

# COMUNICAÇÃO, QUESTÃO INDÍGENA E MOVIMENTOS SOCIAIS REFLEXÕES NECESSÁRIAS

LUCAS MILHOMENS

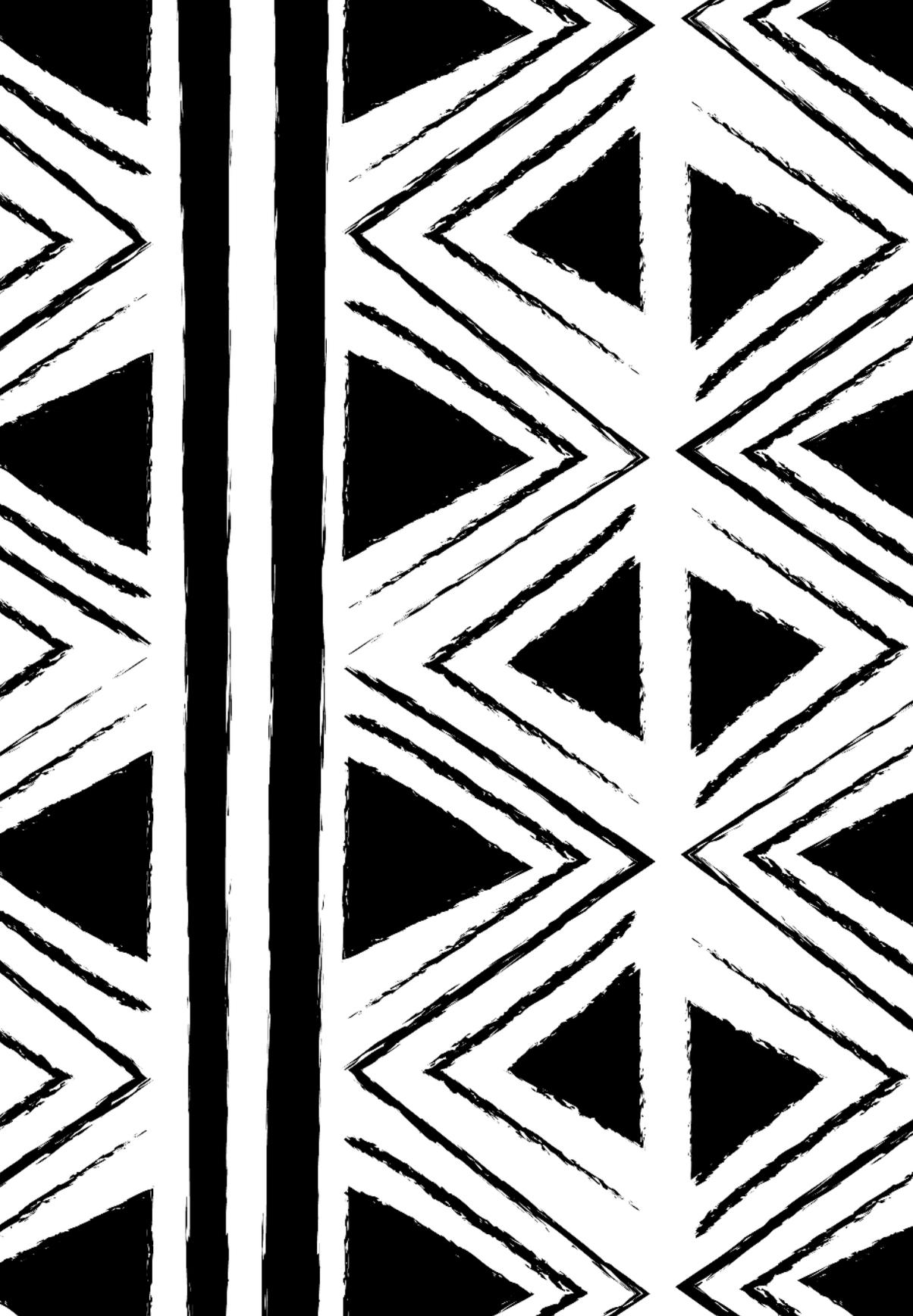
Organizador



  
EDUA  
EDITORA DA UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO AMAZONAS

  
FAPEAM  
Fundação de Amparo à Pesquisa  
do Estado do Amazonas

ALEXA  
CULTURAL



# COMUNICAÇÃO, QUESTÃO INDÍGENA E MOVIMENTOS SOCIAIS: REFLEXÕES NECESSÁRIAS

**LUCAS MILHOMENS**

Organizador



A presente obra  
foi financiada pela



# COMUNICAÇÃO, QUESTÃO INDÍGENA E MOVIMENTOS SOCIAIS: REFLEXÕES NECESSÁRIAS

Lucas Milhomens (Organizador)

© 2022 Lucas Milhomens & Alexa Cultural

**Direção** Gladys Corcione Amaro Langermans  
e Nathasha Amaro Langermans

**Editor** Karel Langermans

**Revisor técnico** Michel Jusmand

**Produção editorial** Livreditora

**Preparação de original** Cristina Lima – MTb - 31519

**Revisão** Cristina Lima e Dayane Sobreira

**Projeto gráfico e diagramação** Isabella Alves

**Tiragem** 100 exemplares

Sugerimos e incentivamos a reprodução total ou parcial dos conteúdos através dos diversos meios, desde que citadas as fontes.

## **Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)** **(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)**

---

C741 Comunicação, questão indígena e movimentos sociais: reflexões necessárias / Organizador Lucas Milhomens. – Embu das Artes, SP: Alexa Cultural; Manaus, AM: EDUA, 2022.  
248 p. : 16 x 23 cm

Inclui bibliografia  
ISBN 978-85-5467-179-2

1. Movimentos sociais. 2. Comunicação. 3. Participação política.  
4. Questão Indígena. I. Milhomens, Lucas.

CDD 370.19

---

**Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422**



**Alexa Cultural Ltda**

Rua Henrique Franchini, 256  
Embu das Artes/SP – CEP: 06844-140  
alexa@alexacultural.com.br  
alexacultural@terra.com.br  
www.alexacultural.com.br  
www.alexaloja.com



**Editora da Universidade  
Federal do Amazonas**

Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos,  
n. 6200, Coroado I, Manaus/AM – Campus  
Universitário Senador Arthur Virgílio  
Filho, Centro de Convivência, Setor Norte  
ufam.editora@gmail.com  
www.edua.ufam.edu.br

# COMUNICAÇÃO, QUESTÃO INDÍGENA E MOVIMENTOS SOCIAIS: REFLEXÕES NECESSÁRIAS

**LUCAS MILHOMENS**

Organizador

**ALEXA**  
CULTURAL

Embu das Artes – SP

2022

EDUA

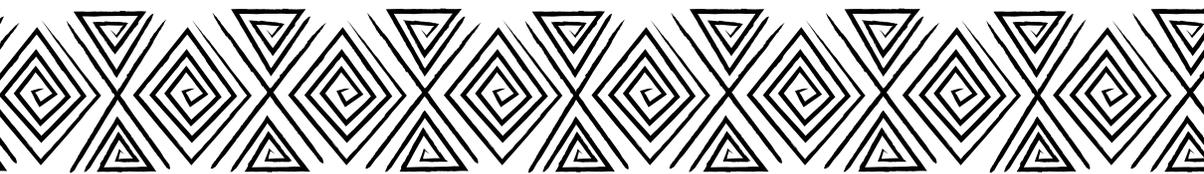
EDITORA DA UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO AMAZONAS

# SUMÁRIO



- 04** **PREFÁCIO**
- 10** **APRESENTAÇÃO**
- 17** **ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS E REDES  
COMUNICACIONAIS NO BRASIL: LUTA E  
RESISTÊNCIA** *Lucas Milhomens*
- 39** **DA REPRESENTAÇÃO CULTURAL À MUDANÇA  
ESTRUTURAL: O PROBLEMA DA COMUNICAÇÃO  
INDÍGENA NO BRASIL** *Paola Madrid Sartoretto  
e Lou Guimarães Leão Caffagni*
- 45** **MOVIMENTO INDÍGENA, PRODUÇÃO  
AUDIOVISUAL E O FORTALECIMENTO DAS  
LUTAS DOS POVOS ORIGINÁRIOS NO BRASIL:  
BREVE PERCURSO HISTÓRICO**  
*Karlhane Macedo Nunes e Marcelo de Campos*
- 85** **DA RESISTÊNCIA ADAPTATIVA À AUTO-  
ORGANIZAÇÃO: O MOVIMENTO DOS  
POVOS INDÍGENAS, OS PROJETOS DE  
DESENVOLVIMENTO E O INDIGENISMO  
EM RORAIMA** *Vilso Junior Santi e  
Bryan Chrystian da Costa Araújo*
- 103** **UM LUGAR DE ENUNCIÇÃO: A REDE WAKYWAI  
DE COMUNICAÇÃO INDÍGENA EM RORAIMA E O  
GARIMPO ILEGAL NO CONTEXTO DE PANDEMIA**  
*Ariene dos Santos Lima, Márcia Elizabeth Fernandes  
e Vângela Maria Isidoro de Moraes*





**131 POR ENTRE RIOS DE VIDA E DE MORTE:**

O MOVIMENTO INDÍGENA DOS MUNDURUKU  
DO ALTO TAPAJÓS/PA *Ademir Kaba Munduruku,*  
*Maria Audirene de Souza Cordeiro*  
*e João Messias da Silva Sousa*

**153 MOVIMENTO LGBT INDÍGENA NO INSTAGRAM:**

NET-ATIVISMO, VISIBILIDADE E ARTICULAÇÃO  
*Marcelo Rodrigo da Silva*

**169 A COMUNICAÇÃO E AS ARTICULAÇÕES  
DE COMUNIDADES RIBEIRINHAS EM REDES  
DIGITAIS: UM OLHAR POR DENTRO DE UM  
GRUPO DE WHATSAPP DE UMA COMUNIDADE  
AMAZÔNICA NO BAIXO AMAZONAS**

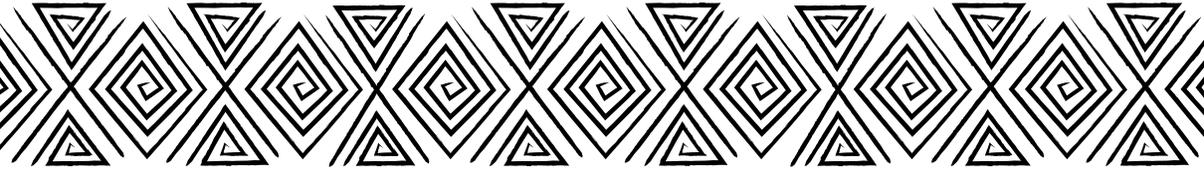
*Soriany Simas Neves*

**185 ANÁLISE COMPARATIVA SOBRE AS POSTAGENS  
NO FACEBOOK DA FRENTE BRASIL POPULAR**

E DO MOVIMENTO BRASIL LIVRE (MBL)  
*Pablo Nabarrete Bastos e Gabryella Eloi Câmara*

**207 MENSAGENS PUBLICITÁRIAS: A PROPAGANDA  
COMO ‘VACINA DE VENTO’ NA PANDEMIA DA  
COVID-19** *Ivânia Vieira e Reginaldo Lima*

**228 AUTORIAS**



# PREFÁCIO

Cicilia M. Krohling Peruzzo

A leitura do livro *Comunicação, questão indígena e movimentos sociais: reflexões necessárias*, organizado por Lucas Milhomens, soa como um alerta para lembrar a grandiosidade e a diversidade que dão a cara do Brasil. O mundo da cultura urbana, da indústria midiática e das plataformas digitais domina os interesses das linhas de pesquisa do campo da Comunicação. Mostrar que na realidade as vivências culturais e comunicacionais vão muito além desses fenômenos é de suma relevância para a academia e para a sociedade.

A obra tem esse mérito, o de mostrar realidades que transcendem esses fenômenos embora também ecoem neles, acrescida de outro mérito, igualmente importante, ao priorizar a apresentação de resultados de pesquisas fincadas na vivência dos povos da Amazônia. Ou seja, está sendo dito e demonstrado que não são só os objetos de pesquisa que têm mais interesse por parte dos periódicos científicos internacionais, aqueles motivados a divulgar pesquisas sobre temas amplos e internacionalizados, possuem valor para a ciência.

A pesquisa situada, desde as regiões e os países onde se realizam, e sobre as suas problemáticas relevantes local e socialmente, é tão importante quanto qualquer outra, e justifica o papel da ciência na compreensão da realidade, servindo como subsídio para a transformação das estruturas opressoras, segundo as necessidades dos povos. Não existe ciência neutra, pois ela sempre está organicamente ligada a interesses constituintes das sociedades. Então, que pelo menos possa ser representativa das maiorias, e que seja livre para ler o mundo que nos cerca em sua amplitude e especificidades regionais e socioculturais.

A obra privilegia textos que tratam de problemáticas dos povos indígenas, mas também dos ribeirinhos e quilombolas, abordadas a partir de iniciativas de comunicação popular e comunitária próprias, principalmente a partir do empoderamento de tecnologias audiovisuais e digitais situadas no contexto de atuação de seus movimentos sociais, organizações civis e redes de mobilização e de articulação entre comunidades dispersas em diferentes territórios. A capacidade de se organizar, resistir, reivindicar, denunciar, se comunicar e difundir suas identidades culturais mostra o potencial de resiliência em defesa dos direitos e valores ancestrais, no esforço de participar do debate público, dar-se a conhecer e conquistar a respeitabilidade por suas causas e cosmovisão.

Num cenário onde problemáticas desses segmentos populacionais são bastante invisibilizadas no conjunto da sociedade brasileira, esta obra contribui para preencher lacunas e se reveste de importância e atualidade.

Num país em que um milhão de pessoas pertencem a 305 povos indígenas, que falam 274 idiomas, viventes em contextos cobiçados por suas fontes de recursos naturais, cuja história é marcada pelo genocídio desde os tempos coloniais, uma realidade quase invisível aos olhos das autoridades e dos/das brasileiros/as, é premente mostrar a vivacidade das florestas em suas formas de resistência, de lutas pela sobrevivência e contra a colonialidade do poder, do saber e do Ser.

Por outro lado, mostrando que na vida em sociedade os acontecimentos afetam todos e tudo indistintamente e que incontáveis iniciativas populares acontecem simultaneamente, o livro também mostra outras formas de mobilização social nesse tempo de aplicativos e mídias sociais digitais, como a das comunidades ribeirinhas do Baixo Amazonas e de coletivos indígenas LGBT. Em outro universo de lutas sociais, trabalha-se ainda as mobilizações feitas através do *Facebook*, como as capitaneadas pela Frente Brasil Popular, que congrega vários movimentos sociais e sindicais progressistas que lutam em defesa da democracia e do respeito aos direitos humanos e civis, em contraposição a um segmento de forças da direita, de cunho neoliberal, agluti-

nadas do chamado MBL (Movimento Brasil Livre), surgido a partir de interesses político-partidários que emergiram das grandes manifestações públicas das chamadas “Jornadas de Junho de 2013”.

Nessa multiplicidade de perspectivas, a obra se complementa trazendo à tona as controvérsias em torno de outros dois fenômenos da atual conjuntura nesse tempo da trágica pandemia SARS-Cov-2. Na apresentação da obra, são homenageados os mais de 600 mil mortos em decorrência da Covid-19, número que poderia ter sido bem menor se não fossem a política desastrosa implementada para seu enfrentamento pelo Governo Federal e a disseminação de informações falsas. Em um dos capítulos também se discute a publicidade enganosa e abusiva – veiculada tanto por governos quanto pela iniciativa privada – como nefasta à sociedade, na mesma proporção das *fake news*.

O momento para a publicação da obra *Comunicação, questão indígena e movimentos sociais: reflexões necessárias* não poderia ser mais oportuno. A questão dos direitos dos povos indígenas volta às manchetes da imprensa em agosto de 2021 diante da retomada da análise de ação jurídica pelo Supremo Tribunal Federal do chamado “marco temporal”, que defende que os povos indígenas só podem reivindicar terras sob sua posse até a data da promulgação da Constituição de 1988. O embate é acirrado entre setores ruralistas do agronegócio e instituições do setor que defendem essa demarcação, e os movimentos sociais indígenas e seus aliados que, mobilizados, a contestam e lutam em defesa do direito a seus territórios como direito originário dos povos indígenas.

É hora também de comemorar o reconhecimento público do conhecimento ancestral quando da eleição em dezembro de 2020 de uma liderança indígena brasileira, o Yanomami Davi Kopenawa, escritor reconhecido e com grande contribuição na expansão do conhecimento científico, a partir da cultura indígena e sabedorias ancestrais, como membro da Academia Brasileira de Ciências.

O giro decolonial que vem ganhando força nos textos científicos reflete um novo momento do debate acadêmico, uma forma de contestar a dominação oriunda da colonialidade do poder econômico,

político e cultural de visão eurocêntrica e estadunidense arraigada nas instituições, nas mentalidades e nos saberes científicos, e de propor um pós-desenvolvimento assentado em valores e premissas humanistas e bioecológicas.

A literatura sobre a decolonialidade que, em parte, sustenta alguns dos capítulos deste livro, faz jus às cosmovisões dos povos tradicionais ao mesmo tempo em que pensa alternativas. As lutas dos povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas e demais movimentos sociais cívico-progressistas estão situadas nesse cenário. São resistências que perduram no tempo, mas que vão sendo resgatadas, recriadas e ressignificadas diante das contradições que afligem as gentes e da resiliência popular em face dos novos tempos e potencialidades oferecidas pelas tecnologias da informação e da comunicação.

*São Paulo, 11 de outubro de 2021.*

# APRESENTAÇÃO

Drummond já dizia que o tempo é nossa matéria. O tempo presente, a vida presente. O cotidiano ordinário e o instante mágico, tudo que vivemos ou deixamos de viver. O poeta já nos alertava da importância de “não deixar a vida passar” sem que ela tenha valido a pena. Os últimos dois anos entrarão para a história da nossa civilização moderna como a tragédia anunciada – mas nunca esperada – que despencou sobre nossas cabeças: a pandemia de Covid-19.

No momento em que escrevo esta apresentação (meados de novembro de 2021), o Brasil começa a caminhar para a volta de uma pretensa “normalidade”, tentando se distanciar do trauma coletivo por qual passamos, uma situação jamais prevista há pouquíssimo tempo, mesmo que os cientistas, todos os anos, viessem alertando sobre tal possibilidade. A total incompetência, desarticulação e, como indicam os fatos que estão vindo à baila, ações criminosas perpetradas por agentes governamentais e privados produziram um verdadeiro genocídio contra o povo brasileiro. Levando, até o presente momento, à morte de mais de 600 mil pessoas. Foram conhecidos, amigos, parentes, familiares, pessoas públicas e anônimas que nos deixaram. Desejamos, sem a comodidade falsa da isenção, sinônimo de cumplicidade com o que há de mais vil, que os culpados sejam identificados, julgados e punidos. Justiça necessária em respeito à memória dos que se foram. A todas e todos, dedicamos esta obra.

Tal como dizia Henfil, por meio de um de seus personagens mais populares – a Graúna –, é possível, depois de muito esforço, “ver uma esperança”. E ela encontra-se no ato de resistir. Em nosso caso, a resistência é materializada a partir da escrita, do conhecimento, dos

saberes compartilhados. O presente livro, *Comunicação, questão indígena e movimentos sociais: reflexões necessárias*, surgiu nesta perspectiva. Na encruzilhada histórica em que nos encontramos, com um cenário adverso, cheio de dúvidas, buscamos, como nos diz Paulo Freire, “esperançar”. Para tanto, reunimos pesquisadores e pesquisadoras de um amplo espectro para abordar uma temática que consideramos central: a articulação entre comunicação e movimentos indígenas e sociais. Nesse sentido, organizamos uma obra que visa problematizar essas questões tão emergenciais e necessárias.

Começamos o livro com o capítulo “Organizações indígenas e redes comunicacionais no Brasil: luta e resistência”, de minha autoria. No texto, procuro discorrer sobre como o movimento indígena brasileiro tem ganhado destaque nos últimos anos ao se tornar protagonista de importantes lutas, analisando entidades como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab). Uma reflexão teórico-empírica que objetiva analisar a história da relação entre essas organizações e a construção de suas redes comunicacionais e de mobilização. Elementos importantes para compreender as estratégias de luta dos povos indígenas do Brasil no século XXI.

O segundo capítulo, intitulado “Da representação cultural à mudança estrutural: o problema da comunicação indígena no Brasil”, de Paola Sartoretto e Lou Caffagni, aborda como a pesquisa em comunicação indígena na América Latina foi por muito tempo escassa e geralmente descolada das perspectivas desses povos. Analisa também novas pesquisas que abordam a temática, buscando entender as apropriações das tecnologias de comunicação para a auto-representação de comunidades indígenas. Os autores discutem o papel do uso de tecnologias de comunicação por povos indígenas na construção crítica de uma identidade coletiva e no fortalecimento de redes de mobilização entre comunidades geograficamente dispersas. Os autores abordam iniciativas que representam a diversidade das comunidades indígenas do Brasil, visando conscientizar a sociedade em geral sobre a situação e problemas enfrentados pelos povos originários. A análise se concentra nos coletivos Rádio Yandê e Mídia

Índia, que assumem o objetivo de disseminar informação sobre como o setor de mídia e comunicação se estrutura no Brasil, problematizando a representação dos povos indígenas na esfera pública do País.

O terceiro capítulo, “Movimento indígena, produção audiovisual e o fortalecimento das lutas dos povos originários no Brasil: breve percurso histórico”, de Karliane Nunes e do indígena do povo Tingui-Botó, Marcelo de Campos, objetiva realizar um breve percurso histórico, a partir dos anos de 1970 até o início dos anos 2000, abordando questões relativas ao movimento e à produção audiovisual indígena no Brasil enquanto fenômenos que têm se alimentado reciprocamente nos processos de organização social e política, de elaboração de narrativas e atualização de memórias e de visibilidade das lutas indígenas.

O quarto capítulo, “Da resistência adaptativa à auto-organização: o movimento dos povos indígenas, os projetos de desenvolvimento e o indigenismo em Roraima”, de Vilso Santi e Bryan Araújo, analisa a dialética das emergências políticas e sociais do movimento dos povos indígenas que se constituiu em Roraima, extremo Norte do Brasil, em consequência das múltiplas intervenções dos projetos de desenvolvimento econômico colocados em prática na região a partir do final dos anos de 1960. Propõe uma análise histórica e política que se debruce sobre uma das expressões possíveis do movimento dos povos indígenas tendo como estudo de caso o Conselho Indígena de Roraima (CIR).

O quinto capítulo, “Um lugar de enunciação: a Rede Wakywai de comunicação indígena em Roraima e o garimpo ilegal no contexto de pandemia”, escrito por Vângela Maria Isidoro de Moraes e as indígenas do povo Wapichana, Márcia Elizabeth Fernandes e Ariene dos Santos Lima, reflete sobre a atividade de mineração em terras indígenas de Roraima e a narrativa de resistência que vem se organizando a partir da Rede Wakywai de comunicação. As autoras relacionaram as ações do garimpo ilegal, especialmente em Terras Yanomami e Raposa Serra do Sol, e suas ameaças à vida com o papel da comunicação elaborada pelos próprios indígenas. Com uma abordagem apoiada

nas perspectivas da Ecologia Política e do midiativismo, propondo uma análise sobre como a Rede Wakywai de jovens indígenas comunicadores tem atuado mediante as ameaças aos povos originários que foram intensificadas no contexto de pandemia da Covid-19. O estudo reitera a necessidade estratégica da comunicação no âmbito do movimento indígena, onde a Rede Wakywai promove um tipo de enunciação de resistência frente aos desafios intercambiáveis das lutas e das narrativas dessas experiências concretas.

O sexto capítulo, “Por entre rios de vida e de morte: o movimento indígena dos Munduruku do alto Tapajós/PA”, de Maria Audirene de Souza Cordeiro, João Messias da Silva Sousa e do indígena Admir Kaba Munduruku, busca socializar o processo de construção do movimento de resistência protagonizado por lideranças indígenas dos Munduruku do alto Tapajós/PA e as estratégias de luta da Associação *Da’uk*, uma das cinco organizações mais importantes desse movimento. A análise aborda o período compreendido durante a construção da Hidrelétrica de Belo Monte (PA), onde um grupo de mulheres e homens deste povo ocupou o canteiro de obras e iniciou o movimento *Munduruku Ipereg Ayu*. Desde então, essa organização, liderada atualmente por Ana Poxo Munduruku, tem se posicionado contra a implantação do Complexo Hidrelétrico do Tapajós e o avanço do garimpo ilegal nos territórios Munduruku do médio e alto Tapajós/PA. Como consequência dessa luta, a *Pusuru* – uma das primeiras associações dos Munduruku – caiu em descrédito por se deixar cooptar pelo governo federal e pelos financiadores do garimpo em terras indígenas. Isso impulsionou o surgimento de várias outras organizações indígenas que, por meio de estratégias etno e cosmopolíticas, têm defendido o território e a identidade cultural do povo Munduruku.

O sétimo capítulo, “Movimento LGBT indígena no Instagram: net-ativismo, visibilidade e articulação”, de Marcelo Silva, aborda a articulação e a visibilidade do movimento LGBT indígena brasileiro no Instagram à luz do conceito de net-ativismo, adotando métodos quanti-qualitativos, bibliográficos e exploratórios. Tendo como *corpus* do trabalho dois perfis nesta rede social, o Coletivo Tibira (@indigenaslgbtq) e o Coletivo Caboclas (@indigenaslgbt\_crateus),

além de 20 *hashtags*, identificadas por meio da ferramenta de busca da própria plataforma a partir dos marcadores “ameríndios”, “indígenas” e “LGBT” (e variações), tendo a *hashtag* #indigenaslgbt com maior número de postagens. O texto revela que as primeiras manifestações declaradamente de conteúdo relacionado à temática do movimento indígena LGBT no *Instagram* começaram a circular há pouco mais de dois anos, em janeiro de 2019.

O oitavo capítulo, intitulado “A comunicação e as articulações de comunidades ribeirinhas em redes digitais: um olhar por dentro de um grupo de *Whatsapp* de uma cidade amazônica no Baixo Amazonas”, de Soriany Neves, aborda os desafios enfrentados pelos povos tradicionais (indígenas, ribeirinhos, quilombolas) que vivem na Amazônia brasileira, região que no decorrer de séculos de ocupação e colonização tem colecionado experiências de tentativas de modelos de “desenvolvimento” e experiências marcantes de expropriação em favor de interesses internacionais. Dentre esses desafios estão as articulações de comunidades ribeirinhas amazônicas por meio das tecnologias digitais móveis (celulares conectados à internet, ambientes com Wi-Fi públicos) nos vários espaços da Amazônia, o que vem corroborar para compor um quadro de mudanças por quais passam suas populações para a sua inclusão na dita “sociedade em rede” e conseqüentemente ampliar suas estratégias de resistência e busca por direitos.

No nono capítulo, “Análise comparativa sobre as postagens no *Facebook* da frente Brasil Popular e do Movimento Brasil Livre (MBL)”, Pablo Nabarrete e Gabryella Câmara analisam comparativamente as páginas do *Facebook* de um dos mais representativos e atuantes movimentos conservadores e ultraliberais na contemporaneidade, o MBL, e a rede de movimentos e organizações sociais populares mais atuante nas plataformas digitais, a Frente Brasil Popular, entre os meses de setembro e outubro de 2019. O *corpus* da pesquisa é formado principalmente por postagens das organizações em suas páginas nacionais do Facebook.

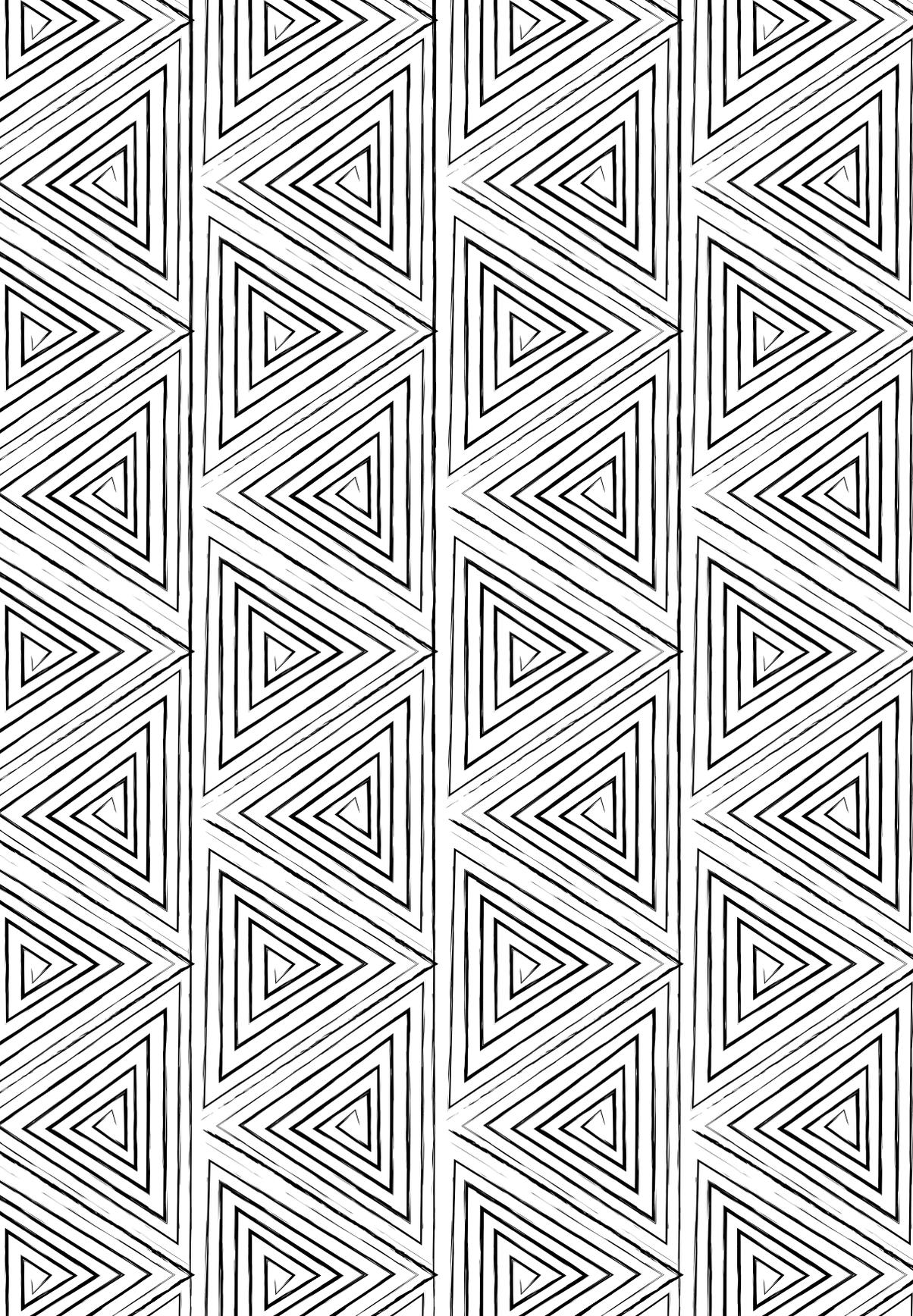
No décimo e último capítulo, “Mensagens publicitárias: propaganda como ‘vacina de vento’ na pandemia da Covid-19”, de Ivânia

Vieira e Reginaldo Lima, temos uma análise das mensagens publicitárias do Governo do Amazonas na vigência da fase mais grave (até março de 2021) da pandemia da Covid-19 na cidade de Manaus, onde são abordadas, a partir da perspectiva crítica de Paulo Freire, Oliviero Toscani e outros autores e juristas. Os autores analisam também a publicidade privada, por meio das campanhas de marcas no atual período pandêmico. O texto tem por finalidade problematizar conteúdos de peças publicitárias, com rubrica do governo estadual, destinadas à comunicação massiva das ações oficiais no enfrentamento ao *SARS-Cov-2*. Os arranjos teórico-metodológicos envolvem os pressupostos da comunicação governamental, comunicação pública e seus entrelaçamentos com os direitos humanos, a saúde, informação, cidadania, o populismo, simulacro e simulação.

Por fim, esperamos que este livro que chega a suas mãos contribua para as discussões sobre o entrelaçamento dos fenômenos comunicacionais e sua relação ampla e complexa com as organizações indígenas e movimentos sociais. Boa leitura.

Lucas Milhomens

*Parintins, Amazonas, dezembro de 2021.*



# **ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS E REDES COMUNICACIONAIS NO BRASIL: LUTA E RESISTÊNCIA<sup>1</sup>**

Lucas Milhomens

## **SOBREVOO PELO LATINOAMÉRICA INDÍGENA**

Os povos indígenas existentes no continente americano passaram por um sistemático processo de destruição de suas culturas, territórios e meios de vida ao longo de séculos a partir do início do processo de colonização europeia. Das inúmeras interpretações sobre a temática, concordamos com os argumentos de Bosi (1992), ao assinalar que “a colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes buscam ocupar um novo chão, explorar seus bens e submeter seus naturais” (p. 15). Essa “submissão” foi um dos pontos mais nefastos do referido processo que oficialmente começou no continente em meados do século XVI, com a chegada dos primeiros europeus ao “Novo Mundo”. Uma de suas principais característi-



<sup>1</sup> Texto publicado originalmente em Chasqui - Revista Latinoamericana de Comunicación. Edição 148, dezembro 2021 a março de 2022.

cas foi a implantação de estilos violentos de interação social, que ao mesmo tempo brutalizavam e retrocediam em “formas cruentas o cotidiano vivido pelos dominados” (p. 16).

Nas últimas décadas, a questão indígena na América Latina começou a ser tratada de forma diferente pelos governos de seus respectivos países, menos pela preocupação em resolver problemas seculares relacionados a essas populações, e mais pelo reordenamento geopolítico da economia mundial, onde a exploração dos recursos naturais se tornou, cada vez mais, essencial para a produção e reatualização do sistema capitalista global. Voltado, principalmente, à exigência da extração maciça de *commodities* (minérios, água, petróleo, gás, madeira etc.), recursos estes concentrados, em sua grande maioria, próximos ou dentro de territórios indígenas.

A Comissão Econômica para a América Latina (Cepal) apresentou, em 2013, o documento *Los Pueblos Indígenas en América Latina*, destacando a existência de 826 etnias na região, totalizando aproximadamente 45 milhões de pessoas, 8% dos habitantes da América Latina. Os países com o maior número de povos em seus territórios são México (78), Peru (85), Colômbia (102) e Brasil (305). Segundo esse relatório, os indígenas estão entre as populações mais desfavorecidas do mundo, com uma expectativa de vida 20 anos menor que a média mundial. Essas estatísticas estão relacionadas diretamente à perda sistemática de seus territórios, à perseguição constante a seus modos de vida e ao contínuo extermínio de suas populações.

Em setembro de 2014 foi realizada, pela Organização das Nações Unidas (ONU), a I Conferência Mundial dos Povos Indígenas, um evento que reuniu mil delegados de vários países para discutir as temáticas relacionadas a essas populações. Uma questão que se destacou durante a Conferência foi o relato das lutas dos indígenas do continente americano para preservar suas terras de ameaças relacionadas aos projetos de “desenvolvimento” e extração de recursos naturais.

Uma questão se tornou central para compreender a problemática indígena na atualidade: o debate sobre o futuro dessas populações e sua relação direta com o modelo de desenvolvimento que a grande

maioria dos países têm adotado. O que se tem visto, do ponto de vista social, cultural, econômico e político, até o presente momento, é uma incessante expropriação que tem resultado, invariavelmente, em etnocídio e, em casos mais extremos, no genocídio dessas populações. Fenômeno reavivado nas últimas décadas, impulsionado a partir de novos elementos econômicos e institucionais. Um exemplo concreto desta relação conflituosa do modelo de exploração capitalista, ora apresentado, foi a criação da Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA), um conjunto de programas e projetos governamentais de países da América do Sul que visava promover investimentos maciços na construção de grandes projetos de integração, com destaque para a infraestrutura de transporte (terrestre e fluvial), investimento na produção de energia (construção de complexos hidrelétricos e outros) e o investimento em telecomunicações, o que gerou (e vem gerando) inúmeros impactos socioambientais em toda a região, afetando, sobretudo, povos indígenas e populações tradicionais.

Em outra direção, importantes problematizações foram desenvolvidas por Mariátegui (1928), Bello (2004), Quijano (2005) e Stavenhagem (1997), sobretudo no que se refere a realocar essas populações do lugar de dominados e colonizados, para protagonistas nos processos de emancipação e autonomia na América Latina, como assinala Cunha (2012), construtores de sua própria história. Nesse sentido, o conjunto diverso de povos indígenas e a amplitude de suas ações demonstram algumas das características de suas estratégias, que vão desde a pauta por reconhecimento territorial, preservação de suas culturas, ineditismo e criatividade de suas ações coletivas, apropriação tecnológica de ferramentas e processos comunicacionais e mediações em espaços de representatividade no âmbito nacional e internacional.

Um dos exemplos dessa centralidade se materializa na resistência dos indígenas à invasão e exploração de suas terras, gerando um fortalecimento identitário autônomo, construindo novos processos e repertórios de luta. Segundo Stavenhagem (1997), esses povos são os novos atores políticos e sociais da América Latina.

Tal atuação é resultado de um longo processo de conflitos socioambientais que se acirraram nas últimas décadas. A ascensão e queda dos regimes militares na região, a orientação neoliberal desses governos e dos que os sucederam, além de uma incompreensão das demandas das populações indígenas por parte de movimentos sociais “tradicionais”<sup>2</sup>, foram alguns dos fatores que provocaram uma necessária (re)organização dos movimentos indígenas em toda a América Latina. Para Bello (2004), questões relacionadas ao reconhecimento identitário e construção da autonomia por parte dos indígenas geraram “diferentes níveis que expressam uma pluralidade de planos de ação, em distintos momentos, com diversas formas de organização e liderança, assim como estratégias e discursos” (p. 34). Para o autor, as lutas dos indígenas são “produto dos intercâmbios, conflitos e negociações que os sujeitos estabelecem através de redes de solidariedade e produção de significados culturais” (p. 35).

Neste contexto, como foco do presente trabalho, o Brasil, país com maior diversidade étnico-racial do mundo, tem importantes exemplos ligados aos povos indígenas e suas entidades organizativas, algumas das quais analisaremos nas linhas a seguir.

## **MOVIMENTOS E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS NO BRASIL: HISTÓRIA E ATUALIDADE**

As lutas dos povos indígenas no Brasil são a materialização da resistência contra seu próprio extermínio pelas mãos da violência levantada por diferentes alagoes ao longo de séculos. Segundo Florestan (1989), havia, pelo menos, três formas de resistir ao processo de colonização empreendido a partir do primeiro contato entre brancos



<sup>2</sup> Aqui nos referimos aos movimentos sociais de matriz classista, voltados, prioritariamente, à luta de classes e aos fenômenos relacionados ao “mundo do trabalho”.

e indígenas. “A preservação da autonomia tribal por meios violentos, [...] a submissão, em que os indígenas assumiam a condição de aliados ou escravos, e a preservação da autonomia tribal por meios passivos através de migrações para o interior” (p. 27).

Para Ortolan Matos (2006), os indígenas brasileiros só começaram a se articular de forma unificada a partir da década de 1970, como um “movimento pan-indígena de organização pluriétnica em defesa de direitos dentro do estado brasileiro” (p. 36). Ações essas apoiadas pela Igreja Católica, mais especificamente por sua ala progressista, ligada à Teologia da Libertação<sup>3</sup>, que contribuiu para que “os grupos indígenas identificassem a estrutura de poder da sociedade nacional” (p. 36). A partir desse período, passaram a formular pautas comuns e a construir um movimento nacional que resultou na criação da União das Nações Indígenas (UNI), em 1980. Uma importante entidade criada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), com o intuito de dar suporte ao emergente movimento indígena brasileiro foi o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), órgão responsável pela atuação direta com os povos indígenas e suas principais demandas no país.

Outro marco histórico para o movimento das organizações indígenas brasileiras foi a promulgação da Constituição de 1988, garantindo aos povos tradicionais e indígenas o direito a “organização social, costumes, línguas, crenças e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Constituição Federal do Brasil, Cap. VIII, Art. 231). Neste contexto, um importante ato marcou a luta para assegurar os direitos constitucionais dos povos originários, o discurso feito pelo líder indígena Ailton Krenak no Congresso Nacional. Durante sua fala no púlpito, voltada para os parlamentares e representantes de diversos setores da sociedade

■  
**3** Movimento da Igreja Católica nascido na América Latina a partir do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín (em 1968), fazendo uma interpretação do evangelho a partir das contradições do capitalismo com ênfase na luta de classes.

civil e opinião pública que estavam presentes, protestou, simbólica e midiaticamente, pintando seu rosto com tinta de jenipapo [fruta típica de florestas tropicais sul-americanas, de onde se extrai um sulco verde-escuro utilizado para pintura corporal em rituais de diferentes etnias], no intuito de reforçar a importância de assegurar os direitos das populações tradicionais e indígenas na nova Constituição que estava surgindo.

Outro fato importante foi a aprovação da Convenção 169 pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 1989, visando assegurar direitos aos povos indígenas em seus respectivos países. Mais tarde, em 2007, foi aprovada a Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas, esforço coletivo que envolveu vários países, lideranças, entidades e movimentos ligados a essas populações.

Oliveira e Freire (2006) contam que a conjuntura naquele momento era bastante favorável ao surgimento de novas entidades ligadas à questão indígena e à proteção do meio ambiente, com a decisão formal de agências internacionais em destinar recursos a “comunidades-alvo”, onde “organizações indígenas passaram a apresentar-se como as mais adequadas postulantes de projetos de desenvolvimento e de proteção ambiental” (p. 96). Essas organizações começaram a ter visibilidade e a participar de reuniões e fóruns internacionais, principalmente articulados pela Organização das Nações Unidas (ONU).

Segundo Niezen (2003), essa foi uma mudança paradigmática das ações coletivas empreendidas por povos tradicionais e indígenas em todo o mundo. Ao mesmo tempo em que os Kaiapó brasileiros protestavam em reuniões com autoridades nacionais e internacionais contra a construção de um grande complexo hidrelétrico que iria atingir suas comunidades, os *Cree* canadenses participavam de vários fóruns internacionais denunciando as consequências de um novo projeto hidrelétrico na Baía de James, ao norte da Província do Québec.

Tais movimentos e protestos ecoavam em espaços oficiais e constrangiam as autoridades de seus respectivos países. Além disso, a pauta das organizações indígenas foi amplificada pelas novas ferra-

mentas comunicacionais advindas da internet, mobilizando sujeitos políticos em todo mundo e articulando parcerias que se materializavam em outras lutas, fazendo com que novas formas de mobilização fossem utilizadas, promovendo o que o autor denomina de “*politics of embarrassment*”, ou seja, uma política de constrangimento às autoridades constituídas.

Essa estratégia surge a partir de características comuns de um movimento internacional dos povos indígenas, o qual, apesar da diversidade de suas culturas e regiões, começava a compreender que, além dos protestos em seus territórios e países, eram necessárias estratégias midiáticas divulgando suas causas e denúncias públicas em fóruns internacionais de grande repercussão mundial, utilizando, além da participação presencial nesses eventos, uma mobilização ampla e diversificada.

Para atingir esse objetivo e construir um movimento internacional dos povos indígenas, uma rede de colaboradores foi formada por vários grupos sensíveis à temática, como, por exemplo, organizações não governamentais e outras entidades do gênero. Além disso, uma série de eventos internacionais de grande visibilidade (sobretudo articulados pela Organização das Nações Unidas) foram importantes para colocar a questão “dos povos tradicionais, autóctones e indígenas” em evidência nos principais setores da opinião pública mundial.

A relação dessas organizações com a mídia (tradicional e, sobretudo, alternativa) foi fundamental para ampliar sua visibilidade em outras esferas. Além dos encontros entre lideranças indígenas e autoridades políticas, um evento em específico foi o marco das discussões sobre meio ambiente e a defesa de populações tradicionais em todo o mundo: a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente, realizada no Rio de Janeiro, em 1992, que ficou conhecida como “Cúpula da Terra” ou “ECO 92”.

Atualmente, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2012), o país possui 305 povos indígenas (etnias), que falam 274 línguas, aproximadamente um milhão de pessoas, quase metade desse número localizado na região amazônica, em

áreas urbanas e territórios protegidos. Nesse sentido, a Amazônia é lócus dos principais conflitos socioambientais envolvendo as organizações e os movimentos indígenas. O principal motivo: ser a maior e mais cobiçada região do mundo que abriga as principais fontes de recursos naturais existentes no planeta.

Dados do Instituto Socioambiental (2009) indicam uma sobreposição de ameaças aos povos indígenas em decorrência de uma série projetos que estão sendo desenvolvidos na região. Estas atividades vão desde o desmatamento florestal, criação de gado em larga escala, produção de soja e outras monoculturas, à construção de grandes rodovias, projetos de mineração, garimpos ilegais, exploração de combustível fóssil e construção de barragens em leitos de importantes rios amazônicos. Um símbolo desta ameaça é o maior empreendimento já construído com recursos unicamente brasileiros: a Usina Hidrelétrica de Belo Monte, no Estado do Pará.

## **BELO MONTE E AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS**

A história do projeto da Hidrelétrica de Belo Monte e sua construção se confunde com a própria formação e organização indígena do Brasil contemporâneo. As controvérsias em relação à obra datam da década de 1970, no então Governo Empresarial-Militar, quando o projeto ainda era chamado de Hidrelétrica de Kararaô<sup>4</sup>.

Neste contexto, um importante fato aconteceu em 1989, durante o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, no município de Altamira, Estado do Pará, com a participação de cerca de três mil pessoas. A repercussão internacional do evento tomou grandes dimensões. Depois de uma série de denúncias amplificadas por entidades e jornalistas que faziam a cobertura internacional do encontro, o Banco

■  
4 Grito de guerra na língua Kaiapó.

Mundial (à época financiador do empreendimento) retirou o empréstimo dado ao Governo Federal para a construção da obra. Pela primeira vez na história recente do Brasil, o movimento indígena organizado havia conseguido barrar um dos maiores projetos de infraestrutura já planejados para a região amazônica até aquele momento.

Durante o evento, um gesto tornou-se símbolo da luta dos povos originários em todo o Brasil. Tuíra (ou Tuíre), uma indígena Kaiapó, indignada com a situação com que o Governo Federal vinha conduzindo a questão até aquele momento, levantou-se com seu facão erguido e foi em direção ao representante governamental, ao discursar em sua língua materna, encostou a lâmina da ferramenta (que naquele momento tornara-se uma arma perigosa) no rosto de seu interlocutor.



- ◇ Tuíra (ou Tuíre) Kaiapó no I Encontro dos Povos Indígenas do
- ◇ Xingu, Altamira, Pará, 1989. *Fonte: Protasio Nene (AE).*

Segundo Sevá Filho (2005), um gesto que inauguraria uma nova forma de atuação dos movimentos indígenas na luta contra os grandes projetos na Amazônia brasileira.

# COSMOVISÕES, ANCESTRALIDADE E COMUNICAÇÃO

Existe uma árvore muito presente na região amazônica chamada samaumeira, ou, simplesmente, samaúma (*Ceiba pentandra*). Seu tronco é formado por enormes raízes tubulares, ocas, conhecidas como sapopemas, fazendo com que sua circunferência seja enorme (dependendo do tamanho da árvore, são necessárias várias pessoas para abraçá-la). Mais imponente ainda é sua altura, podendo chegar a mais de 60 metros. É conhecida por populações tradicionais e povos indígenas que habitam as florestas tropicais como “árvore-mãe”, destacando-se com protuberância no dossel amazônico. Além disso, suas sementes, envolvidas em uma espécie de pluma natural, voam centenas de quilômetros a partir das correntes de ar que atingem o alto de suas copas, fazendo com que as samaumeiras sejam espalhadas e, posteriormente, brotem em toda a floresta. Reza a lenda, desde tempos imemoriais, que, ao caminhar pelas brenhas selvagens, antigas populações batiam em suas raízes expostas, na intenção de produzir sons que ecoavam pela mata, criando, desse modo, códigos e uma forma de comunicação para longas distâncias. Este conhecimento se transformou em um símbolo do potencial comunicativo dos povos tradicionais e indígenas, materializado na frondosa samaúma.

O conhecimento produzido pelas populações indígenas está diretamente ligado à sua visão – ou cosmovisão – de mundo. Nela há um arcabouço milenar que constrói um processo multidimensional de compreensão da vida, em suas várias nuances e aspectos. Mesmo com a imensa diversidade de populações originárias (só no Brasil mais de 300), e, portanto, de perspectivas diversas, sua grande maioria não separa as pessoas do que a cultura ocidental branca chama de natureza, ambos estão imbricados. Antigas populações andinas possuem um termo para isso: o Bem-Viver, conceito que valoriza a multiplicidade cultural, os conhecimentos ancestrais e, não obstante, rechaça a relação utilitarista com a natureza, típica do sistema capitalista, estabelecendo um diálogo entre as dimensões

materiais e espirituais da vida (BARRANQUERO-CARRETERO; SÁEZ-BAEZA, 2015).

No dizer de Escobar (2010), tal perspectiva torna-se esteio para amplas discussões relacionadas aos povos indígenas e sua relação com o mundo ocidental, podendo gerar modelos de auto-organização e alternativas “pós-capitalistas”. Krenak (2019) defende o conceito de “pessoas coletivas”, “células que conseguem transmitir, através do tempo, visões diferentes do mundo” (p. 10). O autor acredita que os povos indígenas possuem um “vínculo profundo com a memória ancestral” (p. 17), o que, além de construir e dar significado a suas identidades, fortalece essas populações e as prepara para as lutas cotidianas. O autor é categórico ao afirmar que não há diferença entre natureza e humanidade, ambas são a mesma coisa. “Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (p. 17).

Kopenawa (2015) vaticina o que pode acontecer se não mudarmos a condução da atual perspectiva de desenvolvimento que a humanidade criou para si. A saber: “a queda do céu”.

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 6).

Essa perspectiva da relação sociedade-natureza de forma não dicotômica, pode ser percebida em vários povos originários

espalhados por todos os continentes. Ela é, em sua essência, um grande alerta do caminho que estamos percorrendo como civilização “capitalista, moderna e ocidental”. Acelerando, a passos largos – caso não haja mudanças estruturais durante esse processo –, para um imenso precipício de onde não haverá retorno. É o que estudiosos da teoria social crítica como Mészáros (2009) acreditam que está acontecendo em decorrência de uma “crise estrutural do capital”.

## **COMUNICAÇÃO ANTICOLONIAL, ETNOCOMUNICAÇÃO E PROTAGONISMO INDÍGENA**

Alinhada à discussão anterior, sobre as possíveis visões alternativas de mundo, a produção comunicacional dos povos indígenas tem se mostrado um exemplo de resistência, luta e originalidade. Antes, consideramos importante destacar as bases que alicerçam a perspectiva comunicacional alinhada ao protagonismo dos movimentos indígenas.

Uma delas é o conceito de colonialidade, que vai muito além de um processo datado, secular, que ficou no “passado”. Ele moldou (e molda) profundamente a América Latina, com especial destaque para sua população indígena. Quijano (2005) faz uma ampla análise dessa questão, elaborando uma original e profunda crítica da “colonialidade do poder”, consolidada a partir da ideia de que o colonizador europeu – e, mais tarde, as instituições capitalistas – eram superiores em todos os aspectos em relação aos “colonizados”. Segundo o autor, uma “categoria mental da modernidade”, que visa legitimar as relações de dominação a partir da justificativa de superioridade, embasada, a priori, em aspectos étnico-raciais.

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do

mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados [...] desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. (QUIJANO, 2005, p. 118).

Indo ao encontro desta perspectiva crítica, após um elaborado estudo sobre a dominação colonial pela ótica da psique humana, Fanon (1969) é responsável por uma importante contribuição para a compreensão das nuances patológicas dos processos coloniais, que engendram mentalmente a condição de dominado como algo “natural” (ou seja, que faz parte da “natureza”), a partir das relações sociais (e desiguais) construídas ao longo do tempo entre colonizador/colonizado.

Na esteira dessas reflexões, categorias como “pós-colonialismo” e “decolonialismo” são estruturas conceituais sistematizadas que tentam dar conta de uma produção crítica sobre as relações de dominação a partir do legado colonial. Do nosso ponto de vista, acreditamos que a categoria teórico-política denominada de “anticolonial” é a mais adequada para o objeto ora estudado. Não se tratando de uma simples disputa de nomenclaturas, mas de um constructo mental capaz de compreender as relações (sociais, econômicas e políticas) advindas a partir de um profundo e sistêmico processo de colonização das sociedades ditas periféricas/subalternizadas. Nesse sentido, a opção pela categoria “anticolonial” é, intrinsecamente, a tentativa de uma elaboração reflexiva e o desejo de superar todas as opressões advindas com a “colonização”, sejam elas de ontem ou de hoje.

Desse modo, partimos para uma análise da comunicação anticolonial desenvolvida pelos povos indígenas e suas principais características. Segundo Maldonado, Velásquez e Rojas (2015), ela está inserida em uma produção de sistemas de pensamento que valori-

zam o ser humano e a natureza, validando o outro e superando as diferenças, possibilitando, dessa maneira, uma “teleologia da transformação das condições de dominação para assegurar a libertação dos oprimidos” (p. 172). Segundo os autores, desenvolvendo uma “outra comunicação”.

Neste mesmo caminho, o conceito de etnocomunicação ou etnomídia, segundo as palavras de Tupinambá (2016), está conectado ao empoderamento cultural e étnico, possibilitado pela apropriação e produção midiática de populações (grupos) subalternizados. Esses utilizam os recursos comunicacionais a partir de suas perspectivas e pontos de vista étnico-culturais, promovendo uma descolonização dos meios de comunicação, transformando-se em seus próprios interlocutores, o que Martín-Barbero (2009) chama de “possuidores de uma existência positiva” (p. 264).

Nascimento (2020) acredita que a etnocomunicação compõe um importante espaço de vivência cidadã, onde lideranças indígenas procuram encontrar estratégias que permitam sua presença efetiva nas redes. Segundo Santi e Araújo (2021), uma nova busca de regimes de visibilidade que “conjugam práticas midiáticas, processos socioculturais e aspirações políticas” (p. 203).

Passado o período inicial de consolidação dos movimentos indígenas organizados, no final do século passado, os anos 2000 têm sido de grande experimentação comunicacional e tecnológica. A discussão de formas alternativas de produção e divulgação das pautas indígenas tem ganhado cada vez mais espaço, sobretudo nas redes digitais. Maldonado (2013) afirma que é preciso abordar a decolonialidade como fator constitutivo dos atuais processos etnocomunicativos dos grupos subalternizados, dentre eles, os indígenas, em que a apropriação das tecnologias de informação e comunicação (TICs), em um cenário cada vez mais virtualizado (digital), é um importante passo para isso. Segundo o autor, são as práticas que os sujeitos adotam, por meio do uso das TICs, que dão visibilidade às lutas decoloniais (ou, como preferimos, anticoloniais), autorreferenciando seus participantes ao legitimar suas práticas emancipatórias, em oposição a

uma lógica colonial de dominação, hegemônica, materializada na sociedade capitalista, promovendo dinâmicas de participação comunicativa nas redes, fugindo da retórica neoliberal de produção.

Em consonância com essa discussão, durante o Fórum Mundial dos Povos Indígenas, realizado em paralelo à Cúpula Mundial sobre a Sociedade da Informação, em 2005, na Tunísia, foi publicada a Declaração dos Povos Indígenas sobre a Sociedade da Informação, onde líderes e representantes de todos os continentes reafirmaram a importância da comunicação como uma prática social cotidiana e milenar dos povos originários, fundamental para a convivência dos seres humanos com a natureza, baseada na ética e na espiritualidade, parte constitutiva de suas cosmovisões.

## **MOBILIZAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL ATUAL**

Nos últimos quarenta anos, os movimentos indígenas brasileiros têm ganhado grande visibilidade nacional e internacional. O contexto histórico de sua formação, como mencionamos anteriormente, sempre foi de grandes desafios, o que, a partir do resultado concreto de mobilizações coletivas relacionadas à questão indígena, foi responsável pela consolidação de seus direitos políticos e sociais, materializados, principalmente, a partir da promulgação da Constituição de 1988.

O atual momento político do Brasil possui alguns agravantes. A relação conflituosa entre movimento indígena e governo federal sempre existiu, sobretudo nas últimas décadas, com a construção de grandes projetos de infraestrutura, principalmente na Amazônia. No entanto, desde 2018, com a eleição de Jair Messias Bolsonaro, um ex-capitão do exército e inexpressivo deputado federal por quase trinta anos, uma crise sem precedentes vem assolando o país. O governo que surge desde então é composto por uma multiplicidade de forças ultraconservadoras e autoritárias, avessas a qualquer

diálogo democrático (de militares de alta e baixa patente, evangélicos neopentecostais e representantes radicais do mercado financeiro neoliberal), que vão desde a prática do desmonte do Estado e de todos os serviços públicos hoje existentes no país (como saúde e educação), até uma guerra cultural e ideológica empreendida contra todos aqueles e aquelas que não concordam com suas ações ou visão de mundo. Safatle (2021) aponta características típicas de um governo profascista, no conceito clássico de sua terminologia e constituição histórica

Não bastasse esta conjuntura, no momento em que estamos concluindo este capítulo, vários grupos indígenas encontram-se em Brasília (capital federal) protestando contra a possível aprovação, no Congresso Nacional, do Projeto de Lei 490/2007, que prevê a adoção de um “marco temporal” para concessão de terras indígenas no país. Se o projeto for aprovado, só poderão ser considerados territórios indígenas os que estavam sendo ocupados por essas populações no momento da promulgação da Constituição de 1988, ignorando toda a história de luta por reconhecimento territorial anterior a essa data.

Neste contexto, os movimentos indígenas e suas organizações estão entre os maiores opositores da gestão federal. Outro elemento que vem problematizando ainda mais essa relação no cenário atual diz respeito à crise sanitária surgida desde o início da pandemia de Covid-19. Isso fez, por uma série de motivos históricos, econômicos e sociais – já elencados neste trabalho –, com que as populações indígenas brasileiras estivessem entre os grupos mais afetados e com um dos maiores índices de mortalidade no país<sup>5</sup>.

Elencamos duas entidades que vêm se destacando na luta pelos direitos dos povos indígenas no Brasil. A primeira delas, de âmbito nacional, tem sido a principal protagonista destas reivindicações, a

■  
<sup>5</sup> Segundo dados da Apib, na data de hoje [29 de junho de 2021], já estavam confirmados 56.253 casos de indígenas com a Covid-19, resultando em 1.126 óbitos, totalizando 163 povos atingidos. Disponível em: <https://apiboficial.org/?lang=em>. Acesso em: 29 jun. 2021.

Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib). Criada em 2005 por várias entidades em uma frente única de lutas, durante as discussões e assembleias realizadas no Acampamento Terra Livre, a Apib mostra-se como a principal articulação indígena pluriétnica brasileira da atualidade.

Nesse sentido, destacamos duas importantes ações realizadas pelo movimento a partir do que Milhomens (2018) chama de “redes de mobilização”, ou seja, uma complexa articulação envolvendo vários movimentos sociais, entidades, grupos políticos, personalidades, jornalistas, midiativistas e poder público (em várias esferas). Tais redes são construídas e retroalimentadas a partir de pautas comuns, principalmente do engajamento de seus integrantes em espaços presenciais e virtuais. A utilização da rede mundial de computadores e as ferramentas informacionais (TICs) advindas com ela são cada vez mais presentes.

Um exemplo foi a campanha “Maracá – Emergência Indígena”. Capitaneada pela Apib, configurando-se como um conjunto de ações que visava a construção de um plano de enfrentamento dos povos indígenas contra a pandemia, tendo em vista a crescente contaminação entre suas populações e a omissão explícita do governo federal, principal responsável constitucional pela proteção e implementação de políticas públicas para esses povos. Outra medida protagonizada pela Apib no ano de 2020, ocasionada por meio de sua rede mobilizacional, desta vez com o apoio de partidos políticos de centro-esquerda e de um assessoramento jurídico-institucional, foi a ação interposta pela entidade no Supremo Tribunal Federal (STF) contra a omissão do poder público em relação às populações indígenas no contexto da pandemia. A ideia foi pressionar o Estado a tomar providências sanitárias emergenciais, no intuito de evitar um iminente “genocídio indígena”.

A outra entidade representativa dos povos indígenas, essa de caráter regional, é a Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia (Coiab), criada em 1989 para representar e defender os povos nativos radicados na maior e mais cobiçada região do país. Suas ações mais recentes vão desde campanhas (em parceria com

a Apib e outras organizações) até ações políticas, midiáticas e institucionais junto a representantes do setor público, se configurando como um importante espaço de representação dos povos indígenas da Amazônia brasileira.

As estratégias de ambas as entidades – Apib e Coiab – na construção de uma comunicação anticolonial vão desde a apropriação das linguagens inerentes aos meios digitais e suas redes de sociabilidade, como a criação de conteúdo original (produção de podcasts, vídeos etc.), passando, em menor escala, a uma crescente reflexão sobre os limites desta mesma comunicação, tendo em vista que a maioria da produção mencionada está assentada em meios privados (e corporativos) de comunicação, como *Facebook*, *Twitter*, *Instagram* e *YouTube*.

Por fim, a partir dos argumentos expostos ao longo deste trabalho, acreditamos que o movimento indígena nacional vem se consolidando como um dos principais interlocutores de diversas questões relacionadas aos povos originários do Brasil. Desde a luta anticolonial e anticapitalista, crítica à exploração predatória de recursos naturais e à destruição socioambiental, passando pela defesa de ‘modos de vida’ ancorados na sabedoria ancestral e milenar (similar ao conceito de Bem-Viver de outras populações nativas das Américas), até a aproximação e articulação com outros movimentos sociais de origens diversas, a partir da construção de pautas e ações conjuntas, nucleadas em processos e (novas) linguagens comunicacionais, construídas e fortalecidas por suas redes de mobilização.

## REFERÊNCIAS

BARRANQUERO-CARRETERO, A. SÁEZ-BAEZA, Ch. Marzo de 2015. La crítica descolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social. **Palabra Clave** 18(1), 41-82. DOI: 10.5294/pacla.2015.18.1.3.

BELLO, A. **Etnicidad y Ciudadanía en América Latina**: la acción colectiva de los pueblos indígenas. Santiago de Chile: Cepal, 2004.

BOSI, A. **Dialética da colonização**. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

CUNHA, M. C. da. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DEL POPOLO, F. J. D. Los Pueblos Indígenas en América Latina: avances en el último decênio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. **Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), 2014**. Disponível em: [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764\\_pt.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764_pt.pdf). Acesso em: 07 de junho de 2021.

ESCOBAR, A. **Una minga para el postdesarrollo**: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos . Programa Democracia y Transformación Global. Lima, 2010.

FANON, F. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FILHO, A. C.; SOUZA, O. B. **Atlas de Pressões e Ameaças às Terras Indígenas na Amazônia Brasileira**. Instituto Socioambiental, 2009. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa/publicacoes/atlas-de-pressoes-e-ameacas-as-terras-indigenas-na-amazonia-brasileira>. Acesso em: 26 nov. 2014.

FERNANDES, F. Antecedentes Indígenas: organização social das tribos Tupis. In: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (Dir.). **História Geral da Civilização Brasileira**: a época colonial: do descobrimento à expansão territorial. Tomo I, v. 1. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

IBGE. **Censo Demográfico 2010**: Características Gerais dos Indígenas. Resultados do Universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: [https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd\\_2010\\_indigenas\\_universo.pdf](https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf). Acesso em: 7 jun. 2021.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Trad. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1<sup>a</sup>. Edição. São Paulo. Cia das Letras, 2019.

MALDONADO RIVERA, C. A.; REYES VELÁSQUEZ, C.; DEL VALLE ROJAS, C. Emergencia indígena, Comunicación-otra y Buen Vivir. Pensar la socio-praxis comunicativa de los pueblos indígenas. Chasqui. **Revista Latinoamericana de Comunicación**, núm. 128, abril-junio, 2015, pp. 165- 182 .

MALDONADO RIVERA, C. A. **Prácticas comunicativas decoloniales en la Red**. Redes.com: revista de estudios para el desarrollo social de la Comunicación. N°. 8, 2013, págs. 131-151.

MARIÁTEGUI, J. C. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Lima: Minerva, 1928.

MÉSZÁROS, I. **A crise estrutural do capital**. São Paulo: Boitempo, 2009.

MILHOMENS, L. **Movimentos Sociais e Redes de Mobilização na Amazônia**: o caso da Hidrelétrica de Belo Monte. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), 2018. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/995284?guid=1638908670293&returnUrl=%2ffresultado%2ffistar%3fguid%3d1638908670293%26quantidadePaginas%3d1%26codigoRegistro%3d995284%23995284&i=2>. Acesso em: 7 dez. 2021.

NASCIMENTO, L. G. **Etnocomunicação indígena como prática de liberdade decolonialista e ancestral na formação comunicativa da Webrádio Yandê**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal Fluminense. Niterói. Rio de Janeiro, 2020.

NIEZEN, R. **The origins of indigenism**: human rights and the politics of identity. California: University of California; Press Berkeley and Los Angeles, 2003.

OLIVEIRA, J. P.; FREIRE, C. A. R. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Laced/Museu Nacional, 2006.

ORTOLAN MATOS, M. H. **Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo**: experiências exemplares no Vale do Javari. Tese (Doutorado). Unicamp, Campinas, 2006.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: QUIJANO, Anibal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, A. El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. **Revista Tareas**, Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), Justo Arosemena, Panamá, n. 119, p. 31-62, jan./abr. 2005.

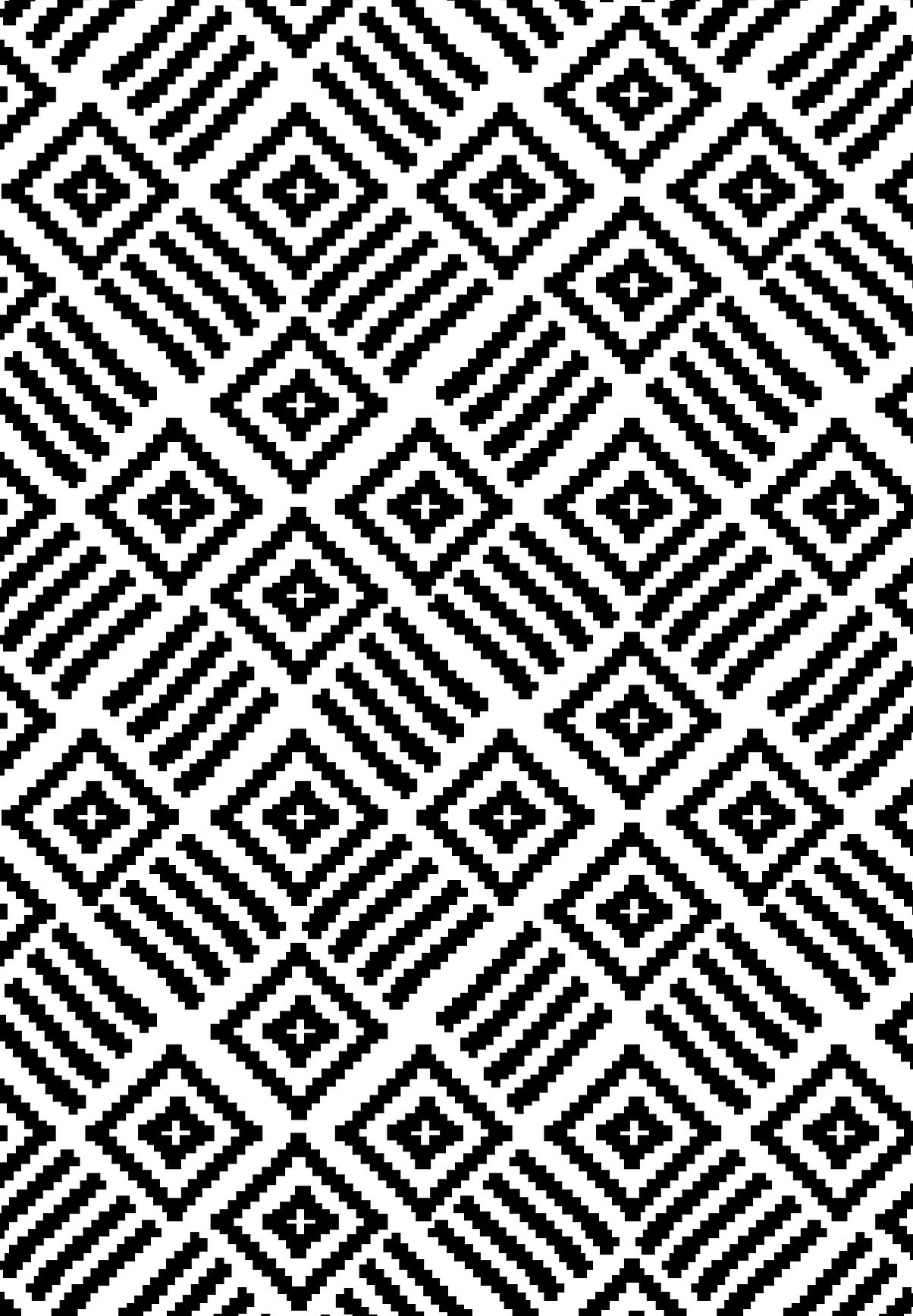
SANTI, V. Jr.; ARAÚJO, B. C. Contra el imperialismo mediático: discurso y representaciones etnomediáticas del Movimiento de los Pueblos Indígenas. **Pensamiento crítico en comunicación**: Realizaciones transdisciplinares y transmetodológicas mattelartianas. MALDONADO, Alberto; CASTRO, Edizon (Org.). Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina. Quito, Ecuador, 2021.

SAFATLE, W. Não houve eleição em 2018. **Agência Carta Maior**. Leneide Duarte. Carta Maior. São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Entrevista-com-Vladimir-Safatle-nao-houve-eleicao-em-2018-/4/50662>. Acesso em: 7 jun. 2021.

SEVÁ VILHO, A. O. Povos indígenas, as cidades e os beiradeiros do rio Xingu que a empresa de eletricidade insiste em barrar. In: OSVALDO SEVÁ FILHO, A. (Org). **TENOTÃ-MÕ**: alertas sobre as consequências dos projetos hidrelétricos no Rio Xingu. International Rivers Network, 2005. Disponível em: <http://www.xinguvivo.org.br/wp-content/uploads/2010/10/Tenot%C3%A3-Mo.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2021.

STAVENHAGEM, R. Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. **Revista Cepal**, n. 62, 1997.

TUPINAMBÁ, R. M. *Etnomídia, por uma comunicação dos povos originários*. **Brasil de Fato**. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2016/08/11/etnomidia-por-uma-comunicacao-dos-povos-originaarios>. Acesso em: 7 jul. 2021.



# **DA REPRESENTAÇÃO CULTURAL À MUDANÇA ESTRUTURAL:**

## O PROBLEMA DA COMUNICAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL

Paola Madrid Sartoretto

Lou Guimarães Leão Caffagni

A pesquisa sobre comunicação indígena na América Latina é escassa e geralmente não é centrada nas perspectivas indígenas (ARCILA-CALDERÓN; BARRANQUERO; TANCO, 2018). Não obstante, nos últimos anos, alguns pesquisadores latino-americanos têm se dedicado ao estudo do uso das tecnologias de mídia pelas comunidades indígenas para autorrepresentação (DEL VALLE, 2007; ROS, 2004; RODRÍGUEZ, 2007; CARBONELL, 2011). A comunicação e suas tecnologias têm colaborado na formação de uma rede de mobilização a partir da qual diversas comunidades geograficamente dispersas podem se conectar em um novo espaço midiático (STAVENHAGEN, 1997; SALAZAR, 2016).

Nesse contexto comunicativo, a eleição do presidente Jair Bolsonaro desencadeou um clima de hostilidade política para com movimentos sociais da cidade e do campo, levando alguns setores

da sociedade a realizarem ataques diretos e indiretos, violentos e discursivos, às populações indígenas. Por exemplo, em setembro de 2020, o ex-comandante militar da Amazônia e então chefe de Gabinete de Segurança Institucional da Presidência, Augusto Heleno Ribeiro Pereira, publicou um *post* no *Twitter* acusando a Associação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) de crime de lesa-pátria e traição em razão da ação de conscientização ambiental realizada pela associação junto à Comunidade Europeia, ação esta que resultou no cancelamento de um tratado comercial entre Brasil e União Europeia. Nesse sentido, Proulx (2014) identifica a tendência de utilizar as tecnologias de mídia para construir uma representação das comunidades indígenas como uma ameaça à segurança nacional e ao desenvolvimento econômico, por exemplo, quando se questiona a falta de produtividade das reservas indígenas (APIB, 2020).

No Brasil, os movimentos de resistência indígena desempenham uma função representativa e política na esfera pública pelo menos desde a década de 1970. Apoiados por setores progressistas da Igreja Católica, o movimento criou o Conselho Missionário Indígena, em 1972. O Conselho organizou assembleias e encontros entre lideranças de várias regiões do país para discutir os problemas compartilhados pelas diversas comunidades, como, por exemplo, a luta pela propriedade da terra, a participação na formulação de políticas públicas indigenistas e a necessidade de união das diferentes comunidades indígenas espalhadas pelo Brasil (MUNDURUKU, 2012).

A percepção da necessidade da união das diversas comunidades na resistência ao processo assimilacionista traduziu-se em uma postura de afirmação cultural e de autodeterminação (RIBEIRO, 2010). Desde a promulgação da Constituição de 1988 (que estabelece e regula no artigo 231 o direito dos indígenas à terra, linguagem e cultura próprias), comunidades indígenas de todo o país têm se mobilizado para fazer valer os seus direitos, que costumeiramente lhes são negados. A partir de 1990, com a popularização da rádio rural e da emergência das tecnologias digitais de informação, os movimentos indígenas passaram a utilizar a mídia para autorrepresentação, organização, para pressionar as autoridades e desenvol-

ver um diálogo com os outros setores da sociedade brasileira e com outras organizações e instituições mundo afora.

As iniciativas têm combinado a produção de conteúdos próprios, de narrativas produzidas pela comunidade indígena, com um trabalho de ativismo político de conscientização. Essas iniciativas de midiativismo realizadas pelos diversos grupos indígenas brasileiros nas últimas décadas constituem o que alguns autores chamam de comunidades de comunicação (PAIVA, 2007; PERUZZO, 2000). Elas consistem em pequenas iniciativas locais cuja função principal é a de autorrepresentação, de construção de identidades coletivas não contempladas na grande mídia e de luta pelo acesso aos meios e tecnologias de comunicação.

Por outro lado, na perspectiva da economia política, essas iniciativas não bastariam para operar mudanças estruturais na distribuição desigual de recursos no campo das comunicações no Brasil ou mesmo para criar uma esfera pública mais democrática e diversificada. Partindo dessa tensão epistemológica e material, problematizamos aqui a relação dicotômica entre autorrepresentação e mudança estrutural no modo de produção midiático. Partindo da análise de dois projetos de mídia indígena, argumentamos que tais iniciativas contribuem para a conscientização de populações marginalizadas sobre a estrutura de poder excludente da mídia no Brasil, o que constitui o primeiro passo para a reivindicação de democratização da comunicação. Estas ações desempenham uma função educativa essencial entre os jornalistas, demais profissionais da comunicação e entre os acadêmicos, ajudando a redesenhar alguns elementos importantes na configuração das forças políticas do sistema de poder e de representação.

Neste capítulo fazemos uma análise crítica das iniciativas de atores que se propõem a representar as diversas vozes das comunidades indígenas brasileiras, favorecendo, assim, a conscientização do grande público a respeito dos problemas enfrentados por estas comunidades. Examinamos as ações dos coletivos *Rádio Yandê* e *Mídia Índia*, em que a produção de mídia e a luta social em torno da representação convergem para o mesmo fim: conscientizar as comu-

nidades indígenas e a população em geral sobre a heteronomia das formas de representação dos povos originários geralmente produzidas e reproduzidas pelas grandes corporações de mídia e imprensa na esfera pública nacional.

A análise é feita a partir dos documentos disponibilizados pelos próprios coletivos na Internet e em seus acervos digitais. A discussão contribui para o campo de estudo transdisciplinar do direito à comunicação, focando em movimentos sociais indígenas brasileiros e em suas formas de entender, vivenciar e criar estratégias de resistência ao processo de silenciamento, apagamento e desinformação ao qual foram submetidos por séculos. Ao mesmo tempo, esses grupos se engajam na luta pela preservação da diversidade de seus modos de vida tradicionais, pela sua sobrevivência cultural e física, pelo direito à autodeterminação e, em especial, na luta pela demarcação das terras, que constitui o elemento cultural central para a reprodução social e material dos povos indígenas. Argumentamos que há uma continuidade entre a luta pela preservação física, cultural e a luta pela representação midiática dos movimentos e populações indígenas. Mais do que uma continuidade, observamos uma relação de causalidade mútua, na qual os dois termos estão indissociavelmente articulados, apesar da primeira luta (pela terra e pela autodeterminação) preceder e condicionar a segunda (pelas representações e pela identidade).

## **A COMUNICAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL**

As estratégias de comunicação e a apropriação das mídias se tornaram um elemento central na ação de ativistas e de movimentos sociais de todos os tipos, causas e países. As políticas de mídia e o direito à comunicação são elementos fundamentais para se entender e compreender por que certos grupos são marginalizados social e simbolicamente (SARTORETTO, 2016). Os coletivos indígenas brasileiros não fogem à regra. Para que as reivindicações dos movimentos possam se tornar realidade, é necessário antes dar visibilidade à questão a partir de um registro tangível, é necessário que se façam

visíveis as pautas indígenas. Assim, o mecanismo de invisibilização e apagamento dessas comunidades operado dentro da lógica do Estado colonizador se torna a razão e o objeto das demandas dos movimentos sociais dos povos originários. A fim de reivindicar o acesso aos direitos assegurados na lei, cuja responsabilidade deveria caber ao Estado, as comunidades indígenas precisam construir a si mesmas a partir de signos identitários particulares, elas precisam se inscrever na esfera pública nacional por meio de suas diferenças intrínsecas e irreduzíveis. As tecnologias da informação e da comunicação são um aspecto central do mecanismo de reivindicação social na atualidade. É necessário estudar as particularidades desse processo para ir além da perspectiva teórica particular das sociedades desenvolvidas do chamado norte global.

Diversos autores (RIBEIRO, 1987; 2010; ALMEIDA, 2018; SANT'ANNA; CASTRO; JACO-VILELA, 2018; BRASIL, 2014) descrevem e problematizam as políticas de assimilação cultural e econômica perpetuadas pelo Estado brasileiro desde a segunda metade do século XX. Essas políticas têm como objetivo a homogeneização da população, substituindo a diversidade cultural por uma cultura nacional hegemônica. Outros autores (ESCOBAR, 2011; MIGNOLO, 2012; KRENAK, 2020; KOPENAWA; ALBERT, 2015) têm problematizado a visão dominante de desenvolvimento, modernização e nação mantida e implementada através das políticas públicas do Estado brasileiro e de outros latino-americanos.

Na perspectiva das políticas públicas desenvolvimentistas, a população indígena tende a ser considerada primitiva e atrasada, representando um obstáculo para a realização dos objetivos de modernização e desenvolvimento do Estado brasileiro. As diversas e ininterruptas políticas de caráter assimilacionista e paternalista foram dilapidando a confiança das populações indígenas nas instituições representativas democráticas brasileiras, gerando um sentimento de desconfiança generalizada. O descontentamento com o Estado e a contínua negação das prerrogativas mínimas de cidadania definiram o caráter da postura política dos movimentos sociais indígenas brasileiros. A luta indígena organizada em torno da representação política já se estende

há algumas décadas. Seus focos principais são: (1) os direitos ao território e à cultura; (2) a preservação das línguas, costumes e tradições; e (3) a crítica e problematização do projeto assimilacionista e homogeneizante de cidadania liberal defendido pela elite nacional.

Em um contexto nacional hostil que institucionalizou a invisibilização e o apagamento dos povos indígenas e de suas culturas por meio das políticas públicas, o processo comunicativo pelo qual cada comunidade indígena reconhece a si mesma e as demais enquanto atores sociais coletivos, e pelo qual essas comunidades apresentam demandas à sociedade (MUNDURUKU, 2012), tornou-se um elemento central da mobilização. A repressão estatal se chocou contra a resistência de diversas etnias que, a partir da década de 1970, começaram o processo de construção de um movimento que pudesse influenciar politicamente o contexto nacional enquanto força ao mesmo tempo una e múltipla.<sup>1</sup>

O movimento indígena constitui uma força social que reúne uma pluralidade de vozes em torno de demandas uníssonas, sem nunca deixar de respeitar, transparecer, expressar e promover a diversidade cultural e a plurivocidade das vozes nas diferentes comunidades. O pesquisador indígena Daniel Munduruku (2012) reconhece a importância da imprensa independente na promoção do diálogo entre grupos indígenas e o restante da sociedade nacional como uma forma de resistir aos estereótipos culturais disseminados na mídia liberal tradicional que corroboram as narrativas do regime militar, e de seus herdeiros no atual governo, sobre o atraso dos povos indígenas.

Nos anos 1970 as comunidades indígenas começaram a organizar um coletivo nacional, apoiadas pelo setor progressivo da Igreja Católica brasileira que ajudou a mobilizar o Conselho Indigenista Missionário. Entre 1974 e 1980, líderes indígenas organizaram 13 reuniões nacionais e publicaram um jornal impresso, o *Porantim*. Em 1982, realizou-se em Brasília a primeira Conferência Nacional



<sup>1</sup> Sobre a possibilidade filosófica e política de uma unidade própria ao múltiplo, conferir *Lógica do Sentido* (DELEUZE, 2009) e *Multitude* (NEGRI; HARDT; CAMFIELD, 2004).

dos Povos Indígenas. Essa organização coletiva permitiu aos indígenas reunirem forças para escapar à representação institucional a qual estavam submetidos através da Fundação Nacional do Índio (Funai), constituindo, assim, os próprios meios para representar suas demandas por autonomia territorial e cultural frente ao Estado e à esfera pública. Em 2009, a ONG Núcleo de Cultura Indígena criou um acervo digital com as produções do *Programa de Índio*, uma das primeiras iniciativas radiofônicas do movimento indígena, apoiada e transmitida pela Universidade de São Paulo e outras rádios independentes entre 1985 e 1991. *Programa de Índio* serviu como um meio de comunicação entre diversos povos indígenas espalhados pelo país, inclusive entre os indígenas urbanos. O nome do programa é um jogo de palavras bem-humorado que visa ressignificar uma expressão sabidamente pejorativa e ofensiva, tomar posse de uma representação cultural preconceituosa para problematizar as próprias formas de representação cultural dominantes.

As comunidades indígenas possuem uma longa história de resistência tanto ao Estado brasileiro quanto aos atores privados e essa história constitui a base para a conscientização do papel da comunicação e das tecnologias de mídia no processo de autodeterminação. Esse processo pode ser entendido como a luta através da qual os indígenas tornaram-se sujeitos e autores de suas próprias narrativas, o que constitui a condição para o exercício da cidadania comunicativa (MATA, 2002; 2006). A cidadania comunicativa consiste na ação política de um grupo que luta por seus direitos e pela autodeterminação no campo da comunicação, ela pressupõe, portanto, o acesso aos conhecimentos e aos meios materiais necessários ao seu exercício. A luta pela cidadania comunicativa dos povos indígenas é dupla: por um lado, ela envolve o acesso à informação, conhecimento e tecnologia; por outro, envolve o desenvolvimento de um entendimento coletivo das políticas públicas que regulam a comunicação. Além disso, essas comunidades têm usado as tecnologias e o conhecimento para exigir algum controle sobre as políticas comunicativas que as afetam. Logo, é possível afirmar que a prática comunicativa pode, se exercida de modo reflexivo, levar a uma ação consciente, autônoma e coletiva sobre o campo da comunicação.

A autonomia pedagógica desempenha, junto à comunicação, um papel essencial na luta pela autodeterminação e sobrevivência dos povos indígenas. Muitas das ações e iniciativas de mídia e de comunicação envolvem um caráter iminente educativo, particularmente quando expressam culturas e modos de vida que resistem e escapam da normalização e homogeneização impostas pelo capitalismo tardio. Os processos educativos, assim como os comunicativos, desempenham um papel fundamental na luta pela autonomia dos povos indígenas. Todo processo educativo envolve necessariamente uma dimensão comunicativa e, inversamente, a comunicação e a mídia exercem uma influência inegável sobre a educação nas sociedades contemporâneas.

O antropólogo indígena Gersem Luciano-Baniwa (2006; 2019) discute os desafios dos professores, acadêmicos e antropólogos indígenas para pensar de modo autodeterminado. Afirma que, apesar das diversas conquistas do movimento indígena na educação nas últimas décadas (como a melhoria do acesso à educação em todos os níveis e a construção de escolas indígenas autônomas), os problemas colocados à educação indígena estão longe de serem resolvidos. Não basta incluir os indígenas nas universidades, formar educadores indígenas para retornarem às aldeias e ensinar os jovens em escolas que eles mesmos construíram, formularam e gerenciam. É necessário reformular a própria epistemologia do conhecimento e a própria antropologia, em seu sentido mais abrangente. É preciso rever alguns dos preceitos metodológicos fundamentais do campo, como a neutralidade científica e a separação entre natureza e cultura. Em uma palavra, é preciso submeter a epistemologia científica ocidental ao crivo do saber indígena tradicional. A comunicação, no sentido amplo do termo, é essencial na preparação do solo para a emergência de uma nova epistemologia indígena autônoma. Para Baniwa (2006; 2009), é necessário se valer dos conhecimentos ocidentais como instrumentos para construção de um pensamento indígena autônomo, de um pensamento que redefine as categorias fundamentais do pensamento ocidental.

A luta pela autonomia é travada em diversos campos complementares. Em primeiro lugar, envolve a luta pela terra, como afirma o ativista Erisvan Guajajara (em uma entrevista informal<sup>2</sup>): “[a terra] é parte de nosso corpo, de nossa vida, parte de nossa cultura, é parte do processo cultural que custou a vida de muitos de nossos ancestrais”. Em segundo lugar, envolve uma luta pela sobrevivência física dos corpos e dos indivíduos. Em terceiro lugar, envolve a luta pela preservação das culturas indígenas. Em quarto lugar, envolve um movimento de transformação cultural pelo qual se mobiliza e se articulam as culturas ocidentais e as culturas indígenas. Em quinto lugar, envolve uma luta institucional e legal por representatividade, pela qual diversos grupos ocupam as instituições governamentais a fim de lutar pelos interesses e pelos direitos indígenas na arena política jurídico-institucional. É justamente nesses últimos três campos que as ações pedagógicas e comunicacionais se inserem.

A apropriação e ressignificação das tecnologias ocidentais, no sentido amplo de tecnologia proposto por Deleuze (1997), é atualmente uma das mais importantes estratégias de luta por autonomia e sobrevivência cultural. As máquinas técnicas não possuem sentido ou valor em si mesmas, elas adquirem valor e sentido através de seu uso. Assim, ao se apropriar das tecnologias da informação e comunicação (TICs) para os seus fins, segundo as práticas cotidianas de suas culturas, indígenas ressignificam a tecnologia da informação e se apropriam dessas tecnologias a partir de suas próprias categorias epistemológicas e de seus interesses políticos particulares.<sup>3</sup> A luta indígena pela autonomia e pela sobrevivência hoje, mais do que



**2** Entrevista realizada por Thiago Jesus, Felipe Tuxá e Tania Pescarini, em outubro de 2020.

**3** Sobre o processo de ressignificação das TICs, ver Kopenawa e Albert (2015). Em alguns momentos, Kopenawa se vale da tecnologia do rádio para explicar a comunicação espiritual dos xamãs Yanomamis e para descrever a ameaça da aculturação das novas gerações. Em um caso muito especial, os autores descrevem a organização de um ritual xamânico que conectou via rádio diversos líderes espirituais da região Yanomami para trabalharem juntos em um ritual para convocar as chuvas em uma época de seca e queimadas nunca antes vistas. Nesse caso, as tecnologias da informação foram integradas com sucesso a um sistema de comunicação espiritual, elas foram colocadas à disposição do pensamento e da epistemologia dos xamãs Yanomamis.

nunca, envolve a apropriação e concatenação de tecnologias como o rádio, o cinema e a Internet, e das tecnologias sociais do direito e do sistema educacional.

Nas primeiras décadas do século XXI, com o advento e disseminação do uso da Internet enquanto meio de comunicação e do desenvolvimento das tecnologias digitais de comunicação, os movimentos indígenas passaram a se valer dessas ferramentas em suas lutas políticas. As organizações locais de resistência indígena estabeleceram novas formas de colaboração com organizações nacionais e internacionais da sociedade civil, a partir das quais desenvolvem-se programas de inclusão e de representação como o *Brazilian Media Rights*, o Coletivo Intervezes, as organizações *Survival International* e *People's Palace Projects*, sediadas no Reino Unido. Nos últimos anos, houve um esforço consciente e deliberado para transferir as iniciativas de comunicação indígena para o ambiente digital, criando perfis em redes sociais, arquivos digitais e *websites*. Alguns pesquisadores têm estudado esse processo de apropriação de tecnologias digitais e de mídia, focando nos campos da autorrepresentação e produção de conteúdo, inclusão digital, educação e memória/história oral (PEREIRA, 2010; COSTA, 2010).

A partir desse breve e limitado panorama da comunicação indígena no Brasil, observamos que o uso de tecnologias de mídia pelos povos indígenas – com as finalidades de conscientização, reivindicação de direitos, criação de canais de comunicação, representação político-legal e de autorrepresentação – desempenha um importante papel de mobilização do movimento indígena desde os anos 1970. Contudo, em razão da ausência de uma pesquisa conceitual e longitudinal da comunicação indígena no Brasil (e no resto do mundo) e do impacto incipiente da pesquisa existente no desenvolvimento teórico mais amplo do campo, há pouco envolvimento conceitual da pesquisa sobre comunicação indígena com o campo mais amplo da comunicação (ARCILA-CALDERÓN; BARRANQUERO; TANCO, 2018). Na próxima seção, discutiremos a comunicação indígena a partir de dois campos dos estudos de mídia e comunicação: a economia política e a comunicação comunitária.

# ENTRE A TRANSFORMAÇÃO ESTRUTURAL E A COMUNICAÇÃO: TENSÕES ENTRE ECONOMIA POLÍTICA E OS ESTUDOS DE COMUNICAÇÃO COMUNITÁRIA

O campo da economia política da comunicação estuda criticamente as relações entre o modo de distribuição de recursos e meios de produção do setor cultural, os processos políticos e os efeitos dessa dinâmica na produção de conteúdos midiáticos. Para Mosco (1996), o estudo da economia política da comunicação possui quatro características fundamentais: “acentuado comprometimento com a análise histórica, com o entendimento holístico da sociedade, com a política moral do valor social (...) e com a práxis social” (MOSCO, 1996, p. 19).

Mais recentemente, o autor identificou cinco tendências principais no campo, dentre as quais duas são particularmente importantes para nossa discussão: o deslocamento da ênfase dos estudos centrados na mídia tradicional para os estudos centrados na nova mídia digitalizada e o crescimento do ativismo ligado à tradição da economia política. Apontam-se tendências de continuidade entre os meios de comunicação analógicos e a nova mídia, sobretudo quanto à concentração, comercialização e predomínio das nações ricas sobre a economia global (MOSCO, 2008). Outros acreditam que os coletivos auto-organizados formados por grupos minoritários podem se valer das novas tecnologias na luta contra o capitalismo (NEGRI; HARDT, 2000; NEGRI; HARDT; CAMFIELD, 2004; GUATTARI; ROLNIK, 2013). Algumas pesquisas de economia política também acompanham a tendência da resistência nacionalista à globalização (MOSCO, 2008), que poderia ser compreendida enquanto uma forma de resistência ao imperialismo que pode confluir para um movimento de resistência anticolonial contra o

poder homogeneizador da mídia nacional em nações com diversas expressões culturais como o Brasil.

Na América Latina e particularmente no Brasil, o campo da economia política dos meios de comunicação tem se ocupado em desenvolver uma crítica do caráter predominantemente comercial dos meios de comunicação de massa no Brasil (BOLAÑO; BRITTOS, 2011; BECERRA; MASTRINI, 2009), além de identificar as ameaças à democracia que emergem da concentração da propriedade dos meios de comunicação e analisar como a sociedade civil se organiza para participar de debates públicos e da elaboração de políticas para os meios de comunicação (SEGURA; WAISBORD, 2016).

No campo da economia política há um entendimento de que a democratização da comunicação é um processo que ocorre através de regulamentação e mudanças estruturais na distribuição de recursos materiais. Bolaño e Brittos (2011), por exemplo, consideram que a Lei Brasileira para TV a cabo de 1995 foi um grande avanço porque permitiu a criação de TVs universitárias e os canais de TV do Congresso e Senado, que transmitem as sessões plenárias das respectivas casas. Os autores veem duas possibilidades para as telecomunicações no Brasil: um sistema centralizado baseado em concessões públicas para atores privados controlado pelo poder Executivo alicerçado no projeto cultural dos governos militares, ou a construção de um modelo com poderes distribuídos, inspirado nos modelos de sistemas de telecomunicações na Europa Ocidental. Os autores propuseram que emissoras comunitárias poderiam ser incentivadas através da criação de uma rede de televisão descentralizada, cuja programação seria definida por grupos locais. Brittos e Gastaldo (2006) argumentam que a legitimidade da mídia foi forjada pelo motor comunicacional do capitalismo no qual públicos são predominantemente tratados como consumidores.

Ao mesmo tempo, Dean (2009) observa que a participação individual em redes sociotécnicas, mesmo tendo um papel esteticamente político, é politicamente insignificante. De acordo com esses argumentos, não há muita possibilidade de mudanças no cenário das

telecomunicações que não incluem reestruturações sistêmicas. O campo da economia política parte de uma macro perspectiva da produção, distribuição e consumo de mídia e alguns autores presumem – por exemplo, Negri e Hardt (2000) –, que o acesso a recursos para produção e distribuição de conteúdo seja suficiente para diversificar o consumo e, em consequência, diversificar o cenário midiático.

A comunicação comunitária e, especificamente, o campo da Comunicação Popular em sua concepção latino-americana (SUZINA, 2021) compartilham com a economia política a análise crítica e engajada, mas têm diferenças ontológicas. Na comunicação comunitária e áreas correlatas (comunicação popular, comunicação alternativa, comunicação cidadã), a comunicação é analisada antropológica e socialmente como em seu caráter performático (RODRÍGUEZ, 2010). A produção de mídia independente, comunitária e minoritária a partir de perspectivas marginalizadas, também é vista como um processo pedagógico de conscientização e construção de subjetividades coletivas (SARTORETTO, 2015; 2016; CUSTÓDIO, 2017; PERUZZO, 2012; COSTA, 2010; NETTO, 2016).

Enquanto a economia política da comunicação aborda e revela as conexões entre a distribuição de recursos e os interesses e posições políticas em jogo em diferentes escalas com o objetivo de aumentar a participação política, a comunicação comunitária se ocupa de analisar a apropriação de tecnologias de mídia e comunicação por grupos que tentam participar politicamente em diferentes escalas e arenas. Participação é uma categoria que atravessa os dois campos e uma análise a partir das duas perspectivas permite um entendimento profundo da comunicação indígena, revelando suas nuances.

Nancy Fraser (2008) define justiça social em termos de reconhecimento, redistribuição e representação. Assim, grupos marginalizados precisam primeiro ser reconhecidos em suas diferenças e particularidades para que possam participar da redistribuição de recursos igualmente partilhados e atingir representação nas arenas onde decisões políticas são tomadas. Quando aborda questões inerentes à justiça social num mundo globalizado, Fraser (2008; 2010)

argumenta que as estruturas comunicacionais são importantes para garantir voz política a diferentes atores para que esses atinjam o que ela chama de *paridade de participação*.

A comunicação atravessa as três categorias propostas por Fraser. Se colocarmos as categorias de reconhecimento, redistribuição e representação em uma escala, a comunicação comunitária se situa no nível do reconhecimento, enquanto a economia política se posiciona no nível da representação. King (2020) apresenta um exemplo concreto desses posicionamentos ao demonstrar como povos indígenas no Canadá conseguiram reivindicar representação na mídia ocupando espaços onde políticas de comunicação são deliberadas.

Pereira (2010) observa que a presença de indígenas na Internet não constitui necessariamente participação, mas pode levar à participação quando sujeitos e povos indígenas se engajam conscientemente com os mecanismos e dinâmicas dos circuitos de comunicação para além da produção de mídia. Dessa forma, a presença pode ser associada ao reconhecimento, enquanto a participação é condicionada pela redistribuição e representação. Já Gomes (2020) enfatiza que a afirmação e ressignificação das identidades indígenas são instrumentos importantes no processo de legitimação de demandas territoriais e aspirações políticas na luta pelos direitos fundamentais garantidos aos povos indígenas pela Constituição de 1988. Dos Santos Albuquerque (2007) relaciona a visibilidade das tradições indígenas em arenas específicas através de manifestações culturais e comunicação comunitária à visibilidade das demandas políticas defendidas por grupos indígenas em áreas urbanas. Em razão da condição de marginalização que exclui povos indígenas da cidadania liberal (mesmo tendo direitos garantidos na Constituição), a comunicação indígena no Brasil precisa ser analisada criticamente, perpassando transversalmente as fronteiras ontológicas entre comunicação comunitária e economia política da comunicação.

Nesse cenário, comunicação e educação se interseccionam na construção de uma identidade coletiva que se unifica na luta pela sobrevivência, preservando a diversidade étnica e cultural dos po-

vos indígenas no Brasil. *Indígena*, como categoria homogênea imposta nas representações coloniais e colonizadoras, é um termo que reduz as diferenças culturais; através da comunicação e educação, o movimento indígena foi capaz de se apropriar do termo e ressignificá-lo. Através dessa apropriação resistente, que é ao mesmo tempo material e simbólica, coletivos e organizações indígenas transformam qualitativamente a categoria. Assim, indígena não é mais o oposto de civilizado, mas uma identidade coletiva construída a partir de diferenças irreduzíveis (CAMARGO; ALBUQUERQUE, 2003; CAFFAGNI, 2017) agrupadas em torno de interesses comuns. Essa transformação qualitativa das categorias *indígena* e *povos indígenas* proporciona o reconhecimento e é utilizada em apropriações conscientes e resistentes de instituições de mídia e tecnologias de comunicação.

## ESCALAS DE REPRESENTAÇÃO E MUDANÇA SOCIAL: MÍDIA ÍNDIA E RÁDIO YANDÊ

Para se entender as diferentes escalas em que os povos indígenas participam politicamente, analisamos dois exemplos de comunicação indígena que se utilizam de tecnologias diversas e produzem gêneros variados. *Mídia Índia* é uma iniciativa de jornalismo independente (ATTON; HAMILTON, 2008) nativa da Internet, estabelecida em 2017. Inclui um *website* e perfis públicos no *Instagram* e *Facebook*. *Mídia Índia* dissemina notícias produzidas por uma rede de colaboradores provenientes de comunidades indígenas de todo o Brasil e se direciona tanto a comunidades indígenas quanto à sociedade em geral com o objetivo declarado de ser a voz da luta indígena nas redes sociais. *Rádio Yandê* é uma estação de rádio com base na cidade do Rio de Janeiro transmitida por *streaming* desde 2013. A rádio foi criada por um coletivo de comunicação e educação (Grupo de Comunicação Yandê) formado por comunicadores e educadores populares indígenas.

Essas duas iniciativas devem ser localizadas dentro do campo contextual e escopo temporal da comunicação indígena no Brasil, apresentado acima. A apropriação das tecnologias digitais e das plataformas sociotécnicas precisa ser entendida como um desenvolvimento a partir de longos processos de constituição de canais independentes para a comunicação indígena e criação de uma consciência coletiva sobre o papel crucial da comunicação para o reconhecimento, como descrito por Fraser (2008). A identidade coletiva construída culturalmente foi em grande parte condicionada pela apropriação das tecnologias e processos de comunicação. Refletindo sobre esse processo de construção e reprodução da identidade coletiva através de tecnologias da comunicação, Gasparini Caigang, da *Mídia Índia*, argumenta que:

A gente tenta respeitar ao máximo essa pluralidade quando recebemos as notícias de todos os povos. Temos mais de 100 colaboradores no Mídia Índia hoje. Quando recebemos as notícias, vamos publicando e respeitando aquilo que o colaborador quer dizer. É assim que buscamos respeitar a pluralidade dos povos dentro das nossas redes. Agora, com o início das eleições, isso se torna um desafio maior por conta do foco nos candidatos indígenas. Mas até aí vamos tentar respeitar a pluralidade de todos os povos que são candidatos. Vamos apresentar candidatos de todas as regiões. Tentaremos fazer com que apareçam o máximo de notícias, do máximo de povos possível (CAIGANG, 2020) (Informação verbal).<sup>4</sup>

Como discutimos acima, as rádios indígenas têm sido um veículo de resistência cultural, organização e mobilização coletiva nas Américas por muitas décadas (RODRÍGUEZ, 2005; RODRÍGUEZ; EL GAZI, 2007; RIVERA-SALGADO, 2004; KING, 2017). Essa tradição informa direta e indiretamente o estabelecimento de estações como a *Rádio Yandê* e tem contribuído para a profissionalização da comu-

■  
<sup>4</sup> Entrevista realizada por Thiago Jesus, Felipe Tuxá e Tania Pescarini em outubro de 2020.

nicação indígena. As atividades da rádio vão além da mídia em si e incluem atividades educacionais em colaboração com escolas em projetos de arte indígena, ciberativismo, etnomídia e etnojornalismo. Mesmo sendo um projeto nativo digital e direcionando suas ações para plataformas sociotécnicas como *Instagram*, *Mídia Índia* pode também ser vista como um resultado do desenvolvimento de práticas de mídia resistentes entre comunidades indígenas. O objetivo de criar veículos de comunicação entre as várias comunidades espalhadas pelo país, cobrindo assuntos de interesse dessas comunidades ainda permanece desde que o primeiro jornal indígena de alcance nacional, *Porantins*, foi criado.

A análise dessas iniciativas mostra que elas se concretizam através do acúmulo do conhecimento sobre práticas resistentes engendradas através da comunicação e das tecnologias de mídia. Ambos os projetos, *Rádio Yandê* e *Mídia Índia*, são resultado de um longo processo de construção de comunidades ao mesmo tempo em que renovam esses processos através da apropriação de novas tecnologias e modos de ação que daí emergem. A interconexão entre mídia e educação é um fator crucial para a continuidade e sucesso desses projetos e também para a construção de identidades coletivas de duas formas distintas. Em primeiro lugar, a comunicação e a mídia são consideradas por coletivos indígenas como áreas de conhecimento e, em consequência, dinâmicas de aprendizado e circulação de conhecimento nessas áreas são desenvolvidas através de educação formal e informal. Em segundo lugar, mídias são consideradas ferramentas educacionais, além de informacionais, o que incentiva a produção de conteúdos educativos direcionados às comunidades indígenas e à sociedade em geral. *Mídia Índia* e *Rádio Yandê* claramente objetivam educar a sociedade não indígena sobre os povos e da perspectiva de fontes primárias.

Os resultados produzidos na formação e estabelecimento de projetos e veículos de comunicação indígena, dos quais *Mídia Índia* e *Rádio Yandê* são exemplos, combinam reconhecimento e redistribuição. A ação de coletivos indígenas objetiva o reconhecimento, que é um conceito geralmente mobilizado (mesmo que indiretamente) no

campo da comunicação comunitária, ao engendrar práticas midiáticas orientadas para a construção de identidades coletivas resistentes e afirmação dessas identidades num amplo contexto social. Através da apropriação consciente e resistente das tecnologias, a mobilização indígena no Brasil cria as estruturas para a participação em espaços representativos. Outro aspecto importante desses projetos é o desenvolvimento de uma pedagogia da cidadania comunicativa (MATA, 2006) quando públicos indígenas e não indígenas são acionados como cidadãos que precisam de informação para que possam exercer seus direitos e não enquanto consumidores valorizados de acordo com sua capacidade de participar no mercado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo de uma ampla discussão sobre comunicação indígena no Brasil, que termina direcionando o foco para dois veículos criados nos últimos dez anos, argumentamos que os processos de comunicação indígena envolvem tanto o exercício do direito à comunicação quanto a demanda por esse direito. Observamos que a separação analítica entre projetos de comunicação alternativa local e de pequena escala e a ação e deliberação por mudanças democráticas no campo da comunicação não se sustenta empiricamente no caso da comunicação indígena no Brasil. Por um lado, o movimento indígena se apropria das tecnologias de maneira consciente e estratégica. Por outro lado, a incidência dessas tecnologias em práticas culturais transforma essas práticas.

É possível, então, distinguir entre duas dinâmicas *assimétricas* de apropriação tecnológica por comunidades indígenas. A tecnologia pode servir a dinâmicas de colonização e aculturação, na medida em que apaga diferenças e assimila povos indígenas à sociedade brasileira ocidentalizada, impondo processos civilizatórios dos quais os povos indígenas não podem participar. No outro extremo, estão usos autônomos da tecnologia, que são desenvolvidos conscientemente para fortalecer as culturas indígenas. No primeiro caso as tecnologias são usadas para explorar povos indígenas da mesma maneira

que exploram muitos outros povos e indivíduos (COULDRY; MEJIAS, 2019; AMADEU, 2014) para servir aos modos de produção e reprodução da vida no capitalismo tardio. No segundo caso, os povos indígenas usam as tecnologias de acordo com racionalidades próprias para fins coletivos e não exploratórios. É verdade que as culturas indígenas não permanecem intocadas em nenhum dos casos, mas o objetivo a ser alcançado é exatamente o entendimento das forças e estruturas envolvidas em processos de mudança cultural. No primeiro caso, a transformação cultural é mediada por forças externas às comunidades, como o capital e o Estado. No segundo caso, a transformação cultural emerge de processos desencadeados entre e a partir da resistência indígena. As práticas e iniciativas de comunicação nos movimentos indígenas vão além da conscientização entre indígenas e não indígenas, elas também constroem uma consciência autônoma que altera categorias de representação, favorecendo interesses culturais coletivos.

Essa é a qualidade mais importante e o maior obstáculo das iniciativas de comunicação analisadas. A apropriação de tecnologias digitais por grupos marginalizados como os povos indígenas não pode ser dissociada de processos comunicativos mais abrangentes e duradouros. Esse é o ponto em que os processos comunicativos através dos quais as comunidades indígenas constroem identidades resistentes e demandam os direitos identificados e discutidos no campo da comunicação comunitária atravessa a conceitualização estrutural da economia política da comunicação. A mídia hegemônica e a mídia indígena autônoma representam duas escalas ou grandezas absolutamente desiguais de investimento e visibilidade. A luta indígena no campo da mídia tem poucos recursos para empreender uma mudança estrutural no campo da comunicação. Boa parte das recentes iniciativas na área dependem de plataformas digitais, cuja estrutura é definida unilateralmente a partir do norte global. Nesse sentido, uma mudança estrutural só poderia ser efetivada a partir de uma aliança mais ampla com diversos outros setores da sociedade brasileira e do resto do mundo, estratégia utilizada amplamente pelos movimentos indígenas.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. C. Aspectos das políticas indigenistas no Brasil. **Interações**, Campo Grande, v. 19, n. 03, p. 611-626, 2018.
- AMADEU, S. Para analisar o poder tecnológico como poder político. In: AMADEU, S.; BRAGA, S.; PENTEADO, C. (Orgs.). **Cultura, política e ativismo nas redes digitais**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014. (p. 15-30).
- ARCILA-CALDERÓN, C.; BARRANQUERO, A.; TANCO, E. G. From Media to Buen Vivir: Latin American Approaches to Indigenous Communication. **Communication Theory**, Oxford, v. 28, n. 02, p. 180-201, 2018.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL – APIB. **Emergência indígena**: Plano de enfrentamento da Covid-19 no Brasil. 2020. Disponível em: <https://apiboficial.org/2020/06/29/apib-lanc%CC%A7a-plano-de-enfrentamento-a-covid-19-emerge%CC%82ncia-indigena/>. Acesso em: 6 mar. 2021.
- ATTON, C.; HAMILTON, J. F. **Alternative journalism**. Great Britain: Sage, 2008.
- BANIWA, G. L. Antropologia Colonial no caminho da antropologia indígena. **Novos Olhares Sociais**, Cachoeira, v. 02, n. 01, p. 22-40, 2019.
- BANIWA, G. L. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC; LACED/Museu Nacional, 2006.
- BECERRA, M.; MASTRINI, G. **Los dueños de la palabra**. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- BOLAÑO, C. R. S.; BRITTOS, V. C. TV pública, políticas de comunicação e democratização: movimentos conjunturais e mudança estrutural. **Economia Política das Tecnologias da Informação e da Comunicação**, São Cristóvão, v. 10, n. 03, p. 01-14, 2011.
- BRASIL. Texto 5 - Violação de Direitos humanos dos povos indígenas. In: BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório**: textos temáticos. Brasília: CNV, 2014. (v. 02). (p. 203-262).
- BRITTOS, V. C.; GASTALDO, Ê. Mídia, poder e controle social. **Alceu - Revista de Comunicação, Cultura e Política**, Rio de Janeiro, v. 07, n. 13, p. 121-133, 2006.

CAFFAGNI, L. G. L. **Entre Deleuze, Guattari e o currículo: uma cartografia conceitual (2000-2015)**. Tese (Doutorado em Filosofia e Educação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

CAMARGO, D. M.P; ALBUQUERQUE, J.G. Projeto pedagógico Xavante: tensões e rupturas na intensidade da construção curricular. **Caderno CEDES**, Campinas, v.23, n. 61, p. 338-366, 2003.

CARBONELL, J. P. Z. Cultura, identidades y transculturalidad: apuntes sobre la construcción identitaria de las juventudes indígenas. **LiminaR**, São Cristóbal de las Casas, v. 09, n. 01, p. 36-47, 2011.

COSTA, A. C. A comunidade indígena e o mundo tecnológico: reflexões sobre os impactos das mídias sociais na vida dos Aikewára. Simpósio Hipertexto e Tecnologias na Educação, Recife, 2010. **Anais...** Disponível em: <http://nehte.com.br/simposio/anais/simposio2010.html>. Acesso em: 06 mar. 2021.

COULDRY, N.; MEJIAS, U. **The costs of connection: How Data Is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism**. Stanford: Stanford University Press, 2019.

CUSTÓDIO, L. **Favela media activism: counterpublics for human rights in Brazil**. London: Lexington Books, 2017.

DEAN, J. **Democracy and other neoliberal fantasies: communicative capitalism and left politics**. Durkham: Duke University Press, 2009.

DEL VALLE, C. Comunicación participativa: aproximaciones desde América Latina. **Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación**, Sevilha, v. 01, n. 04, p. 113-130, 2007.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1997. (v. 05).

ESCOBAR, A. **Encountering development: The making and unmaking of the Third World**. Princeton: Princeton University Press, 2011. (v. 01).

FRASER, N. Injustice at intersecting scales: on 'social exclusion' and the 'global poor'. **European journal of social theory**, California, v. 13, n. 03, p. 363-371, 2010.

FRASER, N. **Scales of justice**: Reimagining political space in a globalizing world. New York: Columbia University Press, 2008.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Cartografias do Desejo**. Petrópolis: Vozes, 2013.

GOMES, H. K. T. Etnicidade e mobilização indígena: estratégias de reivindicação e demarcação das áreas indígenas no Estado do Piauí (2000-2018). **Vozes, Pretérito & Devir: Revista de historia da UESPI**, 2020, v.11, n.1, p. 52-72.

KING, G. Disrupting Settler Colonialism and Oppression in Media and Policy-Making: a View from the Community Media Advocacy Centre. In: Jeppesen S., Sartoretto P. (Orgs.). **Media Activist Research Ethics**. Cham: Palgrave Macmillan, 2020. (p. xx-xx).

KING, G. History of struggle: The global story of community broadcasting practices, or a brief history of community radio. **Westminster Papers in Communication and Culture**, Londres, v. 12, n. 02, p. 18-36, 2017.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MATA, M. C. Comunicación y ciudadanía. Problemas teórico-políticos de su articulación. **Fronteiras: estudos midiáticos**, São Leopoldo, v. 08, n. 01, p. 05-15, 2006.

MATA, M. C. Comunicación, ciudadanía y poder: pistas para pensar su articulación. **Diálogos de la Comunicación**, Logroño, n. 64, p. 65-76, 2002.

MIGNOLO, W. **Local histories/global designs**: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking. Princeton: Princeton University Press, 2012.

MOSCO, V. Current trends in the political economy of communication. **Global Media Journal**, Hayes, v. 01, n. 01, p. 45-63, 2008.

MOSCO, V. **The political economy of communication**: Rethinking and renewal. Cornwall: Sage, 1996. (v. 13).

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NEGRI, A.; HARDT, M. **Empire**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. (v. 15).

NEGRI, A.; HARDT, M.; CAMFIELD, D. **Multitude**: war and democracy in the age of empire. New York: Penguin, 2004.

NETTO, M. Contexto e uso das mídias por populações indígenas brasileiras: elementos que podem contribuir para a preservação e a disseminação do conhecimento tradicional em meios digitais e internet. **Tese** - Programa de Pós-Graduação em Engenharia e Gestão do Conhecimento - Universidade Federal de Santa Catarina. 2016.

PAIVA, R. Para reinterpretar a comunicação comunitária. O retorno da comunidade: os novos caminhos do social. **Comunicação & Sociedade**, São Bernardo do Campo, v. 29, n. 49, p. 133-148, 2007.

PEREIRA, E. da S. Mídias Nativas: a comunicação audiovisual indígena: o caso do projeto Vídeo Nas Aldeias. **C-Legenda**, Niterói, v. 01, n. 23, p. 61-72, 2010.

PERUZZO, C. M. K. Challenges of Popular and Community Communication in Cyberculture@: approximation to the proposition of Emergent Local Knowledge Community. **Journal of Latin American Communication Research**, 2012, v.2, n.1, p. 61-91.

PERUZZO, C. M. K. Comunicação comunitária e educação para a cidadania. **Comunicação e Sociedade**, 2000, v.2: p.651-668.

PROULX, C. Colonizing surveillance: Canada constructs an indigenous terror threat. **Anthropologica**, v.56, n.1, p. 83-100.

RIBEIRO, D. **Falando dos índios**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília, DF: Editora UnB, 2010.

RIBEIRO, D. **O processo civilizatório**: estudos de antropologia da civilização. Petrópolis: Vozes, 1987.

RIVERA-SALGADO, G. **Equal in dignity and rights**: the struggle of indigenous peoples of the Americas in an age of migration. Lecture; Utrecht: Netherlands, 2004.

RODRÍGUEZ, A. D. N. Las representaciones indígenas y la pugna por las imágenes. México y Bolivia a través del cine y el video. **Latinoamérica - Revista de Estudios Latinoamericanos**, Ciudad de México, v. 45, p. 105-130, 2007.

RODRÍGUEZ, C. De medios alternativos a medios ciudadanos: trayectoria teórica de un término. **Folios**, Medellín, n. 21, p. 13-25, 2010.

RODRÍGUEZ, C.; EL GAZI, J. The poetics of indigenous radio in Colombia. **Media, Culture & Society**, [s/1], v. 29, n. 03, p. 449-468, 2007.

RODRÍGUEZ, J. M. R. Indigenous radio stations in Mexico: A catalyst for social cohesion and cultural strength. **Radio journal: international studies in broadcast & audio media**, Fishponds, v. 03, n. 03, p. 155-169, 2005.

ROS, J. Los indígenas olvidados. **Comunicar**, Huelva, v. 11, n. 22, p. 109-114, 2004.

SALAZAR, J. **Contar para ser contados**: el video indígena como práctica ciudadana. México: Universidad Iberoamericana de Puebla y Ciespal, 2016. (p. 91-110).

SANT'ANNA, A. L.; CASTRO, A. C.; JACO-VILELA, A. Military dictatorship and disciplinary practices in the control of indigenous people: psychosocial perspectives on the figueiredo report. **Psicologia & Sociedade**, Recife, v. 30, p. 01-10, 2018.

SARTORETTO, P. The Circumstantial Media Activist: An Analysis of the Relation between Media and Political Representation. **Javnost-The Public**, London, v. 23, n. 03, p. 273-289, 2016.

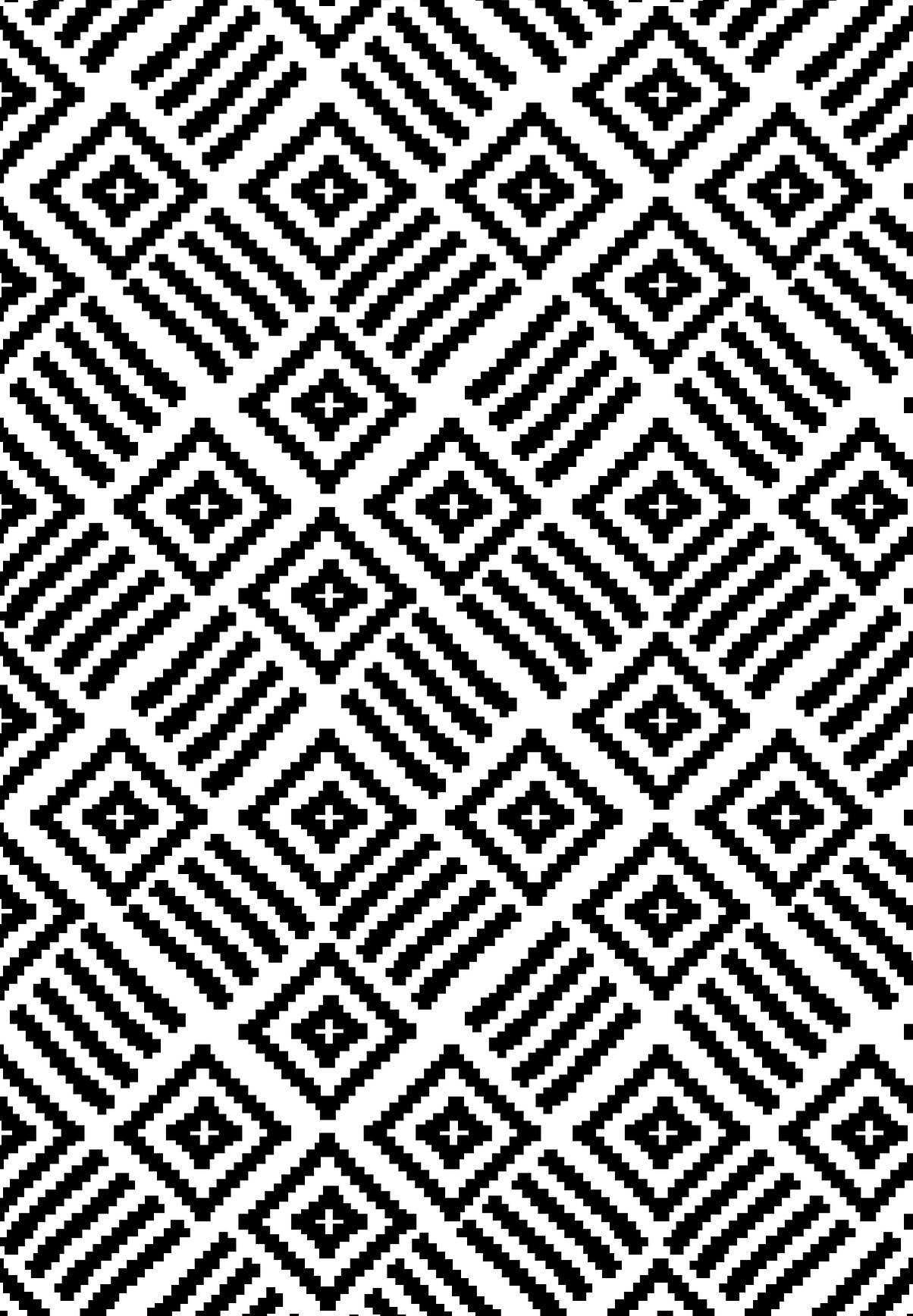
DOS SANTOS ALBUQUERQUE, M. A. Mobilização étnica na cidade de São Paulo: o caso dos índios Pankararu. **Espaço Ameríndio**, 2007, v.1, n.1, p.73-101.

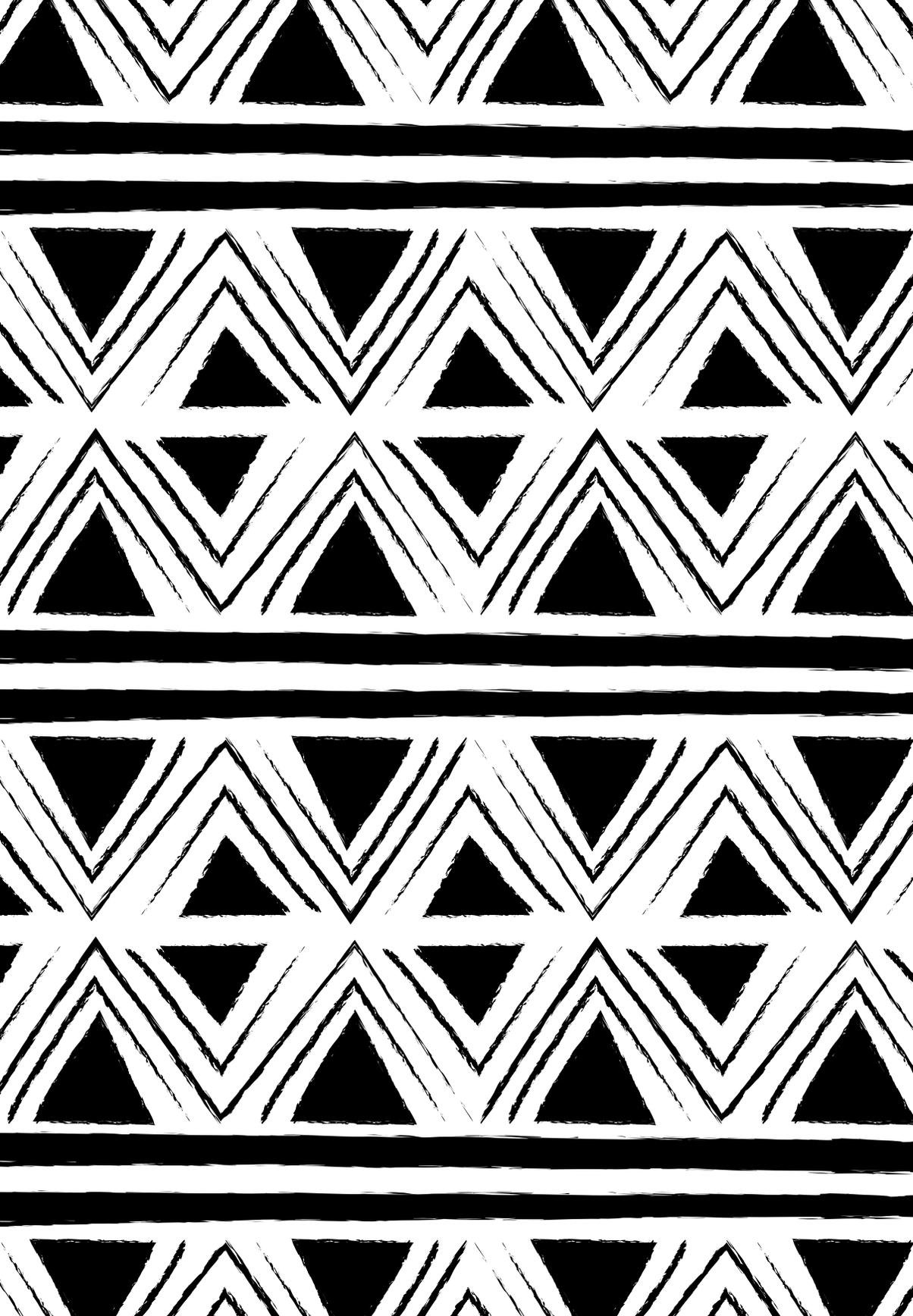
SARTORETTO, P. **Voices from the margins: People, media, and the struggle for land in Brazil. 2015**. Tese de Doutorado, departamento de Geografia, Mídia e Comunicação. Universidade de Karlstad.

SEGURA, M. S.; WAISBORD, S. **Media movements**: civil society and media policy reform in Latin America. London: Zed Books, 2016.

STAVENHAGEN, R. Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. **Revista de la CEPAL**, Santiago, n. 62, p. 61-73, 1997.

SUZINA, A. C. **The Evolution of Popular Communication in Latin America**. Cham: Palgrave McMillan, 2021. (no prelo).





# **MOVIMENTO INDÍGENA, PRODUÇÃO AUDIOVISUAL E O FORTALECIMENTO DAS LUTAS DOS POVOS ORIGINÁRIOS NO BRASIL: BREVE PERCURSO HISTÓRICO**

Karliane Macedo Nunes  
Marcelo de Campos

O objetivo deste trabalho é realizar um breve percurso histórico, a partir dos anos 1970 até o início dos anos 2000, de questões relativas ao movimento e à produção audiovisual indígena no Brasil enquanto fenômenos que têm se alimentado reciprocamente nos processos de organização social e política, de elaboração de narrativas e atualização de memórias e de visibilidade das lutas indígenas.

# BREVES CONSIDERAÇÕES EM TORNO DO MOVIMENTO INDÍGENA

Os anos da ditadura civil-militar no Brasil (1964-1985) foram marcados por grande violência contra todos que se colocassem contra o governo, incluindo os povos indígenas, entendidos, naquele contexto, como empecilhos ao “progresso” e ao “desenvolvimento”. Nesse período, o governo estimulou a venda de terras no interior do centro-oeste e no norte amazônico para produtores rurais, promovendo a expulsão e o massacre dos povos que habitavam essas regiões<sup>1</sup>.

Para justificar a invasão desses territórios, passou-se a colocar em dúvida a “indianidade” das populações nativas, com o questionamento em torno do que viria a ser um índio no Brasil, a partir de um discurso cínico que requeria uma suposta “autenticidade”, após anos de violência e de forte investimento do Estado em práticas e políticas de destruição e, mais tarde, de assimilação e integração. A política do período ditatorial tinha como meta a emancipação dos indivíduos que não apresentassem traços diacríticos que os permitissem ser reconhecidos como indígenas e com isso facilitar a ocupação da Amazônia (VIVEIROS DE CASTRO, 2006).

Nos anos 1970, nasce o movimento indígena como “uma resposta dos povos indígenas à lógica da destruição orquestrada pelo governo militar e que respondia a uma exigência do modelo econômico vigente, que tinha como base o desenvolvimento a todo custo” (MUNDURUKU, 2012, p. 195). Nesse cenário, o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), instituído em 1972 pela Confederação Nacional

■  
1 De acordo com o relatório da Comissão Nacional da Verdade, publicado em dezembro de 2014, os povos indígenas sofreram graves violações de seus direitos humanos entre 1946 e 1988, violações sistêmicas, uma vez que “resultam diretamente de políticas estruturais de Estado, que respondem por elas, tanto por suas ações diretas quanto pelas suas omissões”, informa o texto número cinco do relatório, com o título “Violações dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas”. Disponível em: [http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume\\_2\\_digital.pdf](http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf). Acesso em: 4 nov. 2021.

dos Bispos do Brasil (CNBB)<sup>2</sup>, atuou como um importante parceiro político nas lutas indígenas, principalmente por meio da organização de assembleias que reuniram líderes indígenas de diversas regiões para discutir pautas comuns aos diferentes povos, como a necessidade de reação às políticas de integração do índio à sociedade nacional e a luta pela terra (MUNDURUKU, 2012).

Os líderes indígenas passaram a protagonizar a organização das assembleias e, em julho de 1980, durante um encontro realizado em Campo Grande (MS), foi criada a União das Nações Indígenas (UNI), primeira instituição de representação nacional do movimento indígena, com forte poder de mobilização e coordenada exclusivamente por indígenas. Assim, o movimento influenciou a criação de diversas entidades parceiras, como o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a Comissão Pró-Índio (CPI), o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI) e contou com a participação de diversas organizações de apoio à causa indígena na luta pelo reconhecimento nacional de seus direitos, como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) (MUNDURUKU, 2012).

Ailton Krenak explica que, ao longo do processo de colonização, os índios sempre fizeram “movimentos de resistência e de organização”. No entanto, uma representação em nível nacional só foi possível nos 1970: “A UNI é uma forma institucional de representação, que a gente encontrou para reunir as diferentes nações indígenas e defender organizadamente seus interesses e necessidades”<sup>3</sup> (KRENAK, 2015, p. 25). Uma das frentes de ação empreendida pelo líder



**2** Munduruku chama a atenção para a mudança de abordagem da Igreja Católica em relação aos povos indígenas nesse período, quando passou a se comprometer com as classes menos favorecidas (MUNDURUKU, 2012, p. 210).

**3** No primeiro momento da articulação, Krenak destaca lideranças como Marçal Guarani (assassinado em 1983), Angelo Pankararé, Angelo Kretã, Domingos Terena, e outros dos povos Tikuna, Terena e Miranha. A eles, tempos depois, juntaram-se indígenas mais jovens, que tinham frequentado a escola e, em alguns casos, a universidade, como o próprio Krenak, além de Paulo Bororo, Paulo Tikuna, Lino Miranha e Álvaro Tukano, que são algumas das lideranças que prepararam o primeiro encontro, no Mato Grosso, no final de 1979. (KRENAK, 2015, p. 27).

indígena referia-se à tentativa de facilitar o diálogo entre as aldeias, através de suas coordenadorias regionais, e Mário Juruna<sup>4</sup>.

O antropólogo Bruce Albert avalia que a UNI foi um mecanismo importante para assegurar uma representação política e simbólica da indianidade genérica no processo de redemocratização do país que culminou na Constituição Federal de 1988 (GONÇALVES, 2012, p. 45). Sobre este aspecto, Daniel Munduruku chama a atenção ao fato de até os anos 1950 as populações indígenas desprezarem o termo “índio” como modo de referência a si mesmos. O termo resulta de uma estratégia política para integrar os índios à nação, e que almejava subjetivá-los enquanto trabalhadores comuns (MUNDURUKU, 2012).

Foi com o início do movimento indígena, através da UNI, que os nativos habitantes de diferentes pontos do país entenderam a importância de uma articulação pan-indígena para atingir determinados objetivos e garantir direitos básicos. Para Caiuby Novaes (1993), é justamente ao adotar esse *status* de índio genérico que se dá início ao processo de “fabricação de identidade étnica”. Segundo a antropóloga, a afirmação do índio genérico é uma forma de simulacro importante para a afirmação da diferença. Ela diz: “o simulacro é a representação de si a partir do modelo cultural do dominador, é paradoxalmente a possibilidade destes sujeitos políticos atuarem no sentido de romperem a sujeição a que foram historicamente submetidos” (CAIUBY, 1993, p. 64 apud MUNDURUKU, 2012, p. 44).

É desse modo que as lideranças indígenas, em sua emergente articulação, passam a assumir o termo “índio”, ressignificando-o através de um deslocamento que busca sair da categoria instituída pelo dominador europeu cujo objetivo era uniformizar para melhor controlar, para então utilizá-lo enquanto um novo modo de relacionar-se politicamente com o Estado. Nas palavras de Daniel Mun-

■  
4 Primeiro indígena eleito deputado federal (1983-1987). Depois dele, em 2019, foi eleita Joenia Wapichana.

duruku: “(...) os primeiros líderes perceberam que a apropriação de códigos impostos era de fundamental importância para afirmar a diferença e lutar pelos interesses, não mais de um único povo, mas de todos os povos indígenas brasileiros” (MUNDURUKU, 2012, p. 45).

Lideranças como Mario Juruna, Marcos Terena, Raoni Metuktire, Megaron Txucarramãe, Davi Kopenawa e Ailton Krenak buscaram aliar-se a apoiadores da causa indígena, com o intuito de somar esforços no processo de desconstruir a imagem dos povos indígenas como sociedades perdidas e para reivindicar o reconhecimento formal de uma identidade (macro, na luta política) e das identidades singulares, de cada povo (afirmando suas diferenças étnicas e culturais).

Depois de mais de dez anos coordenando – junto a outros colegas indígenas e com a colaboração de parceiros antropólogos e indigenistas – as atividades da UNI, Krenak avalia ainda que o processo foi importante porque viabilizou a entrada nas aldeias de conhecimentos sobre os direitos indígenas, o que incentivou a organização política dos grupos, de acordo com seus interesses. Na prática, essas atividades forneceram a munição necessária para que os grupos indígenas pudessem enfrentar o Estado em defesa de suas terras e da vida, e isso inclui as conquistas presentes na Constituição Federal de 1988 (KRENAK, 1999 apud GONÇALVES, 2012, p. 45).

Foi essa articulação inédita que viabilizou, pela primeira vez na história brasileira, uma representação própria e a colocação de uma agenda em favor dos direitos indígenas, que, com muita luta e pressão, foram assegurados em capítulo específico da Constituição Federal de 1988, com o reconhecimento aos índios do direito à terra, à autodeterminação, à diferença, à organização social, línguas e tradições próprias, acesso à educação e saúde diferenciados, dentre outros.

A inclusão de um capítulo na Constituição, fundamentado no direito à diferença das populações indígenas, obriga o reconhecimento do caráter pluriétnico da sociedade brasileira, rompendo o imaginário de sociedade homogênea, impulsionando outros modos de relação dos indígenas com a população não-indígena e com o próprio Estado, que perde o papel de tutor. Em outras palavras, a Funai tem

seu poder diluído, o Estado perde a exclusividade da representação indígena e, com isso, alteram-se as regras do “jogo político interétnico” (GONÇALVES, 2012, p. 47).

A partir da Constituição de 1988, ainda conforme Gonçalves, foi impulsionada a formalização das associações indígenas tanto em nível local (representação política das aldeias) quanto em federações regionais (referindo-se a um povo ou a uma categoria profissional, como professores e agentes de saúde). E é desse modo que “(...) a UNI começa a perder os motivos de sustentação de uma representação política nacional, que tem necessariamente de ser genérica, para incluir a todos”. (GONÇALVES, 2012, p. 47). Isso revela que a generalidade da categoria “índio” adotada na virada dos anos 1980 foi pontual e tinha como objetivo o estabelecimento do diálogo com o Estado de modo a viabilizar a garantia de direitos.

Sobre a especificidade do movimento indígena em relação a outros movimentos sociais que ganharam força no Brasil nos anos 1980, Costa e Galindo (2018) afirmam que, de modo diferente ao movimento operário, cuja centralidade passa pela relação capital x trabalho, o movimento indígena parte de “diferentes experiências de opressão: o aniquilamento social e cultural vivenciado no processo histórico de constituição do Estado Nação [e mesmo após ele], o desrespeito em relação aos direitos originários e a consequente luta por reafirmação étnica” (COSTA; GALINDO, 2018, p. 23).

A partir dos anos 1990, de acordo com Munduruku, aconteceu uma mudança dos esforços do movimento indígena cujo direcionamento tinha como meta fazer valer o que a Constituição prometia, principalmente no que se refere à demarcação das terras indígenas num prazo de cinco anos, o que não ocorreu. Dentre aspectos importantes, Munduruku destaca as mudanças ocorridas nas políticas públicas indigenistas (com a redução de atribuições da Funai) e o surgimento de instituições de prestação de serviços para o Estado, com vistas à execução de políticas públicas: algumas delas criadas por grupos indígenas, porém, presas a regras gerais impostas pelo Governo. Isso alterou a relação entre o Estado e os

indígenas, que começaram a circular em espaços como escolas, cursos técnicos e universidades, com o objetivo de se apropriarem dos conhecimentos ocidentais e darem respostas próprias às novas demandas (MUNDURUKU, 2012).

Dentre os projetos desenvolvidos pelas comunidades, destacam-se aqueles que se dirigem à proteção de territórios demarcados ou em vias de demarcação, projetos de sustentabilidade, formação de professores bilíngues e cursos de formação e capacitação profissional para atuação em suas próprias organizações, e projetos de implantação de radiofonia. Simultaneamente a essas ações que ocorriam em nível local e regional, havia “as tentativas de articulações nacionais capazes de mobilizar as comunidades e associações para um entendimento sobre o cenário político nacional, com o intuito de ocupar os espaços políticos institucionais” (MUNDURUKU, 2012, p. 57).

Munduruku considera ainda que talvez a maior demonstração da capacidade de mobilização indígena na virada do século tenha sido a articulação que organizou manifestações de enfiletamento ao evento oficial de comemorações do Estado em torno dos 500 anos de “descoberta” do Brasil. As ações aconteceram em duas frentes: a “Marcha Indígena” e “Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil”, que culminaram na reunião de quase 6 mil indígenas de 140 etnias de todo o Brasil na aldeia Pataxó de Cora Vermelha, no mês de abril do ano 2000. O desfecho foi uma batalha entre os índios e a Força Armada Nacional, elucidativa do tratamento dado pelo Estado aos povos originários em pleno século XXI. O episódio, para Munduruku, demonstra a “(...) virulência, o descaso e o autoritarismo de um Brasil que utiliza a força do poder, da exclusão e da negação do diálogo para impor um projeto nacional único, que ignora as raízes indígenas, negras e populares que fundam e que movem a sociedade brasileira” (MUNDURUKU, 2012, p. 58)

Paulo Delgado mobiliza a seguinte definição, comum entre lideranças indígenas, de que o movimento indígena seria “o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos”.

(LUCIANO, 2006, p. 58 apud DELGADO, 2018, p. 227). Delgado afirma tratar-se ainda de um “movimento plural que atuou em diferentes espaços e temporalidades ao longo da história”<sup>5</sup> (DELGADO, 2018, p. 214).

De modo resumido, é possível afirmar que a partir dos anos 1970, ocorreu um processo de surgimento, a transformação e a consolidação de um movimento indígena possibilitado a partir de uma rede de articuladores (que envolveu lideranças indígenas e diferentes instituições de apoio à causa indígena), com o objetivo de garantir direitos constitucionais e reestabelecer os termos da relação dos povos indígenas com a sociedade nacional. A afirmação de uma identidade genérica, a partir de uma perspectiva pan-indígena, foi fundamental para garantir uma representação capaz de desestabilizar o monopólio do Estado, exercido através da Funai. Essa representação macro — coordenada por lideranças indígenas como uma autorrepresentação política inédita — se manteve até o período pós-Constituição de 1988, quando a possibilidade de organização em níveis locais, regionais e estaduais passou a permitir modos de articulação política que pudessem acolher as diferenças étnicas e a singularidade de cada povo, revelando o caráter contingencial da estratégia do movimento indígena e trazendo à tona a ideia de “índio que se movimenta”, como sugeriu Krenak.

Com a Constituição de 1988, finalmente os indígenas brasileiros foram reconhecidos enquanto sujeitos históricos e agentes políticos, e continuaram a lutar para fazer valer seus direitos à terra. Luta esta que começou há séculos (com a invasão dos portugueses às suas terras) e que continua até os dias atuais, por conta de poderosos interesses divergentes na disputa pelas terras indígenas e suas riquezas, empreendidos sobretudo pelos agentes do agronegócio e dos grandes empreendimentos.

■  
5 Para ele, o movimento indígena não é apenas um movimento contemporâneo, uma vez que são muitas as iniciativas de resistência e revolta indígena diante das violências sofridas desde o período colonial (DELGADO, 2018, p. 216)

# BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A PRODUÇÃO AUDIOVISUAL INDÍGENA

A partir de meados dos anos 1970, quando os povos indígenas do Brasil passaram a ter alguma visibilidade no cenário nacional enquanto sujeitos históricos e agentes políticos, destaca-se o início de um processo de apropriação tecnológica — significativo no que diz respeito às possibilidades de organização, comunicação e visibilidade das realidades indígenas —, a partir da elaboração de conteúdos indígenas para mídias diversas.

O caso do cacique Xavante Mario Juruna é emblemático para a compreensão do cenário político nos anos 1980<sup>6</sup>, do processo de apropriação tecnológica por populações indígenas e de seu uso estratégico como instrumento de reivindicação política, sobretudo por terra. Mesmo antes de ser eleito deputado federal em 1983, o líder Xavante Mario Juruna usava um gravador de voz e apresentava à imprensa suas gravações. Ele “registrava as promessas dos políticos para, posteriormente, confrontá-los quando do não cumprimento de tais promessas” (SILVA, 2013, p. 18).

Este é apenas um exemplo dos modos de apropriação tecnológica — com o uso de gravadores e câmeras de vídeos para a construção de produtos audiovisuais — que passou a contar como importante instrumento dos processos de lutas, reivindicações e reelaboração das imagens indígenas para a sociedade brasileira. Essas produções iniciais foram realizadas por meio de parcerias entre indígenas e não-indígenas (cineastas, indigenistas, antropólogos).



<sup>6</sup> Para mais, conferir o livro *O gravador de Juruna*, de Antonio Carlos Hohfeldt e Assis Hoffmann, editora Mercado Aberto, 1982.

A partir da década de 1970, diversos movimentos sociais inserem o vídeo em suas estratégias de luta e mobilização produzindo suas próprias narrativas e possibilitando que novos discursos passassem a disputar o espaço público com a linguagem audiovisual. Já em meados dos anos de 1980, com a disseminação de câmeras VHS e SVHS e, em um contexto de luta pela democratização dos meios de comunicação, cria-se uma atmosfera favorável para o surgimento de diferentes experiências populares em audiovisual. (COSTA; GALINDO, 2018, p. 29).

A emergência da chamada “mídia indígena” (da qual o cinema indígena faz parte) talvez seja um dos desdobramentos mais profícuos dessas práticas. Uma iniciativa pioneira nesse sentido envolveu o trabalho conjunto dos antropólogos Gilberto Azanha e Maria Elisa Ladeira, dos cineastas Andrea Tonacci<sup>7</sup> e Walter Luis Rogerio e dos índios Canela Apãnjêkra, e culminou no filme *Conversas do Maranhão*. Iniciado em 1977, com o objetivo de que os Canela se apropriassem das ferramentas audiovisuais e discutissem sobre o processo de realização, o filme foi finalizado somente em 1987, por falta de recursos. De difícil compreensão, *Conversas do Maranhão*, apesar de não ter sido bem recebido pela crítica, é um exemplo incipiente das produções partilhadas e alimentadas pelo desejo de ouvir os nativos, e que já é um prenúncio do frescor dessas produções audiovisuais (QUEIROZ, 2008, p. 104-105).

Ainda no âmbito das primeiras experiências de produção audiovisual indígena, pode ser destacado um trabalho com os Huni Kuin (Kaxinawá), no contexto de um projeto de educação diferenciada para os povos indígenas. Em sua dissertação de mestrado, Joseane Daher (2007) dedica-se ao trabalho de análise dos filmes de Siã Kaxinawá: *Fruto da Aliança dos Povos da Floresta* (1987) e *Os povos do Tinto Renê* (1991). Siã iniciou seu trabalho de registro de imagens



<sup>7</sup> O cineasta Andrea Tonacci parte de uma concepção de cinema entendido como instrumento de intervenção da realidade. Realiza também a série de TV *Os Arara* (1981-1983), no momento do primeiro contato da Funai com esse povo.

em 1982, com o objetivo de preservar direitos e a cultura de seu povo, tendo se tornado, com isso, um importante líder em seu grupo. O trabalho com o audiovisual teve continuidade com os mais jovens, a exemplo de Fabiano Kaxinawá, Tadeu Siã e Josias Maná Kaxinawá e Zezinho Yube.

Além deste, destaca-se também a experiência de Terence Turner junto aos Kayapó. Conhecidos no Brasil pelo uso pioneiro das imagens no sentido político, os Kayapó vinham realizando registros de autoimagens desde 1985, por meio do projeto *Mekaron Opo D'joi*, realizado entre os anos de 1985 e 1987 junto aos antropólogos Renato Pereira e Luiz Henrique Rios e a cineasta Mônica Frota. O título do projeto na língua Jê, falada pelos Kayapó, quer dizer “Ele que cria imagens” (MORGADO, 2014).

O professor de antropologia da University of Chicago, Terence Turner, também teve uma intensa experiência de produção audiovisual junto aos Kayapó e considera que a tecnologia do vídeo foi, conforme explica Juliano Araújo (2019), “(...) uma resposta às iniciativas dos Kayapó, em particular dos líderes indígenas Megaron e Payakan, que viam na incorporação de tecnologias e saberes ocidentais uma estratégia de enfrentamento para fortalecer suas posições, ainda mais no contexto do período” (ARAÚJO, 2019, p. 127).

Rapidamente, as lideranças passaram a investir no uso dessas tecnologias como estratégia de fortalecimento de suas posições e dialogar com a sociedade nacional. Também atuaram de forma estratégica no uso político da imagem, buscando gravar reuniões e encontros com os não indígenas. Conforme explicam Costa e Galindo (2018), a partir da avaliação de Turner (1993), essas representações foram centrais nas ações políticas bem-sucedidas na década de 1990, evidenciando a percepção de que “ao ser apropriado estrategicamente e incorporado a outras formas de luta indígena, o vídeo potencializou a imagem pública do grupo contribuindo, em certa medida, para o reconhecimento e demarcação do território Kayapó” (COSTA; GALINDO, 2018, p. 31).

Uma das experiências mais abrangentes e duradouras no Brasil é a produção da ONG Vídeo nas Aldeias (VNA), que surge vinculada ao Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e deu impulso, a partir dos anos 1980, à produção de aproximadamente uma centena de vídeos de curta, média e longa-metragem, realizados por indígenas de diversas etnias em diferentes regiões do país. O desenvolvimento dessa produção ocorreu por meio da realização de oficinas de vídeo que tinham o propósito de ensinar a indígenas de diferentes etnias técnicas de realização fílmica. O coordenador do projeto, Vincent Carelli, e alguns anos mais tarde, Mari Correa, afirmam que o objetivo desse trabalho era apoiar o fortalecimento das identidades indígenas em um contexto de lenta conquista de direitos. Alinhada a um modelo indigenista, a experiência buscou enfatizar as relações interculturais com os índios, opondo-se às políticas paternalistas do período da ditadura (CARELLI; GALLOIS, 1995).

Ao destacar alguns desses filmes<sup>8</sup>, Robert Stam (2008, p. 502) observa que os temas referem-se ao “combate à imagem estereotipada do índio, a apresentação dos rituais, o retrato da vida cotidiana, troca de estratégias de luta entre grupos diversos e propostas para a demarcação de terras”. Se, de um lado, o cinema nacional veiculou imagens caricaturadas e essencialistas dos povos indígenas desde o seu surgimento, os atuais modos de produção de narrativas são mais diversos, tornando possível a abertura de espaços paralelos e viabilizando a construção de imagens e narrativas alternativas, alimentando, inclusive, a interculturalidade.

Costa e Galindo (2018) elencam, de modo resumido, os principais aspectos que convergiram para o fortalecimento do protagonismo indígena no audiovisual nos anos 1990, se estendendo aos anos 2000: 1) uma conjuntura sociotécnica (relacionada às novas tecnologias, processos de convergência digital e acesso a equipamentos de captação, edição e distribuição de imagens); 2) uma conjuntura política (com a autodeterminação dos povos, sobretudo a partir das conquistas ma-



<sup>8</sup> *Wai'A Rini / O poder do sonho* (2001); *Vamos à luta* (2002); e *Daritire / Aprendiz de Curador* (2000), do diretor xavante Divino Tserewahu, são alguns exemplos.

terializadas na Constituição de 1988); 3) uma conjuntura epistêmica (por meio da busca de metodologias mais partilhadas e horizontais de produção do conhecimento) (COSTA; GALINDO, 2018, p. 24).

A partir dos anos 1990, o acesso crescente às novas tecnologias de comunicação e à internet tem colaborado de modo significativo para a ampliação e a diversificação da produção audiovisual indígena nas diferentes regiões do país. Esse protagonismo, crescente sobretudo entre os mais jovens, tem se configurado como um espaço importante de elaboração e circulação de narrativas em favor das lutas políticas por garantia de direitos, de fortalecimento das culturas e de comunicação dentro e fora dos territórios.

Em oposição ao repertório de imagens estereotipadas e desconectadas de suas realidades e em resposta à falta de representatividade histórica na grande mídia, a “mídia indígena” vem se consolidando como um espaço próprio de produção e circulação de produtos audiovisuais diversos. Os vídeos e filmes produzidos por realizadores indígenas são sempre resultado de um trabalho coletivo, que busca atender às demandas dos territórios, fortalecendo o diálogo intergeracional, facilitando o diálogo interétnico e abrindo espaços de visibilidade e diálogo com a sociedade não-indígena. Assim, a produção audiovisual indígena promove a interação e a troca de saberes, registra práticas tradicionais, atua como forma de preservação cultural e de atualização de memória, colaborando com processos políticos, educativos, culturais e artísticos.

O cinema indígena não é separável de sua dimensão pragmática: como prática cultural e interétnica, mobiliza uma série de relações e negociações e integra-se ao cotidiano dos territórios. Construído coletivamente através de múltiplas vozes, constitui-se ainda em um potente instrumento de mediação cultural que envolve os jovens realizadores e demais moradores dos territórios, instituições e o público espectador (NUNES, 2016).

Não é objetivo deste artigo explorar o vasto, multifacetado e rico universo das produções audiovisuais indígenas contemporâneas. Apenas mencionaremos algumas iniciativas de produção e circula-

ção de conteúdos audiovisuais indígenas que têm se destacado na atualidade, como a Associação Filmes de Quintal (MG), o Festival Cine Kurumin (BA), o Instituto Catitu (SP), a produtora Pajé Filmes (MG) e a iniciativa Rede Povos da Floresta. No campo da divulgação das pautas indígenas, destacam-se organizações como a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoinme), a Organização Índios *Online*, de gestão compartilhada e produção multimídia com diferentes povos do Nordeste, dentre muitas outras (OLIVEIRA, 2014).

Rodrigo Ferreira (2018) destaca também a importância dos coletivos indígenas de produção audiovisual, como a AIK Produções (Kisedje/MT), o Coletivo Kuikuro de Cinema (MT) e o Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema (RS), que resultaram das oficinas do VNA, além do coletivo Rede Espalha a Semente, vinculado ao Cine Kurumin e de onde derivaram o Coletivo Kiriri de Cinema (BA) e o Coletivo Tupinambá (BA). É importante mencionar ainda as produções do Grupo Audiovisual Tenondé Porã (Mbya-Guarani/SP) e as produções realizadas pela Comissão Guarani Yvyrupa, formada por lideranças do Sul e Sudeste. Por fim, destaca-se ainda a criação, em 2008, da Associação Cultural dos Realizadores Indígenas (ASCURI/MS), composta por jovens Kaiowa, Guarani e Terena que trabalham na formação de realizadores indígenas para a ampliação de estratégias de resistência e fortalecimento da luta por seus territórios<sup>9</sup> (FERREIRA, 2018).

■  
9 São muitos os realizadores e realizadoras indígenas pioneiros e atuantes, dos quais Arajeju cita alguns como exemplo: “Alberto Alvares (Guarani Nhandeva/MS); Alexandre Pankararu (PE); Ariel Ortega (Mbya Guarani/RS); Ayani Huni Kuin (AC); Bebito Ashaninka (AC); Bpunu Mebengokre (Kaiapó/PA); Caimi Waiassé (Xavante/MT); Carlos Papá (Mbya Guarani/ SP); Cristiane Pankararu (PE); Divino Tserewahú (Xavante/MT); Glicéria Tupinambá (BA); Graci Guarani (Guarani Kaiowa/MS); Isael e Sueli Maxakali (MG); Kamikia Kisedje (MT); Mauro Môcha (Katukina/AC); Morzaniel Iramari (Yanomami/RR); Nilson Tuwe (Huni Kuin/AC); Olinda Wanderley (Pataxó Hã- HãHãe/BA); Patricia Ferreira (Mbya Guarani/MS); Siã Kaxinawá (Huni Kuin/AC); Takumã Kuikuro (MT); Zezinho Yube (Huni Kuin/AC), dentre outros e outras” (FERREIRA, 2018, p. 193).

São diversos realizadores, coletivos, associações e iniciativas de produção audiovisual indígenas que ampliam e diversificam as narrativas e imagens em circulação, colaborando com a visibilidade de suas pautas, atualizando suas memórias, fortalecendo suas lutas e identidades. Nas palavras de Costa e Galindo (2018), a produção audiovisual indígena é um “dispositivo relevante na esfera das lutas sociais e dá vigor a um campo discursivo que concorre com a representação depreciativa construída historicamente sobre os povos indígenas” (COSTA; GALINDO, 2018, p. 24).

Os entrelaçamentos existentes entre a produção audiovisual e o movimento indígena na contemporaneidade também são destacados por Paulo Delgado, para quem as “produções audiovisuais têm sido um meio de divulgação (...) das formas de organização social, assim como um instrumento estratégico para tornar público suas bandeiras de luta e reivindicação de direitos e reconhecimento étnico e/ou territorial” (DELGADO, 2018, p. 19).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O acesso à informação de modo mais abrangente, a comunicação entre os diferentes grupos e a produção e o uso de imagens de acordo com seus interesses têm possibilitado o fortalecimento das lutas por território e garantia de direitos, além de abrir espaços para reivindicações próprias a cada grupo. Como foi visto, a partir dos anos 1970, uma multiplicidade de acontecimentos, articulações e parcerias culminou na garantia de direitos na Constituição de 1988 e contribuiu para a emergência da mídia e do cinema indígena como um espaço, a um só tempo, de mobilização política e construção de conhecimento, com potencial de abalar a pretensa rigidez da estrutura dominante.

Com as novas tecnologias, os processos de convergência digital e o acesso a equipamentos de captação, edição e distribuição de vídeos, diversos realizadores e coletivos de produção audiovisual indígena, atualmente, ampliam e diversificam as narrativas e imagens

em circulação, colaborando com a visibilidade de suas pautas, atualizando suas memórias, fortalecendo suas lutas e identidades. Neste sentido, a apropriação da tecnologia e a produção audiovisual indígena vem constituindo-se, assim, com um importante instrumento no contexto das lutas indígenas contemporâneas, atuando como um instrumento de organização política e de fortalecimento do próprio movimento indígena.

## REFERÊNCIAS

ARAÚJO, J. **Cineastas Indígenas, documentário e autoetnografia**: Um estudo do projeto Vídeo nas Aldeias. São Paulo: Margem da Palavra, 2019.

CARELLI, V.; GALLOIS, D. Vídeo e diálogo cultural: experiências do projeto Vídeo nas Aldeias. **Horizontes Antropológicos**, (2), Antropologia Visual, PPGAS/UFRGS, 1995.

COMISSÃO Nacional da Verdade. **Relatório**. Volume II. Textos Temáticos 5: Violações de direitos humanos dos povos indígenas. Brasília-DF, 2014.

COSTA, G; GALINDO, D. Produção audiovisual no contexto dos povos indígenas: transbordamentos estéticos e políticos. In: DELGADO, P.; TERENA, N. (Orgs.). **Povos indígenas no Brasil**: perspectivas no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual. Curitiba, Editora Brazil Publishing, 2018.

DAHER, J. Z. **Cinema de Índio**. Uma realização dos povos da floresta. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

DELGADO, P. Consolidação do movimento indígena contemporâneo e produção audiovisual como nova forma de resistência. In: DELGADO, P.; TERENA, N. (Orgs.). **Povos indígenas no Brasil**: perspectivas no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual. Curitiba, Editora Brazil Publishing, 2018.

FERREIRA, R. Cinema de lutas dos povos originários do Brasil e processos colaborativos interculturais: autorias indígenas e narrativas audiovisuais contra-hegemônicas. In: DELGADO, P.; TERENA, N. (Orgs.). **Povos indígenas no Brasil**: perspectivas no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual. Curitiba, Editora Brazil Publishing, 2018.

GONÇALVES, C. P. **Divino Tserewahú**, *Vídeo nas Aldeias et Alii*: Uma etnografia de encontros intersocietários. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

KRENAK, A. *Encontros*. (Org.): COHN, Sérgio. Rio de Janeiro, Azougue, 2015.

MORGADO, P. Cinéma amériidien brésilien et utilisation du cyberspace. Pour quoi? *Anthrovision*. [On line]. 2.2 (2014), On line since 05 January 2015, connection on 09 February 2015.

MUNDURUKU, D. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro** (1970-1990). Col. Educação em foco. São Paulo, Paulinas, 2012.

NUNES, K. (R)existir com imagens: breves considerações sobre a produção audiovisual indígena. *Brasiliana: Journal for Brazilian Studies*. Vol. 5, n. 1 (Nov, 2016).

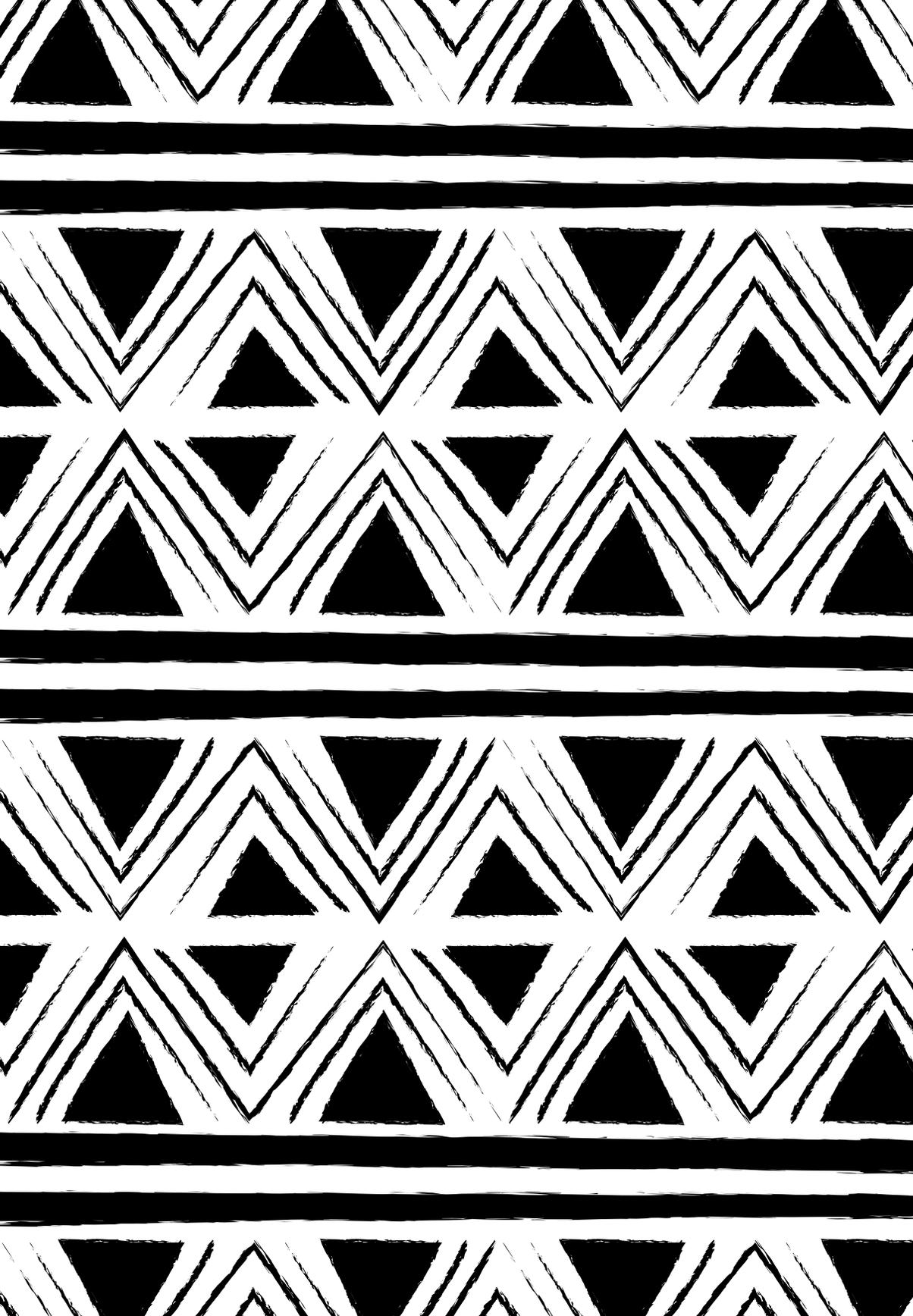
OLIVEIRA, B. P. **Mídia índio(s):** comunidades indígenas e novas tecnologias da comunicação. Rio de Janeiro, Contra Capa; LACED, 2014.

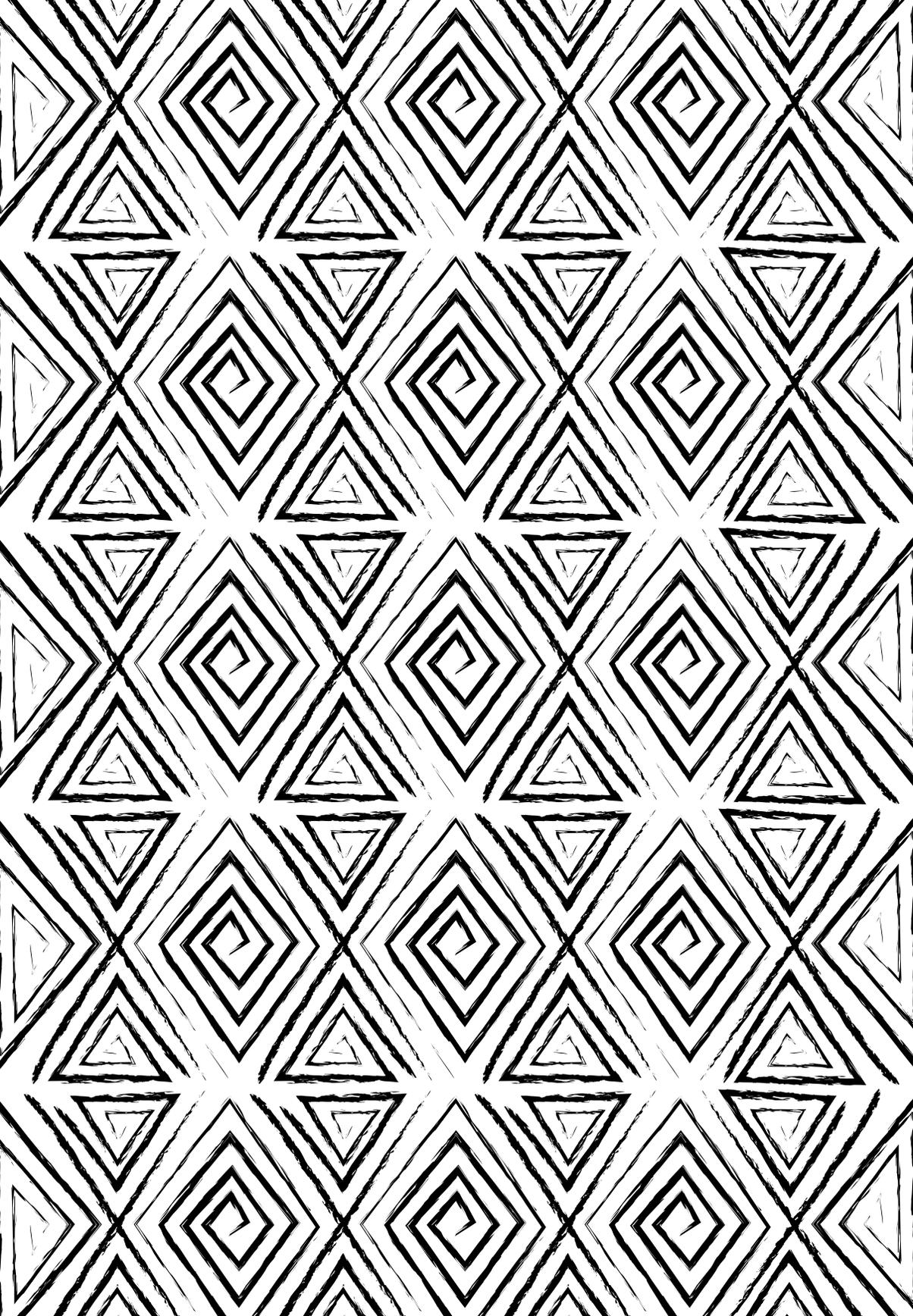
QUEIROZ, R. C. Cineastas indígenas e pensamento selvagem. **Revista Devires**. Cinema e Humanidades. V. 5. N. 2 Jul/Dez. UFMG, Belo Horizonte, 2008.

STAM, R. **Multiculturalismo Tropical:** uma história comparativa da raça na cultura e no cinema brasileiros. São Paulo, Edusp, 2008.

SILVA, F. O. **O cinema indigenizado de Divino Tserewahú.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “No Brasil, todo o mundo é índio, exceto quem não é”. In: Beto Ricardo e Fany Ricardo (Org.). **Povos indígenas no Brasil 2001/2005.** São Paulo, Instituto Socioambiental, 2006.





# **DA RESISTÊNCIA ADAPTATIVA À AUTO-ORGANIZAÇÃO: O MOVIMENTO DOS POVOS INDÍGENAS, OS PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO E O INDIGENISMO EM RORAIMA**

Vilso Junior Santi

Bryan Chrystian da Costa Araújo

## **INTRODUÇÃO**

Neste capítulo buscamos analisar a dialética das emergências políticas e sociais do Movimento dos Povos Indígenas que se constituiu em Roraima, extremo Norte do Brasil, em consequência das múltiplas intervenções dos projetos de desenvolvimento econômico colocados em prática na região a partir do final dos anos de 1960. Assim, propomos uma análise histórica e política que se debruce sobre uma das expressões possíveis do Movimento dos Povos Indígenas – a das organizações indígenas, representadas, neste estudo, pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR).

A ênfase na centralização organizacional não significa que outras expressões do movimento social sejam deixadas de lado, revela ape-

nas que estabelecemos como ponto de encontro determinado tipo de “movimento” social, histórico e cultural presente em Roraima e na Amazônia brasileira a partir da segunda metade do século XX.

Neste estudo, portanto, apresentamos elementos históricos que ajudam na reflexão sobre as conexões e desconexões do Movimento dos Povos Indígenas com os projetos de desenvolvimento na Amazônia, o indigenismo governamental e não governamental e a constituição das organizações indígenas autogestionadas.

## **O CERCO TERRITORIAL NA AMAZÔNIA BRASILEIRA**

Como visto nos parágrafos anteriores, o Movimento dos Povos Indígenas no Brasil foi aqui acionado a partir do final dos anos de 1960, principalmente após o golpe militar de 1964, momento em que a Amazônia brasileira se tornou palco de vastos programas governamentais impostos que objetivavam a integração geopolítica, a ocupação demográfica e de desenvolvimento econômico.

Segundo Albert (2004), Becker (2004), Vieira (2007) e Santos (2016), esta política de domesticação na Amazônia se manifestou basicamente através da criação de redes de telecomunicação, construção de estradas, abertura de bases militares, industrialização forçada (com a atração de grandes investimentos dos setores de mineração, comércio, agropastoril e florestal), e também pelos projetos de colonização e estímulo ao crescimento demográfico, sobretudo urbano.

Em consequência dessa tentativa de reorganização geopolítica da Amazônia, patrocinada pelo governo militar, a região passou por muitas mudanças e foi aberta a um período de intensa competição pelo controle do espaço e dos recursos, marcado pelo enfrentamento entre múltiplos atores econômicos – como o Estado, grandes criadores de gado, empresas florestais, empresas de mineração, garimpeiros e pequenos agricultores – cujo objetivo principal era ocupar os “espaços vazios” na região Norte do país (ALBERT, 2004).

Foi nesse conturbado cenário (embora um pouco tarde) que o governo brasileiro começou a considerar, principalmente devido a pressões internacionais, a presença indígena nos territórios amazônicos. Todavia, essa problematização, como veremos nas próximas seções, não aconteceu com o intuito de resguardar o direito das populações indígenas ao território, mas sim de assegurar o financiamento de capital estrangeiro nas empreitadas desenvolvimentistas na Amazônia (SANTOS, 2016).

À época, a ideia de ordem e progresso tornara-se indissociável da ideia de segurança nacional. Foi nesse quadro que o governo militar passou a conceder, por meio de órgãos públicos, incentivos e injeções de recursos para abrigar grandes projetos desenvolvimentistas, como a abertura de estradas que cortavam territórios tradicionais indígenas.

Porém, os projetos colocados em prática na região foram desenvolvidos sem nenhuma preocupação com os povos indígenas que habitavam a área. Como relata Vieira (2007), neste contexto, “a prosperidade de uns poucos representaria a perda da terra, da cultura, a fome e a própria morte, para as populações indígenas” (VIEIRA, 2007, p. 143).

Os militares, na região do atual Estado de Roraima, responsabilizaram-se pela construção da estrada Manaus-Caracarái-Caracas (atualmente conhecida como BR-174) e da Perimetral Norte (atual BR-210), que ligaria Roraima ao Pará e ao Amapá – esta última nunca concluída (SANTOS, 2016).

A abertura das estradas, de acordo com Vieira (2007) e Santos (2016), acelerou o contato interétnico, dando origem a diversos conflitos, por exemplo, com indígenas da etnia Wamiri-Atroari (Povo Kinja), alojados à margem esquerda do baixo Rio Negro, nas bacias dos Rios Jauaperi e Camanaú e seus afluentes (os rios Alalaú, Curiaú, Pardo e Santo Antonio do Abonari), no norte do Estado do Amazonas e sul de Roraima.

Como resultado dessas ações, os indígenas, que possuíam pouco contato com não índios, sofreram uma baixa demográfica de apro-

ximadamente 75% de sua população. Estima-se que em 1968 havia mais de 3.000 indígenas habitando a região, já em 1999 eram somente 798 (VIEIRA, 2007; SANTOS, 2016).

Os Yanomami foram outra etnia diretamente afetada pelo traçado da BR-174. A construção da estrada promoveu o contato interétnico constante dos construtores com os indígenas, provocando surtos epidemiológicos e reduzindo demograficamente sua população. Uma pesquisa realizada pela antropóloga Alcida Rita Ramos (1984) estima que quatro aldeias do rio Ajanari perderam 22% da população entre os anos de 1973 e 1975. Já os Yanomamis, em aldeias localizadas no rio Catrimami, perderam 50% da população até 1978.

Vieira (2007) enfatiza que a construção da estrada facilitou ainda a abertura de pistas de pouso clandestinas e um forte avanço dos garimpeiros ilegais nos territórios ancestrais de Roraima. Números da Polícia Federal estimam a entrada de mais 40 mil garimpeiros na região Norte de Roraima entre o final dos anos 1960 e meados de 1970, intensificando ainda mais os conflitos com os indígenas e o genocídio da população (SANTOS, 2016; ARAÚJO; SANTI, 2019).

Como resultado, o cerco territorial estabelecido pela fronteira do desenvolvimentismo econômico contra as populações indígenas da Amazônia brasileira, levou os povos indígenas a desenvolver uma espécie de resistência adaptativa, que gradualmente se tornou uma dimensão crucial de sua reprodução social e cultural em nível local (ALBERT, 2004).

Utilizando-se desse recurso, os povos indígenas começaram a se organizar para se engajar em processos de (re)territorialização e reconstrução étnica através de mecanismos jurídicos e de políticas públicas indigenistas (dos militares e pós-ditadura) próprias do Estado brasileiro. Políticas estas criadas em meio a várias denúncias internacionais de genocídio indígena e com o objetivo de assegurar o investimento de capital estrangeiro no país para resolver a problemática indígena.

# O INDIGENISMO GOVERNAMENTAL

Como visto na seção anterior, o cerco territorial resultante das políticas de desenvolvimento e colonização da Amazônia brasileira produziu como efeito colateral o considerável destaque que a questão indígena adquiriu no cenário político e midiático no Brasil e no exterior.

Só após inúmeras acusações por parte da Igreja Católica ou por outros órgãos internacionais sobre o genocídio indígena, é que o governo militar começou a implementar seu novo sistema indigenista “protecionista” – com o intuito de combinar a ideologia indígena nacional, à sombra da figura mítica de Marechal Rondon, o peso político da Igreja Católica e a boa vontade dos financiadores internacionais (dos quais dependia o “milagre brasileiro”). A ideia era resolver, de uma vez por todas, o “problema das terras indígenas” como parte de uma “nova” política de integração da Amazônia (ALBERT, 2004).

Essa “nova” política indigenista do governo militar foi acionada nesta seção com o intuito de compreender, na sequência, a emergência das políticas indigenistas não governamentais, do Movimento dos Povos Indígenas e das organizações indígenas autogestionadas a nível estadual e nacional.

Em meio aos conflitos gerados pelos projetos de desenvolvimento colocados em prática na Amazônia brasileira, nasceu em 1967 a Fundação Nacional do Índio (Funai), órgão criado para continuar o exercício de tutela dos povos indígenas no país através da inserção destes na sociedade como trabalhadores nacionais. Antes, esse serviço era executado pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que foi desmantelado sob acusações de violência, genocídio e ineficiência, resultando na demissão de vários servidores e funcionários, incluindo ex-diretores.

De acordo com Freire e Oliveira (2006), na prática, apesar de pregar o respeito às culturas tradicionais, a Funai trabalhava seguindo os mesmos métodos e princípios do SPI, promovendo a aculturação das populações indígenas através de um sistema “educativo”.

Em relação ao contato com os povos indígenas, os autores apontam que a Funai também seguiu a política adotada pelo SPI, demonstrando total despreparo para lidar com populações indígenas em situação de isolamento. O contato com esses povos ficou então marcado pela redução demográfica dos nativos através de doenças, fome e conflitos. Segundo Freire e Oliveira (2006), isso não aconteceu somente pela falta de políticas públicas, mas também devido à pressão para os projetos de desenvolvimento na Amazônia, colocados em prática pelo governo militar e que desconsideravam os direitos dos nativos.

Pouco tempo após a criação da Funai, o governo militar promulgou, em 19 de dezembro de 1973, uma nova legislação indígena, o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001), cuja disposição preliminar era diminuir os entraves à execução de projetos de desenvolvimento em terras indígenas na Amazônia (ALBERT, 2004). A nova legislação indigenista passou a regular a situação jurídica sobre os direitos civis, políticos, territoriais, de educação, renda, saúde e cultura dos nativos no Brasil. Todavia, manteve a ideologia civilizatória, considerando o índio um indivíduo ainda em vias de civilização, adotando também a tutela como estratégia de subjugação desses povos.

Para Bruce Albert (2004), o Estatuto do Índio foi criado apenas para regular a soberania do Estado sobre as terras indígenas. Todavia, o autor conta que o Estatuto foi obrigado a assegurar legalmente um quadro jurídico protecionista mínimo. A ação foi adotada devido ao peso político da Igreja Católica que à época atuava em defesa das populações indígenas.

O Estatuto do Índio também impôs às comunidades indígenas um novo regime de territorialidade, lhes garantindo a ocupação e usufruto dos espaços, dos quais o governo brasileiro ainda preserva o domínio, estabelecendo as fronteiras e assegurando a integridade. Conforme Bruce Albert (2004), o Estatuto do Índio forneceu a base jurídica e administrativa a partir da qual a identidade e territorialidade das populações nativas foram instituídas na esfera do governo nacional. Foi através de suas disposições que a questão indígena no

Brasil começou a ser articulada no campo político, no qual tanto os anti-indígenas, quanto os pró-indígenas e o próprio Movimento Indígena passaram a se organizar para pautar os debates.

Mesmo com um governo civil chegando ao poder em 1984, os militares continuaram no controle da questão indígena, impedindo a efetivação dos dispositivos do Estatuto do Índio e a maior parte das demarcações (ALBERT, 2004; FREIRE; OLIVEIRA, 2006). A situação não mudaria até a promulgação da nova Constituição Federal em 1988, resultado da luta de vários grupos populares, movimentos sociais e do Movimento Indígena no Brasil.

A Constituição Cidadã de 1988 foi uma importante vitória para os povos nativos do país. A Carta Magna concedeu o reconhecimento dos povos indígenas sobre suas terras enquanto direitos originários, anteriores à criação dos Estados Nacionais. Além disso, a constituição assegurou aos nativos o direito a continuarem sendo índios e a preservarem suas etnias, culturas, línguas e formas de organização tradicionais, dizimadas por séculos de contato interétnico e tentativas de aculturação.

Em 1991, devido à promulgação da nova Constituição, o Estatuto do Índio passou por uma revisão no parlamento brasileiro. Como resultado, a política de tutela e assimilação foram suspensas e os direitos de propriedade intelectual, como garantia à própria língua, culturas e modos de viver, assim como à proteção ambiental, foram atualizados. O novo texto permitiu ainda um novo avanço na demarcação de terras indígenas, de novo sob o controle da Funai, que havia sido transferida para o Ministério da Justiça em 1994 (ALBERT, 2004; VIEIRA, 2007; SANTOS, 2016).

## **O INDIGENISMO NÃO GOVERNAMENTAL**

Assim como demonstrando na seção anterior, entre os anos de 1970 e 1980, as políticas indigenistas do governo militar (1964-1985)

sofreram duras críticas de diferentes setores da sociedade brasileira e internacional. Conforme Bruce Albert (2004), esse foi um período marcado principalmente pelo levante e articulação de organizações indígenas e pró-indígenas.

Nesta seção trataremos do papel do indigenismo não governamental, com principal destaque para o indigenismo praticado pela Igreja Católica nos anos da ditadura militar brasileira. Mesmo reconhecendo o papel histórico genocida e não muito nobre da Cúria no processo de colonização, o foco aqui é mostrar o protagonismo assumido pela entidade religiosa na defesa das políticas públicas voltadas aos povos nativos em meio a um cenário de repressão e censura, típicos de uma ditadura.

Frente a isso, é importante destacar que a atuação da Igreja Católica não se deu somente no âmbito assistencialista, mas sim educacional e mobilizador já que esta foi responsável por iniciar, a nível nacional, um processo de conscientização dos povos oprimidos, insistindo na necessidade de se lutar em defesa de seus direitos, principalmente (no caso dos indígenas) pela demarcação do território tradicional.

Conforme Vieira (2007), esse foi o caso da Igreja Católica em Roraima, que a partir do final dos anos de 1960 já havia passado a reunir os indígenas em assembleias e a ajudar a organizá-los politicamente. Um exemplo prático da nova atuação política da Igreja Católica foi a criação do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) no dia 23 de abril de 1972, no terceiro encontro de estudos da Pastoral, coordenado pela Conferência Nacional de Bispos no Brasil (CNBB).

Santos (2016) afirma que a criação do Cimi marcou o início da organização política do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil a partir da década de 1970. Desde então, o Cimi passou a atuar como responsável (na Igreja Católica) pela questão indígena no país, trabalhando como centro coordenador das atividades missionárias na luta pelos direitos dos povos nativos no território brasileiro.

Desse modo, o conselho passou a apoiar os povos indígenas para que estes pudessem se organizar politicamente na defesa de seus direitos territoriais, oferecendo, inclusive, os aportes para que pudessem dialogar com os não indígenas e com o governo brasileiro (SANTOS, 2016). A política de atuação do Cimi, conforme Albert (2004), Vieira (2007) e Santos (2016), tornou-se, deste modo, a face mais evidente do indigenismo não governamental no território brasileiro a partir desse período.

É importante destacar que o Cimi, como forma de se respaldar legalmente, utilizou as disposições do Estatuto do Índio a fim de garantir a legitimidade de suas demandas e assegurar a luta pelos direitos territoriais dos povos indígenas. Também foi este conselho que organizou as primeiras Assembleias Indígenas, permitindo, assim, o contato entre lideranças nativas de diferentes comunidades e etnias do Brasil.

Em Roraima, a primeira Assembleia Indígena, organizada pelo Cimi, foi realizada em 1977. Todavia, é relevante ressaltar que, nessa época, as lideranças nativas residentes no estado já possuíam relações desenvolvidas com os missionários. Os primeiros encontros, com a participação dos Tuxauas<sup>1</sup> de diversas comunidades, especialmente os Macuxi e Wapichana, serviram para debater a invasão e desapropriação das terras indígenas e datam de 1968. Contudo, o maior encontro em Roraima foi o patrocinado e organizado pelo Cimi entre 7 e 9 de janeiro de 1977. Realizada na Missão São José, na Vila Surumu, a Assembleia contou com a participação de 140 indígenas de diferentes comunidades, sendo 50 deles Tuxauas.

Segundo os autores Albert (2004), Vieira (2007) e Santos (2016), as Assembleias organizadas pelo Cimi reservavam o maior espaço possível às discussões realizadas entre as lideranças indígenas para que estes expusessem os problemas enfrentados e debatessem



<sup>1</sup> Liderança principal. Equivalente ao chefe da tribo indígena e/ou comunidade.

possíveis soluções, seja em sua língua materna ou em português. Além disso, nos encontros, tinha-se sempre o cuidado de garantir que todos os participantes pudessem expressar suas demandas.

Vieira (2007) historiciza que no primeiro dia de encontro as atividades foram realizadas normalmente. Contudo, segundo o autor, a Funai, com auxílio da Polícia Federal, interrompeu a Assembleia sob o pretexto de que Dom Thomás Balduino, presidente do Cimi, não tinha autorização para organizar tal encontro.

Depois disso, pequenos encontros nas comunidades indígenas continuaram a ser organizados e somente em janeiro de 1979 realizou-se a segunda Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima. O encontro também contou com grande participação dos povos indígenas do estado. Conforme os números, participaram 120 nativos, dos quais 44 eram lideranças.

Fica nítida, nesse cenário, a força logística e política dada ao Movimento Indígena nos projetos de indigenismo não governamental da Igreja Católica, especialmente pelo Cimi. Esse apoio, explica Albert (2004), aliviou certa desvantagem estrutural que os povos nativos possuíam em relação aos seus antagonistas sociais, os quais mantinham o controle econômico e político do Estado brasileiro.

Esse indigenismo de terceiro setor deu ao movimento indígena os meios para impedir novos desastres e conter o avanço desenfreado dos projetos de desenvolvimento da Amazônia. Conforme Vieira (2007) e Santos (2016), as Assembleias Indígenas organizadas pelo Cimi iniciaram um processo de mobilização política em meio às comunidades nativas, um processo, de certa maneira, sem volta. Foram essas reuniões que mais tarde configuraram as organizações indígenas autogestionadas – um importante ator na construção do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil.

# A CENTRALIZAÇÃO ORGANIZACIONAL

As complexas relações que o nascimento do Movimento dos Povos Indígenas brasileiro tem, tanto com os projetos desenvolvimentistas do Estado Militar quanto com o aumento de atuação dos atores indigenistas não governamentais, associados à crescente globalização econômica e da mídia desde o final dos anos de 1960, deixam evidente a urgência dos povos indígenas em articular novos âmbitos que lhes permitissem dialogar com o Estado brasileiro, se apropriando dos mecanismos por ele desenvolvido (ALBERT, 2004).

Essa nova estratégia levou as populações indígenas a se mobilizarem em torno das organizações indígenas autogestionadas – movimento este denominado por Ferreira (2017) de “centralização organizacional”. Tal movimento é considerado, tanto a nível nacional quanto estadual, uma das expressões mais emblemáticas da estruturação do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil.

Para Albert (2004) e Vieira (2007), a mobilização das lideranças indígenas em torno da “centralização organizacional” foi resultado de uma série de movimentos pró-indígenas (e anti-indígenas) colocados em prática (e conflito) no Brasil nos anos da ditadura militar.

Enquanto as políticas de desenvolvimento nada inclusivas exigiam a urgência dos povos indígenas de se organizarem politicamente, a Igreja Católica ofereceu as ferramentas para que isso de fato pudesse acontecer. As Assembleias Indígenas, promovidas em todo o país com apoio do Conselho Indigenista Missionários (Cimi), é um dos exemplos práticos dessa dupla atividade. Foi através desses encontros, dessas reuniões, que a questão das terras indígenas começou a entrar em debate e o Estatuto do Índio passou a ser concebido como um instrumento na defesa dos direitos dos povos nativos.

As Assembleias se multiplicaram pelo país e no final dos anos 1970 e meados dos anos 1980, as lideranças nativas começaram

a estruturar novas formas organizativas para que eles pudessem, sem qualquer tutela, conduzir suas lutas pelos direitos e interesses dos seus povos.

A fundação da Nações Unidas Indígenas (UNID) em abril de 1980, foi o primeiro resultado dessas articulações, realizadas durante os encontros de lideranças indígenas. Mais tarde, em junho, a UNID passou por uma “refundação” e apareceu sobre as iniciais UNI – União das Nações Indígenas. A organização, conforme Albert (2004), foi criada com o objetivo de adotar as reivindicações das diferentes etnias e fazer alianças com os movimentos de apoio aos índios no país.

Santos (2016) conta que desde sua fundação, a UNI sofreu perseguição e oposição da Funai e do Ministério do Interior, estes motivados pelo Serviço Nacional de Informação (órgão de segurança militar). Seus membros e representantes foram alvos de várias tentativas de intimidação para dismantelar a organização. Apesar das inúmeras tentativas, a UNI e seus líderes (Marcos Terena, Alvaro Tukano, Lino Miranha e Ailton Krenak) resistiram e continuaram a aumentar sua presença política e midiática no país, assegurando a representação dos povos indígenas no cenário político brasileiro – principalmente durante o processo de redemocratização que levou à Constituição de 1988.

Depois da reforma constitucional, a UNI foi aos poucos sendo suprimida e dando lugar à proliferação de organizações de representação regionais ou estaduais. Essa dinâmica já havia começado de forma tímida na Amazônia antes mesmo da nova Constituição, com a criação, em 1987, por uma decisão da IX Assembleia dos Tuxauas, do Conselho Indígena do Território de Roraima (Cinter). Em agosto de 1990 o Cinter mudou sua nomenclatura para o atual Conselho Indígena de Roraima (CIR). Também foi em 1990 que a UNI foi extinta.

# O CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA

Conforme Tarrow (1997), os movimentos sociais se reúnem em torno de ações coletivas em busca de oportunidades políticas concedidas a sujeitos que normalmente não as possuem. No caso dos povos indígenas, essas oportunidades estavam relacionadas aos direitos originários às terras indígenas, garantidos pela Constituição Federal, aos indivíduos etnicamente distintos, que ocupavam o território brasileiro antes da formação dos atuais Estados Nacionais.

Nesse sentido, a criação do Conselho Indígena de Roraima (CIR),<sup>2</sup> a maior entidade representativa dos nativos no estado, resultou de uma estratégia política dos povos indígenas (em especial os Macuxi, Wapichana e Taurepang) para conquistar legitimidade política e fazer frente aos abusos e violências sofridas durante anos por garimpeiros e fazendeiros que relutavam em ocupar ilegalmente a região.

De acordo com os termos do artigo 232 da Constituição Federal Brasileira, o CIR é uma organização indígena da sociedade civil, sem fins lucrativos ou vínculos políticos e religiosos. Sua atuação é garantida em 33 terras indígenas, 465 comunidades das etnias Macuxi, Wapichana, Wai-Wai, Taurepang, Patamona, Saporá, Yanomamy, Ingaricó e Yekuana, que correspondem a mais de 10.344.320 de hectares em TIS e cerca de 55.922 nativos em todo o estado (IBGE, 2010).

A estrutura organizacional do CIR é composta por cinco instâncias de deliberação: Assembleia Geral, Conselheiros Regionais, Conselho Fiscal, Coordenação Ampliada e Coordenação Geral. Desses âmbitos é relevante destacar a contínua organização das Assembleias Gerais, que se encaminha para sua 50ª edição e continua a ser a primeira instância de tomada de decisões, e a Coordenação



<sup>2</sup> Disponível em: <https://cir.org.br/site>. Acesso em: 7 mar. 2021.

Geral, último órgão deliberativo, caracterizado por seu modelo organizativo não índio.

Através dessa estrutura de organização, em especial dessas duas instâncias, observamos a prevalência do modelo político indígena para a tomada final de providências e a constituição de um padrão da sociedade nacional para o diálogo com entidades externas. Acerca do padrão de organização dos povos indígenas, Santilli (2001) observa a constituição de uma nova representação política dos formatos de aldeamentos horizontalizados, para uma hierarquia mais verticalizada.

Em sua origem, o CIR esteve diretamente ligado à luta por demarcação contínua das terras indígenas de Roraima e, em consequência disso, seu percurso histórico tende a se relacionar com a demarcação da TI Raposa Serra do Sol (TIRSS), por exemplo. Nessas situações, o CIR atuou na promoção de campanhas internacionais a favor dos povos nativos e na cobrança do governo em relação a medidas para aumentar a segurança dos aldeados. Como explica Santilli (2001, p. 94), “a construção de uma organização política verticalizada responde, em muito, à construção de uma unidade territorial abrangente, que é a área Raposa Serra do Sol”.

Outra das conquistas do CIR enquanto representante do Movimento dos Povos Indígenas em Roraima é o direito por uma educação diferenciada, que respeita as culturas tradicionais de cada etnia (garantido pela Constituição de 1988), implantado nas escolas localizadas em aldeamentos. Em 2001 também foi implantado, na Universidade Federal de Roraima (UFRR), o Instituto Insikiran, com o intuito de viabilizar a formação profissional de professores indígenas capazes de contribuir na educação de suas comunidades.<sup>3</sup>

Como instituição, o CIR possui papel de referência na tomada de decisões dos povos indígenas de Roraima frente à sociedade nacio-

■  
**3** No momento, o Instituto dispõe de três cursos de graduação em ensino superior para indígenas: Licenciatura Intercultural, Bacharelado em Gestão Territorial Indígena e Bacharelado em Gestão de Saúde Indígena. Disponível em: <https://ufrr.br/insikiran/>. Acesso em: 7 mar. 2021.

nal, além de possuir aparato jurídico e comunicacional para defesa dos pleitos indígenas. O CIR tem atuado como elemento indispensável para organização e estruturação do Movimento dos Povos Indígenas de Roraima, sendo a principal entidade representativa de suas ações coletivas. Através de suas atividades, o CIR demonstra ser uma ferramenta de contato e mobilização das etnias e comunidades e o responsável pela comunicação com as frentes de atuação do movimento em âmbito nacional e internacional, garantindo sua unicidade e integralidade.

Isto posto, em Roraima, o CIR tem sido a principal frente de atuação do Movimento dos Povos Indígenas, organizando e mobilizando ações coletivas em contraponto a seus antagonistas sociais, assegurando a permanência de direitos das comunidades e indivíduos nativos e o pleito de novas reivindicações relacionadas aos interesses dos povos tradicionais.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O presente estudo apontou as conexões e desconexões históricas entre os processos de desenvolvimento econômico e geopolítico colocados em prática na Amazônia brasileira a partir de 1960, o indigenismo governamental e não governamental e a gênese do Movimento dos Povos Indígenas em Roraima, estudado aqui na forma das organizações indígenas autogestionadas, mais precisamente através do Conselho Indígena de Roraima.

Nesse sentido, destacamos o protagonismo político e social exercido pelas organizações indígenas próprias na conformação do Movimento Social Indígena em Roraima. Salienta-se, nesse âmbito, o uso da identidade genérica de índio, conformada pelo Estatuto do Índio, na construção de um ser político social entre as distintas etnias indígenas no estado e no país.

Tais formas organizativas também ampliaram o contato das lideranças indígenas com o Estado brasileiro, permitindo, assim, a criação de um projeto de defesa e oposição aos agentes anti-indígenas

presentes em nosso contexto desde o início do processo de colonização (VIEIRA, 2007; SANTOS, 2016). Frente a isso, ressaltamos que o surgimento das organizações indígenas constitui uma etapa decisiva na consolidação do Movimento dos Povos Indígenas, aumentando seu capital político, cultural e social na sociedade brasileira, assim como dando visibilidade (inclusive midiática) às suas ações e reivindicações (ALBERT, 2004).

Deste modo, percebemos que a consolidação das organizações autogestionadas marcou uma nova fase na luta dos nativos brasileiros, os quais tomaram o controle sobre seus próprios discursos, carregando consigo o peso de seus próprios objetivos e não sendo mais controlados pelo indigenismo governamental ou pelo indigenismo de terceiro setor.

Em outras palavras, fica evidente que a adoção da resistência adaptativa, de Albert (2004), permitiu a gênese das organizações indígenas próprias e representa, de certa forma, a principal estratégia para independência do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil (VIEIRA, 2007).

Tal resistência adaptativa se manifesta, por exemplo, pelo ajuste das estruturas decisórias que passaram a admitir a convivência de formas horizontais (típicas dos aldeamentos e comunidades) com formas mais verticalizadas. Um dos exemplos desse processo é a própria estruturação adotada pelo Conselho Indígena de Roraima para operacionalização de suas ações, conforme discutimos neste trabalho.

A resistência adaptativa e o ideal de autogestão são, portanto, as principais características que nos permitem relacionar os projetos de desenvolvimento na e para a Amazônia, com o indigenismo (governamental e do terceiro setor) no contexto histórico de estruturação do Movimento dos Povos Indígenas de Roraima e do Brasil atual – objetivo principal da discussão aqui proposta.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, B. Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: a propósito del movimiento indígena en la Amazonia brasileña. In: SURRALÉS, Alexandre; HIERRO, Pedro (Orgs.). **Tierra adentro**: Territorio indígena y percepción del entorno. Lima: Tarea Grafica Educativa, 2004. (p. 221-258).

ARAÚJO, B.; SANTI, V. Comunicar para mobilizar: as práticas etno-comunicativas do Conselho Indígena de Roraima. Encontro Anual da Compós, 28, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019. **Anais...** Disponível em: [http://www.compos.org.br/biblioteca/trabalhos\\_arquivo\\_7GIX9ZY6W11HECWWM-8BJ\\_28\\_7376\\_14\\_02\\_2019\\_16\\_11\\_20.pdf](http://www.compos.org.br/biblioteca/trabalhos_arquivo_7GIX9ZY6W11HECWWM-8BJ_28_7376_14_02_2019_16_11_20.pdf). Acesso em: 07 mar. 2021.

BECKER, B. K. Geopolítica da Amazônia. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 71-86, 2005.

FREIRE, C.; OLIVEIRA, J. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: MEC; UNESCO, 2006.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

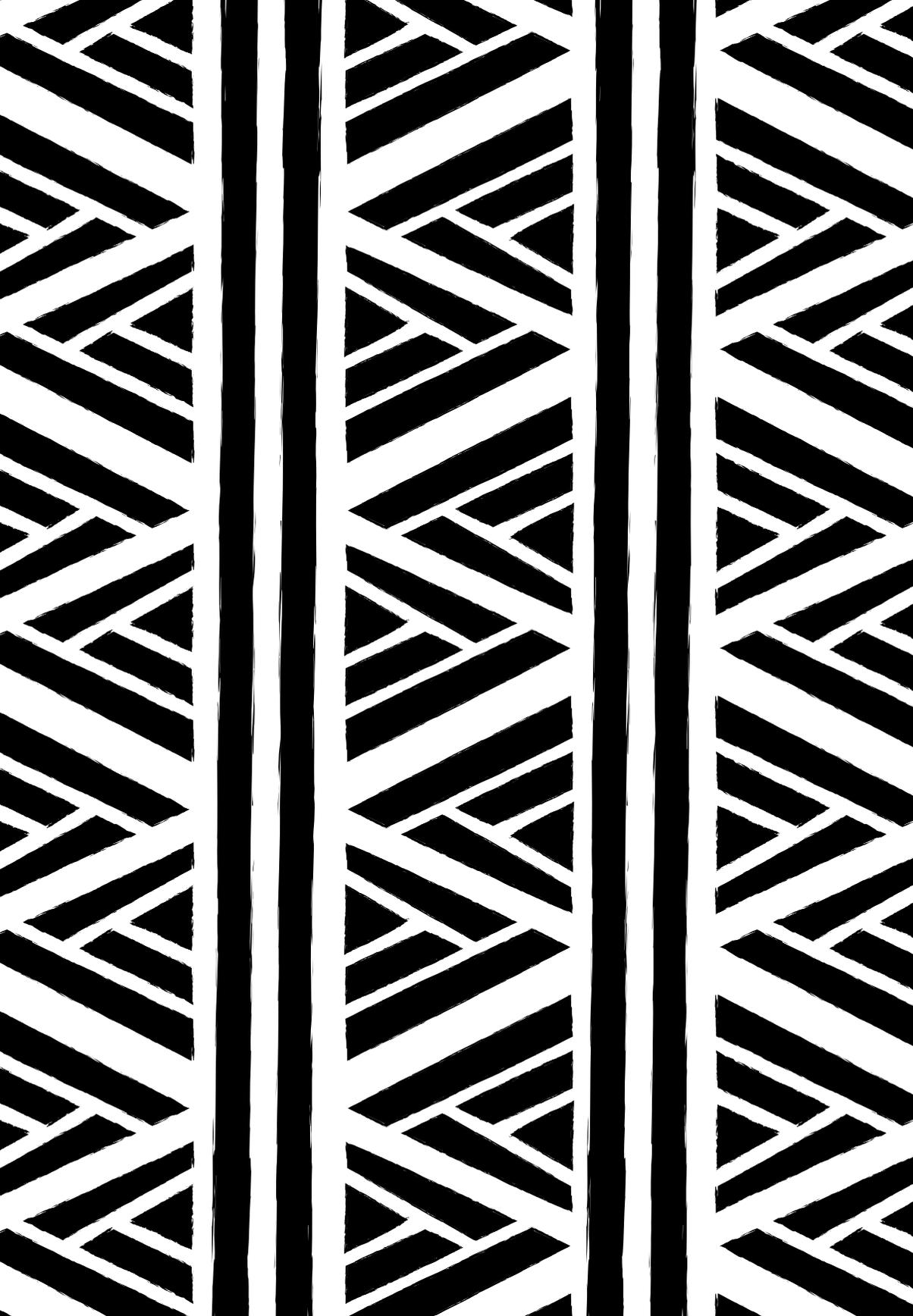
RAMOS, A. R. O Brasil no Movimento Indígena Americano. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 07, n. 01, 1983.

SANTILLI, P. **Pemongon Patá**: território Macuxi, rotas de conflito. São Paulo: UNESP, 2001.

SANTOS, R. Reflexões de lideranças Macuxi e Wapichana sobre as contribuições das Tics para os projetos indígenas locais. 2016. **Tese** (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Escola de Humanidades, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo.

VIEIRA, J. G. **Missionários, fazendeiros e índios de Roraima**: a disputa pela terra 1777 a 1980. Boa Vista: Ed. UFRR, 2007.

TARROW, S. **El Poder en Movimiento**: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política. Madrid: Alianza Editorial, 1997.



# **UM LUGAR DE ENUNCIÇÃO:**

## A REDE WAKYWAI DE COMUNICAÇÃO INDÍGENA EM RORAIMA E O GARIMPO ILEGAL NO CONTEXTO DE PANDEMIA

Ariene dos Santos Lima

Márcia Elizabeth Fernandes

Vângela Maria Isidoro de Moraes

### **INTRODUÇÃO**

Os pontos de partidas estão preenchidos de passado. A proposta que agora se materializa nesta escrita guarda sucessivas trajetórias e escolhas autorais potencializadas em encontros cotidianos na esfera do mundo vivido dentro e fora do circuito científico, na fronteira híbrida universidade-sociedade. Nessa composição, o ensaio que se apresenta tem as marcas culturais de duas autoras indígenas da etnia Wapichana e uma não indígena, migrante interna de origem nordestina.

E por que adotamos esse ritual de apresentação de nós diante da proeminência epistêmica do tema? Por duas razões principais: primeiro, esse procedimento prepara o caminho das interpretações

que faremos no curso dessa tarefa e, ao enquadrar pontos de vistas, incentivamos um campo de diálogo, em patamares mais transparentes, aos que se dedicam à sua leitura; em segundo, a indicação dos lugares simbólicos e concretos de nossas existências interagem estreitamente com o campo da comunicação de característica mais progressista, com a proximidade do espaço de ocorrência do garimpo ilegal em territórios indígenas de Roraima e com a cota histórica de desafios e conflitos, mas que notadamente apresentam na atualidade maior intensidade e recrudescência.

Estamos falando diretamente sobre processos de organização de segmentos indígenas que buscam resistir a um conjunto de ações (e omissões) de agentes governamentais e civis que colocam em risco os modos de vida desses povos e afetam a Terra como grande morada. Apesar de tantas perspectivas que esse contexto complexo oferece, o foco deste capítulo olha uma forma específica de resistência na escala local da enunciação, das narrativas a partir das vivências, da compreensão estratégica da comunicação e o uso de seu instrumental como uma das bases do ativismo indígena.

Assim, damos centralidade à atividade ilegal de mineração em terras indígenas de Roraima e à narrativa de resistência que vem se organizando a partir da Rede Wakywai de comunicação. O objetivo é relacionar as ações do garimpo ilegal e suas ameaças à vida com a comunicação elaborada pelos próprios indígenas, com o intuito de sabermos: De que forma tem atuado a Rede Wakywai de jovens comunicadores indígenas mediante essas ameaças intensificadas em contexto de pandemia da Covid-19?

Para efeito de uma abordagem mais panorâmica, trabalhamos com dados contextuais sobre as terras Yanomami e Raposa Serra do Sol. O aporte teórico-metodológico se constitui de revisão bibliográfica, com ênfase sobre os campos de conhecimento denominados de Ecologia Política e Midiativismo. De modo fundamental, buscamos uma interlocução com os indígenas, como forma de estreitar os campos de saberes e de atuação cotidiana.

# NA BATEIA DO GARIMPO ILEGAL: PODER E ASSIMETRIAS SOCIAIS AGRAVADAS PELA COVID-19

Partimos da apresentação de alguns aspectos acerca do espaço em que se observa esse campo de forças e suas dinâmicas: o Estado de Roraima, uma unidade federativa das mais recentes, criado na Constituição brasileira de 1988. Essa organização espacial que abriga os conflitos ocasionados pelo garimpo ilegal em terras indígenas tem especificidades que merecem ser enfatizadas.

Ao tempo em que Roraima ocupa o topo no *ranking* de crescimento populacional no Brasil (em 2019) — com 5,6% do total alcançados pelo processo migratório venezuelano — o estado segue sendo o menos populoso do país, com cerca de 650 mil moradores, em dados estimados para 2021 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Todavia, interessa-nos destacar que, em números proporcionais, Roraima é o estado mais indígena do país e detém o maior percentual de indígenas em terras demarcadas (83,2%)<sup>1</sup>.

Esse destaque, mais do que a relevância quantitativa, indica os sentidos qualitativos que situam essa parcela significativa da população, composta por dez povos (Macuxi, Wapichana, Ingarikó, Patamona, Saporá, Taurepang, Wai-Wai, Yanomami, Yekuana e Pirititi), no centro de uma intrincada rede de interesses e conflitos de natureza cultural, econômica, política e social.

O longo braço histórico reforça a divergência que se estabelece desde a invasão de suas terras, processo nomeado e protegido pela expressão “descobrimto”, pela colonialidade preservada em bases injustas e heterônimas nas quais se inscrevem as populações indígenas no Brasil.

■  
<sup>1</sup> Disponível em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-06/ibge-lanca-atlas-digital-com-caderno-tematico-especial-sobre-indigenas>. Acesso em: 25 set. 2021.

Ao falarmos do garimpo ilegal na atualidade, essas condições são novamente ressurgidas. O processo segue desrespeitando os direitos pela via da invasão de terras homologadas, desacreditando seus pertencimentos étnicos, suas práticas culturais e cosmovisão como forma de alimentar a voracidade do sistema capitalista, por meio dos arranjos que aproximam os interesses de vários agentes, políticos, empresários e garimpeiros, em contexto de agravamento da situação provocada pelo novo coronavírus. Algumas manchetes configuram esses apontamentos: “Em meio à covid-19, garimpo avança e se aproxima de índios isolados em Roraima” (BBC NEWS, 2020); “Nação Yanomami sofre entre o garimpo e a pandemia, aponta estudo” (G1GLOBO, 2021); “Garimpo ilegal avança 30% na terra Yanomami em ano de pandemia, aponta relatório” (G1RR, 2021); “Garimpo ilegal promovido pelo ‘senador da cueca’ se expande em RR, e indígenas recorrem à ONU” (FOLHA UOL, 2021); “Céu sem lei – e controlado por garimpeiros” (AMAZÔNIA REAL, 2021); “Garimpo legalizado pode ser alternativa de receita para Roraima” (FOLHA DE BOA VISTA, 2021).

O território dos Yanomami é a maior terra indígena no Brasil e foi homologada em 1992. Possui cerca de 9.665 hectares de floresta tropical, localizado entre os estados do Amazonas e Roraima e em área que também se estende para a Venezuela. Essa região só é praticamente acessível pelos rios ou pelo ar. Conforme dados de 2019 da Secretaria de Saúde Indígena e o Distrito Sanitário Especial Indígena Yanomami<sup>2</sup>, a terra indígena abriga 26.780 mil pessoas agrupadas em oito povos, entre estes os Yanomami e Y’ekwana, além de povos isolados. De acordo com as informações trazidas pelo Instituto Socioambiental (ISA), nas décadas de 1970 e 1980, os Yanomami foram confrontados com uma série de projetos denominados de desenvolvimento e liderados pelo Estado, especialmente na área oeste de Roraima. Esses contatos para fomentar a fronteira econômica por meio de estradas, fazendas, canteiros de obras e os primeiros



<sup>2</sup> Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4016#demografia>. Acesso em: 2 out. 2021.

garimpos provocaram doenças e baixas demográficas, degradação sanitária e desestruturação social<sup>3</sup>.

A corrida pelo ouro volta a se intensificar a partir de 2018, com a eleição do presidente Jair Bolsonaro. Desde a campanha, o então candidato manifestou a intenção de reduzir as restrições ambientais e, com isso, liberar o garimpo em terras indígenas, pronunciamentos que se repetem à frente da Presidência. Em Roraima, o então candidato pelo Partido Liberal (PL), ganhou em 12 das 15 cidades do estado. Segundo o mapa das eleições do Tribunal Superior Eleitoral (TSE), o presidente eleito foi derrotado no segundo turno apenas nos municípios de Pacaraima, Normandia e Uiramutã, todos dentro dos limites da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

A Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada na região noroeste do Estado de Roraima, na fronteira com a Guiana e a Venezuela, concentra 26.048 indígenas das etnias Makuxi, Wapichana, Ingarikó, Taurepang e Patamona, em 1,7 milhão de hectares – que correspondem a 7,5% da área total de Roraima. A área foi demarcada em 1998 e homologada de modo contínuo, em 2005. Após o adiamento de duas operações para a retirada de populações não indígenas, no ano de 2008, a operação resultou em reações violentas; grandes produtores de arroz que ocupavam ilegalmente a região se recusaram a deixar a área. Este episódio motivou o Supremo Tribunal Federal (STF) a acatar um pedido do então governador de Roraima, José Anchieta Júnior, contra a retirada de não-índios da terra. A operação foi suspensa até que fosse julgado o mérito, o que somente ocorreu em março de 2009, quando o STF ratificou a demarcação da terra para uso exclusivo das populações indígenas (MORAIS, 2018).

O garimpo nessa região também tem um rastro histórico presente nas narrativas indígenas que denunciam as danosas trans-

■  
**3** Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>. Acesso em: 2 out. 2021.

formações provocadas por esse contato. O período denominado de El dourado, na década de 1980, reproduz um arranjo que se efetiva com a invasão das terras indígenas por garimpeiros e, a partir disso, uma série de violências e violações: a poluição de rios e mananciais para a extração do garimpo, o alcoolismo, a desestruturação familiar e comunitária, a prostituição, a exploração da mão de obra indígena nas fazendas, o abandono gradativo dos valores culturais indígenas, maus tratos e assassinatos.

Novamente, nesse contexto mundial de pandemia de Covid-19 e de uma estrutura política e econômica no Brasil que reforçam estereótipos e a discriminação contra os povos indígenas, o avanço e acirramento das atividades do garimpo ilegal também recaem sobre a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, como reforçam as manchetes: “Povo Macuxi denuncia garimpo ilegal na terra indígena Raposa Serra do Sol” (AMAZÔNIA REAL, 2021); “Garimpo ilegal dobra em um ano na reserva indígena Raposa Serra do Sol de RR” (O GLOBO, 2021); “Raposa Serra do Sol registra primeira invasão garimpeira” (FOLHA DE BOA VISTA, 2020); “Favela de garimpeiros se forma na T.I Raposa Serra do Sol” (CIR, 2021).

A presença de garimpeiros trouxe uma sucessão de danos ao ambiente e aos povos dessa região. Simultaneamente, a organização dos indígenas, que teve como celeiro a comunidade Maturuca, tem sido uma resposta de enfrentamento para esta e outras ameaças aos direitos indígenas. Exemplo disso são os eventos históricos denominados “Ou vai ou racha” e “Não à bebida alcoólica e sim à comunidade”<sup>4</sup>.

Acerca do ativismo, do movimento social e das formas de organização nessas duas grandes territorialidades indígenas em Roraima que enfrentam os conflitos oriundos das práticas do garimpo ilegal,



<sup>4</sup> O movimento “Ou Vai ou Racha” ocorreu em 26 de abril de 1977 e representou uma espécie de grito contra a imobilidade diante de situações que oprimiam os povos indígenas de Roraima. Já a decisão denominada “Não à bebida alcoólica e sim à comunidade” nasceu do reconhecimento coletivo de que o maior problema enfrentado pelos indígenas era a cachaça oferecida pelos invasores de suas terras (MORAIS, 2018).

destacam-se a Hutukara Associação Yanomami (HAY) e o Conselho Indígena de Roraima (CIR).

A Hutukara foi criada em 2004 e representa e apoia junto aos napë (não indígenas/brancos) os interesses e as demandas dos Yanomami. Sua principal liderança, Davi Kopenawa, em aula transcrita em 2018 durante o seminário de pós-graduação Políticas da Terra na Universidade Federal de Minas Gerais, enreda a história da associação, o garimpo e a cosmogonia Yanomami:

Foi em 1985, ou 1986. Os garimpeiros invadiram a terra Yanomami. Quarenta mil garimpeiros. Eles nos maltrataram. Eu comecei a lutar, a denunciar e a defender o meu povo. Vocês estão curiosos para saber o que é hutukara. Dentro do seu livro grande, a Constituição Federal, ali dentro, não tem o nome hutukara. Só há letras. O napë, nesse caso, aqueles que escrevem, que preparam o grande livro, não incluíram o nome hutukara [...] Hutukara é uma grande panela, uma grande panela de barro. É como uma casa, onde colocaram todos nós, nós Yanomami, Xirixana, Xiriana, Xamathari, Jawari, Waika, Ye'kwana, Sanumá, Xakriabá, Tupinambá, Kayapó, Xavante, Guarani, napë de pele branca, napë de pele vermelha, os negros, todos dentro de uma grande panela de barro. Foi assim que o povo Yanomami pensou no nome hutukara. Em português, universo. Vocês napë falam universo, universo em que estão reunidos: terra, céu, lua, chuva, escuridão [...] Yanomami, escolhemos esse nome – hutukara – para colocar no papel; colocamos no papel esse nome guardado na memória, na filosofia<sup>5</sup>.

O Conselho Indígena de Roraima (CIR) é a maior organização indígena de Roraima, com 255 comunidades associadas entre dez etnorregiões, Serras, Surumu, Baixo Cotingo, Raposa, Amajari, Wai Wai, Tabaió, Serra da Lua, Murupu e Alto Cauamé, as quatro cita-

■  
<sup>5</sup> Disponível em: <https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2021/07/cad-130-kopenawa-hutukara.pdf>. Acesso em: 6 out. 2021.

das em primeiro compõem a TIRSS. Criado a partir da primeira Assembleia dos Tuxauas na década de 1970, em 2021 o CIR comemora 50 anos de atuação e uma longa pauta temática sobre território/ambiente, educação e saúde indígena diferenciadas. Conforme Edinho Batista Macuxi, coordenador geral do CIR, em aula junto à disciplina de Mídia, Política e Movimentos Sociais do Programa de Pós-Graduação em Comunicação na Universidade Federal de Roraima, no dia 6 de outubro de 2021, uma linha recentemente ampliada tem sido a das representações indígenas no campo institucional da política, com destaque para a primeira mulher indígena na Câmara Federal, Joenia Wapichana, como deputada Federal.

O objetivo diário do CIR é articular lutas pela garantia dos direitos assegurados na Constituição Federal e pelo fortalecimento da autonomia dos povos indígenas no estado de Roraima. Um exemplo desse ativismo no cotidiano da pandemia do Covid-19 tem sido as mobilizações em torno da rejeição ao Projeto de Lei 490, defendido por ruralistas, que estabelece o limite da Promulgação da Constituição Federal como Marco Temporal, de modo que os indígenas só teriam direito às suas terras se tivessem de posse delas até o dia 5 de outubro de 1998. O julgamento, ainda em curso, põe em risco o futuro das terras indígenas no Brasil. Assim, circunscrita às múltiplas camadas de resistências, passamos a situar outra forma de ativismo no campo da comunicação.

## **A REDE DE COMUNICADORES INDÍGENAS DE RORAIMA WAKYWAI: RELATOS INICIAIS DE EXPERIÊNCIA**

Por necessidade de deixar um registro dessa recente caminhada, optamos em trazer alguns detalhes desse processo. A organização da Rede Wakywai se deu após oficinas realizadas pelo departamento de comunicação do CIR, onde duas das autoras indígenas deste artigo, Ariene dos Santos Lima (Ariene Sussui) e Márcia Fernandes têm um histórico de atuação, de maneira que a sistemati-

zação desses passos iniciais aqui apresentados é resultado direto da vivência e da transcrição dessa experiência.

A primeira oficina ocorreu no dia 1º de março de 2019 com o tema “Construção do Informativo do Anna Yekaré”, uma chamada inspirada no jornal impresso que é o mais antigo a circular por iniciativa do CIR e cujo título significa Nossa Notícia, na língua macuxi. A oficina teve a participação de 12 comunicadores de seis etnoregiões (Baixo Cotingo, Raposa, Serra da Lua, Tabaio, Serras e Murupú). A segunda etapa ocorreu no dia 2 de agosto de 2019, com a participação de 10 comunicadores indígenas da Serra da Lua, Murupu, Surumu, Tabaio e Amajari.

Com a necessidade de ampliar as divulgações de assuntos de interesse das regiões, e com as intensas ameaças aos direitos dos povos indígenas, a atuação do movimento indígena pela via da comunicação passou a ser cada vez mais solicitada pelo CIR e as lideranças indígenas. O Conselho sempre contou com uma pequena equipe para divulgar suas ações, mas tanto é insuficiente a quantidade de pessoas na assessoria de comunicação, como a concentração das ações a partir da sede do CIR em Boa Vista exigem a construção de outro modelo mais colaborativo.

Para concretizar a existência da rede, o departamento de comunicação realizou nos dias 28 a 30 de janeiro de 2020, na comunidade Pium (região Tabaio), o I Seminário Estadual de Comunicadores Indígenas de Roraima, com o tema: "Escrevendo as nossas próprias histórias". Com participação de mais de 30 comunicadores das regiões Serra da Lua, Raposa, Surumu, Tabaio, Amajari, Murupu e Baixo Cotingo (todos indicados por suas lideranças de base). A partir do seminário estadual, os participantes saíram com a missão de retornar às suas regiões e de se apresentar às lideranças locais como comunicadores indígenas.

Outro passo importante foi a apresentação dos comunicadores na 49ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima, de 11 a 14 de março de 2020, com o tema: “Marchando a passos firmes: pela efetivação dos nossos Direitos Originários, Constitucionais, nos

tratados e nas Convenções Internacionais”, no centro regional Lago Caracaranã, região Raposa, Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Durante a assembleia geral, que é o evento mais importante e representativo dos associados ao CIR, o grupo de comunicadores indígenas captou imagem, elaborou textos e vídeos, compartilhando esses conteúdos em plataformas digitais, redes e aplicativos de *WhatsApp* das etnorregiões que compõem a rede Wakywai.

Desde então, a consolidação da rede vem acontecendo em contexto de pandemia de Covid-19. Isso explica por um lado as dificuldades enfrentadas para a realização do trabalho, ao mesmo tempo em que a necessidade da comunicação e da circulação das informações se fizeram ainda mais urgentes. Associada à insegurança trazida pelo contexto pandêmico, as comunidades indígenas passaram a lidar com a retomada de invasões de seus territórios para fins da prática ilegal de mineração.

Apesar dos comunicadores indígenas já estarem atuando, não havia ainda um nome para identificar a rede. Foi então que, já no formato remoto, foi realizada no dia 31 de julho de 2020 (via plataforma digital) a primeira reunião para alinhamento das atuações e preparação para a escolha do nome. Importante destacar que, naquele primeiro momento, muitos dos comunicadores já tinham sofrido perdas de pessoas próximas em suas comunidades e regiões por conta da Covid-19. Assim, a reunião foi marcada por muita emoção e relatos de dificuldades para atuação, de tal maneira que a pauta do encontro foi substituída para dar espaço e expressão aos sentimentos sofridos pelos comunicadores indígenas. A discussão tomou o rumo das vulnerabilidades a que somos expostos, os caminhos de escuta e de reelaboração das práticas comunicativas.

O outro encontro ocorreu no dia 21 de agosto de 2020, mas a escolha do nome só ocorreu no dia 25 de agosto de 2020, após as equipes serem divididas por regiões. Os participantes apresentaram suas propostas nas línguas indígenas Macuxi e Wapichana, e o nome foi escolhido por votação por meio do aplicativo *WhatsApp*. “Wakywai” na língua Wapichana significa em português “Nossa Notí-

cia”, em um reconhecimento também histórico da primeira iniciativa de publicação impressa, sendo dessa vez designado na língua da segunda maior etnia de Roraima. A rede de comunicadores indígenas Wakywai é formada por 35 comunicadores indígenas de sete regiões do Estado de Roraima. O princípio da rede é ser uma frente de ativismo indígena, articulando conteúdos para a defesa dos direitos dos povos indígenas por meio da comunicação.

## **ECOLOGIA POLÍTICA E ATIVISMO NA BASE DA REDE WAKYWAI**

Esta é a parte em que se estreita o diálogo teórico-empírico entre os campos de saberes científicos e tradicionais com as práticas cotidianas e concretas de comunicação realizadas pela Rede Wakywai. Ao propormos isso estamos imediatamente inserindo a discussão na esfera da Ecologia Política e do Ativismo Indígena. Isso significa que os dois campos de conhecimento categorizados nesse par de palavras estão entrelaçados pelo processo de produção de outras narrativas e pelo uso delas para destacar as assimetrias e as relações seculares de poder já apresentadas em linhas gerais no contexto espacial e simbólico das duas terras indígenas de Roraima, por meio da mineração ilegal e dos interesses de grupos políticos e econômicos.

Todavia, a trágica combinação entre Covid-19 e as populações indígenas no Brasil não é apenas pano de fundo nessa discussão. Essa relação reconfigura e aprofunda as discrepâncias socioespaciais, especialmente em um cenário político de aberta rejeição às comunidades indígenas e a “oportunidade” que esse posicionamento governamental oferece para o avanço do garimpo ilegal.

Segundo informações da Associação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), em monitoramento da pandemia e dados do dia 29 de agosto de 2021, a Covid-19 atingiu 163 povos indígenas no país, com 59.862 casos confirmados de infectados e 1.211 mortes. Os números são diferentes dos divulgados pela Secretaria Especial de

Saúde Indígena (Sesai), do Ministério da Saúde, e a partir dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), que reduzem esses quantitativos por considerarem a doença apenas naqueles que vivem em terras indígenas. A metodologia aplicada pelas organizações indígenas, por sua vez, reúne os dados da Sesai, da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) junto às lideranças indígenas, profissionais de saúde indígena e organizações da Rede Coiab.

Os números da Covid-19 em povos indígenas de Roraima, também com base no último monitoramento de agosto de 2021, colocam o estado em quarta posição no número de mortes pela doença no Brasil, com 126 óbitos, dentre as 24 unidades da federação relacionadas. A etnia Macuxi é a sexta mais afetada no país com 21 mortes e os Yanomami contabilizam 9 óbitos. Os Wapichana, Wai Wai e Tau-repang também perderam parentes conforme esse monitoramento<sup>6</sup>.

Se os dados apontam para a necessidade vital que a informação representa nesse contexto, além de classificar em uma escala muito particular a comunicação a ser dirigida e articulada com diferentes povos indígenas, entendemos como fundamental (antes de apresentar aspectos acerca do trabalho realizado pelos comunicadores da Rede Wakywai) situar os campos epistemológicos de compreensão dessa realidade, a partir de dois conceitos centrais: Ecologia Política, aqui trazido em características introdutórias pela obra de Marcelo Lopes de Souza, e o conceito de midiativismo, vinculado aos estudos dos movimentos sociais populares, por meio de Cicilia Peruzzo.

A Ecologia Política é um campo de conhecimento e se firma sobre bases metodológicas. Portanto, para se chegar ao conceito é crucial que apreendamos o modo como esse campo reflete os seus processos teóricos de compreensão da realidade.



<sup>6</sup> Disponível em: [https://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados\\_covid19/](https://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados_covid19/). Acesso em: 2 out. 2021.

A Ecologia Política, mesmo quando inscrita no âmbito acadêmico enquanto campo de pesquisa e ensino universitários, é um saber que, em si mesmo, carrega a vocação e a ambição de promover um diálogo (um ‘encontro’, *encounter*) entre o saber acadêmico (científico, certamente, mas também filosófico e ensaístico) e o ‘saber popular’, extraído do cotidiano ou ‘mundo da vida’ (o *Lebenswelt* da fenomenologia, bem como da sociologia habermasiana) e derivado de experiências de resistência e conflito (SOUZA, 2019, P. 99).

Diante do reconhecimento hegemônico e da legitimidade atribuídos ao saber acadêmico, eurocêntrico e ocidental, Quijano (2000) faz uma leitura do controle e do poder global que desconsideram agentes e aspectos intrínsecos da interculturalidade como promotores de outros conhecimentos:

*La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural e intelectual, en suma, intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial. En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento.* (QUIJANO, 2000, p. 209).

Nessa mesma direção, Souza (2019) reitera que a Ecologia Política necessita das experiências e das lutas geradas por um conjunto diverso de sujeitos constituídos em outros lugares de fala. E complementa:

[...] não basta usar os aportes do saber ‘tradicional’, ‘popular’ e ‘local’, apenas *empíricamente* com o intuito de informar a teo-

rização acadêmica (do ‘Norte’ ou do ‘Sul’), mas sim como *narrativas organizadoras do mundo dotado de valor intrínseco*, por mais que sejam passíveis de discussões, ressalvas e discordâncias (SOUZA, 2019, p. 32-33).

O entrelaçamento expresso nos incentiva a ir paulatinamente formulando a noção de Ecologia Política em bases mais ativas, de modo que a produção de saber se faça próxima e articulada com as possibilidades de transformação social e espacial.

[...] em vez de meramente *se servir* de conhecimentos gerados pelos atores/sujeitos com os quais interagem, a superação do sociocentrismo (e não apenas a denúncia do eurocentrismo) há de ser uma meta constante. Não há como produzir um saber que seja consistentemente anticolonial e verdadeiramente crítico quando não se acalenta essa preocupação (SOUZA, 2019, p. 33).

A Ecologia Política é um campo de saber que mobiliza em suas bases as categorias de sociedade e natureza, e que vem criando contornos mais claros nas últimas cinco décadas. Portanto, as tensões e conflitos acentuados pela intensificação da invasão nas terras indígenas para extração ilegal de minérios guardam complexidades que passam antes pela própria compreensão do ambiente e territorialidade. Recordamos com isso o lema que marcou a luta indígena durante o julgamento da homologação da Terra Raposa Serra do Sol como forma de ilustrar essas distorções. A expressão em Macuxi *Anna Patá, Anna Yan* – que quer dizer em português “Nossa terra, Nossa mãe” – é simbólica. Em torno dessa visão as qualidades da terra não se encerram nos parâmetros comumente regidos pela visão econômica, moderna, desenvolvimentista e predatória. Outro aspecto interessante é que por esses laços maternos se extrapola a noção da terra como um invólucro de precedência humana. Como lembra Souza (2019, p. 39) não se trata da terra apenas como morada humana, do *Homo sapiens*. Na escala cosmológica do tempo, a nossa aparição como espécie é recente.

Ailton Krenak, uma das mais reconhecidas lideranças indígenas na contemporaneidade, é também um dos vocalizadores dessas complexidades:

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso — enquanto seu lobo não vem —, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (KRENAK, 2020, p. 9-10).

Portanto, com esses contornos e ressalvas, o conceito de Ecologia Política é apresentado como um campo de conhecimento que

[...] lida potencialmente com todos os processos de transformação material da natureza e produção de discursos sobre ela e seus usos, procurando realçar as relações de poder subjacentes a esses processos (agentes, interesses, classes e grupos sociais, conflitos, etc.), em marcos histórico-geográfico-culturais concretos e específicos (SOUZA, 2019, p. 98).

A proposta da rede de comunicadores indígenas de Roraima e a sua visão local sobre a teia que envolve diferentes, históricas e cotidianas ameaças à existência desses povos, e que é atuante na produção de discursos que nascem sob a marca de uma (des)governança regida por injustiça e sofrimento social na pandemia do novo coronavírus, nos leva a pensar que a Wakywai reúne qualificações suficientemente articuladas com a abordagem oferecida no campo da Ecologia Política. Basta que nos concentremos na ideia principal de ser a rede um lugar de enunciação. Ou seja, “Não há conhecimento que não possua um ‘lugar de enunciação’ próprio [...] ou, mais exatamente, um ‘amálgama de lugares de enunciação’, referente a distintos lugares, escalas e circunstâncias de socialização e existência” (SOUZA, 2019, p. 115).

Sobre esse lugar, os estudos acerca do ativismo nos movimentos sociais populares e progressistas promovem um campo semântico de interesse especial para o para as práticas de comunicação contra-hegemônicas. Assim como o conceito de Ecologia Política não está fixamente enquadrado, onde o que é permanente é a dinâmica operada pelas práticas e vivências sociais, tecnológicas e culturais, a noção de midiativismo tanto também está em construção quanto não se reduz apenas a uma fusão de palavras.

Braighi e Câmara (2018) realizaram um amplo levantamento de ângulos e perspectivas teóricas sobre as interfaces com o tema e construíram uma proposta conceitual, com a qual concordamos especialmente por melhor circunscrever aspectos das recentes vivências permitidas pela Rede Wakywai. O midiativismo não estaria limitado ao uso da mídia, da técnica. Da mesma forma que não se limitaria à presença de um ativista na mídia para que os sentidos da expressão sejam efetivamente considerados. Para ser midiativista, como dizem os autores, é necessário “estar atento aos usos e aos propósitos” (2018, p. 35).

Midiativismo só se faz com midiativistas, sujeitos portadores de uma vontade solidária, que empreendem ações diretas transgressivas e intencionais, e veem as próprias capacidades de intervenção social, antes localizadas, sendo potencializadas. Isso, por meio de um registro midiático que visa necessariamente amplificar conhecimento, espriar informação, marcar presença, empreender resistência e estabelecer estruturas de defesa” (BRAIGHI; CÂMARA, 2018, p. 36).

O midiativismo a delimitar seu recorte nas ações da Rede Wakywai está associado a um longo processo de organização indígena e de sua consolidação como movimento social. A partir das perspectivas motivadoras para pensar a situação de enunciação de conteúdos relacionados ao garimpo ilegal em comunidades indígenas de Roraima, intuimos associar esse tipo de midiativismo como de característica ambiental, crítica, tecnopolítica e profundamente integrada a uma série de outras situações ameaçadoras, via de regra

alavancadas pela dimensão econômica da exploração da terra e da dominação desses povos.

Cicilia Peruzzo destaca aspectos importantes sobre a cidadania comunicacional no âmbito dos movimentos sociais, especialmente no contexto da internet, e as contradições no interior da sociedade capitalista. A comunicação como direito de todos não é acessível a todos. “As contradições geram desigualdades, conflitos, violência e, também, movimentos sociais de resistência tanto à ordem geral do modo de produção, quanto aos problemas específicos no âmbito dos vários sistemas que estruturam a sociedade.” (2018, p. 45).

Peruzzo relembra as marcas históricas dessa dinâmica que produz injustiças e resistências. Frente à comunicação de domínio político-econômico estão também as iniciativas alternativas de comunicação “por parte de segmentos organizados das classes subalternas, representados por movimentos sociais populares, para poderem participar do jogo comunicacional no conjunto da sociedade e poder falar diretamente entre si” (2018, p. 46).

## **REDE WAKYWAI: MATRIZES DE ENUNCIACÃO INTEGRADAS E DE RESISTÊNCIA**

A rede Wakywai de comunicadores indígenas de Roraima, como vimos, é parte de uma ampla estratégia do movimento indígena, a partir do Conselho Indígena de Roraima. Essa capacidade de articulação em diferentes canais de comunicação como o site e o jornal Assembleia Geral do CIR, as redes sociais *Facebook* e *Instagram*, o aplicativo de *WhatsApp* de grupos das etnoregiões e o programa de rádio “A voz dos povos indígenas”, na emissora educativa FM Monte Roraima, são alguns processos que podem ser relacionados na perspectiva trazida por Peruzzo, como fortalecimento dos laços internos, publicização de suas demandas e interesses, bem como a visibilidade às reivindicações e conquistas (PERUZZO, 2018, p. 47).

A Wakywai não é a primeira rede criada de comunicadores indígenas. Já há exemplos de outras iniciativas no país, como é o caso da rede Wayuri de Comunicadores Indígenas do Rio Negro, criada em novembro de 2017. Esta rede ganhou repercussão em meio à pandemia como um dos 30 heróis de informação em nível mundial, especialmente por prestar esclarecimentos sobre o novo coronavírus junto às 750 comunidades indígenas da Região Amazônica e por terem denunciado a má gestão das autoridades diante do risco de vida das populações<sup>7</sup>. Outra também que foi criada no contexto pandêmico foi a rede de comunicadores da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), em cuja estrutura estão dois comunicadores da Rede Wakywai, Janderson Henrique de Souza da Silva (do povo Macuxi) e Eliane Tomás da Silva (do povo Wapichana).

A rede conta com cerca de 30 comunicadores em sete etnoregiões. Os modos de fazer a comunicação de resistência obedecem ao princípio da representação coletiva em sintonia com os interesses das comunidades e das lideranças indígenas. Os comunicadores são escolhidos em suas comunidades e muitos já são considerados lideranças indígenas. Eles participam de diferentes etapas de formação que envolve a consciência crítica da sua própria vivência indígena e dos desafios demandados historicamente por seus povos. Assim, a formação é de natureza política e territorial por excelência e, a partir dessa chave de compreensão, são relacionados grandes temas tais como a educação, o meio ambiental, a saúde. A comunicação assume a condição de tema norteador sobre as formas de pensar, de produzir conteúdo e de assegurar as habilidades técnicas para os fins desejados.

Um exemplo dessa operacionalidade foi o evento realizado em dezembro de 2020 no Centro Indígena de Formação e Cultura da Raposa Serra do Sol (CFICRSS), com o tema “Comunicação indígena:

■  
<sup>7</sup> Respectivamente disponíveis em: <https://www.acritica.com/channels/governo/news/rede-formada-por-comunicadores-indigenas-e-eleita-heroi-da-informacao-mundial>. Acesso em: 11 out. 2021.

Novas ferramentas de luta”. O encontro foi composto por palestras sobre comunicação comunitária, o papel do comunicador e a formação de lideranças. Para fortalecer a atuação dos comunicadores em suas regiões, a programação reservou momentos para oficinas de fotografia, elaboração de pauta, construção de roteiro e produção.

A jornalista Márcia Fernandes, coordenadora do Departamento de Comunicação do CIR, e uma das incentivadoras da Rede Wakywai, lembrou que estrategicamente o Conselho Indígena de Roraima realiza esses treinamentos na área de audiovisual, fotografia e texto. Alguns registros em situações de protestos, barreiras e desocupações de invasores nas terras indígenas foram fundamentais para expor as situações de violência e as violações de direitos sofridos pelos povos indígenas.

Ter esses comunicadores nas comunidades faz toda a diferença. Além de atuarem juntos com suas lideranças, também nas assembleias regionais, eles têm o papel de documentar momentos considerados importantes para a história da comunidade e também atuam sobre o repasse de informações para as lideranças. Sabemos que não é fácil a circulação de informações em algumas regiões e a ideia da rede é exatamente criar um campo onde se partilhe e se fortaleçam as lutas.<sup>8</sup>

Compreendemos que a força principal desse processo é a integração ou a anexação em Rede. Essas junções perpassam a cosmovisão indígena, as crenças, as formas de organização política, o movimento social e, no caso específico, a ideia de que os desafios e as ameaças também estão articulados. De modo que cobrir a pauta de protesto indígena contra a tese do Marco Temporal é também falar de garimpo ilegal, uma vez que as inseguranças provocadas pela revisão dos processos das terras indígenas é uma forma interligada de promover preconceitos, racismo, distorções e novas invasões em prejuízo de diferentes etnias.



<sup>8</sup> Disponível em: <https://cir.org.br/site/2020/12/22/rede-wakywai-encontro-reune-comunicadores-indigenas-na-raposa-serra-do-sol/>. Acesso em: 8 out. 2021.

Uma das jovens lideranças indígenas no campo da comunicação é a jornalista Ariene dos Santos Lima (Ariene Sussui). À frente do processo de organização da Rede Wakywai, ela narra os desafios dessa abordagem midiativista.

Nossas construções históricas nos trouxeram até aqui, eu não ocupo espaços apenas para mim, ocupo espaços para que meu coletivo se faça presente, somos muitas vezes que por muitos anos foram silenciadas, o medo de nos expressar “errado”, de escrever “errado” fez com que por anos ficássemos em silêncio. A mídia convencional com visões estereotipadas sempre falou sobre nós, as pesquisas acadêmicas nos enxergavam apenas como objeto de estudo, não nos enxergavam como protagonistas, com capacidade de escrever sobre nós mesmos. Considero nessa era mediada por telas, um espaço para colocar nossa realidade aos 4 cantos do mundo, não precisamos que ninguém fale por nós, nós já fazemos isso. A trajetória ainda é longa até romper as marcas deixadas pela colonização, mas ocupar as redes digitais e os espaços acadêmicos é um caminho para romper ideias impostas pelos colonizadores<sup>9</sup>.

Com essa tônica, os conteúdos da Rede Wakywai são produzidos pelos comunicadores indígenas que escolhem um modo mais ajustado à sua própria realidade para que a circulação da informação aconteça junto aos indígenas. Tanto é que em algumas comunidades se sobressai o uso do *WhatsApp* e em outras as produções e postagens se fazem de forma mais frequente pelo *Facebook*, por exemplo. Expressam essas escolhas as páginas no *Facebook* da Rede na região da Raposa, denominada *Raposa Comunicação*, e das Serras com o nome de *A Voz do Povo* (ambas na TIRSS)<sup>10</sup>.



<sup>9</sup> Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CU5q7QclRsh/>. Acesso em: 5 out. 2021.

<sup>10</sup> Respectivamente disponíveis em: <https://www.facebook.com/Raposa-Comunica%C3%A7%C3%A3o-101134325411962> e <https://www.facebook.com/avoz.dopovo.148> Acesso em: 5 out. 2021.



- ◇ Comunicadores Ariene Susui e Nailson Almeida exibem
- ◇ *folders* sobre a Covid-19 em diferentes línguas indígenas.
- ◇ *Fonte: Comunicador indígena Caíque Souza*

A pandemia e as invasões ocorridas por garimpeiros em terras indígenas formam um conjunto ameaçador à vida dos povos indígenas no Brasil e em Roraima. O CIR e alguns comunicadores da Rede Wakywai de comunicação atuaram fortemente na produção de informações em diferentes línguas maternas sobre a doença Covid-19 e as implicações trazidas pelo contato intensificado pela presença de garimpeiros. Assim, a comunicação passou a ter um formato predominante de campanha sobre a doença e em combate às *fake news*.

Além de atuarem nas suas organizações de base, muitos comunicadores produzem conteúdo paralelo sobre os eventos em que participam e publicam em suas próprias redes, como é o caso da comunicadora Raquel Viana, do povo Wapichana, da região Serra da Lua, uma jovem liderança que assessora a juventude indígena do CIR. Outra estratégia é a postagem de conteúdo da página do CIR em suas redes sociais, mas com uma linguagem mais personalizada, com teor mais de liderança e de empoderamento da juventude.



- ◇ Publicação da comunicadora indígena Raquel Viana.
- ◇ Fonte: Perfil no Instagram, de 10/10/2021<sup>11</sup>.

Essas publicações paralelas reforçam o sentido da rede e são feitas em sua maioria por jovens em formação para serem lideranças indígenas. No interior do processo de formação oferecido pela própria rede, um momento especial vem com a fala de lideranças tradicionais ao destacarem que a razão dessa iniciativa é a defesa dos direitos indígenas, logo, os comunicadores estão sendo preparados também para assumir cargos enquanto lideranças indígenas.

Grande parte do conteúdo produzido pelos comunicadores ainda está na página do Facebook do Conselho Indígena de Roraima<sup>12</sup>, que atualmente conta com 11.873 seguidores. Os principais alcances

11 Disponível em: [https://www.instagram.com/tv/CU3YgAgFPax/?utm\\_medium=-copy\\_link](https://www.instagram.com/tv/CU3YgAgFPax/?utm_medium=-copy_link). Acesso em: 4 nov. 2021.

12 Disponível em: <https://cir.org.br/site/> Acesso em: 11 out. 2021.

são de Roraima, seguido dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, e os países que mais consomem os conteúdos são Brasil, Guiana e Estados Unidos.

Se considerarmos os meses de junho, julho e agosto de 2020, por exemplo, as publicações mais compartilhadas foram aquelas que divulgaram os primeiros óbitos de lideranças indígenas por Covid-19, foi o caso das notas de pesar referente ao líder Fausto Mandulão, do povo Macuxi, e das professoras Dulcirene e Elizabeth. Podemos dizer que essa repercussão obtida pela página e pelo trabalho cooperado dos comunicadores indígenas esteve atrelada à tragédia da pandemia. Ao fazermos esse recorte, entendemos que a Rede Wakywai foi criada em meio a perdas. O contexto explica a necessidade de um posicionamento, pois lideranças estavam morrendo sem atendimento à saúde. De fato, as publicações nesse período se concentravam sobre três aspectos: ajuda humanitária do CIR, nota de repúdio contra o presidente da República e notas de pesares, sendo no total de 18 notas de óbitos de importantes lideranças indígenas de 130 publicações da página.

Recentemente um consultor jurídico em direitos humanos entregou à Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Covid-19 um parecer técnico-científico que aponta que omissões do governo federal na proteção de povos indígenas geraram mais mortes pela doença<sup>13</sup>. Um estudo para consolidar o que os povos indígenas atestam no cotidiano.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A rede é uma ferramenta de luta e resistência mediante os ataques aos direitos indígenas. Neste aspecto as invasões e o garimpo ilegal dentro das duas maiores terras indígenas do país, nos levam a refletir



<sup>13</sup> Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2021/10/07/parecer-a-cpi-acusa-governo-de-genocidio-contra-indigenas-na-pandemia.htm>. Acesso em: 11 out. 2021.

que o papel da comunicação indígena não é apenas a divulgação, mas também uma luta conjunta em várias frentes, mobilizando desde os saberes ancestrais às potencialidades e usos das redes digitais.

O cenário ameaçador em que se encontra o nosso país ressalta a emergência da atuação dos comunicadores indígenas nas linhas de defesa dos direitos dos povos originários. Tanto na esfera federal, mas também no âmbito de Roraima as pressões sobre a vida dos povos indígenas se harmonizam. Basta que se recorde o Brasil e sua escalada de violações onde a atenção dada pela imprensa aos desafios da pandemia é uma oportunidade para “passar a boiada”. Essa expressão dita pelo então ministro de Meio Ambiente, Ricardo Salles, significa autorizar um conjunto de reformas de desregulamentação e simplificação das normas em prejuízo das questões ambientais. A injustiça social como um dos eixos estruturantes dos debates ambientais tem sua versão local. A lei estadual 1.453, sancionada pelo governador Antonio Denarium em fevereiro de 2021, que liberava o garimpo em Roraima com a utilização de mercúrio. Em setembro deste ano, a lei foi derrubada pelo Supremo Tribunal Federal. É nessa frente de constantes sobressaltos que a atuação dos comunicadores se faz integrada.

Os comunicadores participam junto com as lideranças de mobilizações políticas, muitos contribuem na construção de cartas de repúdio, na organização das marchas indígenas, como exemplo a participação de comunicadores de Roraima na maior mobilização do país, ocorrida nos meses de agosto e setembro deste ano de 2021, onde situamos o ativismo contra o Marco Temporal e a II Marcha das Mulheres Indígenas.

Mas o que é essa forma de comunicar de jovens, homens e mulheres que passam a contar a própria história e de seus povos nas redes digitais? Uma comunicação articulada que também interessa demarcar o território indígena das telas, como forma de promover outros enunciados, outras visibilidades, outras partilhas de um cotidiano marcado pela injustiça social e dosado por diferentes formas de resistência e de coragem. Ao denunciar as invasões, os

comunicadores começam a ser perseguidos em seus territórios e a sofrer ameaças. A exposição é uma das faces dessa articulação que busca respostas favoráveis à vida dos povos indígenas. Os que compõem a rede Wakyai se dispõem a serem porta-vozes dos direitos e enunciadores de mudanças. Logo, a visão local sobre a teia que envolve a atividade garimpeira em terras indígenas reitera a ameaça histórica e renovada em contexto de desgovernança, de injustiça social, de conflitos sobre a territorialidade, da ameaça à vida dos seres humanos e não humanos.

## REFERÊNCIAS

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Relatório Nossa luta é pela vida. Covid-19 e povos indígenas.** Disponível em: [https://emergenciaindigena.apiboficial.org/files/2020/12/APIB\\_nossalutaepelavida\\_v7PT.pdf](https://emergenciaindigena.apiboficial.org/files/2020/12/APIB_nossalutaepelavida_v7PT.pdf) Acesso em: 12 out. 2021.

BRAIGHI, A. A.; CÂMARA, M. T. O que é Midiativismo? Uma proposta conceitual. In: BRAIGHI, Antônio Augusto; LESSA, Cláudio; CÂMARA, Marco Túlio (orgs.). **Interfaces do Midiativismo:** do conceito à prática. Belo Horizonte: CEFET-MG, 2018. p. 25-42.

KOPENAWA, D. ALBERT, B. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

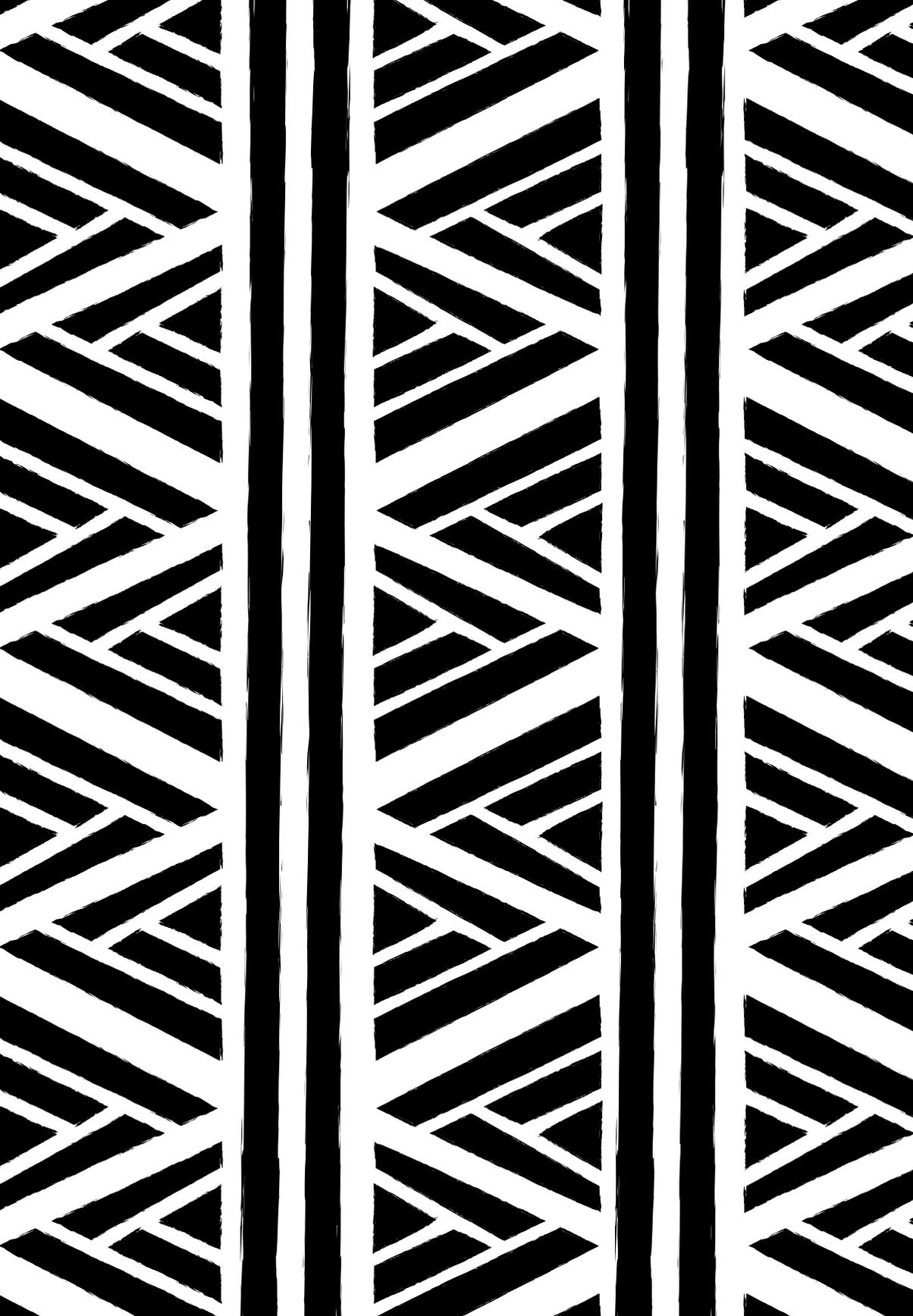
KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

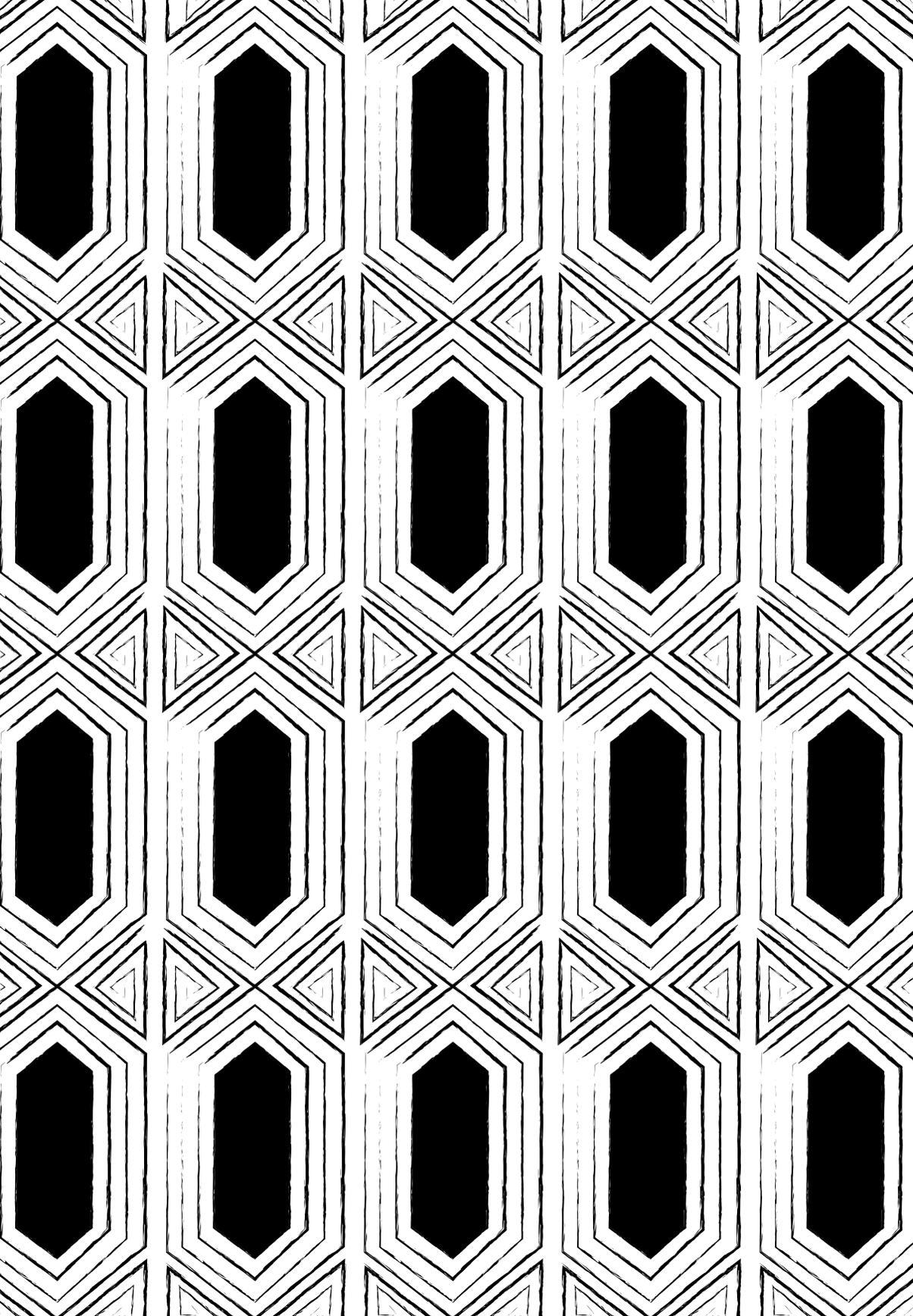
MORAIS, V. M. I. **Filhos de Deus e netos de Makunaima:** as apropriações do catolicismo em terras Macuxi. Curitiba: CRV, 2018.

PERUZZO, C. Cidadania comunicacional e tecnopolítica: feições do midiativismo no âmbito dos movimentos sociais populares. In: BRAIGHI, Antônio Augusto; LESSA, Cláudio; CÂMARA, Marco Túlio (orgs.). **Interfaces do midiativismo:** do conceito à prática. Belo Horizonte: CEFET-MG, 2018. p. 41-61.

QUIJANO, A. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.** Buenos Aires: CLACSO, 2014.

SOUZA, M. L. **Ambientes e territórios:** uma introdução à ecologia política. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.





# **POR ENTRE RIOS DE VIDA E DE MORTE: O MOVIMENTO INDÍGENA DOS MUNDURUKU DO ALTO TAPAJÓS/PA**

Ademir Kaba Munduruku

Maria Audirene de Souza Cordeiro

João Messias da Silva Sousa

## **WUYJUYU**

Os Munduruku habitam terras indígenas (TI) brasileiras situadas nos estados do Pará (sudoeste, calha e afluentes do rio Tapajós, nos municípios de Santarém, Itaituba, Jacareacanga), do Mato Grosso (Norte, região do rio dos Peixes, município de Juara) e do Amazonas (leste, rio Canumã, município de Nova Olinda; e próximo à Transamazônica, município de Borba). Cada uma dessas terras abriga uma parcela dos Munduruku em situação sociocultural específica, devido a particularidades locais que vão desde diferenças ambientais até memórias e experiências de processos históricos próprios. Os Munduruku se autodenominam *Wuyjuyu*<sup>1</sup> que significa *gente*. Na cosmovisão Munduruku seria *gente verdadeira. Autêntica*.



<sup>1</sup> Utilizaremos este termo apenas no início e no final do texto.

Este texto versará sobre as estratégias de re-existência etno e cosmopolítica do povo Munduruku do alto Tapajós que luta para proteger as TI Munduruku e Sai Cinza, que juntas somam 2,3 milhões de hectares protegidos e homologados por lei. As ameaças são muitas e diversas: implantação de grandes projetos hidrelétricos, rodoviários e ferroviários; exploração ilegal de madeira e avanço de atividade garimpeira ilegal. Algumas vitórias já foram alcançadas, como o arquivamento pelo IBAMA, em agosto de 2016, do licenciamento ambiental para construção da usina hidrelétrica de São Luiz do Tapajós. Projetada para alagar o rio Tapajós na região do município de Itaituba, no Pará, a usina seria a primeira de um grupo de cinco que integrariam o chamado Complexo Hidrelétrico do Tapajós/PA. Atualmente, a principal frente de batalha é contra o avanço do garimpo ilegal no território.

A atividade garimpeira não é recente na região, existe desde a década de 1970, mas especialistas e o próprio Ministério Público Federal (MPF) vêm alertando para uma explosão da atividade ilegal seguida por violência desde 2019. Em maio de 2021, a Polícia Federal realizou a Operação Mundurukânia, em Jacareacanga/PA, para conter o garimpo na terra indígena. Os manifestantes pró-garimpo entraram em conflito com os agentes federais, tentaram invadir a base da Polícia e depredar patrimônio da União (entre aeronaves e equipamentos policiais). As aldeias foram cercadas pelos manifestantes e uma estrada foi interditada, impedindo o andamento da operação, que durou apenas dois dias.

Após a chegada da polícia na região do Kabitoto, a casa de Maria Leusa, coordenadora da Associação Wakoborun, e uma das principais lideranças do alto Tapajós/PA contra a ação garimpeira, foi incendiada. Ela e a família tiveram que sair às pressas da aldeia e hoje estão sob proteção de entidades não governamentais. Além dela, outras lideranças, como Ademir Kaba Munduruku, vivem em constante estado de alerta e ainda estão vivas graças a uma rede informal de proteção que atua para lhes assegurar deslocamento permanente dentro e fora do território indígena. Essa rede é formada principalmente por um grupo de associações Munduruku que

têm se constituído como a fronteira de resistência contra o garimpo ilegal na região, uma vez que a principal Associação Munduruku, a Pusuru, foi cooptada pelo governo federal e pelos financiadores da atividade garimpeira em terras indígenas.

O Movimento Indígena Munduruku do alto Tapajós precisa atuar em diversas frentes e, para isso, desde 2013, começou a criar diferentes organizações para representá-los. Atualmente, estão registradas a Associação Dace, Associação Wuyxaxima, Associação Wakoborum, Associação Da'uk, Associação Arikico, Movimento Munduruku Ipe-reg Ayu, CIMAT e Associação Indígena Pusuru. A última, apesar de estar juridicamente legalizada como a principal representação do povo, não é mais reconhecida como tal pelas demais organizações do alto Tapajós por apoiar a atividade garimpeira no território e por ter participado dos ataques a aldeias de lideranças contrárias ao garimpo, como a que ocorreu contra a Maria Leusa.

## **POR ENTRE RIOS:**

### ○ MOVIMENTO EM DEFESA DO TERRITÓRIO MUNDURUKU

As frentes de luta do povo Munduruku da região do médio e alto Tapajós, no Estado do Pará, são diversas, mas contra inimigos comuns: os Munduruku da TI Sawré Muybu, localizada nos municípios de Itaituba e Trairão, médio Tapajós, sudoeste do Pará, lutam para regularização de seus territórios<sup>2</sup>; já os Munduruku do alto Tapajós (região acima do município de Jacareacanga/PA), cujas terras estão devidamente regularizadas, lutam contra grandes mineradoras e o



<sup>2</sup> O processo de demarcação começou em 2007, segundo a Funai. Os estudos apontam que a Terra Indígena Sawré Muybu tem 178.173 hectares e que 7% dessa área podem ser inundados caso a Hidrelétrica de São Luiz do Tapajós seja construída.

governo federal<sup>3</sup>, que pretende liberar a mineração em seu território. As duas regiões, médio e alto Tapajós, estão gravemente ameaçadas por essas duas forças. Uma série de contra-ataques estratégicos vem sendo articulada e efetivada por um *movimento* criado e liderado por organizações do alto Tapajós.

O termo *movimento* ganha sentido característico nesse cenário de luta. Todos e todas que se posicionam contra o avanço do garimpo ilegal são designados dentro do território como “o povo do movimento”. Segundo Ademir Kaba Munduruku, atual coordenador da Associação Da’uk, trata-se de um designativo que surgiu em 2013, quando mulheres e homens Munduruku participaram da resistência contra a construção da Hidrelétrica de Belo Monte. A ação foi chamada de Movimento Munduruku Ipereg Ayu.

Ele surgiu mais em função do complexo hidrelétrico do Tapajós, e dentro do contexto da luta dos xinguanos também lá em Belo Monte, lutando para que a hidrelétrica de Belo Monte não fosse construída durante o governo Dilma. Os munduruku estiveram lá. De lá, eles invadiram o canteiro de obras de Belo Monte. E passaram um bom tempo lá. E o governo Dilma foi obrigado a criar uma estratégia de tira eles do canteiro de obras e levar eles lá pra Brasília para tentar fazer um diálogo. Então, o movimento, esse movimento Ipereg Ayu nasceu daí, nasceu nesse contexto. (Ademir Kaba Munduruku, coordenador da Associação Da’uk).

■  
**3** A Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel) aprovou em 2009 os Estudos de Inventário da Bacia Hidrográfica do Rio Tapajós, que preveem a construção de 43 hidrelétricas na bacia do Rio Tapajós e seus rios afluentes ou formadores, Teles Pires, Juruena e Jamanxim. No rio Teles Pires, uma usina está em operação (UHE Teles Pires) e três estão em fase de construção (São Manoel, Sinop e Colider). Outras sete hidrelétricas de grande porte estão previstas para a bacia: São Luiz do Tapajós, Jatobá e Chacorão, no rio Tapajós; Cachoeira do Cai, Cachoeira dos Patos, Jardim do Ouro e Jamanxim, no rio Jamanxim. (Trecho do Documento preparado pelo Ministério Público Federal para reunião com a relatora especial sobre direitos dos povos indígenas da ONU, Victoria Tauli-Corpuz, 2016). Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2016/violacoes-direitos-povo-indigena-munduruku>. Acesso em: 4 nov. 2021.

O nome *Iperég Ayu* foi escolhido porque na língua Munduruku significa “aqueles que têm destreza”. É um termo que se refere à guerra que houve entre os irmãos *Karo Daybi e Yori Cug’pu*<sup>4</sup>, quando cada guerreiro assumiu a destreza de vários animais, especialmente aqueles que são difíceis de serem pegos. No contexto atual de luta em defesa do território, o termo denomina aqueles e aquelas que são difíceis de pegar, de serem manipulados(as), enganados(as), cooptados(as).

Assim, 2013 surge como o ano de referência para um novo reordenamento na organização do povo Munduruku. Até essa data, havia apenas duas organizações por meio das quais o povo dialogava com os *pariwat*<sup>5</sup>: o Conselho Indígena do Alto Tapajós (Cimat) e a Associação Indígena Pusuru<sup>6</sup>. O conselho é composto por caciques e lideranças Munduruku e atua dentro do território como força centrípeta, já que regula, normatiza, estabiliza as decisões de acordo com os princípios do povo. A Pusuru é coordenada por um grupo de munduruku – eleitos em Assembleia Geral Munduruku – e sempre atuou como força centrífuga, ou seja, dinamizava as decisões para atender às necessidades do povo em mesa de negociação não Munduruku. Ambas foram criadas em 1992, com sede em Jacareacanga, quando teve início a luta pela demarcação da terra indígena. Até 2010, a Pusuru era a única associação que atuava fora do território e era a voz do povo junto aos organismos governamentais e não governamentais. Isso mudou durante a luta contra a instalação do Complexo Hidrelétrico Tapajós, porque a coordenação da Pusuru tentou fazer acordo com o governo federal *daydo* (traidor) para instalação das Hidrelétricas de Telles Pires e São Manoel.



**4** Essa guerra aconteceu porque um dos homens da aldeia de Karo Daybi matou uma criança na aldeia Walda di e por isso ele foi assassinado também. O nome da guerreira e artesã munduruku que instigou Karo Daybi a ir buscar a cabeça do irmão dela na aldeia do inimigo era Wako Borum.

**5** Termo usado para designar homem branco mal ou não indígena.

**6** *Pusuru* em Munduruku é uma espécie de andorinha. A maior de todas as aves dessa espécie.

Esse comportamento feria os princípios estatutários da Associação, o que foi denunciado pelas lideranças do Ipereg Ayu durante a Primeira Assembleia organizada pelo movimento no território. Mesmo assim, os coordenadores da Associação Pusuru continuaram não atuando na defesa dos interesses dos Munduruku, no que diz respeito à proteção do território, luta pelas melhorias na educação e na saúde, mantendo negociações com os inimigos do povo.

Isso provocou a segunda Assembleia do Movimento Ipereg Ayu, que contou com participação de cerca de 400 Munduruku de 67 aldeias e várias outras representações. Durante o evento, no dia 5 de novembro de 2013, o cacique Solano propôs a criação da Associação Da'uk e a extinção da Associação Indígena Pusuru, uma vez que ela deixou de representar os interesses do povo Munduruku. A decisão era de que a partir daquele momento a Da'uk seria a representante legal dos Munduruku. O problema é que a extinção da Pusuru não foi efetivada porque isso poderia provocar uma divisão do povo. Então, a decisão diplomática foi registrar a Da'uk e deixar a Pusuru continuar atuando sem contar mais com o apoio do Movimento Ipereg Ayu, que até então caminhava junto com a Pusuru.

Segundo análise das lideranças, esse foi um dos maiores erros do *movimento*, porque se a extinção da Associação Pusuru tivesse sido efetivada e, concomitantemente, a Da'uk tivesse sido regularizada como legítima representante do povo, os ataques violentos à aldeia de Maria Leusa e as ameaças de morte contra outras lideranças contra o garimpo não teriam sido concretizadas.

Então, hoje, se existe essa grande violência – essas grandes ameaças contra as pessoas que são contrárias à destruição dos igarapés, dos rios, da destruição de açazais, patauzais e buritizais – isso tudo está relacionado com o não cumprimento da Associação Pusuru, como a associação, dita que é, né, mãe, que foi uma das primeiras do povo. Então, ela perdeu a noção dos princípios que ela deveria seguir (Ademir Kaba Munduruku, coordenador da Associação Da'uk).

Na verdade, desde 2010 a Pusuru se tornou aliada dos garimpeiros e das atividades criminosas orquestradas por diferentes facções dentro do território, tais como tráfico de drogas, prostituição, venda de armas e violação de vários direitos. Uma prova de que a associação não atua mais como defensora dos Munduruku é a não publicação, até a data de produção deste artigo, 14 de outubro de 2021, de algum documento contra o marco temporal ou contra os projetos de lei que ameaçam as terras indígenas. O que se percebe é uma omissão em relação à defesa dos interesses do povo Munduruku.

Como nova estratégia para assegurar os direitos do povo e defender o território, surgiram, além do Movimento Munduruku Ipereg Ayu e da Associação Da'uk, outras associações: Associação Dace, Waro Biorebu, Waru, Wakoborun, Koropsare e Arikico. Cada uma dessas organizações tem atuado em diferentes frentes de trabalho, mas cinco delas – Movimento Munduruku Ipereg Ayu, Cimat, Da'uk, Wakoborum e Arikico – realizaram um pacto em defesa do território e da identidade cultural Munduruku. Assim, assumiram a luta contra a invasão de garimpeiros no território, que desde a posse do presidente Jair Bolsonaro têm se configurado como a maior ameaça enfrentada pelos Munduruku. De acordo com o levantamento do Instituto Socioambiental/ISA, em dois anos e meio, entre janeiro de 2019 e maio de 2021, o garimpo devastou um total de 2.264,8 hectares da TI Munduruku. Já no município de Jacareacanga (PA), que se sobrepõe a 98% da TI Munduruku, o aumento foi de 269% de áreas degradadas pelo garimpo<sup>7</sup>.

■  
7 Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/garimpo-na-terra-indigena-munduruku-cresce-363-em-2-anos-aponta-levantamento-do-isa>. Acesso em: 4 nov. 2021.

# ESTRATÉGIAS ETNOPOLÍTICAS<sup>8</sup> E COSMOPOLÍTICAS<sup>9</sup> DA ASSOCIAÇÃO DA'UK

Dentre as cinco organizações mencionadas anteriormente, enfocaremos neste texto a atuação da Associação Da'uk, considerada pelo povo como a que deveria assumir o espaço de interlocução entre as organizações Munduruku e as organizações *pariwat*.

A escolha do nome Da'uk ocorreu durante a grande assembleia de resistência de 5 de novembro de 2013. O termo usado para nomear a nova organização reflete parte da cosmologia Munduruku e denota a intrínseca relação comopolítica deles com a mãe natureza. Da'uk é uma espécie de formigas que “andam o tempo todo juntas” e que, por isso, são capazes de realizar grandes proezas.

E quando acham uma presa, todas conseguem ir numa mesma direção. Então, quando encontram escorpião, ou cobra, não tem quem fique na frente deles por mais assim, perigoso, que seja o animal, mas eles põem, põem pra sair da frente. Então, é mais uma referência a isso. Como nosso objetivo é defender a terra... não importa contra quem... nós temos que seguir firme numa mesma direção. Então, foi mais nesse sentido que foi colocado o nome Du'uk, né, que são uma espécie de formigas, que sempre tão unidas, que sempre tão juntas ali, né, enfrentando tudo que vem pela frente. E essa é a razão da gente ter colocado o nome da associação (Ademir Kaba Munduruku, coordenador da Associação Da'uk).

Essa explicação demonstra claramente como os Munduruku estabelecem conexões entre seu modo de vida, as práticas sociais e a rea-

■  
8 Ver Ferreira (2017).

9 Ver Stengers (2014).

lidade atual, já que as vivências comopolíticas com a *wuyepi* (nossa terra) são acionadas para interpretar os contextos atuais. Mesmo depois de mais de 300 anos de contato com a lógica e fé dos brancos, a cosmologia – alicerce do pensamento Munduruku – continua sendo a guia para reificação dos valores morais que definem o respeito aos seus comportamentos e os modos de interação como *wuyepi*. As narrativas ancestrais são atualizadas e funcionam como uma importante ferramenta para compreensão das novas frentes de luta a partir de seus próprios modos de interpretação e de estratégias etno e cosmopolíticas para manutenção de seu *bem viver* que está relacionado diretamente à terra.

A terra/território para os Munduruku significa a vida. Assim, para existirem enquanto povo, enquanto cultura, eles dependem da terra. Ela é muito importante na cosmologia Munduruku porque produz vida. E os Munduruku dependem da terra para sobreviver porque são filhos dela. Por isso, para eles, a relação com o território é intrínseca. Não há como separar a vida humana da terra. Logo não há como separar o Munduruku da terra. Na cosmologia desse povo, falar da terra é falar de tudo que existe nela.

Porque a nossa relação com a terra é diferente dos brancos. Como dizem, o sistema capitalista e o conhecimento científico separam homem da natureza. Pra gente não há essa separação. Estamos intimamente interligados com a terra até porque é... muitos animais e muitas árvores que hoje existem no passado foram munduruku. Foram os munduruku que se transformaram em animais... como o porcão, o jacu, certas espécies de árvores, o sol, a lua, a chuva. Então, pra gente não existe essa separação... não existe esse negócio de que a natureza é natureza e o ser humano é ser humano, como na ciência dos brancos. Como se o ser humano estivesse fora da natureza, como se não fizesse parte desse processo maior que é a natureza. (Ademir Kaba Munduruku, coordenador da Associação Da'uk).

Daí porque a principal bandeira de luta da Da'uk é a defesa do território. E as estratégias de luta consistem em percorrer as “regiões” demarcadas geograficamente pelas calhas dos rios Teles Pires, rio Anipiri, rio Tapajós, rio Cururu, Igarapé Wareri, Igarapé Parawadukti, rio Cadiridi, rio das Tropas, rio Kaburuá, Igarapés Preto e Marçaranduba, fazendo campanha de conscientização e mobilização de aldeia em aldeia. Durante as visitas, são descritas as ameaças que as lideranças estão enfrentando e são explicados os planos do governo federal *daydo*, não só contra os Munduruku, mas contra todos os povos indígenas do Brasil. Nos últimos meses, o combustível para os meios de transporte utilizados pelo *movimento* para essa atividade não foi mais disponibilizado pelos órgãos parceiros. Isso provocou a suspensão das ações que, depois de serem realizadas no rio Cadiridi, seguiriam para o Teles Pires.

Houve ainda a realização de uma *assembleia de resistência* dos caciques contra as ações de um grupo de garimpeiros que tentou apreender o motor de voadeira<sup>10</sup> utilizado nessas campanhas de mobilização. Isso acirrou os ânimos e provocou mais ataques às lideranças contrárias aos garimpos. Como o que ocorreu à casa da Maria Leusa, coordenadora da Wakoborum, e ameaças de morte: ao Ademir Kaba Munduruku, coordenador da Associação Da'uk; a Ana Poxo Munduruku, coordenadora do Movimento Ipereg Ayu; ao Celso Tawé Munduruku, presidente do CIMAT; e ao Edivaldo Poxo Munduruku, presidente da Associação Arikico. Mesmo assim, as ações continuaram sendo realizadas na medida do possível.

Durante as visitas às aldeias, o grupo do *movimento* reafirma para os mais jovens os princípios Munduruku. Desde a década de 2000, a Mundurukânia tem sido invadida pelos saberes dos *pariwat*. Antes já havia essa invasão cultural, aliás desde sempre, todavia, os jovens não eram seduzidos pelo capital para migrarem para cidades como Jacareacanga ou trabalharem como garimpeiros dentro do território. Nas últimas décadas, porém, muitas das tradições como



<sup>10</sup> A Voadeira é uma embarcação movida a motor com estrutura e casco de metal, geralmente alumínio, a maioria composta com motor de popa.

rituais e brincadeiras não estão mais sendo realizadas. Os jovens não se sentam mais para ouvir os velhos e aprender com eles. A razão das *assembleias de resistência* é reativar essa memória. É resgatar os mitos e ritos do povo. Elas são realizadas em pequena escala nas aldeias e, em grande escala, nos encontros *Pusuru duk'* que ocorrem uma vez por ano.

A escolha do nome *Pusuru duk'* indica claramente as estratégias etno e cosmopolíticas adotadas pelas lideranças na luta em defesa do território e da identidade Munduruku. *Pusuru* é o nome de um tipo de andorinha, a maior da espécie. *Duk'* é a moradia, a casa, o lugar de reprodução. Daí, o nome *Pusuru duk'*, a casa das andorinhas. Na cosmografia Munduruku, o lugar denominado de *Pusuru duk'* fica acima da Kerepoca – a cachoeira mais alta do território – um lugar seguro para a construção do ninho. Os encontros têm sido uma espécie de contraponto à atuação da Associação Indígena Pusuru. As lideranças do *movimento*, ao reafirmarem os princípios Munduruku durante o *Pusuru duk'*, indicam aos que se deixaram seduzir pelo canto do capital – se tornando garimpeiros – que devem retornar ao ninho. São chamados a seguir juntos, na mesma direção, ou seja, na defesa do território, na defesa de *ipi wuyxi* (a mãe terra). Já foram realizados três encontros *Pusuru Duk'*.

Na verdade, o nosso objetivo foi isso... sempre foi de buscar a união, por mais adversa que hoje possa ser a situação, mas o nosso objetivo ainda é e continuará sempre sendo buscar a união, sempre estar unidos como um dia já fomos, sem esses conflitos... sem essas críticas que não constroem em relação uns aos outros. Esse é um processo que por mais que a gente ache ser difícil nos atuais momentos que a gente vive em função de uma parte estar enveredado por esse ideal do consumismo capitalista, mas a gente não perdeu a esperança de um dia voltar a falar a mesma língua, embora as opiniões e ideias possam ser diferentes é preciso ter um único objetivo, que é a proteção da terra, da língua, da cultura, em fim da organização social. (Ademir Kaba Munduruku, coordenador da Associação Da'uk).

A fim de alcançar seus objetivos, as lideranças da Da'uk e das demais organizações do *movimento* têm apostado na reformulação da educação indígena oferecida pelas escolas dentro e fora do território como outra estratégia de defesa da identidade e do território Munduruku. A educação escolar oferecida na área indígena pode ser considerada um cavalo de Troia, pois tem destruído as referências cosmológicas “por dentro”. A cultura Munduruku não está na centralidade do processo educativo e nem mesmo a língua materna tem sido ensinada, como preconiza a Constituição Federal e o Referencial Curricular Indígena. Os Munduruku não estão sendo educados para valorizarem a própria cultura, mas para respeitarem e valorizarem a cultura dos *pariwat*. Essa constatação ocorreu durante o segundo *Pusuru duk'*, realizado de 02 a 08/11/2018, na aldeia Caroçal.

Por conta disso, escreveram o Primeiro Manifesto dos Educadores e Educadoras Munduruku pela Educação Escolar Indígena Diferenciada (2018), durante o primeiro Encontro sobre Educação Indígena, que ocorreu de 16 a 20/12/2018, na aldeia Caroçal. O documento foi enviado, no dia 23/12/2018, ao Ministério Público Federal e ao Ministério Público do Estado do Pará. O trecho inicial diz o seguinte:

Nós, educadores e educadoras Munduruku, durante o I Encontro de Educadores Indígenas Munduruku, que aconteceu de 16 a 20 de dezembro de 2018, na Aldeia Caroçal do rio Cururu, construímos e lançamos este manifesto a fim de reivindicar do governo brasileiro a efetivação da Educação Indígena Diferenciada para o povo Munduruku, conforme preconiza a Constituição Federal de 1988.

O terceiro dos 14 pontos do manifesto deixa claro que:

O currículo escolar deve ser construído pela Comunidade Munduruku, com a garantia de participação dos anciãos e anciãs, lideranças, caciques, mestres de saberes, pajés, parteiras e puxadores, crianças, jovens e adultos. Os conteúdos devem considerar os pilares da Cultura Munduruku: os

princípios éticos e morais do povo; a tecnologia desenvolvida pelos ancestrais sobre a arte da pintura, do canto, da dança, da caça, da pesca, da fabricação de utensílios domésticos, da construção de casas, de navegação, de localização geográfica, de estratégias de defesa e ataque, de produção e conservação de alimentos, de artefatos de ataque e de defesa, de diagnosticar, tratar e curar diversos tipos de doença; de conhecer, produzir, e preparar diferentes alimentos, de respeitar as relações familiares, de organizar o sistema de parentesco, em fim o Currículo Escolar Munduruku deve ser o espaço de ensino e aprendizagem da Cultura Munduruku. Todavia, sem deixar de ensinar a tecnologia e o modo de vida dos não indígenas. Desde cedo, a criança munduruku deve ser ensinada a respeitar e valorizar a própria cultura, e, ao mesmo tempo, a entender o mundo que está ao redor dela para que saiba defender o seu território, os rios, os animais, as florestas e o seu povo. (Primeiro Manifesto, 2018).

Atendendo ao apelo do manifesto, a promotora de Justiça de Jacareacanga, Lilian Regina Furtado Braga, se comprometeu, durante a audiência pública realizada na aldeia Karapanatuba, em 5 de fevereiro de 2019, em viabilizar um levantamento sobre as condições de oferta da Educação Indígena Munduruku. O resultado indicou que nenhuma escola da área indígena estava regulamentada. A fim de ajudá-los no processo de regularização, convidou dois antropólogos para ministrarem oficinas sobre projeto político pedagógico, um dos documentos exigidos para regularização de escolas brasileiras.

As oficinas com os professores e professoras indígenas sobre projeto político pedagógico e a construção de um Currículo Escolar Munduruku/CEM foram realizadas durante o terceiro encontro *Pusuru Duk'*, realizado de 27 a 29/05/2019, na aldeia Santa Maria. Durante o evento, foi realizada uma cartografia das escolas Munduruku e ficou definido que os prédios das próximas escolas construídas dentro do território seguiriam o padrão MEC, no que diz respeito à estrutura escolar, mas a estética deles deveria considerar o formato de animais sagrados do povo. Assim, cada aldeia deveria

escolher um animal dos mitos de criação e defini-lo como símbolo da educação ali ofertada. E isso estaria exposto de modo claro não só na arquitetura do prédio, mas no currículo e no calendário escolar. Para tanto, determinaram que duas das 78 escolas da área iniciariam o processo de regularização, e definiram a instalação de um grupo de trabalho, composto pelos senhores e senhoras do saber Munduruku, professores e professoras indígenas, caciques e lideranças, para a construção de uma proposta de Currículo Escolar Munduruku. Após a definição desse currículo, iniciarão a produção do Projeto Político Pedagógico e Regimento escolar das escolas da aldeia da Missão Cururu e da Aldeia Waro Apompu.

As lideranças Munduruku entendem que é necessário incentivar a valorização dos saberes tradicionais indígenas e incorporá-los ao processo educativo, porque pretendem que seus projetos e ações futuras de gestão e manejo sustentável da área estejam alicerçados nesses saberes. Daí porque outra estratégia de defesa do território e da identidade Munduruku tem sido pensada para ser implementada: a realização de cursos de capacitação dentro do território, com o objetivo de ensinar as lideranças a elaborar projetos etnoecológicos, visando identificar as estratégias de produção sustentável de cada região do território, bem como saber buscar novos parceiros/financiadores para não só assegurar a viabilidade econômica, mas uma assessoria que os ajude na implementação desses projetos voltados para garantir recursos financeiros que os afaste da atividade garimpeira e lhes garanta o bem viver sem adotar as estratégias predatórias dos *pariwat*.

A escolha dos cursos implica num conjunto de critérios etnopolíticos devem: a) ser alicerçados em modelos alternativos e na ideia de economia solidária; b) estimular a produção local agroecológica local de uma cultura que lhes seja própria e possa assegurar a autonomia da aldeia; c) impulsionar o consumo consciente e, ao mesmo tempo, exercitar o preço justo entre parceiros; d) repensar as modalidades e linhas de créditos capitalistas; e) fomentar formação escolar continuada pois ela garante o fluxo constante de informação e conhecimentos sobre o sistema de produção e sistema financeiro no grupo (SANTOS, 2002).

Essa preocupação em “administrar” de modo sustentável o território é uma das bases da cultura Munduruku que não entende a terra como local de exploração de onde se deve sugar tudo que se precisa até exaurir a capacidade de produção vegetal e animal. Ela, a terra, é *Ipi wuyxi*, a mãe terra, a Mãe de todos.

Como vimos, há uma relação cosmopolítica entre os Munduruku e os demais seres. Todos estão em constante interação e co-dependência. Os animais também têm espírito, são parentes, e vivem em aldeias próprias. Sendo assim, se os munduruku desrespeitarem as regras e princípios morais cosmopolíticos que regulam as relações entre eles, receberão sanções dessas entidades, que podem se vingar deles por meio de doenças, inundações, fortes chuvas e até outros modos de ataque.

Essas entidades metafísicas são chamadas de “donas” ou “mães” dos lugares e dos animais. A função delas é aplicar as sanções quando uma das regras de convivência “política” dentro do cosmo<sup>11</sup> é quebrada/desrespeitada pelos Munduruku, por exemplo: matar e comer animais dotados de poderes sobrenaturais; não matar um animal se não for comê-lo; deixar a carne de animais mortos, com exceção da onça, apodrecer na mata; matar animais por brincadeira ou por outro motivo torpe (MURPHY, 1954).

Essa relação de ambivalência entre os Munduruku e essas “mães” ou “donas” se configura como parte de um sistema cosmopolítico que ordena a interação entre eles e os animais. Na cosmologia Munduruku é fundamental respeitar essas regras. Se assim não fizerem, estarão suscetíveis a doenças causadas pelo consumo da própria carne do animal caçado e perda de habilidade de caça, pois essas entidades não permitirão que os animais se deixem matar, além de infertilidade das roças. Isso explica porque a defesa da terra está na centralidade da vida Munduruku.



<sup>11</sup> Cosmo “designa o desconhecido destes mundos múltiplos, divergentes, e as articulações de que podem vir a ser capazes” (STENGERS 2014, p. 21).

Outra estratégia adotada pelas lideranças, para tentar conter o avanço do garimpo ilegal no território, foi possibilitar que os Munduruku do alto Tapajós participassem da pesquisa sobre contaminação por mercúrio na bacia do rio Tapajós, realizada pelo neurocirurgião santareno Erik Jennings<sup>12</sup>. A coleta de sangue foi realizada com indígenas que moram ao longo dos rios Cururu, Tapajós, Tropas, Cabitu, Teles Pires e Kadiriri, durante o terceiro *Pusuru duk*, em novembro de 2019.

Foram examinados 109 indígenas, e apenas um apresentou nível de mercúrio no sangue considerado normal. Segundo Jennings, os outros 108 estavam com níveis acima de 10µg/L (microgramas de mercúrio por litro de sangue), índice que, segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS), enquadra o indivíduo como exposto ao mercúrio. Mais de 50% dos participantes apresentaram níveis entre 50 e 100µg/L. As pessoas relataram muitas queixas físicas, a maioria de ordem neurológica. Esses resultados ainda não foram apresentados ao povo porque os garimpeiros não permitiram que o médico entrasse no território.

## **LUMA RESISTÊNCIA PELA RE-EXISTÊNCIA: O VIVER MUNDURUKU, UM PEDIDO DE SOCORRO**

Apesar da luta intensa, das constantes ameaças de morte, dos ataques e estado de alerta permanente, as lideranças não contam com qualquer tipo de proteção do governo:

A gente não tem nenhuma segurança, né. A gente não tem nenhuma proteção. Pelo menos eu continuo me sentindo to-



<sup>12</sup> Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/estudo-revela-contaminacao-por-mercúrio-de-100-dos-munduruku-do-rio-tapajós/>. Acesso em: 5 nov. 2021.

talmente desprotegido e eu acredito que a Leusa também se encontra no mesmo processo. As estratégias que eu utilizo é evitar ao máximo circular em Jacareacanga. E quando eu vou lá, faço isso muito rápido, só pra fazer o saque do dinheiro porque não tem uma outra alternativa. Saco o dinheiro... passo um dia e tenho que ir embora. Sempre às escondidas. Porque não existe um sistema de segurança em Jacareacanga. Tem o pessoal da Força Nacional, mas eu acho que só têm um carro... então, só pra dizer que estão lá, né. Mas, uma proteção mesmo, eu não tenho. Não tenho nenhuma assistência nesse sentido. Então, continuo na lista de ameaças. Quem tá no topo na lista de ameaça é a Maria Leusa... aí, depois sou eu. E, em menos intensidade, o Bruno Kaba, a Ana Poxo, o Celso Tawé e o Edivaldo, né. Então, são essas pessoas que continuam, assim. E eu não descarto uma possibilidade de sofrer um ataque. Eu tenho me protegido dessa forma. Enquanto os bandidos andam solto na rua, eu tenho que andar às escondidas na cidade pra poder fazer o que eu preciso fazer... (Ademir Kaba Munduruku, coordenador da Associação Da'uk).

Toda essa situação tem impactado o modo de vida dessas lideranças, que não usufruem mais da liberdade de circular pelo território, saudar, tocar no ombro ou brincar com os demais parentes Munduruku. Eles relatam que o pior momento foi quando começaram as ameaças e agressões, principalmente quando um grupo armado ateou fogo na aldeia da Maria Leusa e colocou a cabeça de Ademir Kaba a prêmio.

O cotidiano das lideranças era cruzar o território de aldeia em aldeia levando informações sobre a situação da luta contra a implantação de hidrelétricas, contra o avanço do garimpo e até mesmo ajuda para minimizar o impacto da falta de apoio do governo federal. Isso tudo foi afetado pela condição de refêns dentro da própria aldeia.

Além disso, mudou a relação deles e delas com os demais Munduruku. Não se sabe em quem confiar, quem está na luta contra e quem está na luta a favor do garimpo ilegal. A unidade e confiança

entre os parentes ficou comprometida. Do mesmo modo, a relação deles com a cidade de Jacareacanga/PA e Itaituba/PA.

Afetou minha vida profissional também, porque eu tenho evitado ao máximo ir à secretaria de educação. A gente fica muito exposto, porque é um lugar de muita aglomeração. Pra mim, isso tudo tem causado um impacto muito grande no sentido negativo... no sentido de segurança, e no sentido de me sentir isolado em relação aos outros Munduruku (Ademir Kaba Munduruku, coordenador da Associação Da'uk).

Essa condição não afeta só as lideranças, mas também os familiares delas. O deslocamento pelo território é feito por voadeira. Cruzar os rios sem proteção, que antes era motivo de prazer, agora se transformou numa tortura. A cada saída, esposas, esposos, filhos e filhas, netos e netas não sabem se verão seus entes amados voltarem vivos para a aldeia.

Eles sentem uma preocupação muito grande. Porque eu sempre gostei de andar sozinho em voadeira. E andar um dia de voadeira também é o risco de sofrer uma emboscada, principalmente no porto de Jacareacanga. Acredito que sentem uma preocupação muito grande quando eu vou pro Jacaré. Minha vida hoje, sempre é um renascer. Quando eu saio de Jacareacanga, eu chego na minha primeira aldeia que é lá no Pombal, eu me sinto renascido, porque eu consegui mais vez voltar vivo pra o aconchego dos meus familiares, né, pros braços dos meus filhos. Então, pra mim, a minha vida tem sido isso. Cada dia que eu vô no Jacaré que retorno de lá, pra mim é um milagre, né, um milagre, um renascer, mais vez... por conta das várias ameaças que eu venho sofrendo. Então, essa é minha realidade nos últimos anos (Ademir Kaba Munduruku, coordenador da Associação Da'uk).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As recentes formas de organização dos Munduruku mantêm algumas das particularidades do passado, mas nos últimos anos atualizaram seus repertórios políticos e criaram estratégias de defesa dos seus direitos e de seus modos de vida. Alterações, constâncias e re-existência estão entre as principais características do movimento Munduruku do alto Tapajós.

Essas lideranças seguem por entre rios de vida e rios de morte. Os rios que geram vida estão protegidos contra o avanço do garimpo ilegal; mas, como o útero de *Ipi wuyxi* está sendo maculado por essa atividade criminosa, os rios estão gerando a morte dos Munduruku pela contaminação por mercúrio.

É para assegurar o movimento de vida ancestral que brota das veias de *Ipi wuyxi* que as lideranças Munduruku estão dispostas a ver o próprio sangue verter. Estão dispostas a morrer para que *Ipi wuyxi* sobreviva. Todos e todas deveriam estar dispostos(as) também. Pois, somos todos filhos e filhas de *Ipi wuyxi*, como nos ensinam os *Wuyjuyu*.

## REFERÊNCIAS

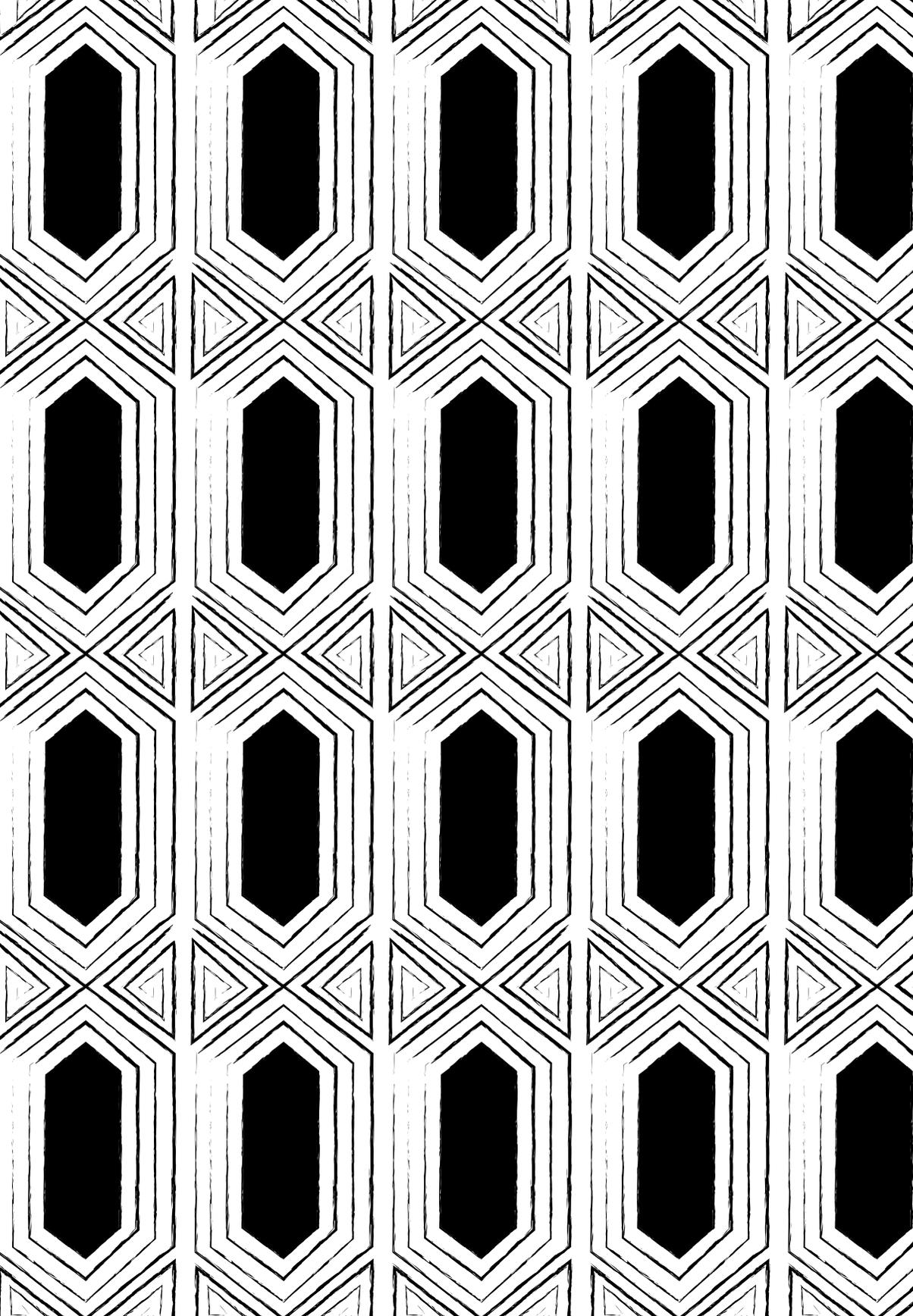
FERREIRA, A. C. Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro. **Anuário Antropológico** [Online], I | 2017, posto online no dia 08 junho 2018, consultado: 08 fevereiro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/aa/1709>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.1709>.

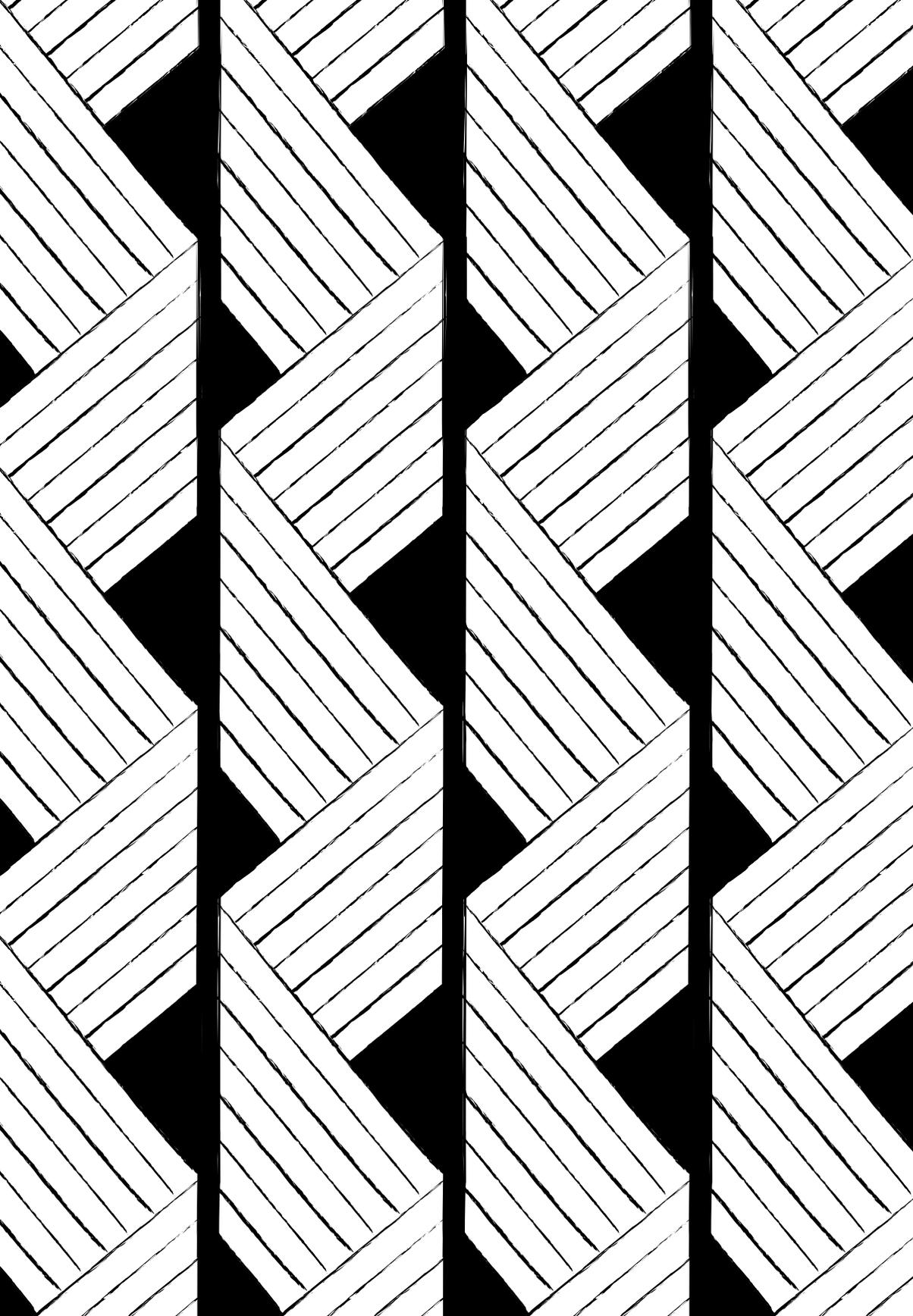
FUNAI. **Estudos Complementares para a Regularização Fundiária das Terras Indígenas Praia do Mangue e Praia do Índio**. Ministério da Justiça, 1997.

MURPHY, R.; MURPHY, Y. As condições atuais dos Mundurucú. Publicação n° 8. **Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará** – Museu Emílio Goeldi. Belém: Museu Goeldi, 1954.

SANTOS, B. S. **Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

STENGERS, I. La Propuesta Cosmopolitica. **Revista Pléyade**, 14, 2014.





# **MOVIMENTO LGBT INDÍGENA NO INSTAGRAM: NET-ATIVISMO, VISIBILIDADE E ARTICULAÇÃO**

Marcelo Rodrigo da Silva

## **INTRODUÇÃO**

A maior parte dos povos ameríndios (LAROCHE, 1993) do Brasil está concentrada na Amazônia, habitando terras indígenas que possuem uma extensão de aproximadamente 5,2 milhões de quilômetros quadrados, correspondente a 61% do território nacional, conforme dados da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – Coiab (2020). São em torno de 110 milhões de hectares onde vivem 60% da população indígena do país, estimada em aproximadamente 440 mil pessoas, que falam mais de 160 línguas diferentes. Ao menos 180 povos ameríndios distintos vivem nesse território, além de grupos considerados “isolados”. Em toda a Amazônia Legal, há cerca de 114 registros da presença de indígenas que optaram por viver de forma livre e autônoma, sem contato com a sociedade em volta.

São povos que tiveram sua cosmologia dilacerada no decorrer dos séculos pela investida colonizadora, o que Franco e Silva (2020) chamam de modelo cosmofágico, engolidor de mundos, que prioriza mais um estilo de vida do que a própria vida. Para os autores, o termo cosmofagia explica um movimento de ataques às diversas cosmologias existentes em Gaia. Ataques que não são feitos apenas pelo Estado, mas por aqueles que desconsideram a diversidade e a riqueza de conhecimento cosmológico.

No seio desse modelo cosmofágico foram atacadas as práticas naturais e as formas de viver os hábitos sexuais dos povos ameríndios. As relações entre pessoas do mesmo sexo biológico eram vistas com naturalidade entre as etnias indígenas e, conforme o pesquisador Estevão Rafael Fernandes (2014), ainda que não tenham se tornado o foco de discussões antropológicas especificamente sobre o tema, estiveram presentes em relatos históricos desde o século XVI, sem que isso repercutisse em preconceito ou agressão (FERNANDES, 2014). Tomando como exemplo os Tupinambá, Torrão Filho (2000) observa que indígenas eram alvo de discriminação apenas quando não desempenhavam obrigações masculinas de caçar e guerrear, mas nunca por suas preferências sexuais.

Havia mesmo homens passivos que mantinham cabanas próprias para receberem seus parceiros e muitos possuíam “tenda pública”, recebendo outros homens como se fossem prostitutas. Aqueles que eram ativos chegavam a vangloriar-se destas relações, considerando-as sinal de valor e valentia, embora o termo tivira ou tibira fosse, por vezes, utilizado como ofensa. Entre as mulheres, algumas adotavam os penteados e as atividades masculinas, indo com eles à guerra e à caça, além de casarem-se com outras mulheres, adquirindo toda espécie de parentesco adotivo e obrigações assumidas pelos homens em seus casamentos; eram as chamadas çacoaimbeguira. (TORRÃO FILHO, 2000, p. 222).

Abordando a heterossexualização imposta aos indígenas através das instituições, paradigmas e dogmas do colonizador, Fernandes (2014)

fala sobre a necessidade de consolidação do movimento indígena LGBT como um grupo autônomo de agenda própria, que não fique mais à margem dos movimentos indígenas e LGBTQIA+. Na visão do autor, ambos os movimentos conduziram suas agendas de forma independente e, em decorrência disso, não se consolidou uma problematização epistêmica interseccional (FERNANDES, 2014).

É necessário enfatizar que, neste estudo, foi adotada a terminologia LGBT, seguindo o raciocínio de Simões e Facchini (2009), quando adotam a formulação aprovada pela I Conferência Nacional GLBT, referindo-se a lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Eventualmente, a sigla assume variantes que invertem a ordem das letras (colocando o “T” à frente do “B”), duplicam o “T” (para distinguir entre travestis e transexuais, por exemplo) ou acrescentam novas letras que remetem a outras identidades (como o “I” de “intersexual” ou o “Q” de “*queer*”).

(...) Até 1993, o movimento aparece descrito predominantemente como MHB (movimento homossexual brasileiro); depois de 1993, como MGL (movimento de gays e lésbicas); após 1995, aparece primeiramente como um movimento GLT (gays, lésbicas e travestis) e, posteriormente, a partir de 1999, figura também como um movimento GLBT – de gays, lésbicas, bissexuais e transgêneros, passando pelas variantes GLTB ou LGBT, a partir de hierarquizações e estratégias de visibilização dos segmentos. Em 2005, o XII Encontro Brasileiro de Gays, Lésbicas e Transgêneros aprova o uso de GLBT, incluindo oficialmente o “B” de bissexuais à sigla utilizada pelo movimento e convenicionando que o “T” refere-se a travestis, transexuais e transgêneros. Em 2008, nova mudança ocorre a partir da Conferência Nacional GLBT: não sem alguma polêmica, aprova-se o uso da sigla LGBT para a denominação do movimento, o que se justificaria pela necessidade de aumentar a visibilidade do segmento de lésbicas (FACCHINI, 2012, p. 140).

Ainda de acordo com a autora, enquanto boa parte dos movimentos sociais que foram mais visíveis nos anos de 1980 experimentou

um processo de crise, o movimento LGBT não apenas cresceu em quantidade de grupos e diversificou os formatos institucionais, como também ampliou sua visibilidade, sua rede de alianças e espaços de participação social. Para Facchini (2012), a ampliação da visibilidade social se deu, basicamente, por três fatores-chave: 1) debate público em torno de candidaturas e projetos de lei; 2) adoção da estratégia da visibilidade massiva através da organização das Paradas do Orgulho LGBT; e 3) incorporação do tema de um modo mais “positivo” pela grande mídia, seja pela inserção de personagens em novelas, seja em matérias de jornais ou revistas que incorporaram LGBTs como sujeitos de direitos. “A incidência política e a visibilidade massiva têm sido as principais estratégias utilizadas pelo movimento nos últimos anos” (FACCHINI, 2012, p. 139).

Como forma de resistência e manifestação contra os ataques colonizadores, articulam-se grupos de ativistas indígenas que passam a habitar o ambiente virtual e conviver com as comunidades conectadas em rede, buscando a visibilidade massiva para sua causa e operando no que é conceituado como ativismo digital. É necessário, entretanto, esclarecer a abordagem de ativismo digital que adotamos neste estudo e diferenciar os conceitos de ciberativismo (ou ativismo midiático) e net-ativismo.

O ciberativismo, conforme Di Felice (2013; 2017), está relacionado à primeira geração de ativismo midiático na Internet e aos movimentos estadunidenses, nos anos de 1990, com a intenção de difundir causas locais em escalas globais. De acordo com Magalhães (2018), essa noção estaria relacionada a uma interpretação relativamente maquínica do fenômeno, como se o peso dessa relação em rede estivesse centrado na tecnologia como ferramenta externa, separada dos demais membros.

Já o net-ativismo estaria ligado a um momento mais recente que leva em consideração a computação móvel, uso e análise de *Big Data*, marcado pela passagem de uma forma de conflitualidade informativo-midiática para modelos reticulares, distribuídos, autônomos e colaborativos. Conforme enfatiza Magalhães (2018), o net-ativismo

passou a se articular com a maximização das possibilidades de autonomia e sustentabilidade do desenvolvimento e da criatividade. Não se opondo à globalização, mas a partir de uma identidade cidadã global, habitante das redes digitais, que não se nega à diversidade local, cujas pautas reivindicatórias e de ação “global” avançam na direção do atendimento das necessidades comuns, tais como a democracia, equidade, consumo consciente, sustentabilidade, entre outras reivindicações.

Desse modo, de acordo com Pereira (2017), o net-ativismo indígena seria o encontro dos movimentos ativistas indígenas já existentes com as novas formas de ativismo digital. E nesse cenário se insere o net-ativismo indígena LGBT. De acordo com Franco (2019), um mapeamento realizado de 2013 a 2019 identificou 120 etnias que estão se conectando à Internet e verificou que as línguas nativas continuam a ser usadas no ambiente tecnológico. Experiências cosmológicas e xamânicas, por exemplo, são compartilhadas e perfis de redes digitais estão se organizando, inclusive, para práticas net-ativistas. Além disso, conforme enfatiza Pereira (2010; 2017; 2018), nas últimas décadas, os grupos ameríndios vêm passando por um complexo modo de transformação comunicativa, que envolve o aparecimento da Internet e os dispositivos de conexão.

O processo de se conectar à Internet e de habitar o ambiente virtual em rede se dá predominantemente por meio dos dispositivos móveis, os aparelhos celulares. O crescimento da demanda pelas comunicações por esses dispositivos é constatado pelos dados do Comitê Gestor da Internet no Brasil (2019), por meio da Pesquisa sobre o Uso das Tecnologias de Informação e Comunicação nos Domicílios Brasileiros de 2018, realizada pelo órgão por meio do Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Sociedade da Informação (Cetic.br). Conforme os dados da pesquisa, apesar de apenas 63% dos domicílios da região Amazônica terem acesso à Internet, a conexão móvel é a predominante, com 46% dos acessos.

Juntamente com o crescimento do uso dos dispositivos móveis de comunicação, crescem também as conexões via redes sociais.

Conforme o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE, 2020), o *Instagram* é a rede social que mais cresce no mundo, contando atualmente com mais de 500 milhões de contas. Segundo os dados da entidade, a rede social criada em outubro de 2010 tem, em média, 1,5 bilhão de curtidas por dia, além de ser 15 vezes mais interativa do que o *Facebook* e contar com o perfil de mais de 1.400 grandes marcas.

Em vista disso, este artigo objetivou discutir a articulação e a visibilidade do movimento LGBT dos povos ameríndios do Brasil no *Instagram* à luz do conceito de net-ativismo. O *corpus* do estudo foi construído a partir da ferramenta de busca do próprio *Instagram* e analisado com base em técnicas de análise de conteúdo, conforme será explicado em profundidade mais adiante. A intenção é observar como os ativistas indígenas estão articulando o movimento LGBT na Internet a partir das conexões em rede na plataforma do *Instagram*.

## MÉTODOS E DISCUSSÕES

O desenvolvimento deste estudo se deu pela adoção de procedimentos metodológicos quanti-qualitativos, bibliográficos e exploratórios. Para composição do *corpus* da pesquisa, partiu-se da identificação dos perfis e *hashtags* brasileiros existentes no *Instagram* e relacionados ao tema da pesquisa. Para isso, foi realizada uma pesquisa exploratória utilizando-se a ferramenta de busca do próprio *Instagram* a partir dos termos “ameríndios”, “indígenas”, “índios” e “LGBT” e suas variações (singular/plural e inclusão/alteração de letras).

A busca resultou na identificação de dois perfis – Coletivo Tibira (@indigenaslgbtq) e do Coletivo Caboclas (@indigenaslgbt\_crateus) – e 20 *hashtags*, que estão quantificadas e listadas mais adiante, juntamente com o número de postagens às quais estão relacionadas. Ao todo, os dois perfis somaram 26,4 mil seguidores e 309 publicações. As *hashtags* identificadas estão relacionadas a 546 postagens. Os dados foram coletados em 24 de fevereiro de 2021.

O perfil @indigenaslgbtq se apresenta no *Instagram* como “TIBIRA: coletivo criado por indígenas! Resistência, acolhimento e informação”. O coletivo fez sua primeira postagem em 9 de maio de 2019 e, até a coleta desta pesquisa, possuía 24,9 mil seguidores e 238 publicações. Por sua vez, o perfil @indigenaslgbt\_crateus se apresenta como “Caboclas: indígenas LGBTQI+; Organização: LGBTQIIndígena; Cidade: Crateús-CE”. Realizou sua primeira postagem no dia 28 de janeiro de 2020 e possuía 1.512 seguidores e 71 publicações quando da coleta dos dados.



- ◇ Mosaico com perfis do Coletivo Tibira e Coletivo Caboclas.  
◇ Fonte: Páginas dos coletivos no Instagram.

**TABELA 1 - LISTA DE HASHTAGS IDENTIFICADAS NA FERRAMENTA DE PESQUISA DO INSTAGRAM**

HASHTAG	QUANTIDADE DE POSTAGENS
#indigenaslgbt	183
#indigenaslgbtq	149
#indigenalgbt (no singular)	72
#indigenaslgbtq (com bandeira)	67
#indigenaslgbti	19
#indigenaslgbt (com acento agudo)	13
#indigenaslgbtq (com acento agudo)	6
#indigenaslgbts (com acento agudo)	6
#indigenaslgbtqia	5
#indigenaslgbts	4
#indigenaslgbtcrateus	4
#indioslgbtq	4
#indigenaslgbtqia (com acento agudo)	3
#indigenalgbt (no singular, com acento agudo)	3
#indigenaslgbtiq	2
#indigenalgbtqi (no singular, com acento agudo)	2
#indigneaslgbti (com acento agudo)	1
#indigenaslgbtqs (com acento agudo)	1
#indigenalgbti (no singular)	1
#indioslgbt	1
<b>Total</b>	<b>546</b>

Fonte: Autor da pesquisa.

A *hashtag* com maior número de menções foi #indigenaslgbt. Em vista disso, para o cumprimento da etapa qualitativa da pesquisa, as publicações com o marcador mais recorrente foram selecionadas para análise a fim de se identificar os principais objetivos de comunicação verificados nos *posts* em circulação no *Instagram*. Para a realização das análises foram utilizadas as técnicas de análise de conteúdo propostas por Lasswell e Kaplan (1979).

O primeiro *post* com a *hashtag* em questão foi publicado no dia 12 de março de 2019. Contudo, é válido observar que, do total de 183 postagens identificadas até o dia 24 de fevereiro de 2021, 159 estavam visíveis na ferramenta de busca da plataforma, tendo em vista que as demais 24 foram publicadas por perfis privados e, portanto, não estavam abertas à visualização livre e não figuram nos resultados de buscas para o público aberto. Além disso, é necessário acrescentar que 33 postagens eram repetidas, ou seja, o mesmo conteúdo foi repostado por perfis diferentes de usuários.

Esse universo de 159 postagens foi subdividido em cinco categorias de análise, que serão apresentadas adiante: 1) divulgação de eventos; 2) manifestação de usuários particulares; 3) mobilização; 4) expressão artística e literária; 5) divulgação de conhecimento histórico e científico. Para a sistematização das categorias, foram considerados os principais objetivos das postagens marcadas com a *hashtag* #indigenaslgbt, conforme verificado nos *cards* e em suas legendas. Utilizou-se o método de análise de conteúdo por fornecer meios precisos para descrever o conteúdo de qualquer tipo de comunicação (JANIS, 1979).

Divulgação de evento – esta categoria reuniu todas as postagens que tiveram como objetivo divulgar algum evento, como *lives* e outros tipos de discussões com transmissão ao vivo, seminários, congressos, shows e espetáculos relacionados à temática dos indígenas LGBT. Ao todo, foram identificados 40 *posts* com esse perfil de conteúdo.

Manifestação de usuários particulares – nesta categoria foram unificadas as postagens realizadas por usuários em seus perfis particulares. São postagens onde, comumente, os autores compartilham fotografias de si em momentos privados, relacionando os *posts* a reflexões sobre o tema do movimento LGBT e questões de gênero entre os povos ameríndios como, por exemplo, depoimentos, histórias de vida e compartilhamento de experiências próprias. Esta categoria somou 39 *posts*.

Mobilização – foram reunidos nesta categoria os *posts* que tiveram como principal objetivo de comunicação mobilizar sua

audiência, seja em favor de uma ação de conscientização, de uma campanha ou de um projeto social. Ou seja, publicações que objetivaram alcançar apoio popular a uma determinada ideia ou ação específica ligada à temática LGBT entre os povos indígenas. Esta categoria reuniu 30 postagens.

Expressão artística e literária – agrupou as postagens relacionadas a diversas manifestações artísticas como desenho, pintura, ilustração, fotografia e literatura. Nesta categoria foram agrupadas 29 publicações.

Divulgação de conhecimento histórico e científico – foram agrupados nesta categoria os *posts* com objetivo de difusão de conteúdos históricos e científicos relacionados à temática dos povos ameríndios e suas relações culturais, afetivas e sexuais, conectando-as com as discussões do movimento LGBT indígena. São publicações que têm como conteúdo, além de dados documentados, matérias jornalísticas e documentários. Ao todo, foram reunidas 21 publicações nesta categoria.

**TABELA 2 - CATEGORIAS DE ANÁLISE DOS POSTS COM A HASHTAG #INDIGENASLGBT**

CATEGORIA DE ANÁLISE	POSTS COM A HASHTAG #INDIGENASLGBT
Divulgação de eventos	40
Manifestação de usuários particulares	39
Mobilização	30
Expressão artística e literária	29
Divulgação de conhecimento histórico e científico	21
<b>Total</b>	<b>159</b>

Fonte: Autor da pesquisa.

A partir da análise de conteúdo, percebeu-se que as postagens com objetivo de divulgar eventos foram as mais recorrentes com a *hashtag* #indigenaslgbt, de acordo com a ferramenta de busca do *Instagram*. Isso evidencia o perfil predominante de uso da rede social que vem sendo desenvolvido por usuários, grupos e organizações ligadas ao movimento LGBT indígena na plataforma *on-line*.

Esse cenário sinaliza uma tendência de fortalecimento da aproximação entre os perfis conectados em rede com o fim de articulação net-ativista em busca de alcançar maior visibilidade e ampliar os espaços para discussões e reflexões sobre o tema. Os conteúdos mais comuns foram *lives* com a transmissão ao vivo de diálogos, conversas e palestras sobre a causa LGBT entre os povos indígenas.

O segundo perfil de postagem mais recorrente, conforme as análises realizadas, foi o de usuários particulares que buscaram expressar seus pontos de vista em defesa do movimento LGBT indígena, fortalecendo o engajamento e a rede colaborativa em torno da causa. É o que poderia ser chamado de público militante, que faz uso de suas próprias redes particulares para impulsionar a rede de divulgação e visibilidade do movimento e de sua agenda de discussões.

Percebe-se, portanto, que um caminho frutífero que tem sido delineado pelos perfis e *hashtags* analisados para alcançar mais visibilidade para o movimento é a articulação com parceiros, ou seja, usuários interconectados em uma rede colaborativa que em alguns momentos opera em espaços comuns de discussão da temática indígena LGBT (como eventos, conversas e bate-papos *on-line* e ao vivo) e, em outros, age a partir de atuações isoladas de ativistas que fortalecem a causa de forma individualizada, provocando sua própria rede de contatos, ao mesmo tempo em que reforçam o movimento por meio de links e de marcações das *hashtags*.

# ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

As análises e observações desenvolvidas com este estudo permitem tecer algumas considerações e reflexões a título de contribuição em torno do movimento LGBT indígena em si e dos processos comunicacionais desenvolvidos em seu bojo na plataforma do *Instagram*. Apesar de muito recentes, os perfis já alcançam expressiva mobilização, especialmente o perfil do Coletivo Tibira (@indigenaslgbtq), que possui postagens com mais de 11 mil curtidas e vídeos com mais de 7 mil visualizações.

Contudo, a atuação e visibilidade do movimento podem ser impulsionadas ainda mais a partir de ações mais estratégicas de engajamento e promoção a partir do fortalecimento de sua rede colaborativa. Ou seja, é possível alcançar um engajamento ainda maior se houver uma aproximação entre os perfis analisados e outros ligados a instituições de representatividade indígena e/ou LGBT mais consolidados e mais populares no *Instagram*. Essa rede de colaboração mútua amplia a abrangência e o impacto das comunicações na plataforma na medida em que otimiza a capilaridade dos conteúdos entre os usuários.

Outro ponto que poderia otimizar a articulação do movimento seria a intensificação da agenda de eventos e espaços de discussão da temática LGBT indígena, assim como a intensificação da recorrência de uso das *hashtags* associadas à causa. A visibilidade e notoriedade das ações de ativismo digital no *Instagram* estão diretamente ligadas ao ritmo e à frequência de publicações em que o tema é abordado ou mencionado.

Também é válido refletir sobre a diversidade de termos adotados nas marcações com *hashtags*. A multiplicidade de termos pode reduzir a força que as ações do movimento LGBT indígena alcançaria, caso fosse adotada, consensualmente, uma única terminologia. Em outras palavras, a adoção massiva de uma única sigla ou expressão (como a *hashtag* #indigenasLGBT, por exemplo) por um número cada vez maior de usuários acarretaria um impacto mais

concentrado e unificado sobre o mesmo tema e, conseqüentemente, proporcionaria mais visibilidade e notoriedade com maior potencial de efeito positivo e estratégico na plataforma do *Instagram* para o movimento LGBT indígena.

A pesquisa evidenciou, ainda, a escassez de perfis criados para atuarem especificamente junto à causa do movimento LGBT indígena no *Instagram*. Os dois únicos perfis brasileiros existentes poderiam encontrar apoio e fortalecimento para o ativismo digital caso houvesse um grupo mais diversificado de organizações e instituições articuladas e orquestradas em busca de um objetivo comum de mobilização social em defesa da causa LGBT indígena.

Longe de intencionar esgotar a temática, este artigo pretende estimular as investigações científicas em torno do movimento LGBT indígena no *Instagram* e nas diversas plataformas *on-line* que são criadas e se expandem a cada geração. Assim como é recente a articulação do ativismo digital relacionado a essa causa na plataforma em questão, são recentes e promissores os estudos que pretendem se debruçar sobre os indícios e sintomas de suas manifestações. Sempre interessa à Comunicação Social investigar e compreender movimentos como este que, apesar de terem suas raízes recentes no *Instagram*, reivindicam o que há séculos lhes foi tomado: o respeito, o respaldo e a representatividade que lhes assegurem novamente viver e ser com naturalidade aquilo que se é.

## REFERÊNCIAS

COMITÊ GESTOR DA INTERNET NO BRASIL. **Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros**: TIC domicílios 2018. São Paulo: Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR, 2019. Disponível em: [https://www.cetic.br/media/docs/publicacoes/2/12225320191028-tic\\_dom\\_2018\\_livro\\_eletronico.pdf](https://www.cetic.br/media/docs/publicacoes/2/12225320191028-tic_dom_2018_livro_eletronico.pdf). Acesso em: 20 out. 2020.

COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA – COIAB. **Quem somos**, [s/d]. Disponível em: <https://coiab.org.br/quemsomos>. Acesso em: 20 out. 2020.

DI FELICE, M. Ser redes: o formismo digital dos movimentos net-ativistas. **Revista Matrizes**, São Paulo, v. 07, n. 02, p. 49-71, 2013.

FACCHINI, R. Entre compassos e descompassos: um olhar para o “campo” e para a “arena” do movimento LGBT brasileiro. **Bagoas**, Natal, v. 03, n. 04, 2012.

FERNANDES, E. R. Homossexualidade Indígena no Brasil: desafios de uma pesquisa. **Novos Debates**, Brasília, v. 01, p. 26-33, 2014.

FRANCO, T. C. Ameríndios Conectados: As formas comunicativas de habitar e narrar o mundo, de acordo com as imagens dos modernos e dos Krahô. 2019. **Tese** (Doutorado em Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo.

FRANCO, T. C.; SILVA, M. R.. Cosmofagia e net-ativismo indígena brasileiro, durante a pandemia da Covid-19. **Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación**, Quito, n. 145, 2020.

JANIS, I. L. O problema da validação da análise de conteúdo. In: LASSWELL, Harold; KAPLAN, Abraham (Orgs.). **A linguagem da política**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1979.

LAROCHE, M. **Dialectique de l’Americanisation**. Quebec: Université Laval/Grelca, 1993.

LASSWELL, H.; KAPLAN, A. (Orgs.). **A linguagem da política**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1979.

MAGALHÃES, M. **Net-Ativismo**: protestos e subversões nas redes sociais digitais. Lisboa: ICNova, 2018.

PEREIRA, E. A ecologia digital da participação indígena brasileira. **Lumina**, Juiz de Fora, v. 12, n. 03, p. 93-112, 2018.

PEREIRA, E. Mídias Nativas: a comunicação audiovisual indígena: o caso do projeto Vídeo nas Aldeias. **Revista Ciberlegenda**, Niterói, n. 23, 2010.

PEREIRA, E. Net-ativismo indígena brasileiro: notas sobre a atuação comunicativa indígena nas redes digitais. In: PEREIRA, E. S.; DI FELICE, M.; PEREIRA, E. S. (Orgs.). **Redes e ecologias comunicativas indígenas**: as contribuições dos povos originários à teoria da comunicação. São Paulo: Paulus, 2017.

Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas – SEBRAE. **Instagram para empresas**: 10 dicas para promover seu negócio. 2020. Disponível em: <https://www.sebrae.com.br/sites/PortalSebrae/ufs/al/artigos/10-dicas-para-promover-o-seu-negocio-no-instagram,e11da535c0597510VgnVCM1000004c00210aRCRD>. Acesso em: 19 out. 2020.

SIMÕES, J. A.; FACCHINI, R. **Na trilha do arco-íris**: do movimento homossexual ao LGBT. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.

TORRÃO FILHO, A. **Tríades galantes, fachonos militantes**: homossexuais que fizeram história. São Paulo: Summus, 2000.



# **A COMUNICAÇÃO E AS ARTICULAÇÕES DE COMUNIDADES RIBEIRINHAS EM REDES DIGITAIS: UM OLHAR POR DENTRO DE UM GRUPO DE WHATSAPP DE UMA COMUNIDADE AMAZÔNICA NO BAIXO AMAZONAS**

Soriany Simas Neves

## **INTRODUÇÃO**

Ainda são muitos os desafios enfrentados pelos povos tradicionais (indígenas, ribeirinhos, quilombolas) que vivem na Amazônia brasileira, região que, no decorrer de séculos de ocupação e colonização, tem colecionado experiências de tentativas de modelos de “desenvolvimento” e experiências marcantes de expropriação em favor de interesses internacionais (LOUREIRO, 2008).<sup>1</sup> Dentre

■  
1 Na obra *A Grande Crise*, sobre o ciclo da borracha, Loureiro (2008) revela que o Brasil dependia da Amazônia para obtenção de libras esterlinas, a moeda dominante da época, para manter o equilíbrio do comércio internacional, o pagamento do serviço de sua dívida externa e o desafogo orçamentário, que lhes permitiu investir no embelezamento do Rio de Janeiro. A Amazônia, como reserva de matéria-prima, foi quem garantiu às cidades do sudeste do país a vanguarda dos processos modernos.

esses desafios, estão as articulações de comunidades ribeirinhas amazônicas por meio das tecnologias digitais móveis (celulares conectados à Internet, ambientes com *Wi-Fi* públicos) nos vários espaços da Amazônia. Isso vem corroborar para compor um quadro de mudanças por quais passam suas populações para a inclusão na dita “sociedade em rede” e, conseqüentemente, ampliar suas estratégias de resistência e busca por direitos.

Em um texto intitulado “Associativismo rural em Parintins: experiência de luta e resistência”, de Silva (2020), podemos identificar evidências de que a organização social e política dos povos que vivem nas terras, águas e floresta amazônica já vem de longos anos de luta por meio de estratégias para garantir sua sobrevivência diante de modelos de exploração e expropriação de seus territórios. Há um registro de que no município de Parintins, no Baixo Amazonas, existam 77 associações na área rural, tanto nas áreas de terra firme como de várzea.

Em paralelo a isso, com a popularização do acesso às tecnologias digitais em comunidades remotas, são cada vez mais possíveis as articulações de comunidades ribeirinhas em redes digitais, antes sequer pensadas. Podemos citar alguns movimentos que ganham crescentes espaços nas redes digitais em algumas comunidades ribeirinhas próximas à cidade de Parintins, a 369 km via fluvial de Manaus, região do Baixo Amazonas. As constatações foram realizadas durante a pesquisa de doutorado em uma comunidade rural amazônica em Parintins quando do acompanhamento nas mídias sociais do grupo da comunidade rural do Caburi no aplicativo de mensagem *WhatsApp*.

Castells (1999) reflete sobre a política informacional e a crise da democracia em curso na contemporaneidade que em certo sentido decorre das “novas tecnologias da informação” no debate político e nas estratégias de busca de poder, como fica mais evidente nessa passagem:

(...) Sustento que tal uso compartilhado da tecnologia propicia a criação de novas regras do jogo que, no contexto das transformações sociais, culturais e políticas apresentadas nesta obra, afetam profundamente a essência da política. O ponto principal dessa questão é que a mídia eletrônica (não só o rádio e televisão, mas todas as formas de comunicação, tais como o jornal e a Internet) passou a se tornar o espaço privilegiado da política. Não que toda a política possa ser reduzida a imagens, sons, ou manipulações simbólicas. Contudo, sem a mídia, não há meios de adquirir ou exercer poder. Portanto, todos acabam entrando no mesmo jogo, embora não da mesma forma ou com o mesmo propósito. (CASTELLS, 1999, p. 367).

Esse cenário, ainda que se apresente desigual para as comunidades ribeirinhas em lugares remotos da Amazônia brasileira, por outro lado, aponta para a abertura na ampliação de espaços de interlocução entre as comunidades ribeirinhas nas redes digitais no Amazonas ao protagonizarem formas de (re)existência nas mídias sociais. Nesse sentido, o artigo traz reflexões em torno da comunicação e articulações da comunidade rural amazônica do Caburi em um grupo de *WhatsApp* ao lançar luz sobre as mudanças nas estratégias comunicacionais no mundo digital e o fortalecimento das formas tradicionais coletivas e solidárias de participação coletiva e do viver em comunidade.

## **A COMUNIDADE AMAZÔNICA DO CABURI EM REDES DIGITAIS**

A comunidade amazônica do Caburi está localizada a 60 quilômetros, por via fluvial, do município de Parintins, Amazonas. É definida como área rural e possui 4.821 habitantes de acordo com o último censo, de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2016). A comunidade é uma agrovila, pertencente ao município de Parintins e diferencia-se das demais comunidades

no Baixo Amazonas justamente por ser uma comunidade-polo da cidade de Parintins, onde ocorreu a implantação do projeto Cidade Digital.<sup>2</sup> A comunidade é uma das que apresentam maior apropriação das características do urbano, segundo estudo de Silva (2009), dada a sua infraestrutura com existência de escolas, ruas asfaltadas, entre outras. Entretanto, não se configura na sua totalidade como um local eminentemente urbano, pois são muitos os aspectos da vida rural ainda presentes, que conferem a Caburi dimensões de uma vida mais conectada a um convívio em comunidade.

Desde a chegada da Internet no Caburi, em 2011, as pessoas da comunidade vêm experimentando um longo e difícil caminho de inserção na vida digital, embora a prefeitura, entre 2013 e 2016, e depois a partir de 2017, tenha efetivamente instalado Internet com um ponto de *Wi-Fi* gratuita no espaço do mercado, decorrente da repercussão dos processos de mediação tecnológica do projeto Cidade Digital, em Parintins.

No Brasil, segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios, de 2015, sobre o percentual de domicílios particulares com telefone fixo e/ou móvel celular, as regiões Norte (74%,7%) e Nordeste (72,8%) foram as que registraram as maiores proporções de domicílios que possuíam apenas telefone móvel celular. Esse dado mostra como o celular é um meio e artefato popular nessas áreas. Na região Norte, poderíamos arriscar em afirmar que o celular é um artefato que facilitou a mobilidade informacional das populações nessa localidade, tendo em vista as dimensões continentais de regiões como o Amazonas. Outro elemento que aponta para esse fato é o acesso de populações de baixa renda ao consumo de tecnologias digitais.

Spyer (2017),<sup>3</sup> na pesquisa etnográfica sobre o uso de mídias sociais no Brasil Emergente, explica como o acesso ao crédito



<sup>2</sup> O projeto Cidade Digital em Parintins ocorreu em 2006 e consistiu na implantação de banda larga para atendimento ao setor de saúde (Centro de Telemedicina) e sistema de *Wi-Fi* em praças da cidade.

<sup>3</sup> Versão em inglês.

e ao emprego formal pela “classe trabalhadora” entre os anos de 1990-2010 corroborou para que as pessoas de classes populares hoje tenham o poder de compra das tecnologias digitais, sobretudo de *smartphones*, artefato digital responsável por incluir muitos brasileiros na era da conexão digital.

Em nossas observações etnográficas na comunidade amazônica do Caburi, constatamos que esse cenário descrito por Spyer em sua etnografia é extensivo à comunidade por identificarmos que a aquisição de *smartphones*, aliados às redes digitais de *Wi-Fi*, potencializaram maior interação dessa comunidade amazônica com a cidade de Parintins. Na pesquisa, identificamos que o artefato digital foi um dos elementos importantes na articulação e na versão do formato de comunidade em redes na comunidade.

Dentre as primeiras informações obtidas junto aos ribeirinhos do Caburi, tivemos a de que a aquisição do artefato digital se dava usualmente por meio da compra através do site/aplicativo OLX a preços mais acessíveis. Para eles, o *smartphone* era bastante popular e visto como um bem necessário para a comunicação com amigos e parentes fora da comunidade.

Diante disso, caracterizamos essa população como pertencente às classes populares brasileiras tendo em vista que parte significativa das famílias residentes na comunidade era beneficiária do Programa Bolsa Família, do governo federal. Segundo dados da Secretaria Municipal de Assistência Social, Trabalho e Habitação do Município de Parintins, até dezembro de 2018 a comunidade contava com um total de 596 famílias beneficiárias do programa.

Nessa comunidade amazônica em particular, o *smartphone* permitiu a inclusão digital dos moradores na “sociedade em rede” de uma forma colaborativa, o que em certo sentido também reflete a iniciativa deles de garantirem assistência aos demais, assim como o fortalecimento de formas tradicionais de sociabilidades cultivadas pela comunidade, expressando, por outro lado, uma defesa também diante dos desafios enfrentados por eles na comunicação com a cidade.

# AS FORMAS DE ORGANIZAÇÃO POLÍTICA NAS COMUNIDADES RIBEIRINHAS NO AMAZONAS

O associativismo rural é a forma de organização predominante entre as comunidades ribeirinhas no Amazonas. No estudo de Silva (2020), o associativismo está diretamente ligado às ações solidárias, participativas, de cooperação mútua, como podemos compreender no argumento:

Quando um determinado grupo de pessoas está organizado social e politicamente, por meio de uma associação, tende a obter melhores resultados, com efeitos positivos em suas condições de vida. O associativismo é um instrumento importante para que os grupos saiam do anonimato e ampliem suas expressões sociais, políticas, econômicas e ambientais. Mais do que uma prática, o associativismo é uma forma de organização construída coletivamente que resulta em uma conquista social para todos envolvidos (SILVA, 2020, s/p).

A autora ressalta que essa organização social guarda em certa medida relação com as práticas de ajuda mútua direta tão presentes nas culturas dos povos locais. Essas práticas são citadas nos estudos de Wagley (1976) e de Fraxe (2000) como integrantes das relações sociais e de trabalho nas comunidades do Amazonas nas áreas dos rios Solimões, Médio e Baixo Amazonas. Fraxe (2000) conceitua essas relações de ajuda mútua, também denominadas de *mutirão*, *ajuri* e/ou *puxirum*, como produto das necessidades econômicas dessas populações tradicionais. A autora detalha que essas relações são permeadas de sentimentos profundos de pertencimento a um grupo familiar ou a processos de contramobilidades ou resistência afetiva frente à apropriação das relações mercantis. Fraxe (2000) entende que tais relações são tradicionais e indícios de uma situação de redução na circulação de moeda nas comunidades ribeirinhas estudadas.

O mutirão, ainda, segundo Fraxe (2000), geralmente ocorre nas seguintes atividades das comunidades: na agricultura, na pesca, na limpeza da comunidade, na fabricação de farinha, em casos de doenças ou em situações de intempéries e outros. Para a autora, a ajuda mútua configura-se como um processo grupal e faz-se espontaneamente para prestar o auxílio necessário. Acrescentamos aqui que se trata de redes de organização da experiência social solidária e de participação coletiva, muito peculiares da organização de comunidades amazônicas e que vão repercutir de modo acentuado nas mediações e nas articulações dos ribeirinhos urbanos nas redes digitais.

Na comunidade amazônica do Caburi, a dinâmica de interação social ainda se pauta por essa configuração de sociabilidade descrita por Wagley (1976), ao mesmo tempo em que agora passa a conviver com as configurações de sociabilidade atreladas às dinâmicas da cidade na feição em torno da *Wi-Fi*.

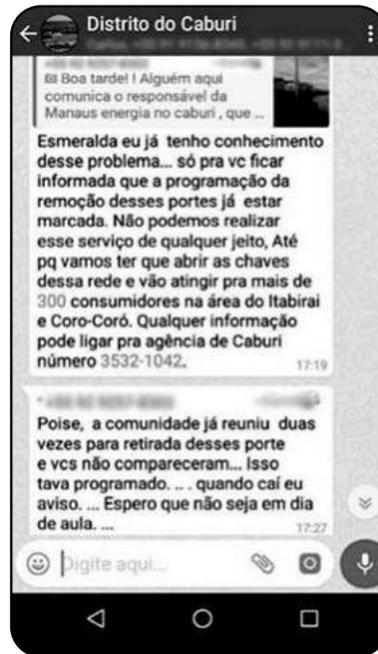
## INTERAÇÕES EM MÍDIAS SOCIAIS

As manifestações das redes da comunidade amazônica do Caburi nas mídias sociais foram mais expressivas na plataforma de *WhatsApp*. O aplicativo é o meio mais popular e onde os moradores e jovens compartilham informações diversas. No Brasil, deixou de ser apenas um aplicativo de mensagens instantâneas e passou a se configurar como uma rede social. Atualmente, cerca de 120 milhões de brasileiros usam o *WhatsApp*, e grande parte dessa população pertence às classes C, D e E (GRAGNANI, 2018).

No início de 2018, quando entrei no grupo da comunidade Caburi, com 71 participantes, e comecei a acompanhar o movimento de mensagens, aos poucos, o universo e o cotidiano da comunidade foram se revelando a cada postagem, como podemos ver nas trocas de mensagens a seguir.



◇ Postes de  
◇ iluminação  
◇ prestes a cair  
◇ nas comunidades  
◇ próximas ao Caburi.  
◇ Fonte: *Etnografia digital (2018).*



◇ Compartilhamentos de mensagens entre moradores sobre  
◇ os postes de iluminação. Fonte: *Etnografia digital (2018).*

As mensagens descrevem e sinalizam o contexto da comunidade amazônica, bem como as comunidades a ela interligadas. Os desafios de estar conectado a uma extensão territorial onde as comunidades estão longe umas das outras caracterizam o cotidiano da vida dos moradores dessa parte da Amazônia. O *post* mostra como os moradores fazem uso do aplicativo para reivindicar soluções para eventuais problemas que podem afetar comunidades inteiras. É possível inferir que, com o uso do *WhatsApp*, situações como essa, que poderiam demorar para ter respostas por parte de empresas públicas, são comunicadas rapidamente.

Outra dimensão da imersão no digital da comunidade nos mostra a mudança e o caráter de comunicabilidade que o aplicativo permitiu diante de meios de massa como o rádio, ainda com grande popularidade nas comunidades rurais na região de Parintins. Antes, essas populações apenas contavam com o programa de Rádio *Mensageiro da Amazônia*, uma espécie de programa de avisos, veiculados pelas Rádios *Clube* e *Alvorada*, no município de Parintins, para comunicarem notícias e mensagens públicas a familiares e parentes distantes na área urbana e rural do município. Com o alcance de Internet na comunidade amazônica do Caburi, as ações dos moradores tendem a estar articuladas ao digital, como podemos constatar no compartilhamento do *post*, redefinindo a repercussão destas na relação que eles têm com a cidade. Agora eles podem publicar e compartilhar imagens de situações que enfrentam na comunidade.



Esses compartilhamentos evidenciam que, por meio de grupos de *WhatsApp*, as redes *off-line* na comunidade amazônica, que emergem a partir das práticas de ação coletiva na busca de soluções em conjunto, aparecem em funcionamento e comandam as ações *on-line*. Isso aparece em vários *posts* em que uma ação coletiva de solidariedade ou ajuda mútua é acionada. Como exemplo disso, são muito comuns os de natureza beneficente.

À medida que as pessoas compartilham pela plataforma valores, ações da comunidade, crenças, seus imaginários vão relevando o contexto do espaço vivido dessa comunidade amazônica. O aplicativo funciona como um espaço interativo onde são publicados assuntos de várias ordens, desde questões mais sérias, como *posts* de utilidade pública, como foi mostrado, como também *memes*, um dos gêneros comunicativos compartilhados e que são bem populares.

Similar a essa configuração e apropriação em mídias sociais, como o *WhatsApp*, podemos encontrar na pesquisa de Rodrigues (2017) o protagonismo de indígenas da etnia Munduruku no estabelecimento de interações comunicacionais nas redes sociais, através de estudo de caso da *Rádio Tribos do Norte* (RTN)<sup>4</sup>. No contexto desse estudo, o pesquisador identificou o desenvolvimento pelos indígenas, nos moldes de uma rádio na plataforma, um espaço em que compartilham ideias, lutas e anseios sobre as questões indígenas no país, como podemos constatar nessa passagem:

A Rádio Tribos do Norte tornou-se um espaço para discussão desses assuntos e de outros relacionados aos interesses indígenas. É uma comunicação em rede, de pensamentos interligados por conexões de dispositivos móveis, resultando na mistura de saberes científicos e tradicionais. De fato, ao que parece, os índios não fazem reflexão nos moldes tradicionais da ciência sobre o que estão fazendo. Eles apenas o fazem cotidia-

■  
4 Rodrigues (2017) toma tais apropriações dos indígenas integrantes da *Rádio Tribos do Norte* como uma espécie de comunicação colaborativa ou jornalismo colaborativo existente na comunicação entre indígenas, e isso só é possível por conta do suporte do aplicativo de mensagens *on-line* como o *WhatsApp*.

namente, em cada programa apresentado, em cada postagem que reflete um pensamento complexo que compartilha ideias e informações. É uma outra lógica de produção de conhecimento (RODRIGUES, 2017, p. 20).

O grupo de *WhatsApp* da comunidade amazônica atua também na forma de uma comunicação colaborativa e em rede, diferente da plataforma de *Facebook*, onde eles também atuam, mas é por meio do *WhatsApp* que, no caso do Caburi, conseguem mobilizar a comunidade na comunicação entre os moradores, parentes e amigos que estão tanto na área rural como na cidade, área urbana.

No período das eleições, circularam muitos *memes*, os quais oscilam entre um teor de crítica e um humor ingênuo.



◇ Memes compartilhados entre moradores no grupo de *WhatsApp*.  
◇ Fonte: *Etnografia digital* (2018).

Além dos *memes*, o espaço interativo também veiculou denúncias contra a pesca ilegal no período de defeso,<sup>5</sup> conforme a imagem abaixo, printada de vídeo:



- ◇ Foto de barco de pesca ilegal no Lago do Comprido, região da
- ◇ comunidade do Caburi, compartilhado entre os moradores no grupo
- ◇ de *WhatsApp* da comunidade. *Fonte: Etnografia digital (2018).*



- ◇ Foto de ação de pesca ilegal no Lago do Comprido compartilhada
- ◇ entre os moradores. *Fonte: Etnografia digital (2018).*



**5** Conforme o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), é o período de paralisação obrigatória da pesca de certas espécies de peixes ameaçadas de extinção. O objetivo é proteger as espécies da pesca comercial durante o período de reprodução (piracema) (ANDRADE, 2013).

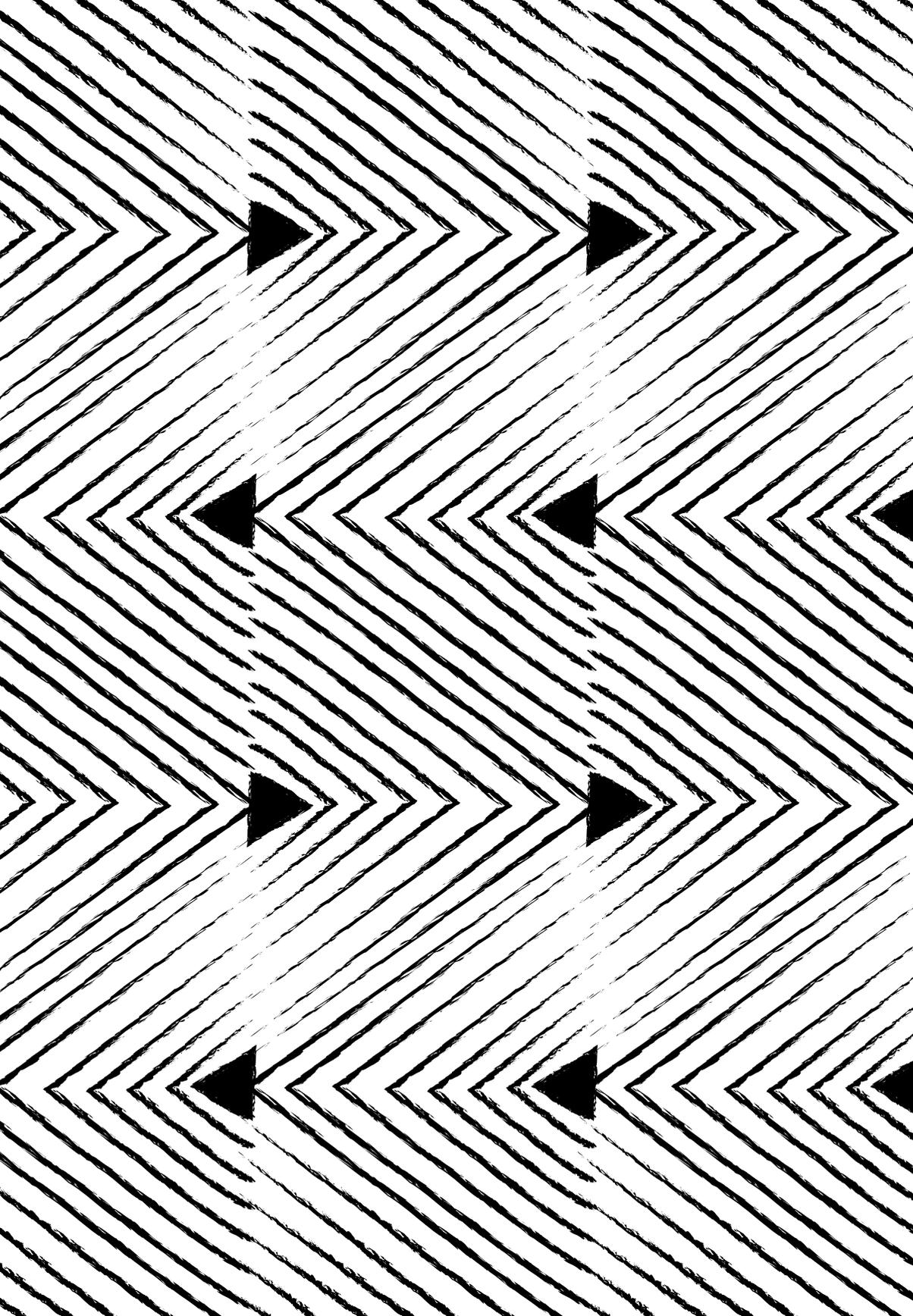
## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como podemos atestar, a rede social *WhatsApp*, para a comunidade amazônica do Caburi, funciona como um canal em que a comunidade não somente dissemina informações cotidianas, mas atua em ações de fortalecimento de lutas coletivas de proteção ao meio ambiente e ao próprio território.

Do ponto de vista das apropriações e das articulações da comunicação digital dos ribeirinhos no Baixo Amazonas, percebe-se que a configuração da Internet se molda pela dinâmica da cultura amazônica. Ao mesmo tempo, os artefatos digitais permitem e empreendem uma espécie de comunicação colaborativa entre eles tendo em vista o agir dos moradores na busca de fortalecimento da ajuda mútua. Portanto, se articula em redes na acepção mais elementar do termo, considerando as práticas de ação de ordem comunitária ainda serem vigentes em muitas comunidades e mesmo em cidades de médio porte como é o caso de Parintins, na Amazônia Ocidental, e é assim que seguem (re-)existindo à falta de políticas públicas e condições de vida nessa parte da Amazônia.

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, R. F. C. **Ribeirinhos urbanos**: vidas e modos de vida no Puraquequara. Manaus: EDUA, 2013.
- CASTELLS, M. A política informacional e a crise da democracia. In: CASTELLS, Manuel. **A Era da Informação**: Economia, Sociedade e Cultura. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- FRAXE, T. J. P. As práticas de ajuda mútua. In: FRAXE, T. J. P. **Homens anfíbios**: etnografia de um campesinato das águas. São Paulo: Anablume, 2000. (p. 88-91).
- GRAGNANI, J. Um Brasil dividido e movido a notícias falsas: uma semana dentro de 272 grupos políticos no WhatsApp. **BBC**, 05 out. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45666742>. Acesso em: 05 out. 2018.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios**: síntese de indicadores 2015. Rio de Janeiro: IBGE, 2016.
- LOUREIRO, A. **A grande crise**. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 2008.
- RODRIGUES, A. S. Aturá: trançado de saberes amazônicos. Estudo de caso da Rádio Tribos do Norte. 2017. **Dissertação** (Mestrado em Comunicação) – Faculdade de Informação e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.
- SILVA, C. M. M. Mocambo, Caburi e Vila Amazônia no município de Parintins: múltiplas dimensões do rural e do urbano na Amazônia. 2009. **Dissertação** (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus.
- SILVA, S. E. Associativismo Rural em Parintins-AM: Experiências de Luta e Resistência. **Panorama Ribeirinho**, 29 out. 2020. Disponível em: <https://panoramaribeirinho.wordpress.com/2020/10/29/associativismo-rural-em-parintins-am-experiencias-de-luta-e-resistencia>. Acesso em: 01 mar. 2021
- SPYER, J. **Social Media in Emergent Brazil**. London: UCL Press, 2017. Disponível em: <https://www.ucl.ac.uk/ucl-press/browse-books/social-media-in-emergent-brazil>. Acesso: 24 out. 2017.
- WAGLEY, C. **Uma comunidade Amazônica**: estudo do homem nos trópicos. Belo Horizonte: Editora da Universidade de São Paulo, 1976.



# ANÁLISE COMPARATIVA SOBRE AS POSTAGENS NO FACEBOOK DA FRENTE BRASIL POPULAR E DO MOVIMENTO BRASIL LIVRE (MBL)<sup>1</sup>

Pablo Nabarrete Bastos  
Gabryella Eloi Câmara

## INTRODUÇÃO

Desde a investigação que realizamos em 2017 (BASTOS; SILVA, 2017), sobre a atuação das Frentes Brasil Popular e Povo Sem Medo no *Facebook*, permanecemos desenvolvendo pesquisas com o intuito de compreender as potencialidades e limitações políticas, tecnológicas e dialógicas da comunicação mediada por sites de redes sociais (SRS), mediante pesquisa empírica e reflexão teórico-crítica (BASTOS, 2020a, 2020b). Em trabalho recente, pesquisamos



<sup>1</sup> Trabalho apresentado inicialmente no GP Comunicação para a Cidadania durante o XX Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 43º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Versão revista e editada para o livro.

durante pouco mais de três meses, nas páginas do *Facebook*, a atuação das Frentes Brasil Popular e Povo Sem Medo na campanha das eleições presidenciais de 2018 (BASTOS, 2020b). Durante essa pesquisa, inquietou-nos a atuação sistematizada de grupos opositores às Frentes de esquerda nas postagens. Estes atuaram durante a campanha como aparelhos privados de hegemonia: produzindo e circulando conteúdos diversos, sobretudo memes com desinformação, atacando os candidatos apoiados pelas frentes de esquerda e dando sustentação à campanha de Jair Bolsonaro, do Partido Social Liberal (PSL). Entre os grupos opositores às Frentes de esquerda, um que esteve bastante presente e que possui posição de destaque na emergência de movimentos defensores de agenda ultraliberal é o Movimento Brasil Livre (MBL). A partir dessas inquietações, iniciamos pesquisa comparativa entre a Frente Brasil Popular e o MBL, com foco em suas atuações no *Facebook*.

Este capítulo tem como principal objetivo analisar comparativamente as páginas do *Facebook* de um dos mais representativos e atuantes movimentos conservadores e ultraliberais na contemporaneidade, o MBL, e a rede de movimentos e organizações sociais populares mais atuante em plataformas digitais, a Frente Brasil Popular, entre os meses de setembro e outubro de 2019. A escolha por este período se justifica pelo nosso intuito de pesquisar a atuação das organizações no cotidiano, com foco no *Facebook*.

Agner Heller (2004, p. 20) pontua que “a vida cotidiana não está ‘fora’ da história, mas no ‘centro’ histórico: é a verdadeira ‘essência’ da substância social. (...) as grandes ações não cotidianas que são contadas nos livros de história partem da vida cotidiana e a ela retornam”. Lefebvre (1969) entende que modernidade e cotidianidade, como conceito e linguagem, são dois conjuntos de fatos ligados e correlativos: “as duas faces do espírito do tempo” (LEFEBVRE, 1969, p. 38), da sociedade em que vivemos. Não obstante, ressalta que não são concernentes à relação de significante e significado, posto que se apresentam alternadamente como tais, forma e essência, são faces complementares que se significam reciprocamente. São conceitos que nos auxiliam a compreender como se reproduzem as relações

constitutivas da sociedade, “estranhamente frágeis e sólidas, singularmente estáveis (o cotidiano) sob o fetichismo do efêmero e da mobilidade (a Modernidade)” (LEFEBVRE, 1969, p. 175).

O *corpus* da pesquisa é formado principalmente por postagens das organizações em suas páginas nacionais do *Facebook*, que possuem frequência e volume significativo de publicações. É também nosso objetivo analisar os processos de interação e comunicação entre os seguidores das páginas com as postagens, e entre eles nos comentários. Metodologicamente, foram quantificadas as reações, interações e compartilhamentos do público das páginas com as postagens e identificamos os supertemas (GÓMEZ, 1997) a partir das interações midiaticizadas. Após categorização dos supertemas, analisamos descritivamente as postagens com maior número de reações, comentários e identificamos as relações entre temas das postagens e as interações com conteúdos midiaticizados no cotidiano: em circulação na própria rede, na mídia hegemônica e também na mídia comunitária, popular e alternativa. A escolha pela metodologia de identificação, categorização e análise dos supertemas, em detrimento de outras possíveis, justifica-se pelo foco da pesquisa estar mais nas reações e interações entre o público e as postagens do que na análise pormenorizada do conteúdo ou do discurso.

## **FRENTE BRASIL POPULAR E MBL COMO APARELHOS DE HEGEMONIA**

Não há substancial produção científica sobre as Frentes Brasil Popular e Povo Sem Medo, que estamos estudando desde 2017. São mencionadas em alguns estudos, mas não compõem o objeto principal. Escolhemos a Frente Brasil Popular para fazer este estudo comparativo com o MBL por esta frente possuir estrutura organizativa e estratégias de luta e comunicação mais bem definidas e publicizadas, inclusive com relação às entidades participantes, enquanto a Frente Povo Sem Medo apresenta informações limitadas em seus canais de comunicação. Embora as frentes busquem unidade do

campo popular em alguns momentos específicos, como em grandes manifestações, o que prevalece são estratégias, conteúdos e linguagens que refletem as especificidades políticas e ideológicas de cada Frente. Há aproximações e divergências entre as duas principais redes de organizações e movimentos sociais que buscam rearticular as forças de esquerda. Ambas as frentes surgiram em 2015, a Frente Brasil Popular, em abril, e a Frente Povo Sem Medo, em outubro, no processo de luta em defesa do governo de Dilma Rousseff, do Partido dos Trabalhadores (PT), e contra o *impeachment*.

Resumidamente, desde 2003, as forças de esquerda dividiram-se em três grupos: oposição ao governo federal do PT pela esquerda, os governistas e uma terceira via, da qual o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), um dos principais movimentos sociais da Frente Brasil Popular, assume fazer parte (RODRIGUES, 2014) (Informação verbal).<sup>2</sup> O MST entende ser necessário politicamente não ser nem oposição sistemática e nem adesão subordinada a qualquer governo (BASTOS, 2015), o que não impede a atuação conjunta das Frentes em alguns momentos, sobretudo na convocação e organização de manifestações políticas. As Frentes lançaram conjuntamente, em 31 de março de 2020, a *Plataforma emergencial para o enfrentamento da pandemia do coronavírus e da crise brasileira*. O documento afirma que o governo federal tem atuado como aliado da epidemia, particularmente o Presidente da República, Jair Bolsonaro, que, conforme o documento, tornou-se um dos principais obstáculos a serem derrotados pelo povo brasileiro na difícil missão de superar esta crise.

O surgimento, as formas de financiamento e as redes de articulação do MBL ainda são questões cercadas de obscuridade e que vêm despertando o interesse do mundo acadêmico. Por vezes com o apoio de editais de financiamento estrangeiros de *think tanks*

■  
2 Este quadro foi narrado por João Paulo Rodrigues, da direção nacional do MST, em entrevista que nos foi concedida no dia 1º e abril de 2014, na Secretaria Nacional do MST, em São Paulo.

conservadores e libertários, como *Atlas Network* e *Cato*, entre os anos de 2005 e 2007, redes ultraliberais se fortaleceram e posteriormente se constituíram em diferentes institutos no Brasil, como Mises Brasil, Ordem Livre, Liberal do Nordeste, Mercado Popular – e grupos de interesses – Estudantes pela Liberdade (EPL), Dragão do Mar etc. O MBL é uma dissidência do EPL, grupo criado em 2010, e que foi idealizado para atuar politicamente nas manifestações de junho de 2013, embora tenha sido criado oficialmente em novembro de 2014 (SANTOS; CHAGAS, 2018). Marcos Francisco Martins (2018) avalia que, com a nova dinâmica do capitalismo, no Brasil e no mundo, surgiram movimentos que lutam pela regressão de direitos humanos fundamentais, entre esses, está o MBL. Para o autor, estes movimentos sociais regressivos são orientados e desenvolvem sua práxis educativa por meio de uma “cidadania regressiva” (MARTINS, 2018, p. 42).

Conforme metáfora proposta por Dênis de Moraes (2010), os aparelhos privados de hegemonia funcionam como “caixas de ressonância de posições presentes nas pelepas ideológico-culturais” (MORAES, 2010, p. 59). Na concepção de Estado ampliado de Gramsci (1988), a sociedade política, correspondente às forças coercitivas e educadoras do Estado, soma-se à sociedade civil, que tem nas suas instituições, ou aparelhos privados de hegemonia – imprensa, sindicatos, igrejas, movimentos sociais, partidos políticos, entidades de classe e organizações diversas – os espaços por excelência de formação política e ideológica, tensionando ou fortalecendo a hegemonia do bloco de poder. Essa materialidade da hegemonia é objetificada pelos aparelhos privados, pela sociedade civil.

Com o desenvolvimento das forças produtivas, especialmente das infotelecomunicações (ITCs), cremos ser relevante entender algumas características de funcionamento da Internet e sites de redes sociais (SRS) como aparelhos de hegemonia e suportes tecnológicos para aparelhos privados desta. Importante destacar este aspecto: os aparelhos privados de hegemonia atuam mediando o engajamento dos sujeitos, de maneira articulada e retroalimentada, dentro e fora das plataformas digitais (BASTOS, 2020a). Neste artigo, categoriza-

mos a Frente Brasil Popular como aparelho privado de hegemonia composto por uma rede de aparelhos, que atua para organizar as forças políticas do campo popular, e o MBL como relevante aparelho de hegemonia atuando em diferentes frentes, como partido político, movimento social e estudantil, para fortalecer e aglutinar as forças políticas alinhadas com o ultraliberalismo.

## METODOLOGIA

A coleta de dados da Frente Brasil Popular foi realizada na página do *Facebook*<sup>3</sup> do movimento nacional. A página é uma Comunidade de Organização Política, curtida por 157.069 pessoas e seguida por 160.176 pessoas, conforme acesso realizado em 23 de março de 2020. A Frente Brasil Popular se define como “militantes em defesa da democracia e de uma nova política econômica” (FRENTE BRASIL POPULAR, 2020, s/p). Para a coleta de dados do MBL,<sup>4</sup> utilizamos a página do *Facebook* do movimento nacional. A página em questão é uma Comunidade desta rede social curtida por 3.175.865 pessoas e seguida por outras 3.416.910 em 23 de março de 2020. Nesta mesma página, o movimento se define como “uma entidade que visa mobilizar cidadãos em favor de uma sociedade mais livre, justa e próspera” (MBL, 2020, s/p).

Os dados foram coletados durante os meses de setembro e outubro de 2019. Em um primeiro momento, quantificamos as características do conteúdo postado (texto, link, *hashtag*, fotografia, vídeo, ilustração) e as manifestações: as reações conforme os botões do *Facebook* (Curtir, Amei, Haha, Uau, Triste, Grr), comentários e compartilhamentos dos conteúdos postados. Com o avanço da pesquisa, realizamos algumas mudanças em relação ao modelo de tabela originalmente proposto no projeto. Entre as mudanças, o termo “ilustração” foi subdividido em meme/charge e informativo.



**3** No acesso realizado em 30 de março de 2019, 157.834 pessoas tinham curtido a página, que contava com 159.784 seguidores.

**4** No acesso realizado em 30 de março de 2019, 3.307.820 pessoas tinham curtido a página, que contava com 3.477.959 seguidores.

Santos e Chagas (2018) creditam a ampliação de estudos sobre memes a uma “virada epistemológica” pela qual passou a categoria. A diferenciação dos termos “fotografia”, “meme/charge” e “informativo” se justifica quando observamos que “(...) comentários ao acontecimento são enxertados [inseridos] na forma de texto na própria fotografia ou vídeo, tornando-os, no mais das vezes, conteúdos autossuficientes” (SANTOS; CHAGAS, 2018, p. 201). “Fotografia”, portanto, é o registro de um acontecimento e uma foto real. “Informativo” é quando se dá a inserção gráfica de um texto na imagem com a intenção de noticiar/informar algo quando obrigatoriamente acontece algum tratamento computadorizado para acrescentar o texto antes da publicação. Memes e charges também podem ser misturas de texto, imagem ou GIF, mas caracterizam-se pela sátira e pelo humor. Após a quantificação das categorias acima, para uma análise das postagens, utilizamos uma abordagem qualitativa a partir da identificação dos supertemas. Estes supertemas são as apreciações dos assuntos que são importantes e da razão pela qual eles são importantes para o público (GÓMEZ, 1997). Orozco Gómez (1997) afirma que eles têm o mesmo sentido dos núcleos geradores ou universos temáticos apresentados por Paulo Freire (1979) em *Pedagogia do Oprimido*.

## FRENTE BRASIL POPULAR

Em setembro de 2020, a Frente Brasil Popular publicou 87 postagens, com equilíbrio nos formatos: uso de textos, imagens e vídeos. Não houve publicações apenas nos dias 2 (segunda-feira), 13 (sexta-feira) e 23 (segunda-feira) do referido mês. Foram categorizados 23 supertemas, sendo que os mais presentes estão diretamente relacionados: *Chamada para manifestações* e *Mobilização nas ruas*, respectivamente com 20 e 14 postagens, número correspondente a 39% do total de publicações. O primeiro se caracteriza fundamentalmente pela convocação do seu público para o ativismo político e o segundo representa as diferentes linguagens das manifestações políticas nas ruas, em parte como resultado dessas convocações. Em terceiro, quarto e quinto lugares estão *Lula*, com seis publicações, *Judiciário* e *Privatizações* com cinco publicações cada.

A postagem com maior número de reações foi um apelo dos estudantes ao engajamento à luta pela Amazônia e pela educação no 7 de setembro, categorizado como supertema *Chamada para manifestações*, que obteve 187 reações (sendo 184 curtir e três Amei), 99 compartilhamentos e seis comentários. Foi a segunda postagem do dia 5 de setembro de 2019, com link para o site *Disparada*. O *Disparada* se autodefine como uma “plataforma multimídia que surge de um sentimento comum de esgotamento dos projetos políticos hegemônicos no Brasil e da necessidade de debater uma alternativa transformadora da condição periférica brasileira” (DISPARADA, 2020, s/p). Trata-se de iniciativa da blogosfera progressista que possui o intuito de aglutinar opiniões sobre as questões nacionais, com foco nos debates sobre desenvolvimento, democracia e soberania nacional.



- ◇ Convocação de estudantes para atos políticos no 7 de setembro.
- ◇ Fonte: Página da Frente Brasil Popular no Facebook.

Um assunto recorrente em diferentes supertemas, para o quais convergem organizações e movimentos na luta contra políticas regressivas do atual governo, é a defesa da natureza e dos recursos naturais. Das 20 postagens com *Chamada para manifestações*,

nove delas tinham relação com a luta pelo meio ambiente. E das 14 publicações com o supertema *Mobilização nas ruas*, 11 delas tinham relação com a defesa da natureza. O assunto também foi o mais presente nas *hashtags* deste mês. Houve 45 *hashtags* em 26 postagens e as mais presentes foram: #GlobalClimateStrike (6), #GreveGlobalPeloClima (5) e #ClimateStrike (4).

No dia 20 de setembro, o grande protesto Greve Global pelo Clima reuniu manifestantes em mais de 150 países, sobretudo jovens, incluindo diversas cidades do Brasil (G1, 2020). Não que este tema seja uma novidade para os movimentos sociais que compõem a Frente Brasil Popular. Há diversos movimentos, camponeses, indígenas, de pescadores, quilombolas e ambientalistas, cujas bandeiras de luta se encontram na luta pelo meio ambiente e pela soberania nacional. Muitos deles, dentre os quais o MST, também integram a Via Campesina Brasil, que é uma das organizações participantes da Frente Brasil Popular. As primeiras matérias no *Jornal Sem Terra* (JST) que tratam sobre agroecologia nos assentamentos são de 1994 (BASTOS, 2018), contudo, os debates sobre sustentabilidade são amiúde centrais para a organização e comunicação política do MST desde o início deste século.

Desde o último Congresso Nacional do Movimento, em 2014, o MST defende a reforma agrária popular, que “versa sobre um projeto de desenvolvimento para o campo, com o objetivo de produzir alimentos saudáveis sem o uso de agrotóxicos, com matriz tecnológica agroecológica, beneficiando trabalhadores do campo e da cidade” (BASTOS, 2018, p. 222). A estratégia de sensibilizar o trabalhador urbano e a sociedade em geral, comunicando a relação direta entre alimentação saudável, defesa dos recursos naturais e soberania alimentar parece fazer cada vez mais sentido diante de frequentes ataques ao meio ambiente perpetrados pelo agronegócio, que encontra guarida no Ministério do Meio Ambiente e na presidência do Brasil. A luta pela terra, que envolve povos e culturas, indígenas, quilombolas, camponeses, é a alternativa que resta frente à transformação das terras dessas populações, terra de moradia e trabalho em terra-mercadoria e desses povos em miseráveis e explorados (BASTOS, 2015).

A postagem com maior número de comentários é o vídeo com depoimento de Regiane Santos, de 53 anos, moradora do bairro Santa Cândida, em Curitiba, onde fica a sede da Polícia Federal, em que o ex-presidente Lula ficou preso durante 580 dias, entre o dia 7 de abril de 2018 e 8 de novembro de 2019. Regiane Santos relata que recebeu mais de 800 pessoas para almoçar em sua casa, todos militantes do Acampamento Lula Livre, e que encontrou naquelas pessoas sua família afetiva e política. Regiane ressalta que se achava “de direita” e que agora era “PT”. A postagem foi categorizada como supertema *Lula* e soma 15 comentários, 35 compartilhamentos e 91 reações (sendo 85 Curtir e seis Amei). Foi a segunda postagem do dia 29 de setembro de 2019, composta de vídeo (1.320 *views*), texto, link para @brasilefato e hashtag #LulaLivre.

Alguns comentários são de debates entre apoiadores e opositores de Lula. O primeiro comentário expressa concordância com a fala de Regiane Santos, enquanto o segundo discorda e ressalta o suposto apoio majoritário da vizinhança à prisão de Lula. O debate entre o quarto e quinto comentários são mais relevantes para nossa análise. O quarto comentário reverbera o discurso que, conquanto já estivesse presente nas narrativas do PT e seus apoiadores, passou a circular principalmente a partir da série de reportagens do jornal *The Intercept Brasil*, que ficou conhecida na imprensa brasileira como “Vaza Jato”, cujo início ocorreu no dia 9 de junho de 2019 e a última reportagem publicada data de 14 de setembro de 2020.<sup>5</sup> O nome faz referência ao vazamento de informações das trocas de mensagens pelo aplicativo *Telegram* entre o então juiz Sérgio Moro, o promotor Deltan Dallagnol e outros integrantes da força-tarefa da Operação Lava Jato. A troca de mensagens revelou ao público, por meio do *Intercept Brasil* e veículos parceiros que compõem a mídia hegemônica, os bastidores da Lava Jato e a explícita colaboração entre Sérgio Moro e os procuradores nos processos, com ênfase nas investigações que levaram à prisão o ex-presidente Lula, o líder das pesquisas durante



<sup>5</sup> A compilação das 104 reportagens pode ser acessada em: <https://theintercept.com/2020/01/20/linha-do-tempo-vaza-jato/>. Acesso em: 7 out. 2020.

a corrida presidencial de 2018 naquele momento, o que colaborou com a vitória de Jair Bolsonaro, de cujo governo Moro veio a fazer parte como Ministro da Justiça e da Segurança Pública.

O comentário é a reprodução *ipsis litteris* de trecho da matéria “Reinaldo Azevedo: mentira do tríplex sustentou condenação de Lula”, publicada no blog do Esmael.<sup>6</sup> A reportagem no blog do Esmael, por sua vez, repercute matéria do blog do jornalista Reinaldo Azevedo<sup>7</sup> no Uol. O quinto comentário, crítico a Lula, a quem se refere como “Luladrão”, defende com suposto conhecimento jurídico a lisura processual da Lava Jato. O conteúdo dos comentários evidencia o fenômeno cotidiano da midiaticização, da circularidade informacional característica de um ecossistema midiático amplo, complexo e fragmentado. Neste ecossistema midiático e informacional, conteúdos produzidos a partir da mídia hegemônica, da blogosfera e sites de redes sociais circulam, são reproduzidos e modulados conforme a orientação ideológica dos interlocutores e das suas bolhas, as virtuais e aquelas constituídas na sociabilidade cotidiana por meio de grupos sociais e aparelhos de hegemonia. Neste caso específico, é emblemático que o jornalista Reinaldo Azevedo, que se notabilizou por ser crítico ferrenho do PT e do governo Dilma Rousseff durante o processo do *impeachment* da ex-presidente, seja a principal voz ecoante no comentário de apoiador de Lula e da Frente Brasil Popular. O uso de sua voz e autoridade cognitiva para cancelar o argumento de apoiadores de Lula denota o poder da credibilidade da mídia hegemônica, da voz de um jornalista que, por razões de que não temos conhecimento para afirmar, parece ter revisto algumas posições, ao menos publicamente.

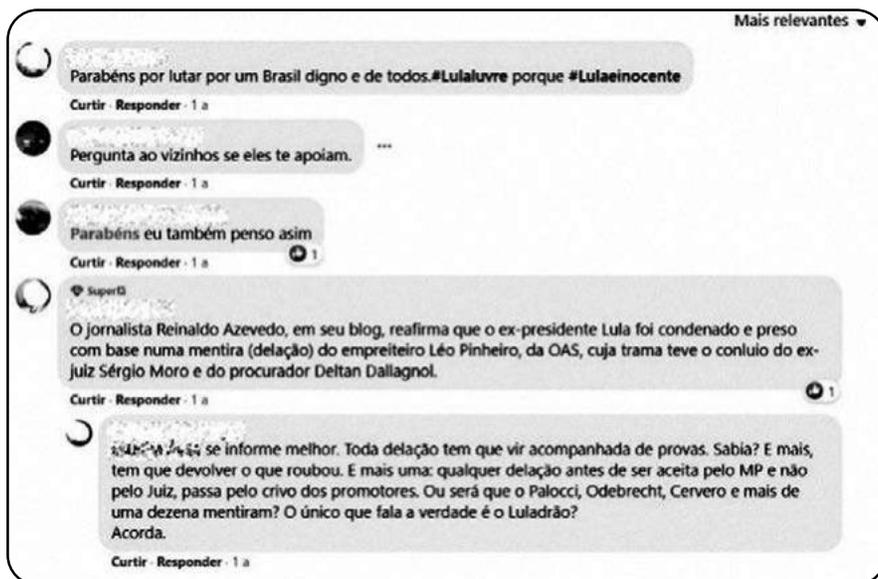


**6** A página se autodefine como uma página independente, plural e suprapartidária, que oferece conteúdos gratuitos sobre política, direito e cidadania. Disponível em: <https://www.esmaelmorais.com.br/2019/06/reinaldo-azevedo-mentira-do-triplex-sustentou-condenacao-de-lula/>. Acesso em: 8 out. 2020.

**7** Disponível em: <https://reinaldoazevedo.blogosfera.uol.com.br/2019/06/30/entenda-reportagem-e-dialogos-que-mostram-que-lula-foi-condenado-sem-provas/>. Acesso em: 8 out. 2020.



- ◇ Imagem do vídeo de Regiane Santos.
- ◇ Página da Frente Brasil Popular no Facebook.



- ◇ Comentários da postagem.
- ◇ Fonte: Página da Frente Brasil Popular no Facebook.

Durante o mês de outubro de 2019, a FBP (Frente Brasil Popular) não postou conteúdo nos dias 4, 6, 8, 14, 19, 20, 21 e 22 de outubro, contudo, o cômputo geral deste mês obteve 97 postagens, dez a mais que o mês de setembro. Foram categorizados 13 supertemas e tiveram destaque: *Chamada para manifestações*, *Lula* e *Mobilização nas ruas*, respectivamente com 23, 12 e 11 postagens, 47% do total. A postagem com maior número de reações e comentários com o supertema *Lula* foi um vídeo com cenas de manifestações populares no Recife em comemoração ao aniversário do ex-presidente, que contabilizou 7.500 reações (sendo cerca de 6.600 Curtir, 576 Amei, 321 Haha, 17 Uau, 7 Triste e 47 Grrr), 1.600 compartilhamentos e 1.200 comentários. Foi a terceira postagem do dia 27 de outubro de 2019, composta de vídeo (178.504 *views*) e legenda. Vale destacar a peleja de memes nos documentários, muitos deles ironizando e satirizando o ex-presidente Lula. Em um deles, assinado como Bolsonaro 17, novamente aparece a alcunha “Luladrão”.



◇ Meme Luladrão.  
 ◇ Fonte: Página  
 ◇ da Frente Brasil  
 ◇ Popular no  
 ◇ Facebook.

O PT e Lula foram associados à corrupção de forma sistemática pela mídia hegemônica na história recente. Venício de Lima (2015), a partir de análise sobre o processo do “mensalão” pela grande mídia, avalia que este termo se tornou um “esquema de corrupção” e se tornou o “mensalão do PT”, diferentemente da cobertura sobre fatos

idênticos e anteriores identificados pela localidade, como o “mensalão mineiro”. Ainda segundo o autor, “foi se construindo sistematicamente uma associação generalizada, seletiva e deliberada entre corrupção e os governos Lula e o PT, ou melhor, seus filiados e/ou simpatizantes” (LIMA, 2015, p. 109). Talvez como um *mea culpa* e para garantir a própria sobrevivência diante da crise democrática em que nos instalamos, com ataques frequentes às instituições, inclusive à imprensa, pelo presidente Bolsonaro e seus seguidores, em recente coluna do diretor de redação do jornal *O Globo*, Ascânio Seleme, o jornalista sugere que é “hora de perdoar o PT” (SELEME, 2020, s/d).

## MOVIMENTO BRASIL LIVRE (MBL)

No mês de setembro, o MBL fez um total de 402 postagens em sua página nacional no *Facebook*, que totalizaram 953.426 reações. Dentre os 21 supertemas categorizados, os mais presentes foram *Legislativo* (78), *Autopromoção* (60), *Judiciário* (25), *Internacional* (20) e *Lula* (20). A postagem com maior número de reações e comentários foi a transmissão ao vivo do discurso de Bolsonaro na abertura da Assembleia Geral da ONU, cujos dados somaram cerca de 41 mil reações (sendo 30 mil Curtir, 8.500 Amei, 962 Haha, 238 Uau, 130 Triste, 472 Grrr), 18 mil compartilhamentos e 25 mil comentários. Foi a quinta postagem do dia 24 de setembro de 2019, composta de vídeo (604 mil *views*) e legenda.

Em outubro de 2019, o MBL realizou 478 postagens, que tiveram 958.533 reações. Seus vídeos contabilizaram 6.176.067 visualizações. Foram categorizados 19 supertemas, com destaque para *Autopromoção* (92), *Legislativo* (63), *Bolsonaro* (44), *Internacional* (33), *Lula* (32) e *Corrupção* (30). Na postagem com maior número de reações, categorizada como supertema *Opinião de pessoa pública*, o MBL repercutiu fala do chefe de cozinha Olivier Anquier, na qual chama o funk de “mediocridade sonora” e critica o naquele momento Secretário de Cultura da cidade de São Paulo, do governo do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), Alexandre Youssef. A postagem teve cerca de 17 mil reações (sendo 14 mil

Curtir, 2.100 Amei, 732 Haha, 50 Uau, 5 Tristes e 13 Grrr), 4 mil compartilhamentos e 4.500 comentários. Foi a décima quarta postagem do dia 2 de outubro de 2019, composta de link para @mblnews. A postagem com maior número de comentários faz um apelo à interação com pergunta ambígua, irônica, com relação à Deputada Federal Joice Hasselmann, do PSL-SP: “Você votaria na Joice para presidente?”. A deputada se notabilizou por ser defensora ferrenha do presidente Jair Bolsonaro. A postagem teve cerca de 15 mil comentários, mil compartilhamentos e 15 mil reações (sendo 3.500 Curtir, 122 Amei, 10 mil Haha, 102 Uau, 87 Triste e 1.900 Grrr). Foi a primeira postagem do dia 26 de outubro, composta de link para @mblnews e legenda. Os comentários em sua maioria são críticos à deputada, conquanto destacam sua “inteligência”.

Ao cotejar os resultados apresentados neste artigo com pesquisas anteriores sobre o MBL, com ênfase no uso da comunicação digital para fortalecimento e projeção política do Movimento, vale ressaltar a transformação da organização concomitantemente à sua atuação política e nas estratégias de uso da comunicação digital. Santos e Chagas (2018) avaliam que a atuação do MBL nas redes sociais vai além de seu uso estritamente *on-line*, pois utilizam as mídias digitais para convocar manifestações e procuram desenvolver uma linguagem que amplifique ao máximo suas bandeiras políticas, reduzindo as informações e as tornando chamativas e atrativas aos usuários na rede. Apesar das características da linguagem terem permanecido, como o uso intenso de memes, as temáticas se alteraram radicalmente com a ascensão de lideranças que passaram a ocupar cargos públicos. A promoção da agenda política das lideranças do MBL, bem como as notícias do Legislativo, produzidas pelo próprio Movimento, estiveram presentes em um terço das postagens. As chamadas para manifestações, que alçaram o MBL ao posto de destaque no processo do *impeachment* de Dilma Rousseff, foram direcionadas ao Congresso, ao ato Lava Toga e para os atos favoráveis à prisão após condenação em segunda instância. Os registros dos eventos evidenciam pouca participação popular, diferentemente dos atos convocados pelo MBL e outras organizações pelo *impeachment* de Dilma Rousseff, que contaram com grande presença de público.

# USOS DOS LINKS PELAS ORGANIZAÇÕES

Com relação aos links compartilhados nas postagens da FBP, identificamos mudança com relação ao padrão adotado nas eleições presidenciais de 2018 (BASTOS, 2020b). Naquele momento, a principal fonte de informações estava ligada à estrutura de comunicação da Central Única dos Trabalhadores (CUT), sendo prevalentes o uso de informações da TV dos Trabalhadores (TVT), emissora educativa mantida pelo Sindicato dos Metalúrgicos do ABC e pelo Sindicato dos Bancários e Financeiros de São Paulo, Osasco e Região, vinculados à CUT. Nesta pesquisa, em que nossa análise recaiu sobre o cotidiano da página, sem enfoque em momentos políticos específicos, a maior fonte de informações foi o jornal *Brasil de Fato*.

O *Brasil de Fato* (BdF) foi lançado como semanário nacional no Fórum Social Mundial de Porto Alegre, em janeiro de 2003. O BdF é formado por um site de notícias, radioagência, jornais regionais no Rio de Janeiro, em Minas Gerais, em São Paulo, no Paraná e em Pernambuco. A direção editorial do *Brasil de Fato* conta com a participação de muitos quadros formados e atuantes no MST. O principal objetivo do veículo é analisar os fatos e informar a população com uma perspectiva popular, o que é simbolizado no slogan do veículo: “uma visão popular do Brasil e do mundo” (BRASIL DE FATO, s/d).

Igor Felipe, que é do Setor de Comunicação do MST, esteve à frente do projeto para criação do jornal *Brasil de Fato* em formato tabloide, em 2013. Ele explica que a linguagem e estética do jornal envolvem estratégia para incutir na população uma perspectiva popular (FELIPPE, 2014) (Informação verbal).<sup>8</sup> É um jornal de esquerda, mas apresenta assuntos comuns do cotidiano de qualquer jornal, como esportes, saúde e cultura. Entretanto, Igor Felipe



<sup>8</sup> A entrevista nos foi concedida na Secretaria Nacional do MST, em São Paulo, no dia 29 de julho de 2014.

ressalta que é um projeto que possui estrutura independente do MST. A intensa utilização de links do *Brasil de Fato*, de centrais sindicais e meios de comunicação ligados a organizações e movimentos sociais, manifesta o papel desempenhado pela comunicação popular e alternativa na produção e circulação de conteúdo das lutas da Frente Brasil Popular.

Com relação aos links utilizados pelo MBL, é perceptível o caráter autorreferente da organização e o uso do seu próprio site, o *MBL News*, como principal fonte de “notícias”. O uso de aspas é necessário, pois o conteúdo supostamente jornalístico possui o caráter flagrante de propaganda ideológica do Movimento. Dos 505 links identificados, 56% foram do *MBL News*. É recorrente o uso de títulos sensacionalistas, opiniões, pronunciamentos em outros SRS ou na grande mídia, geralmente abordando temáticas sensíveis, proferidas por celebridades e pessoas públicas, pertencentes à esfera política ou não, influenciadores, atores globais, políticos, escritores e *youtubers*.



- ◇ Exemplos de postagens de links do MBL News.
- ◇ Fonte: Página do Movimento Brasil Livre no Facebook.

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

É alarmante para os movimentos sociais progressistas a eficiência com que movimentos sociais regressivos, como o MBL, administram suas páginas, logrando colocar em circulação amplo conteúdo que vincula seu público à ideologia do Movimento. Este é o aspecto central na compreensão que desenvolvemos sobre engajamento: a vinculação social, afetiva e gustativa do sujeito com determinada ideologia, amiúde midiaticizada (BASTOS, 2020a). Nesse ínterim, há retroalimentação entre os filtros bolha (PARISER, 2012), constituídos pelo sistema de algoritmos, e as bolhas constituídas na sociabilidade cotidiana.

A quantidade de reações, comentários e compartilhamentos denota que o público impactado é muito maior do que movimentos como a Frente Brasil Popular ou outras organizações populares e movimentos sociais. Enquanto a Frente constantemente apela ao envolvimento do seu público, com narrativas de ação política, o MBL apela à interação com narrativas autorreferentes e à intensa criação de polêmicas. A autorreferência se evidencia quando se verifica que a maioria dos links que constam na página do MBL redirecionam para sites relacionados ao próprio movimento. O emprego de termos como “regime militar” e a apropriação e ressignificação de *hashtags* como “#dia7depretonarua”, inicialmente uma pauta dos movimentos estudantis, são algumas das características do comportamento dessa organização como fonte de notícias. A página possui alta e numerosa capacidade de criação de conteúdo, com utilização de técnica publicitária profissional.

Com relação às eficientes estratégias e técnicas do conteúdo postado, sobretudo audiovisual, à comunicação integrada entre site e mídias sociais, à programação de postagens, conforme os picos de audiência da plataforma, padrão visual e textual, a Frente está atrás do MBL. Isso não significa que este seja o principal fator determinante para o maior número de seguidores do MBL. A página do MBL no *Facebook* possui 3.400.731 seguidores, 21,2 vezes mais que a

Frente Brasil Popular. Relacionando esses dados com a argumentação de Seth Finkelstein (2008), na qual os resultados do cálculo algorítmico refletem as lutas políticas da sociedade e reforçam hierarquias existentes, essa ampla vantagem de seguidores do MBL se deve também à hegemonia de sua ideologia na sociedade. Claro que não devemos menosprezar a eficácia das estratégias de comunicação digital que analisamos aqui. Não obstante, argumentamos que essa supremacia no número de seguidores é tributária, em última instância, da sua ideologia hegemônica na formação econômico-social deste momento histórico, corroborada e retroalimentada por características ideológicas fundamentais da mídia hegemônica e do Estado: a liberdade de imprensa, o livre mercado e o Estado mínimo (BASTOS, 2020b).

Inquietou-nos a prática contínua de ocultação de postagens no feed, o que provavelmente indica o receio dos membros do MBL em sofrerem algum tipo de retaliação pelo conteúdo postado. Já a Frente Brasil Popular demonstra ter maior atenção ao aspecto informativo e organizativo dos seus conteúdos, utilizando-se para isso da construção de redes de comunicação com outros movimentos sociais e conteúdos produzidos coletivamente. Com relação ao formato, há grande proximidade no percentual de uso de imagens, produção audiovisual e produções gráficas. O elemento diferenciador está no grande percentual de conteúdo informativo, com uso de texto e imagem pelo MBL, que chega a 60% do total, o que compreendemos como intensa utilização do discurso deliberativo, utilizado para vincular seu público à ideologia da organização.

## REFERÊNCIAS

BASTOS, P. N. *Marcha dialética do MST: formação política entre campo e cidade*. 2015. **Tese** (Doutorado em Interfaces Sociais da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BASTOS, P. N.; SILVA, D. T. Análise das postagens e interações das Frentes Brasil Popular e Povo Sem Medo durante a greve geral de 28 de abril de 2017. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 40, Curitiba, 2017. **Anais...** Disponível em: [https://portalintercom.org.br/anais/nacional2017/lista\\_area\\_DT7-CC.htm](https://portalintercom.org.br/anais/nacional2017/lista_area_DT7-CC.htm). Acesso em: 23 mar. 2020.

BASTOS, P. N. Desafios políticos e dialógicos ao Projeto de Reforma Agrária Popular do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST. **Eptic**, São Cristóvão, v. 20, p. 220-235, 2018.

BASTOS, P. N. Dialética do engajamento: uma contribuição crítica ao conceito. **Matrizes**, São Paulo, v. 14, n. 01, p. 193-220, 2020a.

BASTOS, P. N. Atuação das Frentes Brasil Popular e Povo Sem Medo no Facebook na campanha presidencial de 2018. **E-Compós**, Brasília, 2020b.

BRASIL DE FATO. **Quem Somos**, [s/d]. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/quem-somos/>. Acesso em: 29 jan. 2019.

FINKELSTEIN, S. Google, links, and popularity versus authority. In: TUROW, Joseph; TSUI, Lokman (Orgs.). **The Hyperlinked Society: Questioning Connections in the Digital Age**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008. (p. 104-120).

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FRENTE BRASIL POPULAR; POVO SEM MEDO. **Plataforma emergencial para o enfrentamento da pandemia do coronavírus e da crise brasileira**. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/2R5jFQm>. Acesso em: 3 abr. 2020.

FRENTE BRASIL POPULAR. **Sobre**, 2020. Facebook: Frente Brasil Popular. Disponível em: <https://www.facebook.com/FrenteBrasilPopular/>. Acesso em: 23 mar. 2020.

GÓMEZ, G. O. **La investigación en comunicación desde la perspectiva cualitativa**. Guadalajara: Universidad Nacional de La Plata; Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario, 1997.

GRAMSCI, A. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

HELLER, A. **O cotidiano e a história**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LEFEBVRE, H. **A vida quotidiana no mundo moderno**. Lisboa: Ulisseia, 1969.

LIMA, V. A. A direita e os meios de comunicação. In: CRUZ, Velasco; KAYSEL, André; CODAS, Gustavo (Orgs.) **Direita, volver: o retorno da direita e o ciclo político**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015.

MARTINS, M. F. Educação, cidadania regressiva e movimentos sociais regressivos: o MBL em questão. **Crítica Educativa**, Sorocaba, v. 04, n. 02, p. 41-68, 2018.

MORAES, D. Comunicação, hegemonia e contra-hegemonia: a contribuição teórica de Gramsci. **Revista Debates**, Porto Alegre, v. 04, n. 01, p. 54-77, 2010.

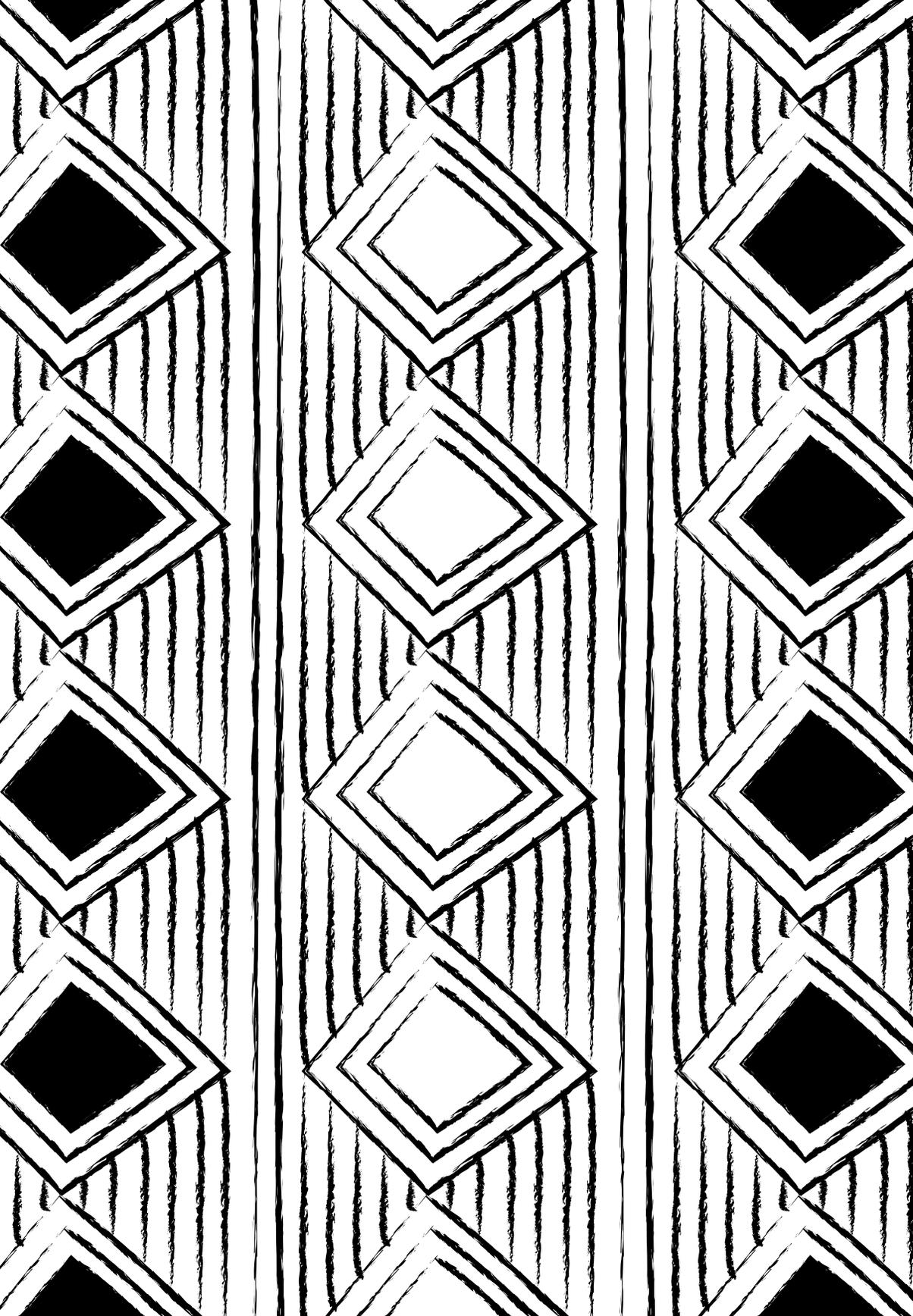
MOVIMENTO BRASIL LIVRE – MBL. **Sobre**, 2020. Facebook: MBL. Disponível em: [https://www.facebook.com/pg/mblivre/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/mblivre/about/?ref=page_internal). Acesso em: 23 mar. 2020

PARISER, E. **O filtro invisível: o que a Internet está escondendo de você**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

PORTAL DISPARADA. **Sobre**, [s/d]. Disponível em: <https://portal-disparada.com.br/sobre/>. Acesso em: 29 set. 2020.

SANTOS, J. G.; CHAGAS, V. Direita transante: enquadramentos pessoais e agenda ultraliberal do MBL. **Matrizes**, São Paulo, v. 12, n. 03, p. 189-214, 2018. Disponível em: <http://www.periodicos.usp.br/matrizes/article/view/147928>. Acesso em: 25 mar. 2019.

SELEME, A. É hora de perdoar o PT. **O Globo**, 11 jul. 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/opiniaoe-hora-de-perdoar-pt-24527685>. Acesso em: 9 out. 2020.



# MENSAGENS PUBLICITÁRIAS: A PROPAGANDA COMO 'VACINA DE VENTO' NA PANDEMIA DA COVID-19

Ivânia Vieira

Reginaldo Lima

O dia 14 de janeiro de 2021 expõe, onze meses após o início da pandemia, a face da tragédia sociopolítico-econômica construída no Estado do Amazonas como parte invisível de um plano oficial de enfrentamento à Covid-19. O mundo acompanhou, por meio de diferentes plataformas comunicacionais, os relatos desesperados de familiares em peregrinação para conseguir oxigênio a pacientes internados ou em tratamento domiciliar. Faltou oxigênio na cidade de Manaus e em mais cinco municípios. Notícias divulgadas pela mídia<sup>1</sup> informam

■  
1 Consultar: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2021/02/15/am-teve-alta-de-41-em-mortes-por-covid-apos-falta-de-oxigenio-em-hospitais.html>. Acesso em: 26 mar. 2021; <https://www1.folha.uol.com.br/equilibriosaude/2021/02/manaus-tem-o-quintuplo-da-media-de-mortes-das-capitais-brasileiras-em-2021.shtml>. Acesso em: 26 mar. 2021.

a ocorrência de 159 mortes em 24 horas após confirmada a falta de oxigênio simultaneamente em vários hospitais de Manaus.

A partir da decretação pela Organização Mundial de Saúde (OMS)<sup>2</sup> do estado de pandemia pelo Sars-CoV-2, procedimentos nos processos comunicacionais<sup>3</sup> foram postos em prática para reafirmar ou negar princípios na tomada de decisão em eventos pandêmicos. Uma série de aparatos acionados em nível nacional (governo federal/Ministério da Saúde), estadual (governo do Estado/Fundação de Vigilância Sanitária e Secretaria de Estado da Saúde) e municipal (prefeitura de Manaus/Secretaria Municipal de Saúde) passaram a ser operacionalizados em descompasso provocado pelas interpretações antagônicas de autoridades públicas quanto ao alcance e a gravidade que o novo coronavírus representaria. Seguiu-se a essa conduta sequência frenética na reprodução e replicação das mensagens produzidas ora por chefes do Poder Executivo ora por servidores de instâncias governamentais e apoiadores.

A constituição de comitês governamentais, institucionais, populares e indígenas<sup>4</sup> para o enfrentamento à Covid-19 e a implementação dos atos comunicacionais no ambiente pandêmico passou a ser um dos exercícios na “arquitetura de combate” ou de negação do poder do vírus. Os comitês são laboratórios sociais substancialmente ricos como fontes de novos conhecimentos envolvendo inúmeros aspectos, um deles o desenho político da construção desses espaços em nível nacional, estadual, municipal pelas mãos das autoridades governamentais; outro enfoque, é o da forma de apreensão da ideia de



**2** <https://www.bbc.com/portuguese/geral-51842518>. Acesso em: 20 mar. 2021; [https://www.paho.org/bra/index.php?option=com\\_content&view=article&id=61](https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=61). Acesso em: 20 mar. 2021.

**3** Sobre processos comunicacionais ver BERLO, David K. O processo da Comunicação-Introdução à Teoria e à Prática. Fundo de Cultura. Rio de Janeiro, 1972; RUDIGER, Francisco. As Teorias da Comunicação. Penso Editora. Porto Alegre, 2011.

**4** <https://www.brasildefato.com.br/2020/03/20/comites-populares-nas-periferias-s>. Acesso em 22 de março de 2021; <https://amazonianativa.org.br/indigenas-definem-estrategias-para-enfrentamento>. Acesso em: 22 mar. 2021

comitê por grupos comunitários (moradores de favela e das periferias socioeconômicas brasileiras), quilombos, organizações de mulheres, das juventudes, dos LGBTQI+ e dos povos indígenas, ‘esquecidos’ na versão da maioria dos primeiros desenhos de inserção dos sujeitos sociais no rito comunicacional dos comitês.

Neste artigo, a reflexão proposta é sobre a propaganda assinada pelo Governo do Amazonas no período mais agudo da pandemia (aqui demarcado pelo colapso da rede hospitalar e no fornecimento de oxigênio) como expressão de um processo comunicacional, questionando-a a partir de elementos da política de comunicação social brasileira, da comunicação organizacional, da comunicação governamental, o marketing, o discurso publicitário e como se aplicam os princípios da publicidade, preconizados pela Associação Brasileira de Agências de Publicidade (ABAP).

## **A SOCIOTECNOLOGIA EXPANDIDA**

A revolução industrial na Inglaterra do século XVIII abre caminho para o capitalismo moderno e impacta radicalmente todas as atividades humanas, as áreas de conhecimento, formas de acesso e de direitos envolvendo humanos e não humanos. O mapa de poder é reconfigurado em sucessivas batalhas que a sociedade da industrialização continuamente promove. Da indústria 4.0 – considerada por diversos autores como quarta revolução industrial (digital) – à Sociedade 5.0, os confrontos prosseguem e estabelecem nova fronteira do poder.

A comunicação é um dos terrenos de impactos mais profundos com suas parafernalias geradoras de outras condutas e movimentação de elementos nos processos comunicacionais até então vivenciados pela humanidade. Na versão publicitária, a comunicação está assentada como o coração do Marketing.

Compreender os processos, a atuação dos mecanismos de expansão e controle da comunicação, e a relação destes com os aparatos sociotecnológicos, por meio dos quais são produzidas tomadas de decisão, é necessidade emergencial à leitura mais

ampliada sobre conexões entre as novas tecnologias e os efeitos por elas produzidos na vida cotidiana. Nesse arsenal, estão sendo remodelados o parlamento, a política, os regimes de governo, as operações econômico-financeiras globais e reconfigurados espaços de poder e da democracia, operacionalizados por meio de sistemas de vigilância dos atos, gostos e sentimentos dos humanos. Entre fricções e tensões, a partir de dados pessoais capturados e sistematizados, as ideias de autonomia, independência, liberdade, direitos individuais e coletivos, representação e de participação são reposicionadas pela engenharia de guerra pós-contemporânea onde tecnologia e política se fundem, confundem e, permanentemente, se retroalimentam. Na percepção de Jouët: “As máquinas de comunicação são consequentemente objetos ao redor dos quais se redefinem os papéis sociais, se recompõem os grupos, se reorganizam as atividades cotidianas de lazer, de serviços e de trabalho” (2000, p. 509).

A publicidade, inserida no contrato social pós-moderno, assume fortemente formas da personalidade. Não é mais o ator ou atriz famosa que irá, por exemplo, anunciar produtos e serviços nas diferentes plataformas comunicacionais. ‘Excluídos’ historicamente dos cânones publicitários prevalentes no ocidente – caracterizados entre o signo do macho desbravador do velho oeste, no sentido eurocêntrico, na branquitude, corpos magros e bem delineados – são, no novo arranjo, ‘inseridos’ nos anúncios das empresas nacionais, multinacionais e dos governos federal, estadual e municipal. Um quase “sou eu”. A propaganda das marcas apresenta, de forma subliminar, fragmentos de uma democracia étnico-racial que não está inserida na realidade da maioria das sociedades-alvo dessas campanhas.

Neste recorte, a comunicação institucional é um dos espaços de interesse crescente por onde são ou deveriam ser implementados mecanismos destinados à adequação da imagem da organização diante dos públicos que atende. Kunsch (2002) situa a propaganda na esfera da comunicação mercadológica como um dos segmentos da comunicação institucional, o que impõe observar regras e os acordos formulados a partir da emergência das lutas que impuseram a confecção de outras noções do direito, os direitos difusos.

As funções da propaganda são desenvolvidas em trilhas diversificadas e, como afirma Alcioni Vieira<sup>5</sup>, têm potencial de muita utilidade para as instituições se acompanhadas de estratégia global eficiente quanto aos detalhes tangíveis ou intangíveis de um produto ou de uma ideia. A autora destaca a ética e o correto planejamento como valores importantes nesse tipo de comunicação.

No arcabouço da comunicação pública, é possível delinear a comunicação governamental também entendida como comunicação do Estado que trata da responsabilidade do ente Estado no estabelecimento do fluxo de informações entre o governo e a sociedade. Brandão (2009) situa esse tipo de comunicação como “forma legítima de um governo prestar contas e levar ao conhecimento da opinião pública os projetos, ações, atividades e políticas que realiza e que são de interesse público”.

O Código de Ética da Associação Brasileira de Agências de Publicidades (ABAP)<sup>6</sup> inclui a ética e o interesse da sociedade e dos consumidores em várias passagens. Dois itens são aqui reproduzidos como elementos de apoio ao debate que este texto propõe. São eles os de números 1 e 5 que tratam respectivamente de:

Ética das Agências: A postura ética das agências associadas à ABAP é norteada pela consciência de seus gestores das responsabilidades de sua empresa com a qualidade da imagem pública da publicidade e de toda a indústria da qual faz parte (item 1);

Conflitos de Interesses: Quando surgirem situações em que os interesses dos controladores de agências ou grupos de agências conflitem uns com outros, cabe aos dirigentes das agências, ao intervir na resolução destes conflitos, levar prioritariamente em consideração os interesses da sociedade, dos



<sup>5</sup> Disponível em: <https://fema.edu.br/images/fema/valesite/Alcione.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2021.

<sup>6</sup> Disponível em: <http://www.abap.com.br/institucional-estatutos.cfm>. Acesso em: 20 fev. 2021.

consumidores e dos clientes, bem como zelar pela imagem da publicidade e do negócio da comunicação publicitária como um todo. As responsabilidades éticas das agências de publicidade associadas a ABAP devem ser equilibradas entre os interesses eventualmente conflitantes dos clientes, veículos, fornecedores de serviços de comunicação, consumidores e da sociedade em geral (item 5).

Postulados da ética, da postura correta, do respeito aos interesses das sociedades e dos consumidores aparecem recorrentemente em textos sobre processos comunicacionais, comunicação pública, comunicação organizacional, comunicação governamental e comunicação comunitária. Os parâmetros resultantes de longo tempo de reflexões, debates e produção de documentos e de pesquisas que buscam sistematizar as bases das comunicações e do marketing acumulam relatos ricos de experiências vivenciadas em diferentes momentos históricos das sociedades. Na comunicação governamental, os procedimentos, em geral, a partir dos anos de 1980 e, notadamente, da Constituição de 1988, estão diretamente vinculados à responsabilidade de acolher e fazer valer na área da Comunicação os preceitos democráticos preconizados pela Carta das normas jurídicas do Brasil. Quanto menor for a postura democrática do governo mais restritiva e desviante é a prática da comunicação estatal.

Na presentificação de uma sociedade organizada pelo mercado (BAUMANN, 2001), como deve se portar o Estado em um cenário em que a narrativa de disputa se torna tática para consolidação de poder e a publicidade assume papel estratégico nessa batalha? Para Saldanha e Bastos (2019), esta é uma discussão que tem urgência, principalmente pelo atual momento político em que o governo aumenta seus gastos com publicidade, mas não necessariamente com a Publicidade de Utilidade Pública (PUP). Há uma batalha entre discursos hegemônico e o contra-hegemônico da publicidade e nela interesses divergentes estão duelando na arena. “[...] Precisamos compreender com que tipos de publicidade o Estado opera, ponderar sobre os critérios fundamentais utilizados na definição dos direcionamentos da verba pública para comunicação publicitária” (p. 180).

# A PANDEMIA COMO CABO ELEITORAL

O Brasil produz um dos mais agudos casos de politização da pandemia do novo coronavírus em todo o mundo. A exemplo dos EUA, neste país, a instituição Presidência da República foi usada por seus representantes do momento, Jair Bolsonaro e Donald Trump, como força maior para disseminar comunicação propagandística eivada de não-informação, que colidiu com aquelas procedentes de pesquisadores e de médicos, na contramão da ciência. O presidente Bolsonaro e o agora ex-presidente Trump ‘receitaram’ tratamento precoce e desprezaram o poder de contágio e letalidade da Covid-19. No Brasil, enquanto as valas eram abertas para enterros coletivos, o presidente da República proferia expressões como: “e daí!” e “sou Messias, mas não faço milagres”.

A conduta do governo do Brasil na ‘diplomacia da vacina’ foi mais um dos atos desastrosos na gestão nacional da pandemia, o que se refletiu em longo atraso na aquisição em menor quantidade e na distribuição interna de imunizantes. Quando este artigo foi escrito (abril de 2021), o Brasil estava entre os países com as mais baixas taxas de imunização da população, ainda menor era a dos que haviam recebido a primeira dose. Na outra ponta, o país estava entre as três nações do mundo com maior número de contaminados e de mortes por complicações da Covid-19.

O quadro brasileiro nesta pandemia não autoriza a barganha política como atitude de negociação governamental nem a minimização da tragédia, a começar pela perversa experiência vivida em Manaus, e, depois, espalhada por outros estados. A realidade representada no colapso da rede hospitalar não deveria ser usada para outros fins (como os político-partidários, populistas) que não fossem o de buscar incansavelmente sensibilizar a sociedade quanto à necessidade de adoção de medidas drásticas para impedir a expansão da contaminação e a explosão de óbitos.

O lugar da ação publicitária na comunicação governamental tem sido tema de estudos nas mais diferentes áreas, do Marketing, das Relações Públicas e do jornalismo (BUENO, 2003; DUARTE, 2018; ESCUDERO, 2015; HASWANI, 2013; MATOS, 2009; KOTLER, 2000, 2010; KUNSCH, 2011; TOSCANI, 1996) e implica na condição da atenção a esse ofício aqui tratada na formulação freireana do humano “ser mais” (1982, p. 65).

A Publicidade de Utilidade Pública (PUP), de acordo com o que determina a Instrução Normativa nº 1 do governo federal, de 2017<sup>7</sup>, tem como propósito “divulgar temas de interesse social” e apresentar “comando de ação objetivo, claro e de fácil entendimento, com o intuito de informar, educar, orientar, mobilizar, prevenir ou alertar a população para a adoção de comportamentos que gerem benefícios individuais e/ou coletivos”. As peças publicitárias do governo do Amazonas enunciam as relações de uma publicidade voltada a posicionamento de autoelogio dos feitos do governo e não das ações mobilizadoras para enfrentar o quadro pandêmico. O ufanismo governamental é sobreposto na propaganda.

A propaganda que aborda a vacinação contra a Covid-19 no Estado do Amazonas<sup>8</sup> é uma das peças refletidas neste escrito. Sob o título “Amazonas é o Estado que mais vacina”, com a seguinte abertura: “A vacinação é prioridade para o Governo do Amazonas. Somos o estado que mais vacina contra a Covid-19 no Brasil”, o vídeo institucional foi exibido em diferentes meios de comunicação e redes sociais.

O conteúdo remete a interpretações: a) situa parte do esforço da comunicação governamental em oferecer respostas do governador às frentes de pressão oriundas de grupos de trabalhadores do serviço de aplicativos, segmentos empresariais e da população contrários às medidas restritivas adotadas por governos estaduais e municipais, à ação de parlamentares da oposição, à votação do pedido de *impeachment* do governador Wilson Lima (PSC), não acatado,



<sup>7</sup> Disponível em: [https://www.in.gov.br/materia/-/asset\\_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/19201676](https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/19201676). Acesso em: 14 nov. 2021.

<sup>8</sup> Disponível em: <https://youtu.be./9yK5IMpJm9Q>. Acesso em: 14 nov. 2021.

após acordos, e à maneira como o governo tratou das sucessivas ocorrências drásticas na gestão de enfrentamento à Covid-19; b) foca na publicidade em torno da Covid-19 à população impactada com a falta de oxigênio nos hospitais e nos domicílios com pacientes em tratamento, além da tensão decorrente do aumento de casos e de mortes, o que obrigou à transferência de mais de 400 pacientes do Amazonas a outras cidades brasileiras. É a outra face do “Estado que mais vacina no Brasil” e que “leva a sério a vacinação” reproduzida no cotidiano de uma realidade dolorosa.

A prioridade do Amazonas na vacinação<sup>9</sup> anti-Covid-19, com focos nas cidades em situação mais crítica, e os esforços de sensibilização empreendidos por autoridades médico-sanitárias do Brasil que chamavam atenção para a grave e ameaçadora situação que o Estado representava às demais unidades da federação. A descoberta, em Manaus, de uma nova cepa do vírus (a P.1)<sup>10</sup> acionou os alertas nacionais e respaldou a decisão por aumentar o número de lotes da vacina destinado ao Amazonas. Tratava-se de uma espécie de pacto de urgência para que o Amazonas saísse do colapso a que foi submetido e já sob monitoramento internacional com fortes cobranças ao governo federal.

A mensagem (com 629 visualizações no *YouTube* até a data de 29 de março de 2021), pelo enquadramento adotado, expõe a manipulação comunicativa ao realçar a condição de líder do Amazonas entre os demais estados brasileiros no *ranking* de vacinados, possivelmente como manejo, via propaganda, da imagem fragilizada do governador e do governo perante a opinião pública. Tal situação não conseguiu amenizar as tensões nas disputas de poder no Estado e nem informar dentro do escopo da ética e dos interesses públicos. É secundarizado o que corresponderia



<sup>9</sup> Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2021-01/amazonas-recebera-cota-extra-de-vacinas-para-frear-pandemia>. Acesso em: 28 mar. 2021.

<sup>10</sup> Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/02/02/o-que-se-sabe-sobre-a-nova-cepa-da-covid-19-presente-em-seis-estados-brasileiros>. Acesso em: 28 mar. 2021.

à razão de investir recursos públicos para o mais importante: os procedimentos adotados pelo Governo Estadual para desenvolver a campanha de vacinação anti-Covid-19.

Enquanto a peça ia sendo exibida no horário nobre das emissoras de TV e veiculada na mídia digital, o cronograma oficial de vacinação era rasgado. Atrasos na entrega de lotes de vacinas, suspensão da vacinação por falta de doses, geração do clima de instabilidade e de crescente desconfiança quanto à execução do programa de vacinação dentro do calendário anunciado. Ao mesmo tempo, o triunfo de areia do Governo do Amazonas autoproclamado, na publicidade carro-chefe, como o estado que “mais vacina no Brasil” colidia com a realidade dos demais estados do País submetidos à segunda onda da Covid-19. E, desta vez, com tamanha voracidade que encerrou o mês de março suplantando os números de contaminados e de mortos em todo o ano de 2020. O dado seguinte ao da campanha publicitária do Amazonas foi a revisão do protocolo de distribuição das doses de vacina.

O Amazonas, priorizado na primeira fase de entrega dos imunizantes – ressalve-se não pela gestão do governo estadual e, sim, pela situação caótica em que se encontrava – deixou de ser excepcionalidade na distribuição dos lotes do antivírus Covid-19. A classificação de vacinados por estado, exibida diariamente pela mídia, provoca reações mais localizadas das forças políticas e sociais e esse retrato gera tensões e disputa de poder em um país de desigualdade socioeconômica em expansão.

Se antes a ideia de disseminar o primeiro lugar nacional no ‘*ranking* da vacina’ investiu no imaginário da população para obtenção de dividendos políticos, os acontecimentos dos dias que se seguem confrontam e desmontam a mensagem. A publicidade apostou no êxito da comunicação do Amazonas em destaque na imunização e, hoje, o dado exposto é também diariamente confrontado pela mídia nacional. Em 28 de março, o Estado do Mato Grosso do Sul assumiu o posto de primeiro colocado. Ao mesmo tempo, pelo menos até o dia 30 de março, o vídeo do governo do Amazonas continuava a circular com o mesmo conteúdo.

O manejo da ética publicitária na campanha governamental fragiliza outra noção, a da credibilidade da informação público-estatal, e reforça determinada compreensão de que governos mentem. A leitura, por esse sentimento, contamina o exercício político-partidário e parlamentar visto por parcela considerável da sociedade como o lugar para os desonestos, os mentirosos e os corruptos. A democracia sofre golpes é fragilizada, condenada. Outras maneiras de governos e de conduta parlamentar entram em cena, com ajuda da publicidade custeada com recursos públicos volumosos, para manter o mesmo jogo.

Por que ganhou importância, numa campanha publicitária estatal, a liderança do Amazonas na vacinação em momento imediato aos dias da tragédia ocorrida em Manaus? O dado mais aguardado pela população era saber da chegada da vacina, do cronograma de vacinação, dos postos onde o imunizante seria aplicado e dos critérios para as primeiras aplicações do antivírus. A peça publicitária afirma a seriedade do governo para com a vacinação enquanto o governo, no dia a dia, não sustentou o que o anúncio vendia ao público.

## **PROPAGANDA GOVERNAMENTAL COM ALMA PRIVATIZADA**

Para o professor e publicitário Reginaldo Lima, a comunicação publicitária, na área privada ou oficial, mostra-se contaminada pela onda de pandemia do novo coronavírus. Pelo menos em seu conteúdo, com peças que apresentam idiosincrasias contrárias à técnica, à ética e à lei, dependendo do anunciante, do objeto da comunicação e do público-alvo ao qual se busca atingir. São esses exemplos que Lima aborda a seguir em diferentes passagens.

Como parte da campanha “O Brasil não pode parar”, o governo federal deu vexame com o comercial que teve como garota-propaganda a médica e professora Ana Escobar. Na linha do “faça o que eu digo, mas não faça o que eu faço”, o conteúdo do filme não batia com

os maus conselhos do primeiro mandatário da nação, cujas declarações eram contra o isolamento social, fazendo com que a médica protagonista do comercial viesse a público para dizer que “o presidente Jair Bolsonaro engana os brasileiros”.

Em um momento de crise, em que uma pandemia na saúde pública decreta a falência da economia, em todos os níveis, não parece razoável que um dos comerciais do governo do Amazonas, para atender ao *briefing* que ensina a higienizar as mãos, deva investir altas somas na produção de um filme que contrate uma orquestra sinfônica, figurino de luxo e iluminação sofisticada, em um palco suntuoso como o do Teatro Amazonas<sup>11</sup>, o que dá a perceber que, em termos estéticos, e éticos, o custo não bate com o benefício.

Na briga comunicacional em que o comando “fique em casa” da publicidade duela com o assombroso “relatório diário” do jornalismo, este dando conta dos índices de contaminação, internações, altas hospitalares, número de mortos e taxa de letalidade, alguns comerciais dos governos estadual e municipal avançaram o limite do bom senso e da lei, quando o tom das mensagens apelaram para a ameaça e o medo como argumentos de persuasão, se lançando perigosamente para a publicidade abusiva, vedada pelo § 2º, art. 37 do Código de Proteção e Defesa do Consumidor (CDC).

Por desconhecimento ou má-fé, o planejamento, a criação e produção das campanhas publicitárias oficiais não seguem a cartilha do decreto federal 6.555/2008, que define as linhas-mestras para o desenvolvimento e execução das ações de comunicação, com ênfase em diretrizes que exigem atenção ao caráter educativo, informativo e de orientação social, observância da eficiência e racionalidade na aplicação dos recursos públicos, dentre outras que privilegiam os cidadãos como público-alvo, em detrimento da figura de meros consumidores.



<sup>11</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bugRLGBiVKM>. Acesso em: 5 nov. 2021.

# OPORTUNISMOS X OPORTUNIDADES

A publicidade dos bancos<sup>12</sup>, que no geral disfarça o escárnio do setor financeiro sobre os correntistas, adotou como *approach* à solidariedade humana, com doações de vultosas quantias à causa da prevenção à Covid-19, e anunciou planos de primeiros-socorros aos clientes aperreados com dívidas de cartão de crédito, cheque especial e financiamento imobiliário, que funcionam apenas como paliativos, porque, na verdade, criam um processo de autofinanciamento da dívida que será (bem) paga pelos clientes, no médio ou longo prazo.

No varejo, a atividade dos supermercados<sup>13</sup>, considerada essencial, se transformou em um prato cheio para a prática da publicidade enganosa, aquela cheia de asteriscos e letras pequenas, que, por ação ou omissão, “é capaz de induzir em erro o consumidor a respeito da natureza, características, qualidade, quantidade, propriedades, origem, preço e quaisquer outros dados” sobre os produtos anunciados, também considerada crime pelo § 1º do art. 37 do CDC. Quem foi atraído pela promessa de preços baixos pôde constatar, no ponto de venda, os altos preços dos produtos alimentícios, de limpeza e higiene pessoal.

## A CAMPANHA “O BRASIL NÃO PODE PARRAR”

■  
**12** Disponível em: <https://www.hojeemdia.com.br/primeiro-plano/publicidade-enganosa-justi%C3%A7a-exige-clareza-e-precis%C3%A3o-do-setor-banc%C3%Alrio-durante-a-pandemia-1.786388>. Acesso em: 5 nov. 2021.

**13** Informações disponíveis em: <https://www.uol.com.br/tilt/noticias/redacao/2020/04/02/coronavirus-quase-metade-dos-itens-de-mercado-nao-esta-disponivel-online.htm>; <https://6minutos.com.br/coronavirus/mercado-livre-suspende-4-000-anuncios-de-precos-abusivos-e-25-mil-de-produtos-enganosos/>; Acesso em: 5 nov. 2021. <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/04/07/procon-sp-notifica-fornecedores-de-alimentos-que-aumentaram-precos-em-ate-75percent-durante-pandemia-de-coronavirus.ghtml>. Acesso em: 5 nov. 2021.

A peça mencionada faz parte dos esforços da campanha “O Brasil não pode parar”<sup>14</sup>, do governo federal. O valor que aparece (R\$ 4,8 milhões) não identifica se foi com Criação, Produção e muito menos com veiculação. A postura da Secretaria de Comunicação Social da Presidência da República (SECOM) foi de omissão sobre essa publicidade ao afirmar que a campanha não existiu.

## A PEÇA “MAESTRO” DO GOVERNO DO AMAZONAS

Veiculado na segunda quinzena de março/2021, tendo como cenário o palco do Teatro Amazonas, com a Orquestra de Câmara, o filme ensina os movimentos para lavar as mãos ao som da “Pequena Serenata Noturna”, de Mozart. A peça envolveu os 20 músicos da orquestra e atores. A produção teve a supervisão técnica da Fundação de Vigilância em Saúde do Amazonas. Em relação aos custos da campanha, a dificuldade é a mesma. Não existe uma rubrica para as despesas referentes à peça “Maestro”, com respectivos custos de criação, produção e veiculação.

O problema não está no todo, mas na ideia e respectivo custo de produção (custo/benefício), considerando que a concepção da peça foge à boa técnica do planejamento publicitário, particularmente em relação ao público-alvo (maioria de classe CDE), que não tem na sua vida cotidiana uma “Pequena Serenata Noturna”, não teve oportunidade de saber quem é Mozart e a quase totalidade desse público nunca entrou no Teatro Amazonas.

■  
**14** Outras informações disponíveis em: <https://oglobo.globo.com/brasil/justica-federal-do-rio-proibe-governo-de-divulgar-campanha-brasil-nao-pode-parar-24335499>; <https://www.euqueroinvestir.com/secom-diz-que-campanha-brasil-nao-pode-parar-nunca-existiu/>; <https://6minutos.com.br/coronavirus/mercado-livre-suspende-4-000-anuncios-de-precos-abusivos-e-25-mil-de-produtos-enganosos/>. Acesso em: 5 nov. 2021.

# VAREJO DE SUPERMERCADOS

É notória a voracidade dos supermercados em utilizar a publicidade para anunciar seus produtos na pandemia, com ofertas aparentemente vantajosas, porém até mesmo os consumidores mais descuidados perceberam que as ofertas anunciadas escondiam um quê de armadilha (publicidade enganosa).

Isso pôde ser verificado a partir da experiência do consumidor no ato da compra, principalmente durante a fase de “terror”, em que havia o risco de desabastecimento, tal a preocupação das pessoas em reservar o mínimo de mantimentos para se isolar em casa. O engodo da publicidade dos supermercados ocorreu em todo o país. É preciso reconhecer que o aumento de preços na ponta, ou na gôndola, tem na ganância dos intermediários, os fornecedores que fazem a ponte entre o setor primário e o comércio varejista a causa motivadora para os reajustes em série dos preços. Produtos como o arroz e o feijão, por exemplo, tiveram os preços aumentados entre 30% a 70%.

## A ÍNDOLE DA PUBLICIDADE NESSES TEMPOS DE PANDEMIA

Ao que tudo indica, a discussão gira em torno da idoneidade da propaganda, sobre o “fazer” comunicação social no contexto da publicidade. Parece óbvio que, guardando as devidas proporções, a publicidade enganosa e/ou abusiva é tão nociva para a sociedade como as *fake news*, no campo do jornalismo, especialmente durante a pandemia.

Sobre a idoneidade da propaganda na área privada, o art. 3º da

lei nº 4.680/65<sup>15</sup> estabelece o conceito e os parâmetros de sua competência, enquanto a propaganda no setor público está vinculada ao conceito estabelecido no art. 2º da lei nº 12.232/1017, que é a lei que “estabelece normas gerais sobre licitações e contratações pela administração pública de serviços de publicidade prestados necessariamente por intermédio de agências de propaganda, no âmbito da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios”, conforme o art. 1º desse estatuto. Infelizmente, os preceitos das duas leis parecem remetidos à gaveta do esquecimento.

A constatação é desastrosa porque essas normas, ao contrário do que se possa imaginar, só podem ser editadas pelo Congresso Nacional, por ser de relevante interesse público, com previsão no art. 220 da Constituição Federal, embora estritamente comprometidas com iniciativas da sociedade civil organizada, com destaque para ao Código de Ética dos Profissionais de Propaganda (1957)<sup>16</sup>, em relação aos princípios que devem nortear a publicidade, e as regras do Conselho Executivo de Normas-Padrão (CENP) e do Conselho Nacional de Auto-regulamentação Publicitária (CONAR), este último funcionando como tribunal de ética, com poderes para suspender qualquer publicidade enganosa ou abusiva, *ex officio* ou provocado por qualquer um do povo.

Ainda no âmbito privado, as normas éticas, de responsabilidade social, ancoradas em diretrizes de índole científica, que tiveram início com os escritos de Claude Hopkins, no seu consagrado *A Ciência da Propaganda* (1923), passando pela exacerbada preocupação pro-



**15** Disponível em: <https://g1.globo.com/pi/piaui/noticia/2020/05/12/procon-fiscaliza-supermercados-para-verificar-aumento-em-produtos-da-cesta-basica-em-teresina.ghtml>; <https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2020/05/13/multas-do-procon-sp-por-precos-abusivos-na-pandemia-passam-de-r-3-milhoes.htm>. Acesso em: 5 nov. 2021.

**16** Lei nº 4.680/65. Art 3º - A Agência de Propaganda é pessoa jurídica, ... VETADO ..., e especializada na arte e técnica publicitária, que, através de especialistas, estuda, concebe, executa e distribui propaganda aos veículos de divulgação, por ordem e conta de clientes anunciantes, com o objetivo de promover a venda de produtos e serviços, difundir ideias ou informar o público a respeito de organizações ou instituições colocadas a serviço desse mesmo público.

fissional de David Ogilvy, considerado o papa da publicidade, para quem “nosso trabalho precisa ser totalmente honesto. Quando uma pessoa pergunta nossa opinião e não oferecemos sinceridade, nossa resposta não é apenas desonesta, é inútil” (OGILVY, 1963), corroborado na obra de Oliviero Toscani, ao defender seus “anúncios-denúncia” para a marca Benetton (TOSCANI, 1996), no livro que tem o sugestivo título de *A publicidade é um cadáver que nos sorri*.

Por outro lado, em igual ou maior nível de importância, porque tem na ponta não um consumidor, mas o cidadão, a publicidade oficial, regida pela lei nº 12.232/2010, deve seguir as diretrizes do decreto federal nº 6.555/2008. Embora essa norma seja dirigida às ações de comunicação do Poder Executivo Federal, todos os entes públicos, estaduais e municipais, de todos os poderes da República, devem seguir suas normas.

Outro aspecto importante é o conceito de publicidade inserido no art. 37 da Constituição Federal, como um dos princípios fundamentais da administração pública – juntamente com os princípios da legalidade, impessoalidade, moralidade e eficiência – o que torna obrigatório observar os mandamentos do decreto federal nº 6.555/2008. Em termos de conceito, o princípio da publicidade tem sua melhor interpretação na doutrina dos seguintes juristas:

A publicidade sempre foi tida como um princípio administrativo, porque se entende que o Poder Público, por ser público, deve agir com a maior transparência possível, a fim de que os administrados tenham, a toda hora, conhecimento do que os administradores estão fazendo. (SILVA, 2000, p. 653).

Enfim, a “publicidade, como princípio da administração pública [diz Hely Lopes Meirelles], abrange toda a atuação estatal, não só sob o aspecto da divulgação oficial de seus atos, como também de propiciação de conhecimento da conduta interna de seus agentes”. (MEIRELLES, 2008, p. 654).

Do mesmo modo, esse princípio da publicidade tem o *referendum*

de Alexandre de Moraes, Kildare Gonçalves de Carvalho, Uadi Lammêgo Bulos, Maria Sylvia Zanella di Pietro, Celso Antônio Bandeira de Mello, dentre outros.

## UM FINAL NÃO FINALIZADO

A propaganda é a arte de atrair pessoas, por meio da comunicação, para compra de um bem ou serviço. Não há diferença de princípios entre propaganda pública e privada quando o objetivo se baseia na ética. Há diferença no propósito, a privada tem o objetivo de vender, a pública, de servir e prestar contas.

Como recurso comunicacional de largo uso, a propaganda ocupou espaço determinante no imaginário das populações do mundo desde que este era velho, passando pelo novo até alcançar a denominação de globalizado. Atuou na defesa das guerras criadas, das conquistas realizadas, em favor dos regimes mais cruéis que a humanidade conheceu, capturou os feitos humanos e ampliou os espaços de denúncias de diferentes formas de exploração e de opressão.

Não é frase aleatória e sim de repercussão real a noção de que “a propaganda faz chorar e faz sorrir”. Riso e choro são reações associadas à diversidade de situações em que o sujeito receptor se percebe: contemplado, enganado, explorado, revoltado, agradecido, lesado, alheio. A atividade está submetida a legislação e pactos mundiais/nacionais cuja observância vem sendo cada vez mais cobrada por instâncias internacionais e coletivos de mulheres, do povo preto, dos povos indígenas, dos quilombolas, de LGBTQI+, organizações das juventudes, dos direitos de crianças e adolescentes, e da saúde pública.

O sujeito receptor é emissor e criador em reação ao que foi criado, acionando o imaginário na constituição de outras instâncias para lidar com as diferentes representações da realidade. Novas formas de produção de comunicação estão sendo exercitadas pelos atores e atrizes sociais em permanente fricção. Na publicidade, o movimento expõe a necessidade de aprimorar mecanismos legais e o controle social sobre esse campo. É preciso eliminar as dubiedades do texto

legal, que amarra a prática dos conceitos de comunicação no âmbito governamental. Até agora, as brechas e as omissões formam uma combinação para manter portas largas abertas por onde desfilam grupos de agências, publicitários e o destino da verba para bancar as campanhas e legitimá-las.

O tema está igualmente inserido em estudos e pesquisas transversais a partir da compreensão crítica de que a publicidade oficial ou privada envolve cada vez mais uma colcha de interesses nas narrativas em disputa de poder. Na versão estatal, a publicidade consome bilhões do orçamento público<sup>17</sup> e deveria ser, também em função desse dado, rigorosa quanto ao cumprimento da legislação vigente nessa área.

Proprietários de agências, criadores, consumidores do serviço publicitário devem ter assegurados os seus direitos, como pressupõe a democracia. Nesta pandemia da Covid-19, cifras elevadas dos recursos públicos foram e estão sendo usadas para a publicidade encaixotada no mercado e nos acordos políticos. A constituição dos simulacros sobre a dor e a tristeza de milhares de famílias atingidas pela morte. Pelas mãos de agências e profissionais, o Governo do Amazonas avalizou o não serviço da informação de utilidade pública tal qual aquele “cadáver que nos sorri” e ri de nós.



<sup>17</sup> Consultar: <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2019/03/15/verificamos-publicidade-governo/>. Acesso em: 25 mar. 2021.

## REFERÊNCIAS

- BANDEIRA de Mello, C. A. **Curso de Direito Administrativo**. São Paulo: Malheiros, 1994.
- BAUDRILLARD, J. **Simulacros e Simulações**. Tradutora: Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Editora Relógio d'Água, 1991.
- BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Tradutor: Plínio Dentzien. São Paulo: Zahar, 2001.
- BOBBIO, N. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2004;
- BUENO, W. C. **Comunicação Empresarial: teoria e pesquisa**. Monole: São Paulo, 2003;
- BULOS, U. L. **Constituição Federal Anotada** –Saraiva: São Paulo, 2000
- CABRAL, E. D. T. (org.). **Desafios da Política de Comunicação**. Brasil: ULEPICC, 2019. Disponível em: <https://ulepicc.org.br/wp-content/uploads/2019/12/DesafiosdasPol%C3%ADticasdeComunica%C3%A7%C3%A3o.pdf>. Acesso em 5 nov. 2021.
- CARVALHO, K. G. **Direito Constitucional Didático**. 6.ed. revista e atualizada. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.
- CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. v.1. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1999.
- CASTELLS, M. **Comunicação e Poder**. Entrevista ao Fronteiras do Pensamento. 11 de junho de 2013. Disponível em: <https://www.fronteras.com/resumos/comunicacao-e-poder-sp> . Acesso em: 27 mar. de 2020.
- CHAUÍ, M. **Simulacro e poder: uma análise da mídia**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2007.
- DUARTE, J. **Assessoria de Imprensa e Relacionamento com a Mídia: teoria e prática**. 5 ed. São Paulo: Editora Atlas, 2018.
- DI PIETRO, M. S. Z. **Direito Administrativo**. 22<sup>a</sup> ed. São Paulo: Atlas, 2009.
- ESCUADERO, R. **Comunicação Pública: a voz do cidadão na esfera pública- construindo um novo paradigma profissional**. Curitiba: Editora Appris, 2015.

- FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1988.
- JOUËT, J. **Des usages de télématique aux Internet Studies: Communiquer à L'ère numérique**. Paris: Presse des Mines, 2011;
- JOUËT, J. Retour critique sur la sociologia des usages. **Réseaux**. V. 100, n° 2 – p. 487-521. Paris, 2000.
- HOPKINS, C. **A Ciência da Propaganda**. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.
- KOOTLER, P. **Marketing para Século XXI**. Guarulhos: Editora Futura. 2000.
- KOOTLER, P. **Marketing 3.0**. 4 ed. São Paulo: Editora Elsevier, 2010.
- KUNSCH, M. (org.). **Comunicação Pública, sociedade e cidadania**. São Caetano do Sul: Editora Difusão, 2011.
- MATOS, H. (org.). **Comunicação pública: interlocuções, interlocutores e perspectivas**. Edição revisada e ampliada. São Paulo: ECA/USP, 2013.
- MEIRELLES, H. L. **Direito Administrativo Brasileiro**. 34<sup>a</sup> ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.
- MORAES, A. **Direito Constitucional**, São Paulo: Editora Atlas, 1999
- OGILVY, D. **Confissões de um publicitário**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993
- TOSCANI, O. **A publicidade é um cadáver que nos sorri**. São Paulo: Ediouro, 1996.
- SILVA, J. A. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. São Paulo: Malheiros, 2000.
- VARJÃO, S. **Micropoderes. Macroviolências**. Salvador: EduFBA, 2008.

# AUTORIAS

## **ADEMIR KABA MUNDURUKU**

Presidente da Associação Da'uk do povo Munduruku, graduado em Ciências Sociais (UFPA). Professor da Escola Municipal de Ensino Fundamental Kabareben'pu, na Aldeia Santa Cruz. Atua desde sempre no movimento de defesa do território, da cultura e da língua Munduruku. Está na lista dos ameaçados de morte pelos financiadores do garimpo nos territórios Munduruku. E-mail: kababymwnbu@bol.com.br.

## **ARIENE DOS SANTOS LIMA**

Indígena da etnia Wapichana, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação pela Universidade Federal de Roraima (UFRR). E-mail: arienesusui@gmail.com.

## **BRYAN CHRYSTIAN DA COSTA ARAÚJO**

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Roraima (PPGCOM/UFRR). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Tem experiência nas áreas de Comunicação, Etnicidade, Movimentos Sociais e Cultura Regional. E-mail: bryanccaraujo@gmail.com.

## **CICILIA M. KROHLING PERUZZO**

Professora visitante do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e do Póscom da Universidade Federal do Espírito Santo. Investigadora Colaboradora do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho - Braga, Portugal. Doutora em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo, com pós-doutorado pela *Universidad Nacional Autónoma de México*. Pesquisadora das linhas de comunicação popular, comunitária, alternativa e mídia local, além de Relações Públicas, na perspectiva crítica e dos movimentos sociais. Foi coordenadora do Grupo de Trabalho Comunicação e Culturas Populares da Intercom, do Grupo de Trabalho *Comunicación Popular, Comunitária y Ciudadanía da Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC)*, do GT Comunicação e Cidadania da Associação Brasileira de Programas de Pós-Graduação em Comunicação (Compós) e do Grupo de Pesquisa Comunicação, Responsabilidade Social e Cidadania (Abrapcorp). Coordena o Núcleo de Estudos de Comunicação Comunitária e Local (COMUNI). Foi coordenadora executiva e membro da equipe de coordenação do GT

Comunicação e Cidadania da Asilbercom (Associação Ibero-americana de Comunicação). Foi presidente e fundadora da Associação Brasileira de Pesquisadores e Comunicadores Populares em Comunicação Comunitária e Cidadã (ABPCom). Pesquisadora PQ 1B do CNPq. Foi membro de Comitê de Assessoramento de Artes, Ciências da Informação e Comunicação (AC) do CNPq (2016-2019). Presidente da Associação Ibero-Americana de Investigadores da Comunicação (Assibercom).

### **GABRYELLA ELOI CÂMARA**

Graduanda de Comunicação Social-Publicidade e Propaganda da Universidade Federal Fluminense. Bolsista PIBIC-CNPq, orientanda do projeto que originou o capítulo que consta nesta publicação. Estudante no Laboratório de Investigação em Comunicação Comunitária e Publicidade Social (LACCOPS). Atua na área de Comunicação, com ênfase em Teoria da Comunicação. E-mail: gabryellacamara@id.uff.br.

### **IVÂNIA VIEIRA**

Formada em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam), doutora em Processos Socioculturais na Amazônia, Professora Associada I na Faculdade de Comunicação e Informação (FIC-Ufam). E-mail: ivaniavieira@ufam.edu.br.

### **JOÃO MESSIAS DA SILVA SOUSA**

Mestrando do curso de Ciências Humanas, vinculado ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA), bolsista FAPEAM/CAPES. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2005). Colaborador do Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Tem experiência no assessoramento ao processo de organização social de povos indígenas brasileiros. Atua desde 2000 junto aos Munduruku do Alto Tapajós. E-mail: j.messiassousa@gmail.com.

### **KARLIANE MACEDO NUNES**

Professora do curso de Cinema e Audiovisual do Departamento de Comunicação Social (DCOS) e do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Cinema (PPGCINE) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Membro do Núcleo Interdisciplinar de Cinema e Educação (NICE) e pesquisadora do Laboratório de Pesquisa e Produção em Audiovisual (LAPPA), onde desenvolve pesquisa sobre o audiovisual brasileiro e os povos indígenas. Colaboradora do projeto "Narrativas, memórias e diálogos interculturais: construindo uma rede audiovisual

indígena do Nordeste como estratégia de agroecologia e promoção da saúde para o fortalecimento do SasiSUS nos territórios", desenvolvido pela Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca (ENSP)-Fiocruz em parceria com indígenas Xukuru e Tingui-Botó. Foi professora do curso de Jornalismo da Universidade Federal do Amazonas (Ufam) - *campus* de Parintins (AM), entre 2009 e 2019.

E-mail: karliane@academico.ufs.br.

### **LOU GUIMARÃES LEÃO CAFFAGNI**

Nascido em São Paulo. Formado em filosofia, com doutorado em Educação na Universidade de São Paulo. Estudou as medidas socioeducativas aplicadas ao adolescente infrator no mestrado e, no doutorado, mapeou a influência de Deleuze e Guattari no campo do currículo. Especializou-se em filosofia pós-estruturalista e possui trabalhos publicados no campo do currículo, literatura e comunicação. E-mail: loucaf@gmail.com.

### **LUCAS MILHOMENS**

Professor do curso de Jornalismo na Universidade Federal do Amazonas (Ufam), *campus* Parintins (AM). Docente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Roraima (PPGCOM/UFRR). Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Pesquisa a relação dos movimentos sociais e indígenas com a comunicação. E-mail: lucasmilhomens@ufam.edu.br.

### **MARCELO DE CAMPOS**

Realizador audiovisual indígena Tingui-Botó.

E-mail: marcelodecampos05@gmail.com.

### **MARCELO RODRIGO DA SILVA**

Doutor em Estudos da Mídia (PPgEM/UFRN). Professor adjunto do curso de Jornalismo do ICSEZ/Ufam, em Parintins (AM), Brasil. Vice-líder do Grupo de Pesquisa Visualidades Amazônicas (VIA/CNPq). Membro do Grupo de Pesquisa Comunicação, Cultura e Amazônia – Trokano/CNPq. Coordenador dos projetos de Extensão Panorama Ribeirinho ([www.panoramaribeirinho.com.br](http://www.panoramaribeirinho.com.br)) e Coletivo TABA ([www.coletivotaba.com.br](http://www.coletivotaba.com.br)).

### **MÁRCIA ELIZABETH FERNANDES**

Indígena da etnia Wapichana, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação pela Universidade Federal de Roraima.

E-mail: marciaellizabetth@gmail.com.

### **MARIA AUDIRENE DE SOUZA CORDEIRO**

Colabora desde 2019 com a promotora de Justiça Lilian Regina Furtado Braga no processo de regularização das escolas indígenas Munduruku do alto Tapajós. Mestre em Linguística (UFPA). Doutora em Antropologia (Ufam). Atua desde 2007 como Professora da Universidade Federal do Amazonas no Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia de Parintins (AM). Membro dos Grupos de Pesquisa Maraca/PPGAS-Ufam, CANOA/ICSEZ-Ufam e AVA/ICSEZ-Ufam.  
E-mail: audirenecordeiro@gmail.com.

### **PABLO NABARRETE BASTOS**

Professor do Departamento de Comunicação Social, do Instituto de Artes e Comunicação Social da Universidade Federal Fluminense. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Mídia e Cotidiano (PPGMC-UFF). Doutor em Ciências da Comunicação, linha de pesquisa de Comunicação, Cultura e Cidadania, pela ECA-USP. Pós-doutorado em Estudos Culturais pelo Programa Avançado de Cultura Contemporânea da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisador Jovem Cientista do Nosso Estado (JCNE/FAPERJ), período 2021-2024. Coordenador do Programa de Pós-graduação em Mídia e Cotidiano da Universidade Federal Fluminense (PPGMC-UFF). Coordenador pedagógico do Laboratório de Investigação em Comunicação Comunitária e Publicidade Social (LACCOPS). Coordenador do GP Comunicação para a Cidadania da Intercom (Período 2019-2021). Subchefe do Departamento de Comunicação Social (GCO) da Universidade Federal Fluminense. Pesquisa hegemonia, contra-hegemonia, hegemonia popular, engajamento, movimentos sociais e comunicação popular. E-mail: pablobastos@id.uff.br.

### **PAOLA MADRID SARTORETTO**

Professora e pesquisadora na Escola de Educação e Comunicação da Universidade de Jönköping, Suécia, onde também coordena o programa internacional de mestrado *Sustainable Communication*. Sua pesquisa se localiza na interseção entre comunicação e mobilização social com foco no papel da comunicação em processos que visam a intensificação da democracia, tendo publicado extensivamente sobre esses temas em periódicos brasileiros e internacionais.

### **REGINALDO LIMA**

Formado em Filosofia pela Ufam e Direito pela Universidade Paulista, pós-graduado em Direito Penal pela Universidade Sul de Santa Catarina;

professor universitário nas áreas de Direito, Filosofia, Propaganda e Marketing. E-mail: reginaldo.lima@seducam.pro.br.

### **SORIANY SIMAS NEVES**

Professora na Universidade Federal do Amazonas (Ufam), *campus* Parintins, Curso de Comunicação Social/Jornalismo. Doutora em Comunicação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj). Mestre em Ciências da Comunicação (Ufam), atuando principalmente nos seguintes temas: Teorias da Comunicação, Redes Digitais e Redes na Amazônia Ribeirinha. E-mail: sorianyneves@ufam.edu.br.

### **VÂNGELA MARIA ISIDORO DE MORAIS**

Professora da graduação em Jornalismo e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação pela Universidade Federal de Roraima.  
E-mail: vangela.morais7@gmail.com.

### **VILSO JUNIOR SANTI**

Professor-pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Roraima (PPGCOM/UFRR). Coordenador do AMAZOOM – Observatório Cultural da Amazônia e do Caribe. Tem experiência nas áreas de Etnocomunicação, Narrativas Jornalísticas, Movimentos Sociais e Saberes Amazônicos. E-mail: vjrsanti@gmail.com.

# UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

## CONSELHO EDITORIAL

**Presidente** Henrique dos Santos Pereira

**Membros** Antônio Carlos Witkoski  
Domingos Sávio Nunes de Lima  
Edleno Silva de Moura  
Elizabeth Ferreira Cartaxo  
Spartaco Astolfi Filho  
Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

## COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz *Université de Versailles*  
Antônio Cattani *UFRGS*  
Alfredo Bosi *USP*  
Arminda Mourão Botelho *Ufam*  
Spartacus Astolfi *Ufam*  
Boaventura Sousa Santos *Universidade de Coimbra*  
Bernard Emery *Université Stendhal-Grenoble 3*  
Cesar Barreira *UFC*  
Conceição Almeida *UFRN*  
Edgard de Assis Carvalho *PUC/SP*  
Gabriel Conh *USP*  
Gerusa Ferreira *PUC/SP*  
José Vicente Tavares *UFRGS*  
José Paulo Netto *UFRJ*  
Paulo Emilio *FGV/RJ*  
Élide Rugai Bastos *Unicamp*  
Renan Freitas Pinto *Ufam*  
Renato Ortiz *Unicamp*  
Rosa Ester Rossini *USP*  
Renato Tribuzy *Ufam*

**Reitor** Sylvio Mário Puga Ferreira

**Vice-Reitora** Therezinha de Jesus Pinto Fraxe

**Editor** Sérgio Augusto Freire de Souza

## **COMITÊ CIENTÍFICO ALEXA CULTURAL**

**Presidente** Yvone Dias Avelino *PUC/SP*

**Vice-presidente** Pedro Paulo Abreu Funari *UNICAMP*

**Membros** Adailton da Silva *UFAM – Benjamin Constant/AM*

Aldair Oliveira de Andrade *UFAM – Manaus/AM*

Alfredo González-Ruibal *Universidad Complutense de Madrid - Espanha*

Ana Cristina Alves Balbino *UNIP – São Paulo/SP*

Ana Paula Nunes Chaves *UDESC – Florianópolis/SC*

Arlete Assumpção Monteiro *PUC/SP - São Paulo/SP*

Barbara M. Arisi *UNILA – Foz do Iguaçu/PR*

Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano *Ananguera – Osasco/SP*

Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira *PUC/SP – São Paulo/SP*

Claudio Carlan *UNIFAL – Alfenas/MG*

Denia Roman Solano *Universidad da Costa Rica - Costa Rica*

Débora Cristina Goulart *UNIFESP – Guarulhos/SP*

Diana Sandra Tamburini *UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina*

Edgard de Assis Carvalho *PUC/SP – São Paulo/SP*

Estevão Rafael Fernandes *UNIR – Porto Velho/RO*

Evandro Luiz Guedin *UFAM – Itaquiara/AM*

Fábia Barbosa Ribeiro *UNILAB – São Francisco do Conde/BA*

Fabiano de Souza Gontijo *UFPA – Belém/PA*

Gilson Rambelli *UFS – São Cristóvão/SE*

Graziele Açolini *UFGD – Dourados/MS*

Iraíldes Caldas Torres *UFAM – Manaus/AM*

José Geraldo Costa Grillo *UNIFESP – Guarulhos/SP*

Juan Álvaro Echeverri Restrepo *UNAL – Letícia/Amazonas – Colômbia*

Júlio Cesar Machado de Paula *UFF – Niterói/RJ*  
Karel Henricus Langermans *Anhanguera – Campo Limpo - São Paulo/SP*  
Kelly Ludkiewicz Alves *UFBA – Salvador/BA*  
Leandro Colling *UFBA – Salvador/BA*  
Lilian Marta Grisólio *UFG – Catalão/GO*  
Lucia Helena Vitalli Rangel *PUC/SP – São Paulo/SP*  
Luciane Soares da Silva *UENF – Campos de Goitacazes/RJ*  
Mabel M. Fernández *UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina*  
Marilene Corrêa da Silva Freitas *UFAM – Manaus/AM*  
María Teresa Boschín *UNLu – Luján/Buenos Aires – Argentina*  
Marlon Borges Pestana *FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS*  
Michel Justamand *UNIFESP – Guarulhos/SP*  
Miguel Angelo Silva de Melo *UPE – Recife/PE*  
Odenei de Souza Ribeiro *UFAM – Manaus/AM*  
Patricia Sposito Mechi *UNILA – Foz do Iguaçu/PR*  
Paulo Alves Junior *FMU – São Paulo/SP*  
Raquel dos Santos Funari *UNICAMP – Campinas/SP*  
Renata Senna Garraffoni *UFPR – Curitiba/PR*  
Renilda Aparecida Costa *UFAM – Manaus/AM*  
Roberta Ferreira Coelho de Andrade *UFAM – Manaus/AM*  
Sebastião Rocha de Sousa *UEA – Tabatinga/AM*  
Thereza Cristina Cardoso Menezes *UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ*  
Vanderlei Elias Neri *UNICSUL – São Paulo/SP*  
Vera Lúcia Vieira *PUC – São Paulo/SP*

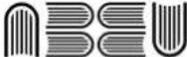
Este livro foi composto com a tipografias Bookman Old Style,  
impresso no inverno amazônico de 2022 em papel pólen 80g/m<sup>2</sup>,  
na gráfica Forma Certa Soluções Gráficas, em São Paulo, SP.

Parcerias e apoios:

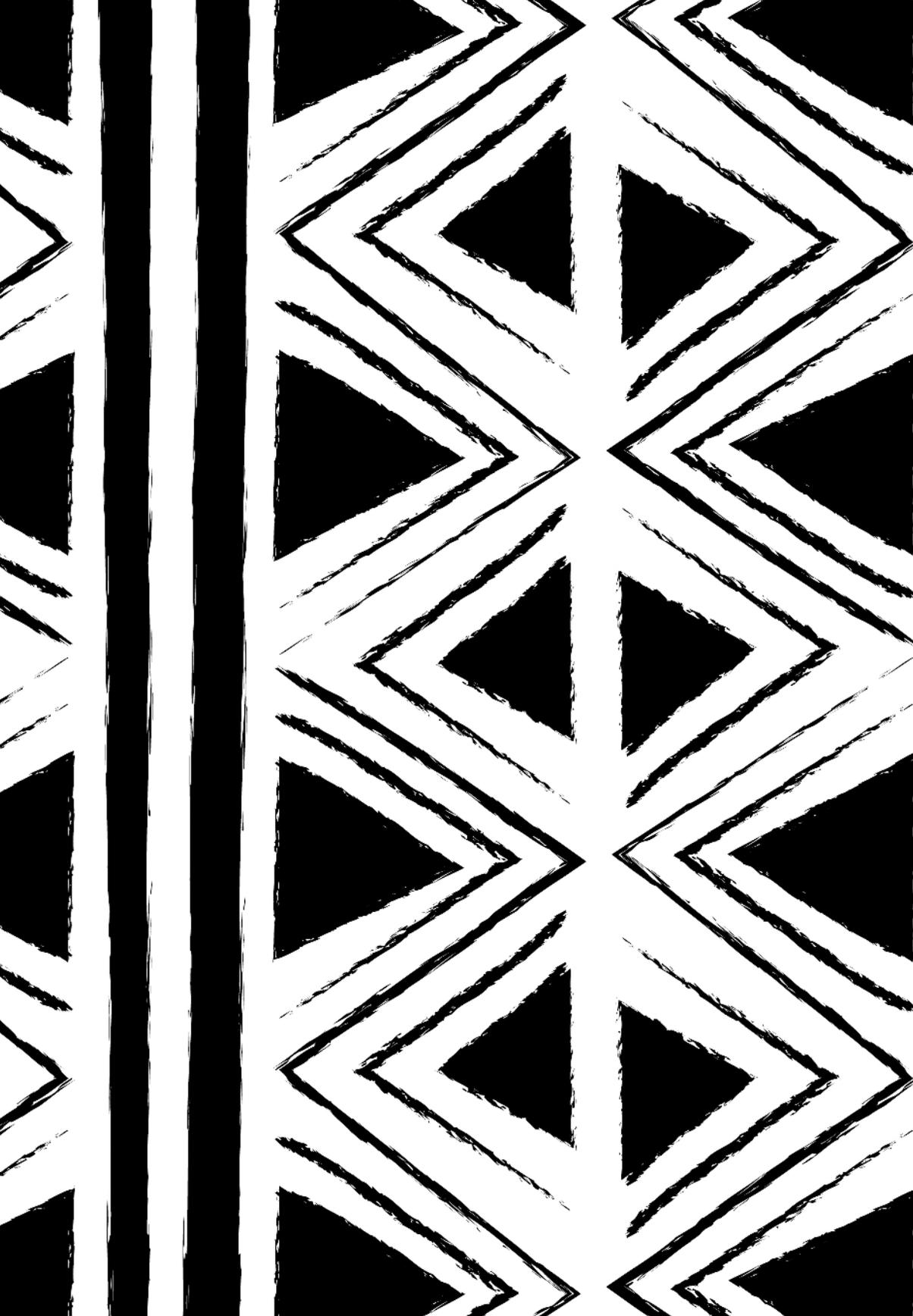
**ALEXA**  
CULTURAL

  
EDITORA DA UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO AMAZONAS



  
Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

  
**FAPEAM**  
FUNDAÇÃO DE APOIO À PESQUISA  
DO ESTADO DO AMAZONAS



O giro decolonial que vem ganhando força nos textos científicos reflete um novo momento do debate acadêmico, uma forma de contestar a dominação oriunda da colonialidade do poder econômico, político e cultural de visão eurocêntrica e estadunidense arraigada nas instituições, nas mentalidades e nos saberes científicos, e de propor um pós-desenvolvimento assentado em valores e premissas humanistas e bioecológicos.

A literatura sobre a decolonialidade que, em parte, sustenta alguns dos capítulos deste livro, faz jus às cosmovisões dos povos tradicionais ao mesmo tempo em que pensa alternativas. As lutas dos povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas e demais movimentos sociais cívico-progressistas estão situadas nesse cenário. São lutas que perduram no tempo, mas que vão sendo resgatadas, recriadas e ressignificadas diante das contradições que afligem as gentes e da resiliência popular em face dos novos tempos e potencialidades oferecidas pelas tecnologias da informação e da comunicação.

Cicília M. Krohling Peruzzo

ALEXA  
CULTURAL

EDUA  
EDITORA DA UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO AMAZONAS

FAPEAM  
Fundação de Amparo à Pesquisa  
do Estado do Amazonas



ABEU  
Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias

