



Marina Michelis de Lima Fernandes

O DEVIR INDÍGENA DOS MEIOS:

**Ativismo político no digital a partir dos perfis de Txai Suruí e
Alice Pataxó**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação, do Departamento de Comunicação da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Adriana Braga

Rio de Janeiro
Maio de 2025



Marina Michelis de Lima Fernandes

**O dever indígena dos meios:
Ativismo político no digital a partir dos perfis
de Txai Suruí e Alice Pataxó**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação, do Departamento de Comunicação da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Profª. Adriana Andrade Braga

Orientadora
Departamento de Comunicação – PUC-Rio

Prof. Valter Sinder

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Profª. Gabriel Chavarry Neiva

Departamento de Comunicação – PUC-Rio

Prof. Hiran de Moura Possas

Faculdade de Educação do Campo – Unifesspa

Prof. Maurício Augusto Pimentel Liesen Nascimento

Universidade Federal do Paraíba – UFPB

Rio de Janeiro, 26 de maio de 2025

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Marina Michelis de Lima Fernandes

Graduada em Jornalismo pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (2018) e Mestra em Comunicação Social pela Universidade Federal do Paraná (2021). Seus principais temas de interesse em Comunicação e Antropologia são: pensamento ameríndio, ativismo digital, materialidade dos meios e ecologia das mídias.

Ficha Catalográfica

Fernandes, Marina Michelis de Lima

O dever indígena dos meios : ativismo político no digital a partir dos perfis de Txai Suruí e Alice Pataxó / Marina Michelis de Lima Fernandes ; orientadora: Adriana Braga. – 2025.

234 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Comunicação, 2025.

Inclui bibliografia

1. Comunicação – Teses. 2. Ativismo. 3. Cultura digital. 4. Análise do discurso. 5. Indígena. 6. Política. I. Braga, Adriana Andrade. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Comunicação Social. III. Título.

CDD: 302.23

Aos indígenas, que falam com voz de rio e
memória de estrela.
Que me ensinaram que escrever é carregar a
responsabilidade de não apagar e de não ver
com os olhos de sempre.

Agradecimentos

Um trabalho como este, que atravessa quatro anos da vida de uma pessoa, jamais se faz sozinho. Seus resultados finais ocultam os muitos gestos de apoio, incentivo e cuidado daqueles que, junto comigo, enfrentaram os dilemas cotidianos de uma vida dividida entre o ofício acadêmico, quase sempre movido por um desejo maior, e a vida profissional, que também se faz necessária em nossos tempos.

Estar ao lado de alguém em doutoramento, especialmente quando essa pessoa também atua no mercado de trabalho, não é tarefa fácil ou romantizável. O estresse, o esgotamento e a insegurança transbordam dos muros da universidade e atingem também quem nos ama.

Mas, apesar disso, ou talvez por isso mesmo, acredito que devemos nos concentrar nos afetos felizes: essas pequenas variações na potência de agir do corpo e da mente que, nos encontros que a vida permite, nos tornam mais afirmativos, mais livres, mais disponíveis à criação e à superação de nós mesmos.

A saúde do espírito, como já disse Nietzsche, reside justamente na capacidade de suportar a verdade sem precisar negar a realidade. E, nesse percurso, um afeto feliz é aquele que nos faz compor com outras potências, que intensifica nossa existência, que rompe com os automatismos da vida fechada e nos abre à invenção do novo.

Um bom encontro, portanto, é aquele em que os corpos se compõem de maneira tal que ampliam, juntos, sua potência de existir. É disso que trata a alegria. Os encontros felizes nos retiram da servidão às paixões tristes e nos conduzem a modos mais afirmativos de viver.

Agradecer, nesse caso, significa também reconhecer essas composições que, ao longo do caminho, me tornaram mais lúcida, mais livre e mais capaz de continuar. Este trabalho é, em muitos sentidos, fruto dessas intensas e generosas composições.

Por isso, minha primeira e mais profunda gratidão é dirigida aos povos indígenas, cujos saberes, presenças e cosmologias acompanharam e sustentaram cada passo dessa pesquisa.

Aos meus pais, Luciane e Jeferson, pelo dom da vida e pelo carinho constante que me sustentou. Aos meus irmãos, Rafael e Victor, que dividiram comigo a mesma morada antes mesmo de nascerem.

Aos meus avós, Ilva Michelis, Arnold Michelis, Joaquim de Lima e Lecy de Lima, sempre entusiastas e apoiadores da minha educação. Em especial, carrego com orgulho a história do meu bisavô, Henrique de Lima, autodidata que alfabetizou crianças na região de Itaiacoca, inspiração viva de que a educação transforma.

Ao Murilo, meu companheiro em tantas aventuras por Curitiba e parte fundamental da minha vida.

À Nathália, parceira incansável nesta jornada doutoral, cuja força me empurrou nos momentos decisivos.

Aos amigos que estiveram comigo de perto ou de longe, de Ponta Grossa, do Rio, de Curitiba e de São Paulo, e que, mesmo sem saber ou indiretamente, me ajudaram a seguir: Renato, Scarlet, Camilla, Paula, Romão, Marcelo, Patrícia, Karin, Maria Aline, Daiane, Victor, José Leandro, Cesar e Matheus. Vocês são muitos, e ao mesmo tempo únicos.

À minha orientadora, Adriana Braga, agradeço por ter me acolhido num momento delicado, quando tudo ainda era estranho, a cidade, os corredores, os rostos, e eu precisava, ao mesmo tempo, de incentivo e espaço para caminhar com autonomia.

Estendo minha gratidão a todos os professores e professoras que, direta ou indiretamente, contribuíram para a tessitura deste trabalho. Em especial, aos integrantes da banca — Maurício Liesen, Hiran Possas, Valter Sínder e Gabriel Neiva.

Por fim, agradeço à PUC-Rio e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) pelo apoio financeiro que possibilitou a realização deste estudo. Este trabalho foi realizado com apoio da CAPES – Código de Financiamento 001.

Resumo

Michelis, Marina; Braga, Adriana. O devir indígena dos meios ativismo político no digital a partir do perfis de Txai Suruí e Alice Pataxó. Rio de Janeiro, 2025. 256p. Tese de Doutorado – Departamento de Comunicação Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esse estudo investiga, sob uma ótica multidisciplinar, como acontece o ativismo indígena na cultura digital por meio de *posts* compartilhados no *Instagram*, com o objetivo de compreender quais recursos discursivos são empregados para ocupar a rede social e fazer política fora das estruturas institucionais tradicionais, como partidos políticos e espaços formais de deliberação, dentro da lógica de um ecossistema comunicacional e de agenciamento sócio-técnico. Para o material empírico de análise, focamos em dois perfis públicos das ativistas brasileiras, Txai Suruí e Alice Pataxó, escolhidas por sua expressividade como figuras públicas e suas atuações internacionais. O percurso metodológico desta investigação baseia-se na adaptação de aportes teórico-conceituais da Análise do Discurso (AD) ao objeto de estudo, tendo como pano de fundo debates da teoria da comunicação, da antropologia e da política. O objetivo é complementar a análise empírica com elementos contextuais que possibilitem uma compreensão mais ampla do objeto. Assim, a proposta é analisar como o discurso das ativistas se apresenta na cultura digital ao se configurar como uma síntese informativa entre símbolos e significados indígenas e não indígenas. Partimos do pressuposto de que, nesse processo de adaptação de seus discursos ativistas para o digital, elas promovem a causa ambiental de seus povos, traduzindo suas mensagens para o público da internet, articulando formas de fazer política, co-criando sentidos e estabelecendo mediações sociotécnicas.

Palavras-chave

Ativismo; Cultura Digital; Análise do discurso; Indígena; Política

Abstract

Michelis, Marina; Braga, Adriana. *The Indigenous Becoming of Media: Political Activism in the Digital Age through the Profiles of Txai Suruí and Alice Pataxó*. Rio de Janeiro, 2025. 256 pages. Doctoral Dissertation – Department of Social Communication, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

This study investigates, from a multidisciplinary perspective, how Indigenous activism unfolds within digital culture through posts shared on Instagram. Its aim is to understand which discursive strategies are employed to occupy the platform and engage in political action beyond traditional institutional structures such as political parties and formal spaces of deliberation, operating instead within the logic of a communicational and socio-technical ecosystem. The empirical material analyzed focuses on two public Instagram profiles belonging to Brazilian activists Txai Suruí and Alice Pataxó, selected for their prominence as public figures and international engagement. The methodological approach draws on the adaptation of theoretical and conceptual frameworks from Discourse Analysis (DA), underpinned by debates in communication theory, anthropology, and political thought. The study seeks to enrich the empirical analysis with contextual elements that allow for a broader understanding of the object. It thus proposes to examine how the activists' discourse emerges in digital culture as an informative synthesis of Indigenous and non-Indigenous symbols and meanings. We assume that, in the process of adapting their activist discourse to digital environments, these actors advocate for the environmental causes of their peoples, translating their messages for online audiences, articulating political action, co-creating meaning, and establishing socio-technical mediations..

Keywords

Activism; Digital Culture; Discourse Analysis; Indigenous; Politics

SUMÁRIO

1 Introdução	13
2 Considerações práticas sobre a pesquisa	32
2.1 Notas pessoais sobre a escolha do objeto e tema	36
2.2 Estado da Arte	38
2.3 Sobre a originalidade da pesquisa	46
2.3.1 Pergunta de pesquisa	47
2.3.2 Objetivo geral e objetivos específicos	49
2.4 Apresentação do percurso metodológico	50
2.5 O que é discurso? Fundamentos teóricos para articular uma concepção aplicável ao ativismo indígena	55
3 Os meios e o alcance da perspectiva indígena	68
3.1 O meio da cultura: a estética da antropofagia oswaldiana	72
3.2 O meio do ambiente: a política do antropos no antropoceno	87
3.3 O meio da comunicação: a ecologia das mídias	106
3.4 O meio da política: o ativismo digital indígena	115
4 Estética e política no ativismo digital indígena	121
4.1 A estética digital como campo de dissenso, agenciamento coletivo e constituição de sujeitos	126
4.2 A agência das imagens: resistência ao esquecimento e visibilidade indígena no Instagram	133
4.3 Mediação digital e materialidade dos meios: quando imagens e os posts fazem política	138
4.4 Por que uma perspectiva materialista para analisar o ativismo indígena?	146
5 Ativismo indígena em rede – sentidos e dinâmicas nos perfis de Txai Suruí e Alice Pataxó no Instagram	166
5.1 O digital ancestral: voz de Txai Suruí e Alice Pataxó nas redes	170
5.1.2 Paiter Suruí: Txai e o protagonismo jovem entre a terra e a tela	172
5.1.3 O povo Pataxó e o caminhar de Alice	179
5.2 Arquitetura da visibilidade e política do sensível no Instagram	185
5.3 Autogestão da imagem: selfie, subjetividade e estética algorítmica	192

5.4 Racionalidades técnicas, disputa de presença e curadoria da relevância	194
5.5 Interface e materialidade discursiva da plataforma	197
5.6 Economia sensível: afetos, gramáticas emocionais e regimes de presença	198
5.7 O devir indígena dos meios: novos horizontes de ação política e cultural	201
6 Conclusão	218
Referências Bibliográficas	221

Lista de figuras

Figura 1 – Exemplo de post de ativismo indígena abordando a luta contra a atividade econômica do garimpo e as queimadas na floresta	29
Figura 2 – Exemplo de post de ativismo indígena sobre a compreensão da arte dentro da cosmologia ameríndia	52
Figura 3 – Registro de Txai Suruí, ativista e guerreira do povo Paiter Suruí	173
Figura 4 – Registro de Txai Suruí durante a COP26	174
Figura 5 – Ensaio de Txai Suruí para a seção Ela, do jornal O Globo	177
Figura 6 – Alixe Pataxó participando de programa de televisão	179
Figura 7 – Capas de reels em apoio à causa contra o marco temporal	181
Figura 8 – Perfil completo de Alice Pataxó com destaque para a bio	187
Figura 9 – Destaque de story salvo por Txai Suruí com sticker	189
Figura 10 – Posts que mencionam a hashtag #povosindígenasdobrasil	190
Figura 11 – Selfie de Alice Pataxó	193
Figura 12 – Feed de Alice Pataxó	196
Figura 13 – Registro de reação deixada em postagem de Txai Suruí	200
Figura 14 – Registro de comentários deixados em post de Alice Pataxó	201
Figura 15 – Overview de feed da Txai Suruí	203
Figura 16 – Txai Suruí divulgando segunda etapa seletiva do Fundo Indígena da Amazônia Brasileira	204
Figura 17 – Posicionamento político de Txai no Instagram	205
Figura 18 – Reels de Txai Suruí convocando ação contra as queimadas	206
Figura 19 – Participação de Txai no VideoCast com Sâmia Bonfim	207
Figura 20 – Feed de Alice Pataxó	209
Figura 21 – Print de reels postado por Alice Pataxó	210

Figura 22 – Meme de Alice Pataxó	211
Figura 23 - Post em carrossel publicado por Alice	213
Figura 24 - post de Alice Pataxó segurando um simulador	214
Figura 25 - Exemplo de legenda escrita por Alice Pataxó	215
Figura 26 - Registro em vídeo dos parques nacionais do extremo sul da Bahia	216

1

Introdução

Hoje nós somos protagonistas da nossa história. Antes não conhecíamos o audiovisual, agora conhecemos. Somos donos da nossa imagem e levamos as lutas dos povos do Xingu para museus, festivais, cinemas, redes sociais e exposições. Não existiu só um contato entre indígenas e não indígenas. O contato acontece o tempo todo, hoje e amanhã, e acontece também através do audiovisual” (Kuikuro, 2022).

As palavras ditas pelo curador indígena, Takumã Kuikuro na exposição “Xingu: contatos”, exibida no Instituto Moreira Salles entre 2022 e 2023, em São Paulo, evocam a persistência dos povos indígenas do Brasil como memória do porvir. Esta memória do porvir é milenar e ancestral, uma que nunca se revelou plenamente no presente, pois foi abafada pela reprodução das violências estruturais perpetradas pelo Estado brasileiro por meio de formas institucionais de opressão (um exemplo recente é a Tese do Marco Temporal); no entanto, a despeito disso, sua duração persiste na trajetória da atualidade, como uma potência absoluta do acontecer. Trata-se de uma sentença potente, que convida-nos a refletir sobre um modo de existência, o qual, por ser inerente aos povos sem Estado, teorizados por Clastres , não se encontra, a priori, imbricado nos circuitos capitalistas de acumulação e produção:

O que ocorre com os índios da América? Sabe-se, por um lado, que com exceção das altas culturas do México, da América Central e dos Andes todas as sociedades indígenas são arcaicas: elas ignoram a escrita e "subsistem" do ponto de vista econômico. Por outro lado, todas, ou quase todas, são dirigidas por líderes, por chefes e, característica decisiva digna de chamar a atenção, nenhum desses caciques possui "poder". Encontramo-nos então confrontados com um enorme conjunto de sociedades nas quais os detentores do que alhures se chamaria poder são de fato destituídos de poder, onde o político se determina como campo fora de toda coerção e de toda violência, fora de toda subordinação hierárquica, onde, em uma palavra, não se dá uma relação de comando-obediência. Eis a grande diferença do mundo indígena e o que permite falar das tribos americanas como universo homogêneo, apesar da extrema variedade de culturas que aí se movimentam (Clastres, 2003, p.27).

O termo "porvir", quando associado ao conceito de "élan vital" na filosofia de Bergson (2010), exprime a força criativa que impulsiona a evolução da vida continuamente. Segundo esta concepção, que atribui à natureza um movimento intuitivo, todos os seres são caracterizados por uma vitalidade, ou seja, um movimento

contínuo de criação e renovação; nenhuma matéria ou aspecto da consciência, entendida como um fluir de experiência ou realidade viva de uma natureza singular e irreduzível, pode ser vista como estática ou fixa; tudo está em movimento e sujeito a se atualizar ao longo do tempo. No contexto dos povos originários, apoiando-nos nessa visão, poderíamos conceber a persistência da memória ancestral indígena no presente como um eco dessa consciência, manifestando-se em múltiplas direções que permanecerão atualizadas no futuro, inclusive por meio do uso de recursos audiovisuais e do território digital como meios para renovar gestos e discursos em torno da representação indígena.

Do ponto de vista do enunciado de Kuikuro, é possível entender que há um questionamento das fronteiras entre a subjetividade indígena e os meios e produtos de comunicação idealizados e desenvolvidos dentro da modernidade ocidental. O discurso do artista nos mostra que, apesar de não estarem originalmente inscritos nas esferas institucionais e normativas do Estado, os povos indígenas são donos de suas imagens, e desenvolveram formas próprias de comunicar suas lutas, representando uma ruptura com a ideia de que suas culturas estariam sujeitas a uma força de dominação vertical e hegemônica. Se antes suas imagens eram conformadas pelas normas discursivas e pelos regimes de poder que historicamente os sujeitaram, hoje esses sujeitos subvertem essas mesmas normas, rearticulando suas representações e reconfigurando os modos pelos quais se reconhecem e se constituem. Nesse contexto, o por vir pode ser tanto a afirmação de resistência indígena quanto de novas possibilidades de atualização de sua existência.

Assim, o encontro entre os povos indígenas e não indígenas, com a conseqüente geração de diferenças e subjetividades, não se encerra como um evento do passado, iniciado no século XVI, e que desaparece diante da ascensão da civilização ocidental moderna e suas lógicas de assujeitamento; ao contrário, é uma realidade que, a todo momento, produz a si mesma, e continua a se desdobrar de maneira progressiva e duradoura, assumindo formas renovadas de existência, como exemplificado pela vivência no território digital do *instagram* e dos audiovisuais, mesmo quando essa memória cultural é alvo de tentativas de rejeição ou apagamento. Isso foi observado durante a colonização, quando as experiências culturais eram silenciadas pelo etnocentrismo. No período pós-colonial, a exploração dos territórios ancestrais continuou, servindo como um exemplo recente que ilustra essa situação.

Historicamente, a ausência de características consideradas modernas, como o capitalismo, a racionalidade, o individualismo, o cristianismo e a escrita, reforçou a percepção dos povos indígenas como "absolutamente outros", distantes de nós, "ocidentais e civilizados". Essa visão dificultava a possibilidade de "pensar com outras mentes" (Viveiros de Castro, 2015) e estabelecia barreiras para uma verdadeira

interlocução¹, já que seus pontos de vista sequer eram ouvidos para que fosse possível operar uma negociação de sentidos. Hoje, considerando o que dizem os próprios ativistas indígenas, esse problema persiste na forma como a representatividade indígena é tratada, muitas vezes reduzida a um reconhecimento superficial de diferenças, não havendo abertura no âmbito político para a construção conjunta de uma realidade social que aceite a transformação por meio de seus discursos e práticas culturais ecológicas. Neste contexto, o problema que persiste até hoje e permeia a representatividade identitária e a tolerância à diversidade, questão intrinsecamente constitutiva da sociedade brasileira, é o risco de tratar essa situação apenas como uma questão de reconhecer passivamente a existência de diferenças em nosso meio cultural. Um reconhecimento feito nesses termos, muitas vezes, se limita a formas identitárias essencializadas², sem promover uma participação ativa, transformadora e plural dentro de uma cultura compartilhada entre diferentes etnias, como ocorre no Brasil.

Esse ponto de problematização foi recentemente levantado pelo cacique Raoni Metuktire, líder kayapó, que subiu a rampa em Brasília com Lula na posse presidencial em 2023. Sua crítica ao governo acusa um compromisso mais aparente com a representação dos povos indígenas durante a campanha, caracterizada por uma superficialidade, do que com a implementação e elaboração conjunta de ações reais para resolver os problemas multifacetados que ameaçam sua existência ecológica e cultural (Folha de S.Paulo, 2024). É uma mudança branda, restrita ao nível das imagens, que não altera as estruturas sociais mais profundas que sustentam essa desigualdade, ao passo que uma mudança efetiva pressupõe a disposição coletiva para uma abertura ao pensamento e experiência indígena, não limitada à sua representação meramente simbólica.

Trata-se, então, de uma demanda por reorganização do campo discursivo, onde as vozes indígenas deixariam de ser objetos passivos da escuta para se tornarem forças ativas capazes de organizar e moldar novos enunciados. Como efeito, essa prática

1 Por interlocução, referimo-nos ao diálogo e à negociação de sentidos entre sujeitos de diferentes backgrounds culturais, como, no caso deste trabalho, o diálogo entre indígenas e não indígenas em contextos de comunicação oral ou escrita. Segundo Amossy (2005), que segue a linguística da enunciação de Émile Benveniste, a interlocução privilegia o locutor (quem fala ou escreve) como organizador do discurso. No entanto, o sentido é construído de maneira colaborativa entre todos os envolvidos, destacando a interdependência entre locutor e interlocutor. Assim, a comunicação é vista como uma construção conjunta e interdependente.

2 Em *A Ordem do Discurso* (1996), Foucault explora a relação entre discurso, poder e subjetividade, conectando, ainda que implicitamente, reflexões presentes em *As Palavras e as Coisas* e *História da Sexualidade: A Vontade de Saber* (Vol. I). Nessas obras, o discurso é entendido como um campo de disputa e resistência na constituição das subjetividades, ressaltando que identidades, frequentemente vistas como estruturas fixas, são, na verdade, produtos históricos e culturais. No contexto das relações de poder, especialmente no campo da sexualidade, existe espaço para a contestação e para a emergência de novas formas de subjetividade, que não se limitam a classificações identitárias estabelecidas em contextos sociais específicos, mas emergem das vivências individuais, ou seja, da maneira como os indivíduos experimentam e interpretam suas vidas, num processo dinâmico de formação de si mesmos dentro de determinadas condições sociais. Por outro lado, Erving Goffman, em *The Presentation of Self in Everyday Life* (1956), discute as negociações que ocorrem nas interações cotidianas, utilizando a metáfora do teatro para argumentar que o “eu” é uma construção performativa, que se apresenta de formas variadas conforme o contexto e o público. Ele sugere que o que as pessoas revelam sobre si mesmas muda de acordo com o ambiente e as circunstâncias, refletindo a fluidez do “self” nas interações entre duas ou mais pessoas. Apesar das diferenças teóricas, ambos os autores sugerem a fluidez e a dinamicidade das identidades, destacando como elas se constituem e são reveladas situacionalmente.

poderia resultar na emergência de novas formações discursivas, em que os saberes indígenas coexistem outros saberes, reconfigurando velhos regimes de verdade e produzindo novos modos de ver, pensar e viver ecologicamente o mundo (em sentido afetivo e medial).

Toda esta conjuntura até aqui discutida ressalta a relevância desses sujeitos ao utilizarem, de forma subversiva, meios de comunicação como o audiovisual, mencionado por Kuikuro no início do texto, por exemplo, as artes e as redes sociais, visando sensibilizar e reivindicar a inclusão de suas perspectivas e enunciados, bem como contestar as formas históricas de organização do mundo contemporâneo, que estabelecem dicotomias rígidas que nos separam como “brancos e não brancos”, “natureza e cultura” e “humano e não humano” etc. Afinal, dessa maneira, os ativistas indígenas conseguem transformar esses espaços em plataformas de resistência e co-criação discursiva, exigindo a ruptura com as estruturas que limitam sua participação e atuação na política.

Hoje, mesmo que esses povos não sejam mais vistos como completamente diferentes ou “outros”, pois foram, em certa medida, assimilados, o processo de apagamento ou de silenciamento de sua memória ainda é um projeto presente na sociedade brasileira, mesmo quando essa afirma de forma positiva sua característica multicultural, pois assume-se positivamente a existência da multiculturalidade, onde o rizoma indígena é reconhecida de forma tácita, sem permitir que esses sujeitos atuem ativamente nas esferas de importância da sociedade. Nesse caso, o paradoxo tropical que nos define como brasileiros consiste no fato de que, a mesma sociedade que é reconhecida pelo hibridismo étnico, fruto do seu ventre mestiço e indígena, tenta sistematicamente 'varrer para debaixo do tapete' justamente a característica que faz deste universal brasileiro uma forma particular de ser, entre muitas outras possíveis - sendo que todas elas são inevitavelmente tocadas pelas experiências indígenas, que constituem a base dos primeiros seres humanos a habitar o território que hoje convergimos em chamar de Brasil.

Por isso, não é necessário se distanciar do mapa civilizatório e abdicar da participação nos processos que supostamente são exclusivos dos sujeitos urbanos e tecnológicos, como pensa o senso comum quando postula que indígenas "mais legítimos e verdadeiros" vivem isolados na floresta, intocados pelas inovações da sociedade moderna, para promover uma abordagem de pensamento ecologicamente orientada e ameríndia, que reverbera em um amplo ecossistema de meios. Ao se apropriarem e manejarem ativamente as tecnologias de comunicação para ampliar o alcance de suas causas e discursos, os povos indígenas estão engajados em um processo criativo de reivindicar suas próprias condições ou territórios de existência no presente, fomentando encontros ontológicos, praticando uma maneira distinta de fazer circular a palavra no

âmbito político, bem como criando/negociando outros sentidos em torno do que poderia ser o Brasil atual sob uma forma orientada pelo viés da sustentabilidade.

Entre as questões mais recorrentes em suas pautas, está a ampliação dos direitos políticos para além dos limites tradicionais da cultura, da política e da comunicação, incluindo, por exemplo, seres como animais e florestas, além de aspectos imateriais presentes na cultura ameríndia. Sustenta-se uma cosmopolítica comprometida com a disseminação de uma linguagem ecológica direcionada à ação. Essa ação de interdiscursividade³, que se situa em uma dinâmica de troca entre sujeitos de discurso (heterogeneidade discursiva), não busca apenas ser reconhecida como uma representação possível do mundo, mas aspira ser implementada como um regime de verdade efetivo e político, produzindo outros mundos possíveis e desvinculando-se dos paradigmas epistêmicos etnicamente centrados e antropocêntricos.

Dessa forma, entendendo a relevância do tema e a transversalidade da memória cultural dos povos indígenas nos campos da comunicação, política e cultura, além de reconhecer a amplificação de seu discurso ativista na atualidade, esta pesquisa busca analisar, no campo da comunicação, como o ativismo indígena, por meio dos perfis de Txai Suruí e Alice Pataxó no *Instagram*, está criando novas formas de mobilização política e sensível que se diferenciam das lógicas institucionais tradicionais, como partidos políticos e espaços formais de deliberação. Assim, propõe-se um exercício de análise dos regimes discursivos do ativismo indígena no campo comunicacional, buscando compreender como ocorre a interlocução, conceito que se refere à interação e sobreposição de diferentes discursos dentro de um contexto social ou cultural, por meio da negociação de sentido e da interação entre comunicadores indígenas, as ferramentas de registro, o meio online/digital e o público que acessa seus materiais dentro do *Instagram*.

Na história da formação social do Brasil, de acordo com Cunha (2012), ao recorrermos aos relatos de viagem franceses e ingleses⁴, percebemos que houve tentativas de apagamento cultural dos povos indígenas, ocorridos quando eles eram retratados como "outros" - em uma espécie de "reflexão humanista sobre a dessemelhança". No esforço de forjar os critérios para uma comparabilidade, contrastava-se a população colonizante com a colonizadora, que parecia estar mais interessada em descrever um pouco mais sobre si mesma em relação ao "outro

3 Para que se configure uma interlocução, é necessário que ocorra um diálogo dinâmico, pautado pela negociação de sentidos entre sujeitos diversos. A perspectiva ecologicamente orientada, em seu sentido amplo e medial, que reconhece os seres não humanos como dignos do mesmo valor e importância que a humanidade, exemplifica uma troca de saberes sob forma de interlocução de visões entre indígenas e não indígenas. Muitas vezes, os não indígenas carecem de uma cosmologia que possa despertar ou mobilizar a sensibilidade em relação a essa questão. Desse modo, a interlocução ocorre para engajar, por meio de um processo discursivo, um regime de verdade que subverta as normas sociais vigentes.

4 No final do século, duas perspectivas distintas dos índios já estavam bem estabelecidas: uma francesa, que os glorificava como "selvagens", e outra ibérica, que os desvalorizava como "negros da terra". Uma dessas visões era dos viajantes, enquanto a outra era dos colonos (Cunha, 2012, p.50).

desconhecido" ou um "inversamente semelhante", em vez de colocar-se verdadeiramente em perspectiva relativa ou em regime de variação a partir de um esforço imaginativo: "a reflexão renascentista⁵ é muito menos uma tentativa de compreender o outro do que de se ver a si mesmo em perspectiva, de se compreender a si mesmo em um mundo cuja ordem, com as guerras da religião, passou a ser relativa" (Cunha, 2012, p.41).

Sobre o tema, a crítica pós-estruturalista de Viveiros de Castro (2015, p.22) sugere que simplesmente realizar uma variação imaginativa do "outro" não é suficiente para transformar o encontro entre duas culturas em um evento produtivo do ponto de vista da análise de pesquisa. Tampouco, o ato de preservar a noção do "outro" como representado, segundo os interesses do ocidente, se revelaria eficiente para uma teoria anti-colonial ou anti-narcísica⁶, usando as palavras do autor. Uma abordagem elaborada nesses termos, mais pessimistas e deterministas, reduz todo um complexo de problemas, conceitos, sujeitos e agentes, próprios de uma determinada cultura, a um produto fictício da imaginação ocidental. Dentro desse registro, o "outro" é percebido como inventado e, portanto, sujeito de forma passiva às disputas ideológicas e de poder presentes nas narrativas daquele que o descreve sob sua perspectiva particular:

Supor que todo discurso "europeu" sobre os povos de tradição não europeia só serve para iluminar nossas "representações do outro" é fazer de um certo pós-colonialismo teórico a manifestação mais perversa do 'etnocentrismo'. À força de ver sempre o Mesmo no Outro - de dizer que sob a máscara do outro somos "nós" que estamos olhando para nós mesmos -, acabamos por tomar o atalho que nos leva ao que realmente, no fim e no fundo, nos interessa, a saber: nós mesmos (Viveiros de Castro, 2015, p.21).

Complementando o argumento, em concordância com os delineamentos do autor, um exercício de análise discursiva teórico-prática verdadeiramente decolonial está mais fortemente relacionado à preservação da exteriorização e estranhamento (ou resguardar o outramento) em relação às sociedades que se pretende explicar, posto que a posição variante entre duas culturas diferentes permite que as sociedades estudadas ajam, a partir de seu próprio esforço imaginativo, sobre quem as observa, inserindo

5 O Renascimento, ocorrido entre os séculos XIV e XVI, acompanhou a transição do sistema feudal para o capitalismo na Idade Moderna, trazendo com ela mudanças nos âmbitos cultural, artístico, político e científico. O movimento valorizou a razão, a ciência, o individualismo e o antropocentrismo, colocando-os acima da religião católica-cristã. Há uma relação importante entre o Renascimento e a Antropologia, pois o movimento instigou novas formas de observar o ser humano a partir de sua sua totalidade física, social e moral.

6 O projeto antinarcísico de Viveiros de Castro propõe uma inversão radical na forma como entendemos e explicamos as culturas indígenas. Em vez de tratá-las como meros produtos de nossa imaginação e reflexão ocidental, formadas a partir de nossas estruturas pré-existentes — com todos os seus vieses históricos, ideológicos e de poder —, ele sugere que essas culturas possuem sua própria capacidade autônoma de interpretação. Ou seja, as sociedades indígenas deixam de ser simplesmente reflexos ou invenções do pensamento ocidental para, de fato, participarem ativamente na troca cultural, influenciando e modificando nossa própria compreensão de mundo. Em um processo de mútuo intercâmbio e transformação, essas culturas são impactadas pelo olhar e imaginação dos não indígenas, mas também introduzem variáveis e conteúdos próprios em seus observadores, remodelando o imaginário ocidental. É uma relação de troca ativa, onde ambos os lados se transformam, e não uma dinâmica onde um lado domina e o outro é passivo.

neste observador/pesquisador novas variáveis e conteúdos, numa espécie de refração produtiva, e não de espelhamento ou de reconhecimento mútuo em busca de semelhanças ou paralelos culturais estéreis; trata-se, então, de receber uma “imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos” (Maniglier, 2005, p. 773).

Apenas dessa forma, a estrutura de nossa própria imaginação conceitual e discursiva entraria em um regime de variação, transformando-se em "versão" - um movimento contínuo de atualização resultante dos encontros entre diferentes sujeitos culturais. Na realidade observada, em contrapartida, os povos indígenas foram historicamente interpretados pelos povos colonizadores como representantes de um "eu" primitivo, situado em um *continuum evolutivo*. Esse conceito se solidificou no imaginário ocidental, contribuindo negativamente para moldar uma concepção de cultura universal, como se esse "outro" fosse espelho do estágio regressivo ou involutivo da própria cultura europeia.

Nos campos de conhecimento, os efeitos dessa tradição de pensamento etnocêntrica e antropocêntrica podem se desdobrar em múltiplas facetas, desde a exclusão dos povos indígenas como sujeitos de pesquisa, silenciando-os como enunciadores válidos em questões sociais, políticas e ambientais, até a imposição de narrativas hegemônicas, que obscurecem suas próprias agências e simplificam suas tradições e conhecimentos. A percepção de culturas indígenas como primitivas, atrasadas ou involuídas (por não seguirem o modelo de "desenvolvimento científico" ou centralizarem a razão como base para a resolução de problemas sociais e políticos) bloqueia o reconhecimento de suas próprias inovações, adaptações e contribuições para a sociedade contemporânea, erguendo uma barreira à comunicação intercultural, onde o saber indígena poderia, de fato, intensificar e transformar as discussões pertinentes à atualidade.

Ainda, essa herança, que sob o prisma da pesquisa acadêmica impôs obstáculos à análise das dinâmicas de inter-relação entre práticas discursivas e negociação de sentido no encontro entre contextos culturais distintos, pode ser vista hoje como uma questão de interdiscursividade simbólica, um conceito que, como discutido anteriormente, se articula de forma pertinente com a noção de "formações discursivas". Isso porque, essas formações, como sugere o próprio termo, longe de serem estáticas, delimitam o que pode ser dito e pensado em um dado momento histórico, mas são constantemente atravessadas por rupturas, re-construções e transformações que reconfiguram suas condições de existência e produção. Como argumenta Foucault (2009), é nesse processo de desdobramento que as regras e as condições de funcionamento do discurso se re-organizam, pautando a plasticidade inerente ao saber, aos enunciados e seus sentidos.

Vale lembrar que tal postulado epistemológico acima mencionado, que fala sobre um olhar evolucionista sobre os indígenas, surgiu justamente da manifestação de uma necessidade etnocêntrica e contextual de abrir brechas na cosmovisão europeia para a integração dos povos indígenas⁷, embora motivada mais por interesses próprios, de entender um pouco mais a si mesmo em relação ao outro, do que por uma verdadeira disposição para receber uma visão refratada de si, a partir da experiência de pensamento deste outro (Cunha, 2012). Uma forma de realizar essa aglutinação foi por meio da criação de uma genealogia dos povos – sistema hierárquico inspirado pela evolução das espécies, começando na origem primitiva e progredindo em direção à civilização como ponto de chegada ideal. Em princípio, abrir brechas na cosmologia não é, isoladamente, um ato negativo. Afinal, trata-se de um primeiro passo, resultado do encontro e da relação entre dois mundos simbólicos distintos. Todavia, a forma como essa brecha foi criada, por meio de uma genealogia hierárquica, evidencia o fechamento da cultura ocidental em relação à diversidade de pensamento e à diferença, bem como a violência dos encontros.

Os jesuítas, conhecidos como "gestores da alma" e defensores da jurisdição da igreja, foram um dos primeiros grupos responsáveis por instrumentalizar ou mediar uma visão de mundo entre europeus ocidentais e indígenas, que após serem reconhecidos como humanos pela bula de Paulo III em 1534, integraram-se na "economia divina", com o objetivo declarado de “tornar inteligíveis os estrangeiros e suas crenças” (Cunha, 2012, p.42). Assim, o esforço de estabelecer uma base de semelhanças e criar um fundamento para comparações não apenas excluiu as categorias presentes na cosmovisão dos povos ameríndios, mas, sobretudo, afirmou o modelo universal de humanidade ocidental como um estágio final a ser idealmente atingido.

Ademais, tendo já sido superada o embate sobre os indígenas serem ou não humanos, e reconhecendo que estes também integram a tessitura social brasileira, deparamo-nos, séculos depois, com a questão da tolerância em relação a uma diferença que se equaliza dentro de um multiculturalismo relativista, desengajado quanto ao diálogo com os valores e configurações ontológicas do outro. Daí surge um dilema contemporâneo perverso: a despeito de compartilharem uma mesma existência social no âmbito da civilização brasileira, os povos indígenas são tolerados dentro de um espectro relativo, porém, de certa maneira, encontram-se submetidos às categorizações identitárias e os discursos essencialistas do outro, as quais acabam por reforçar os binarismos tão desencorajados no campo da pesquisa contemporânea, posto que atuam

⁷ O uso do termo “integração”, neste trecho, é mantido de forma deliberada para evidenciar uma contradição presente no próprio vocabulário político brasileiro. Historicamente associado às políticas indigenistas da ditadura militar e retomado por discursos governamentais recentes, o termo carrega uma carga assimilacionista, vinculada à ideia de progresso e salvação por meio da inserção dos povos indígenas na sociedade envolvente. Seu uso aqui visa justamente provocar uma leitura crítica sobre essas camadas de sentido, reconhecendo que tais formulações ainda operam no imaginário

como um mecanismo que dificultam qualquer possibilidade de existência que não seja a historicamente dominante.

Rótulos fixos e unidimensionais restringem a multiplicidade e a diferença a um conjunto limitado e simplificado de características pré definidas, resultando em desengajamento ontológico e inibidor da transformação social, a qual depende de um enriquecimento simbólico-cultural mútuo. Sendo assim, a cultura ameríndia enquadrada sob os moldes de uma identidade fechada em si mesma contradiz a concepção de um porvir (inicialmente mencionado) marcado pela natureza de estados culturais e, conseqüentemente, de enunciados transitórios e inacabados.⁸

Conforme será discutido adiante neste trabalho, a utilização de ferramentas de registro audiovisual e a circulação e publicação de conteúdos de ativismo político no território digital constituem um pano de fundo importante para analisarmos a dinâmica dos discursos do ativismo indígena nos tempos atuais e dentro da área da Comunicação. Afinal, os discursos do senso comum sobre os povos indígenas, historicamente reforçados, operaram como mecanismos de ação que os categorizaram e essencializaram. Contudo, o discurso também é, em contrapartida, espaço de disputa e contestação de regimes de verdade. Ele produz conhecimento, disputa significado, fomenta o contra-poder e desloca sentidos em torno do que seria uma experiência indígena hoje. Estando assimilados dentro da sociedade brasileira, os sujeitos indígenas participam da construção de uma realidade conjunta, não estando separados dessa engrenagem. Esse fato, em princípio, nos levaria a supor que a cultura brasileira está, com isso, mais inclinada à multiplicidade, no sentido de abrir-se a outras possibilidades e significações de mundo, já que a modificação do que é "ser indígena", de forma mais fluida e aberta, deveria ativar processos culturais de transformação, propiciando a emergência de subjetividades hibridizadas entre os membros da sociedade.

O contrário disso é observado na prática, onde nota-se pelas condições e regras de funcionamento do discurso, uma tendência ainda muito forte à fronteirização binária por meio de nuances identitárias sutis: ou se é indígena e se deve isolar da civilização, ou se é ocidental e é necessário abandonar sua cosmovisão. Qualquer que seja a escolha feita, a diferença não é permitida ser produtiva dentro das relações sociais, pois o funcionamento é quase arbitrário: assimilando-se à civilização, a consequência é renunciar ao modo de ser indígena, já que, dentro dessa pragmática discursiva, a afirmação da diferença tende a polarizar dois grupos distintos, delineando uma fronteira identitária que fixa o outro em um lugar definido, permitindo assim que aquele que estabelece as posições sociais se sobreponha ao outro.

⁸ Pêcheux (2002), um dos expoentes da teoria da Análise do Discurso, argumenta que o discurso está envolto em uma amálgama dialética entre estrutura e acontecimento. A estrutura refere-se ao conjunto social de regras e condições que moldam a produção do discurso e seu sentido, enquanto o acontecimento se relaciona às situações contingentes em que o discurso é enunciado, tornando-o suscetível a deslocamentos de sentido.

Uma visão purista, como ocorre neste caso, ignora a complexidade e a dinâmica das interações simbólico-discursivas que são típicas em nossa sociedade, bem como a capacidade dos povos indígenas de adaptar e integrar influências externas de acordo com suas próprias formas de viver e de sobrevivência. É importante notar que essa visão já foi superada dentro do próprio cânone antropológico, por exemplo, como levantado por Geertz (1981), que no século XX, questionou a ideia de objetividade e neutralidade na pesquisa antropológica, explorando como as experiências de deslocamento e as trocas culturais moldam a compreensão dos povos e da representação deles. Para ele, as narrativas etnográficas e seus enunciados são influenciadas por processos de tradução, em oposição a ideia de que seriam reflexões imparciais sobre uma realidade meramente objetiva.

Do ponto de vista da Teoria da Análise do Discurso, é preciso avançar com essa compreensão no sentido de reconhecer que nenhuma formação discursiva utilizada para descrever uma determinada cultura permanecerá a mesma ao longo do tempo. Cortes (2018) argumenta, ao comentar Pêcheux, que “todo enunciado pode tornar-se outro, pode haver deslocamentos e deriva de sentido, graças à heterogeneidade das formações discursivas (FDs), permitindo, assim, a movimentação dos sujeitos no discurso” (Cortes, 2018, p.2). Essa movimentação dos sujeitos refere-se à posição social a partir da qual diferentes enunciadores se manifestam no discurso, explicando como esses sujeitos se posicionam em relação a temas, contextos e enunciadores. Como discutido anteriormente, eles podem assumir diferentes papéis, participando de uma dinâmica onde há atualização de significados entre diferentes vozes. Todavia, na pragmática social brasileira, o termo "índio" ainda parece funcionar como uma espécie de palavra de ordem que sustenta a ação coletiva ao categorizar e regular essa identidade. Ele cria uma estrutura para as trocas sociais, desempenhando uma função reguladora que, nesse caso específico, é muito mais opressiva do que libertadora, uma vez que marginaliza esses povos e dita o que é considerado mais "civilizado".

A marginalização dos povos indígenas como consequência dessa diferença estéril na cultura resulta em barreiras que os excluem da participação efetiva na prática cotidiana de tomadas de ação, além de obstruir uma abertura, por parte da pesquisa científica, para gerar novos discursos, superar raciocínios preestabelecidos e conceber novas categorias para compreender o mundo. Essa marginalização se expressa, também, e de maneira mais tangível, nos desastres ambientais e em diversas outras esferas, frequentemente provocados pelas forças de organização produtiva em escala global, guiadas pela narrativa grandiosa do progresso tecnológico e científico que, ao contrário do que ocorre na cosmologia ameríndia, ignora a integração ecossocial do ser humano à terra. O próprio conceito de progresso, por sua vez, resiste a ser deslocado e reinterpretado sob a lógica ecológica indígena, pois, no imaginário ocidental, o indígena

é rigidamente enquadrado como "primitivo" – e o primitivo, como a antítese da civilização.

Diante disso, no contexto desta pesquisa, situada no campo da comunicação, é pertinente examinar como a prática discursiva e o enunciado político indígena, que desafia as condições que essencializam seus povos e os impedem de participar ativamente na sociedade, se manifesta na forma de ativismo no digital, abrangendo uma ecologia medial de relações. A questão central é compreender como a circulação da palavra dos ativistas indígenas se transforma em um fenômeno que vai além do contra-discurso⁹, pois, embora estejamos atentos à mensagem contida no enunciado e nos atos, também devemos considerar a natureza interativa e ecológica dos enunciados em relação às redes e ao meio que abarca os conteúdos. Esse processo é enriquecido pela participação ativa dos sujeitos do discurso, os ativistas indígenas e seus leitores ou comentadores, e abrange, igualmente, os próprios meios e suas estruturas digitais, que moldam e ditam a estética e a forma de engajamento desses conteúdos.

Atualmente, vivemos em um momento onde as relações são atravessadas pela conexão móvel e pela difusão dos dispositivos tecnológicos em nível global. Isso causa uma reconfiguração da paisagem comunicacional e altera as noções perceptivas de território e espaço (Di Felice, 2009). Participantes desse processo, os povos indígenas se inserem neste cenário comunicacional em transformação, onde tanto o conteúdo das mensagens veiculadas pelos meios de comunicação quanto as mensagens dos meios são analisados em relação à sua integração e influência sobre o ambiente. Utilizando ferramentas tecnológicas e explorando as oportunidades oferecidas pelo espaço digital, os povos indígenas afirmam a autonomia de suas imagens e buscam redefinir significados em um campo de luta material. Assim, reivindicam ações e mudanças nos âmbitos ecológico (meio-ambiente), comunicacional, cultural e político que transcendem a esfera digital, com o objetivo de promover transformações sociais mais abrangentes. Eles configuram, dessa forma, uma circulação de mensagens por meio de uma rede de ativismo que se distingue daquela que tradicionalmente ocorre nas esferas formais, institucionais e deliberativas.

Para dar vazão a essa questão do digital sob a ótica da Ecologia das Mídias¹⁰, utilizamos nesta pesquisa o conceito teórico de interação digital, compreendido na

⁹ Sob a perspectiva pós-estruturalista, entendemos que o poder não é absoluto, mas se dilui nas dinâmicas do real. Nesse contexto, a Teoria da Análise do Discurso nos permite interpretar o contra-discurso como uma resposta tensionada ao discurso dominante. Um exemplo claro dessa análise pode ser encontrado na obra "Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade", onde a teórica queer Judith Butler (2003), ao explorar identidades de maneira pluralista, alinha-se à ideia de subversão dos discursos normativos que definem a identidade feminina através de atos performáticos.

¹⁰ De acordo com Strate, Braga e Levinson (2019), a ecologia das mídias é um conceito criado por Neil Postman, autor que estudou como a introdução de novas tecnologias afeta nossas sociedades em perspectiva macro. Isso inclui suas consequências nas áreas social, política, cultural, demográfica e biológica. Em outras palavras, analisa-se a influência que as tecnologias têm na forma como vivemos e nos relacionamos uns com os outros, incluindo, nessa equação, os discursos e os sentidos negociados situacionalmente.

literatura como um “processo midiático a partir de sua materialidade, uma posição que se relaciona com premissas da vertente filosófica denominada materialismo” (Braga, 2008, p. 26). Em termos mcluhanianos, o meio é a mensagem, e a materialidade das mídias digitais, como é o caso do *Instagram*, poderia moldar também a natureza do discurso, sua negociação de sentidos e o próprio fenômeno da interdiscursividade e da co-criação de discursos, já que:

Os meios estão sujeitos a um duplo regime: são tanto *medium* quanto *milieu*. Isto é, os meios designam tanto os veículos que transportam e configuram os protocolos de uma mensagem quanto estabelecem a ecologia de sua produção, circulação, consumo e replicação. Um meio designa ao mesmo tempo os trilhos que fazem andar ao trem quanto a paisagem em que ele se desloca (Corrêa, Michelis, 2019, p.11)

Dentro dessa lógica, o ativismo que ocorre no ambiente digital está necessariamente ligado a uma economia de plataformas e redes, e o conteúdo de suas mensagens interage continuamente com diversos agentes e elementos de um circuito comunicacionais mais amplo, que é o social, uma vez que a própria sociedade pode ser entendida como um ecossistema de meios. Portanto, analisar como os discursos dos ativistas indígenas em questão se articulam por meio das plataformas digitais, como é o caso do *Instagram*, exige reconhecer, também, que esses meios não são meros veículos, mas extensões do próprio discurso dos ativistas na sociedade.

A materialidade da plataforma de rede social condiciona a forma como o conteúdo do ativismo indígena é apresentado, funcionando também como um dispositivo que expande o campo de ação do discurso. Esse discurso ultrapassa as telas dos dispositivos e penetra na esfera pública, o que nos permite aprofundar a compreensão do ativismo indígena manifestado de forma ecológica no sentido medial e em rede (um exemplo disso são as participações das ativistas Txai Suruí e Alice Pataxó na COP26 (Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas, que configura-se como um espaço tradicional de deliberação política). Por ser a tecnologia um participante ativo, imbricada na própria estrutura do discurso, ela modela e é, ao mesmo tempo, modulada por ele. Esse processo possibilita, simultaneamente, encontros entre diferentes mundos simbólicos e o exercício de uma função modeladora, reorganizando o campo das interações e das influências mútuas entre os discursos.

Nesse caso, se o espaço da internet serve como combustível para a amplificação das redes sociais, por meio da interconexão e da transformação ecológica das formas de realização das atividades sociais cotidianas, incluindo a comunicação, como aponta Braga (2008), torna-se impossível ignorar as novas manifestações de discursos indígenas que se desenham fora dos espaços tradicionais de mediação pública. Sob essa perspectiva, a inserção nos circuitos digitais oferece novas maneiras de entender o ativismo digital no campo da comunicação, a partir de uma abordagem ecológica das

mídias, fundamentada na análise dos discursos mobilizados nesse ambiente.

Optamos por esse caminho teórico porque, em vez de aderir a noções lineares e fixas, a perspectiva dos ecologistas oferece uma compreensão mais fluida e interconectada das experiências políticas digitais. Além disso, essa abordagem possibilita uma análise atualizada das questões contemporâneas no campo da pesquisa em Comunicação, alinhando-se aos debates recentes da antropologia e dos estudos sobre cultura e identidade após a virada ontológica. Ao buscarmos compreender o ativismo digital indígena, especialmente por meio das atuações de Txai Suruí e Alice Pataxó no *Instagram*, esta pesquisa contribui para a área de Comunicação Social, pavimentando um caminho para reflexões sobre as dinâmicas microfísicas e discursivas que atravessam as relações entre os ativistas indígenas e seus meios digitais.

Trata-se de uma abordagem que valoriza o potencial de resistência e transformação política nas práticas de comunicação conectiva desses atores, ao mesmo tempo que se alinha ao conhecimento desenvolvido na antropologia, acrescentando um caráter interdisciplinar à pesquisa. Essa integração permite novas compreensões sobre o ativismo digital indígena, ao incorporar as perspectivas próprias dos discursos indígenas, ampliando, assim, os horizontes de análise na Comunicação Social e promovendo uma leitura mais complexa e integrada das vivências digitais desses sujeitos.

Dito isso, o propósito deste trabalho é contribuir para os estudos que exploram a perspectiva indígena na comunicação, com ênfase na crescente relevância/alcance de seu ativismo na contemporaneidade e nas novas formas de mobilização política e sensível que ocorrem nas redes sociais. Por meio da análise dos discursos expressos nos *posts* dos perfis de *Instagram* dos ativistas Txai Suruí e Alice Pataxó, sob influência do recorte teórico voltado à materialidade das mídias, buscamos aprofundar a compreensão dessas práticas, especialmente no que diz respeito ao ativismo político digital. A proposta é investigar como esses dois ativistas indígenas brasileiros têm utilizado o espaço digital do *Instagram* como uma ferramenta para afirmação política e circulação de seu discurso ecologicamente orientado (no sentido dos meios em que ele participa, que são variados). A questão de pesquisa que orienta esta investigação é a seguinte: “*como Txai Suruí e Alice Pataxó usam o Instagram para construir visibilidade e engajamento para o ativismo indígena, levando em conta a estética da plataforma e os discursos que articulam em seus conteúdos?*”.

A literatura da área da Antropologia aponta que esses povos são historicamente violentados e excluídos dos espaços tradicionais de decisão do Homem ocidental. No entanto, atualmente, como forma de resistência, essas comunidades, cada vez mais integradas ao “território do branco (as cidades)”, criam novas formas de aparecer, de ver e serem vistos, para tornar enunciáveis suas visões sobre o mundo, traduzindo em

discurso digital as suas especificidades ecológicas, podendo, ainda, afetar a maneira como as pessoas compartilham e se relacionam com o que é sensível, ou seja, com aquilo que pode ser percebido, sentido e experimentado no âmbito de uma política e de ecossistemas transformados pela experiência indígena.

Em *O Desentendimento*, Rancière (1996) observa que a filosofia política contemporânea tende a limitar suas discussões e reflexões às doutrinas clássicas e às formas usuais de legitimação dos Estados de democracia liberal. No entanto, para ele, a filosofia política não se restringe a apenas acompanhar, ainda que criticamente, a atividade política. Ela pode se estender a outros domínios da ação humana, sejam eles científicos, artísticos, políticos ou de outra natureza. Nesse sentido, a concepção de política deve ser entendida a partir do conceito de "partilha do sensível", que questiona como a política tradicionalmente distribui o que é visível, audível e, conseqüentemente, quem pode falar, ser ouvido, agir e participar no espaço público. Assim, ao afirmar que os ativistas indígenas, por meio de seu uso das redes sociais, podem influenciar a forma como as pessoas se relacionam com o sensível, estamos nos referindo àquilo que pode ser percebido e reconhecido no mundo comum. Isso significa trazer a experiência indígena para as divisões de quem pode falar, ser visto e ouvido.

No digital, os povos indígenas vivenciam a complexificação de suas práticas comunicativas, articulando redes de visibilidade e circulação de seus discursos. Essa expansão, por sua vez, se reflete nas esferas deliberativas e institucionais, ampliando seu alcance e impacto, pois tanto Alice Pataxó quanto Txai Suruí, em suas gerações, conseguem atuar estrategicamente tanto na internet quanto nos espaços institucionais de fala. Isso torna seus casos especialmente relevantes para a nossa investigação, pois exemplificam como os acontecimentos atuais não se restringem mais às esferas formais e discursivas, como era comum no passado com debates televisivos e reuniões parlamentares. Hoje, há uma nova dinâmica em que o digital e os espaços tradicionais de discussão política se retroalimentam, fazendo com que essas esferas sejam interdependentes.

Cientes disso, desejamos, como efeito secundário de nossa pergunta de pesquisa, levantar uma discussão teórica sobre a mudança de paradigmas na comunicação após a virada ontológica¹¹, partindo do pressuposto de que, quando os usuários indígenas se apropriam das redes sociais para registrar e materializar seus discursos, digitalizando e estetizando aspectos afetivos, objetos, animais, territórios florestais e pessoas, as

¹¹ A "Virada Ontológica" é um conceito da antropologia que investiga como diferentes culturas constroem e compreendem seus próprios mundos simbólicos e cosmologias. Segundo Corrêa e Baltar (2020), essa abordagem traz perspectivas que não são centradas apenas no ser humano ou na visão ocidental. Reconhece-se que objetos e entidades não humanas em sociedades não ocidentais têm um status próprio e significativo. Ou seja, considera a contribuição também de seres não humanos para a formação e compreensão de mundos.

plataformas adquirem um novo potencial analítico para os estudos de política nesta disciplina da comunicação.

Afinal, pelo que podemos deduzir através da tradição de leitura da Ecologia das Mídias, os meios e o próprio ecossistemas de redes acabam formatando a estética dos conteúdos políticos, que, como se sabe, dependem de uma economia criativa de engajamento digital (dando vazão a compartilhamentos, memes etc). Paralelamente, essa mesma lógica operacional, em que os próprios meios de comunicação e suas estruturas também atuam como agentes, altera a dinâmica dos acontecimentos que são fabricados dentro dos espaços institucionais de decisão política, visto que o alcance desses conteúdos se estende ao jornalismo e seus canais de formação de opinião, além de pautar e, em alguns casos, influenciar ou pelo menos pressionar votações no congresso, entre outros eventos.

Sendo assim, embora nossa visada não seja etnografia, posto que estamos trabalhando com Análise de Discurso no digital, o potencial analítico da proposta deste trabalho em específico reside na operação de um pensamento que é ecologicamente orientado (no sentido amplo de meios em que ele se manifesta), e pautado pelo olhar das relações materiais entre o meio, o conteúdo, o ambiente e o contexto social em que participam, conforme fundamentado nas Ecologias das Mídias¹², para analisar os discursos ambientais e políticos dos dois ativistas indígenas, que incidem sobre a coletividade brasileira atual. Buscamos, com isso, desenvolver uma perspectiva contrária à monocultura do pensar, a qual assume que a política se limita apenas às ações realizadas na esfera pública formal. Nosso percurso de pesquisa reconhece e integra, mesmo que no âmbito de sua discussão teórica, as dimensões micropolítica, ecológica e midiática dos discursos, especialmente quando veiculados em plataformas como o *Instagram*. Ao mesmo tempo, não desconsideramos a discussão antropológica que contextualiza e posiciona a questão indígena nas diversas áreas de conhecimento correlatas.

É evidente que, por se tratar de um fenômeno ecológico, entendido aqui como a ambiência formada pela interação complexa e interdependente entre os meios de comunicação e os acontecimentos sociais, o ativismo digital indígena é um tema multifacetado, reverberando em diferentes campos de discussão. No entanto, devido às limitações desta pesquisa, nos concentraremos, do ponto de vista metodológico, em uma faceta específica desse fenômeno: os discursos e a estética utilizados pelos dois ativistas

12 Inspirada pela reflexão de McLuhan de que "toda tecnologia traz consigo um viés ideológico que predispõe uma ideia de mundo específica" (Srate, Braga, Levinson, 2019), a Ecologia das Mídias é uma vertente teórica materialista voltada ao estudo dos meios de comunicação como veículos que moldam e influenciam a construção do discurso, a mensagem e as reações que dela decorrem. Aqui, a palavra "ecologia" refere-se ao ambiente que estrutura o conteúdo, e a preocupação é entender como as atividades comunicativas são impactadas pelas condições materiais e pelos suportes técnicos envolvidos em sua produção.

indígenas para se posicionarem no *Instagram*. Isso, entretanto, não implica que não exista, como mencionado anteriormente, uma relação de interferência entre esses conteúdos e o ambiente não digital, bem como outras esferas da sociedade. Pelo contrário, esses elementos estão profundamente interligados e, por essa razão, essas relações serão abordadas na discussão teórica do trabalho, mesmo que a metodologia da análise de discurso não permita uma observação direta dessa influência.

Conforme veremos adiante, ao buscar pelas palavras-chave “ameríndio”, “ecologia comunicativa”, “ativismo digital” e “indígena” no Catálogo de Teses da Capes, percebe-se que existe um interesse acadêmico pelo tema e pelo olhar das relações entre os meios, as redes e o ativismo nas pesquisas da grande área das Ciências Sociais. Mas, ao filtrar os trabalhos na área de conhecimento da Comunicação, foram encontradas diversas pesquisas relacionadas ao ecossistema comunicativo e ao netativismo, porém, destes, poucos abordam a temática indígena como objeto de investigação. Entre esses estudos, diferencia-se a dissertação de Moreira (2014), que explora as redes digitais xamânicas. Destacamos, ainda, o trabalho de Pereira e Di Felice (2021), que investiga as qualidades ecológicas das redes indígenas no Brasil.

Fizemos essa busca porque os trabalhos próximos ao campo da comunicação beneficiam esta pesquisa atual ao oferecer desfechos investigativos sobre o contexto tecnológico comunicativo e os métodos de abordagem analítica dos circuitos de ativismo digital. Todavia, esta pesquisa se diferencia dos trabalhos já realizados quando propõe analisar, em perspectiva ecológica das mídias, as estratégias, enunciados e discursos que estão sendo usados pelos indígenas brasileiros na rede social. Por ser de nosso interesse analisar, através de seus perfis online, como se produz novos registros sobre seus aspectos culturais, bem como compreender que tipo de interação esses discursos mobilizam, a potencial originalidade desta proposta para o campo da Comunicação está na investigação do ecossistema midiático dos indígenas via *Instagram*, atentando para as suas produções dinâmicas de agenciamento/negociação de sentido em torno dos discursos junto ao público que engaja esses conteúdos.

Nesse contexto, a Análise de Discurso aplicada ao ambiente digital se mostra uma metodologia viável, pois permite identificar os recursos enunciativos utilizados pelos ativistas indígenas para atuar no Instagram. Além disso, possibilita observar como seus conteúdos se relacionam com as lógicas operacionais da plataforma. De acordo com Di Felice (2021), a cidadania, nesse cenário, se desenrola em um ambiente que antes era conhecido como web 2.0, mas que hoje se configura como uma arquitetura informativa sistêmica, reticular e interativa, conectando não apenas pessoas, mas também algoritmos, dados, superfícies e objetos — elementos que complexificam a cidadania, transformando-a em cidadania digital.

Conforme será discutido futuramente, além de expandir seus territórios, suas práticas e modos de vida, essas comunidades buscam, entre outros objetivos, opor a lógica do neoextrativismo da cidade ao “recado que vem da mata” (Viveiros de Castro, 2015), como demonstrado no post abaixo:

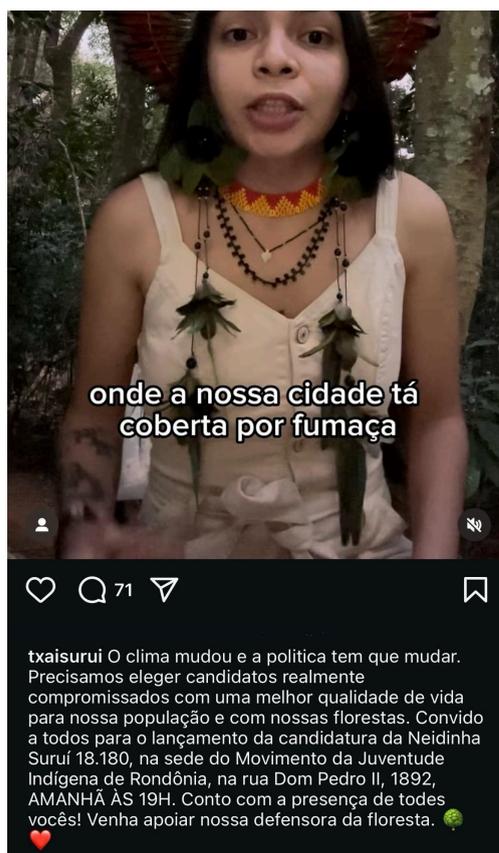


Figura 1 - Exemplo de post de ativismo indígena abordando a luta contra a atividade econômica do garimpo e as queimadas na floresta. Fonte: perfil de instagram de Txai Suruí. Acesso em: outubro 2024

Para esses povos, o antropoceno é visto como a era que conduz à destruição da biodiversidade e à extinção das condições de vida na Terra. Esse conflito é, portanto, profundamente político, e essas comunidades, presentes no Brasil há séculos, sofrem com a contínua expropriação de suas terras desde a colonização e, mais recentemente, têm utilizado ativamente ferramentas digitais para lutar pela preservação ambiental e da memória de suas culturas, num contexto onde, historicamente, seus povos foram culturalmente excluídos, suas identidades essencializadas e, como efeito, tiveram sua influência e participação dificultada dentro dos processos de discussão e decisão política.

Para compreender a complexidade desse tema, trabalhamos com 3 premissas, com o objetivo de estabelecer um paralelo entre o campo da comunicação e as práticas ecológicas ameríndias. As premissas são as seguintes: O ativismo indígena é realizado por meio de atos de aparecimento discursivo nos espaços digitais, e ganha visibilidade ao apoderar-se de recursos virais da Internet e estratégias de engajamento digital. Esses recursos são empregados como forma de enunciar suas necessidades e expor sua condição, promovendo uma ação política mediada por afetos (no sentido de afetação); O *Instagram* atua como um espaço de ressignificação simbólica e política, facilitando a enunciação entre diversas vozes e discursos no ativismo digital indígena. Nesse ambiente, o sensível é redefinido, permitindo o surgimento de novas formas de experiência e visibilidade na esfera pública; Assim, uma das estratégias políticas e comunicativas das duas ativistas indígenas brasileiras é expandir suas noções de território e fazer circular a palavra, traduzindo a complexidade de suas pautas e referências culturais em informação digital. Essa estratégia é uma maneira de descontinuar uma configuração social que os condena à invisibilidade na esfera pública.

A ideia aqui é estabelecer um modelo teórico-metodológico a ser elaborado que possibilite a análise empírica dos enunciados discursivos presentes no ativismo indígena digital e as interlocuções, sem perder de vista a discussão teórica que envolve o tema. Deste modo, foi preciso buscar um suporte material que abarcasse as relações comunicacionais de mediação mantidas entre os indígenas, e para além deles, a fim de produzir ações politicamente significativas. Por isso, o *Instagram* serve como ferramenta para investigar como os ativistas indígenas articulam seus enunciados.

Tendo isso em mente, elencamos alguns objetivos a serem cumpridos durante a execução da análise e do percurso metodológico:

a) Objetivo geral:

(i) Compreender como o ativismo indígena se constrói no Instagram a partir das postagens de Txai Suruí e Alice Pataxó.

b) Objetivos específicos:

(ii) Identificar e analisar os elementos visuais, textuais e interativos que estruturam a comunicação das ativistas nas postagens;

(iii) Investigar, a partir de uma hibridização entre a Análise do Discurso e uma visão material das mídias, como a materialidade do Instagram influencia a forma e a circulação dos discursos do ativismo indígena.

Considerações práticas sobre a pesquisa

Falar sobre as particularidades da cultura digital dentro de uma pesquisa acadêmica é sempre uma tarefa complexa. Afinal, a cultura digital é, por definição, um espaço de mutação acelerada. O pesquisador que se debruça sobre seus fenômenos encontra-se, inevitavelmente, em descompasso, pois as estruturas que busca compreender alteram-se a todo momento. Por exemplo, aquilo que, em um primeiro momento, entusiasmou pesquisadores como um espaço promissor de enunciação política, como os blogs e fóruns de discussão, por exemplo, cedeu lugar, em outro, a plataformas como *TikTok* e *Instagram*, que hoje dominam o cenário digital. Se antes aqueles ambientes eram experimentados como laboratórios para novas formas de conversação, deliberativas ou dissensuais, agora as redes sociais se impõem com uma nova configuração, funcionando como territórios de circulação onde diferentes lógicas se entrecruzam: *marketplace*, arquivo de memórias, canal de informação noticiosa, ambiente de entretenimento, entre outros.

O que poucos notaram, ainda na fase inicial de entusiasmo e expectativas quanto ao potencial democrático e de transparência dessas plataformas, é que elas nunca foram meramente espaços de livre enunciação ou deliberação política. Ao centralizar os usos dos internautas, essas redes organizam sim interações que podem ter cunho democrático, mas também capturam dados, orientam percepções e reconfiguram os modos pelos quais as discussões se desenham. Fornecendo informações de maneira muitas vezes pouco consciente, os usuários participam da produção de um ambiente que não necessariamente lhes devolve um mundo expandido de possibilidades, mas, sim, um circuito de conteúdos filtrados, organizados segundo lógicas algorítmicas que tendem a reforçar hábitos e expectativas preexistentes. Assim, ao treinarmos os mecanismos de visibilidade para nos oferecer aquilo que já buscamos, acabamos, paradoxalmente, restringindo a experiência do sensível.

No entanto, é preciso cautela para não incorrer em determinismos ou leituras catastrofistas. O fato de reconhecermos as potencialidades e os limites não significa que a internet tenha se fechado completamente à irrupção do dissenso. Como sugere a teoria da partilha do sensível de Rancière (2005), a organização do visível e do dizível nunca é definitiva e pode sempre ser reconfigurada. Todavia, supor que o digital, por si só, amplia a experiência política seria ignorar a maneira como seus dispositivos estruturam a percepção e a inteligibilidade do mundo. Justamente por isso, buscamos conduzir esta

pesquisa sem cair nem no entusiasmo acrítico nem no tecnofobismo, mas nos concentrando na identificação das recusas às formas já dadas de organização do sensível que, sim, podem emergir na cultura digital, como veremos adiante na análise do material empírico.

Por coincidência, ou não, falar sobre os povos indígenas hoje tampouco é um desafio menor ou secundário. O primeiro obstáculo talvez resida na própria tomada de posição da pesquisadora, que, ao se engajar com o tema e se sensibilizar com a causa, afinal, escolher trabalhar com as demandas indígenas implica, de alguma forma, importar-se com aquilo que se reivindica, corre o risco de se afastar de um percurso teórico mais instrumental e objetivo, por assim dizer. A partir daí, vão se revelando outras “fragilidades” inerentes a uma experiência de pesquisa que dialoga com questões antropológicas. Entre essas fragilidades, destaca-se a necessidade de reconhecer que tecnologia e cultura não são categorias estáveis ou pacificadoras; elas operam, simultaneamente, como remédio e veneno. Justamente por isso, seria um erro ingênuo abraçar qualquer dessas perspectivas com excessivo fervor, sobretudo em um contexto tão marcado pela violência histórica quanto o da nossa civilização, moldada pelos processos colonizatórios portugueses.

Inclusive, encontramos não apenas na literatura acadêmica, mas também em obras como *Maíra*, de Darcy Ribeiro, e *Macunaíma*, de Mário de Andrade, registros culturais que retratam a dor de tornar-se brasileiro e, portanto, miscigenado entre europeus, negros e indígenas, em um mundo que não exige a hibridização, mas sim identidades separadas, cada uma delimitada em seu respectivo locus de fala. Em *Maíra*, Avá, o indígena que retorna à aldeia Mairum, de onde se originou, agora renomeado como Isaías após anos vivendo no mundo dos brancos, expõe os dramas existenciais das relações interétnicas. Na ficção, ao voltar, ele se percebe diminuído, metaforicamente e fisicamente, sentindo-se alheio, sem pertencer plenamente nem ao universo indígena, nem ao branco.

Já em *Macunaíma*, o protagonista sai de uma comunidade amazônica e vai para São Paulo, onde se depara com fusões culturais que compõem o retrato de um “herói sem nenhum caráter”. Seus valores morais não são fixos: ao longo da trama, ele se transforma constantemente, mente, trapaceia, é preguiçoso e astuto, ao mesmo tempo em que demonstra inteligência e esperteza. É interessante observar, a partir desses dois casos, como uma discussão acadêmica que se propõe a tratar, mesmo que apenas tematicamente, os povos indígenas, é extremamente complexa e delicada. Assim como Artaud criticava a atitude do intelectual ocidental, prisioneiro de seu próprio pensamento, que acreditava estar ‘iluminado’ diante das novas descobertas no encontro com a alteridade de outro sujeito cultural, muitos pesquisadores podem cair no mesmo

equivoco.

Falando a partir de uma posição de poder, o intelectual ocidental supõem que possui o dever e a capacidade de reverter os problemas causados pela cultura ocidental por meio de uma suposta correção de rumos. No entanto, como aponta Artaud ao refletir sobre o teatro balinês, esse olhar ocidental muitas vezes permanece desconectado da vida e da experiência sensorial e existencial plena, limitando-se a uma compreensão teórica e abstrata da alteridade. Nosso universo, tão fechado dentro de uma lógica estreita, categorizante e contida, geometricamente disposta, racional, apolínea e cartesiana, quando entra em contato com a expansão, da criatividade e até mesmo o dionisíaco, por exemplo, não gera resultados tão pacíficos quanto se espera. Os encontros culturais, inclusive, podem ser muito violentos.

Talvez seja por isso que, na teoria antropológica, tanto se fale das 'alternativas infernais', referindo-se aos dilemas teóricos e metodológicos em que os pesquisadores se veem presos entre duas opções extremas e igualmente problemáticas ao interpretar culturas e sujeitos. Evidentemente, o objetivo nunca é retratar um grupo como radicalmente 'outro' (exótico, essencializado) nem dissolver suas especificidades em uma visão homogênea da humanidade. No entanto, os paradoxos existem. Entre a defesa das práticas culturais tradicionais e o reconhecimento da inevitabilidade de mudanças dentro dos próprios grupos estudados, ou ainda a tensão entre manter um distanciamento analítico e, ao mesmo tempo, reconhecer que toda pesquisa possui implicações políticas e éticas, todos esses desafios têm sido uma constante na pesquisa acadêmica inserida nos campos da antropologia e dos estudos culturais.

Isto posto, tanto no que diz respeito ao paradoxo da cultura digital quanto à complexidade do ativismo indígena, este trabalho caminha por uma linha tênue: de um lado, corre o risco de ser interpretado como um argumento de aceitação ou ruptura total com as tradições indígenas, alinhando-se à lógica mercadológica do mundo digital ou de capitalismo de plataforma, que, em tese, poderia apagar suas especificidades (o que não acreditamos, pois todo processo cultural envolve apropriação); por outro lado, se aceitarmos que o avanço das tecnologias desenvolvidas por não indígenas dentro das comunidades é uma ameaça à sua existência e cosmologia, correremos o risco de ser vistos como estudiosos que essencializam o indígena, ignorando os hibridismos e as estratégias criativas utilizadas por esses povos para se apropriar das tecnologias de comunicação desenvolvidas pelo homem branco.

De certa forma, todas essas preocupações foram abordadas, ainda que de maneira diluída, nos capítulos anteriores. Agora, o capítulo 2 se concentra no escopo metodológico da pesquisa e em algumas questões práticas que precisam ser exploradas. Para isso, inicia-se com um breve relato pessoal da autora, revelando o "porquê" da

escolha do tema e sua convergência com a pesquisa. Consideramos pertinente trazer esse viés pessoal e relativista, como gosta de falar Bruno Latour em suas obras, porque acreditamos que toda pesquisa é influenciada pela posição do pesquisador, mesmo quando este opera dentro de um padrão científico e objetivo.

O pesquisador nunca é, e jamais será, um observador externo, imune à transformação que o olhar do outro, estudado, lhe provoca. Reconhecer isso ajuda a diluir os problemas da superioridade epistemológica que a racionalidade ocidental tentou impor ao longo da história da ciência e do estudo das culturas. Muitas vezes, a escolha de um tema de pesquisa nasce de vivências, inquietações ou experiências de campo do próprio pesquisador e que moldam ou influenciam a abordagem teórica ou científica escolhida. Por isso, buscamos valorizar esse aspecto de visão pessoal neste trabalho. Mais do que expor o que é pesquisado, nossa intenção é refletir sobre o "como" se pesquisa. Assim, o subcapítulo pessoal subsequente assume uma função de autocrítica, sem se eximir do fato de que toda produção de conhecimento é situada e atravessada por relações de poder.

Após esse primeiro subcapítulo de cunho pessoal, apresentamos um Estado da Arte, mapeando estudos publicados sobre o tema. Essa análise foi importante porque nos permitiu identificar as lacunas e as oportunidades para o desenvolvimento do campo, particularmente no que diz respeito ao ativismo indígena, um tópico ainda pouco explorado na Comunicação, especialmente em teses e dissertações. O objetivo foi aprofundar a compreensão das especificidades discursivas com as quais os indígenas habitam o ambiente digital, amparados também pelas reflexões do primeiro capítulo sobre a cosmologia e os valores próprios da cultura ameríndia, conforme destacados por antropólogos.

Após essa delimitação de território de pesquisa e apresentação das pesquisas e abordagens já publicadas sobre o tema, seguimos com a apresentação da originalidade do trabalho, a pergunta de pesquisa, objetivo geral e objetivos específicos. Depois, discorremos sobre a metodologia adotada, no subcapítulo 2.4, onde contém as justificativas para seu uso na análise dos posts sobre política indígena no *Instagram* incluindo um guia prático de aplicação. Para concluir, o ponto 2.5, “O que é discurso? Fundamentos teóricos para articular uma concepção aplicável ao ativismo indígena”, mostra como foi necessário adaptar a teoria da Análise do Discurso, que costuma focar apenas na linguagem e nos sentidos, para lidar também com as particularidades do meio digital. Se a pesquisa se limitasse apenas à AD tradicional, poderia negligenciar o impacto da mídia na conformação do discurso. Por outro lado, um enfoque exclusivamente na materialidade do meio, sem considerar os sentidos discursivos, também seria problemático.

A AD ilumina a produção de sentidos, enquanto a abordagem materialista e ecologista destaca os actantes não humanos que configuram a circulação da mensagem. O ativismo digital indígena se manifesta como um fenômeno relacional, um coletivo onde discursos, algoritmos, engajamento e resistências se co-constroem. Assim, esta pesquisa adota uma epistemologia híbrida, que articula meios e significados, rastreando suas associações em rede. Esse subcapítulo, portanto, busca equilibrar essas perspectivas, reconhecendo que o discurso pode ser uma negociação entre linguagem e tecnologia.

2.1

Notas pessoais sobre a escolha do objeto e tema

Quando inicialmente acolhi o tema do ativismo indígena em minha pesquisa, que originalmente seria desenvolvida em Curitiba e não no Rio de Janeiro, fui amplamente questionada sobre o motivo de escolher tal tema e sobre as dificuldades de trabalhar essa proposta dentro da área da Comunicação. A comunicação sempre foi um campo de estudo que se orgulhou por sua natureza multidisciplinar, oferecendo a possibilidade de tratar dos mais variados tópicos e questões pertinentes à sociedade. No entanto, sempre que se fala em comunidades indígenas, a primeira sugestão é invariavelmente: ‘Por que você não tenta esse projeto em uma universidade localizada no norte do país? Ou, quem sabe, em um programa de pós-graduação em Antropologia?’

Não é minha intenção criticar o campo de onde falo hoje, mas, naquela época, achei curioso como discussões sobre identidade, subjetividade e outros temas afins fossem amplamente aceitas, desde que envolvessem raça ou gênero, enquanto falar sobre cosmologia indígena parecia algo completamente anti-natural. Aos poucos, conforme fui me familiarizando com as leituras necessárias para o desenvolvimento desta pesquisa, percebi que, de modo geral, a sociedade brasileira tem evitado discutir sobre os povos indígenas, pois tende a tratá-los como remanescentes de um passado que, talvez até infelizmente para muitos, não se repetirá. Na verdade, não é fácil abordar outra cosmologia a partir da condição de uma sociedade responsável pelo apagamento cultural desses povos.

Contudo, uma vez que o problema foi identificado, não seria possível para mim falar sobre os povos indígenas sem adentrar as discussões antropológicas. A antropologia se apresenta como o meio teórico-conceitual que me permite, de alguma forma, “pisar” nesse novo território. Eu poderia perfeitamente optar por tratar o tema de maneira mais superficial, vinculando-o a interesses menos comprometedores, voltados apenas para a descrição e compreensão das estratégias políticas do ativismo digital, sem

levantar questões sobre a virada ontológica e outros tópicos que derivam dessa discussão. Porém, ao fazer isso, estaria abrindo mão de um vasto leque de possibilidades e descobertas, que não só qualificam o campo da Comunicação, mas que também podem enriquecer o entendimento sobre as complexas dinâmicas envolvidas no ativismo indígena e na cultura digital, adicionando novos vieses e argumentos para serem trabalhados em nossa área de pesquisa.

Todavia, acho importante dizer que nem sempre foi assim. Nem sempre me preocupei com os povos indígenas ou procurei considerá-los em minha pesquisa. Muito pelo contrário. Minha trajetória acadêmica sempre esteve estritamente atrelada à comunicação política. Na tradição dos autores que eu lia e citava na época, a maioria descrevia situações da vida cívica tradicional, abordando os processos eleitorais, a cobertura jornalística de temas políticos, as estratégias dos partidos políticos e os processos de conversação em torno dos temas eleitorais.

Tudo mudou quando, após concluir minha pesquisa de mestrado, que era estritamente metodológica e focada em dados quantitativos, percebi que os números, embora me dessem acesso a uma faceta das conversações políticas que aconteciam nas redes sociais, eram muito limitados no que diz respeito às microtransformações do cotidiano que não se revelam por meio das estatísticas. Angustuada e um pouco insatisfeita com a metodologia quantitativa, que é amplamente respeitada e reconhecidamente eficaz para fornecer informações relevantes sobre nosso mundo de forma sistemática e rigorosa, busquei uma forma de satisfazer uma inquietação pessoal.

Inicialmente, pensei em estudar, sob uma ótica mais sociológica e política, a questão dos trabalhadores de aplicativos no Brasil, abordando temas como o capitalismo de plataforma e a crise global do trabalho. Porém, por alguma razão, esse não era um tema que despertava paixão em mim. Tudo mudou quando meu companheiro de vida Murilo, me sugeriu algumas leituras sobre o tema da minha pesquisa atual, envolvendo os povos indígenas. Nunca esquecerei. Comecei com Darcy Ribeiro e Manuela Carneiro da Cunha, e depois passei para Kopenawa e Ailton Krenak. Seus textos eram tão profundos e belos que me comoveram. Falando de uma perspectiva pessoal, nunca imaginei que algo pudesse ser tão complexo e potente em termos de afetividade. Hoje, não sei se fui eu quem encontrei esse tema ou se, na verdade, foi ele quem me atravessou. O que posso afirmar é que, depois desse encontro, nunca mais consegui ver o mundo da mesma forma. E acredito que a beleza da pesquisa está exatamente nisso: quando somos transformados, de alguma forma, por aquilo a que nos dedicamos.

Não acredito, de forma nenhuma, estar mudando o mundo com essa proposta de tese, mas acredito que faz muito mais sentido para mim abordar esse tema. Quando me perguntaram, uma vez, os motivos dessa escolha, pensei: em vez de eu responder 'por

que pensamento ameríndio?', devo devolver: 'por que não pensamento ameríndio?'. Num contexto onde tudo o que produzimos em termos de conhecimento científico, embora relevante para nossa qualidade de vida no dia a dia, pouco tem sido capaz de vencer um sistema de organização mundial orientado pelo consumo, pelo extrativismo e pela manutenção das hierarquias sociais, para mim é difícil esquecer que existem povos seculares resistindo há décadas, adaptando-se criativamente ao mundo que lhes foi imposto. Esses sim, podem acrescentar algo novo à nossa visão, que muitas vezes é limitada quanto às possibilidades de reverter os problemas atuais e futuros que nos afetam no âmbito cultural, político e ambiental e, por que não, também através da comunicação.

Eu, que, como a maior parte dos brasileiros, sou fruto de uma síntese de várias etnias, com uma avó materna que, até onde se sabe, descende de russos e indígenas, e que sempre foi, de maneira espontânea, conhecedora das plantas, lembrada por mim como alguém apaixonada pela natureza, cujo quintal poderia fazer qualquer flor florescer, que sempre se referiu ao Brasil como um paraíso de florestas e ecossistemas, sinto-me tocada, desde o berço, pelo tema da sustentabilidade.

No entanto, só recentemente acolhi este tema dentro do contexto dos povos indígenas. Acredito que esta seja uma das maiores motivações e caminhos que me levaram a me aproximar desse campo de pesquisa. Minha relação com o tema de pesquisa, portanto, jamais será imparcial. No que depender de mim, buscarei sempre evitar qualquer pretensão de apresentar uma verdade definitiva. Reconheço e acolho o papel dos sentidos e dos afetos nessa jornada acadêmica, que, como todos os saberes, participa de um processo contínuo de trocas entre crenças, valores e perspectivas. Meu tema de pesquisa é esse porque, acima de tudo, desejo um mundo mais justo e sustentável. Talvez eu não fale e não veja a realidade da mesma forma que aqueles que me fornecem substrato para o conhecimento que produzo. Contudo, o simples fato de existir um desejo implica também em uma força criativa capaz de produzir realidades. Assim, busco fluir livremente por estas páginas da minha tese, na esperança de que novas formas de pensar os fenômenos atuais possam, ao menos timidamente, começar a se desenhar.

2.2

Estado da Arte

Esta pesquisa propõe investigar como as ativistas indígenas brasileiras Txai Suruí e Alice Pataxó utilizam o *Instagram* como espaço para registrar e circular seus

discursos, que se vinculam a uma agenda política voltada à causa indígena. Partimos do pressuposto de que, ao apropriarem-se das redes sociais para registrar e materializar seus discursos, digitalizando e estetizando aspectos afetivos, objetos, animais, territórios florestais e pessoas, as enunciantoras dos discursos indígenas transformam o *Instagram* em um relevante objeto de análise para os estudos de política na Comunicação.

Inspirando-se em Rancière (1996), que explora a noção de desentendimento político como resultado de uma falta de objeto comum entre “um X e um Y”, uma “apresentação sensível desse comum”, podemos interpretar o ativismo indígena no digital como uma estratégia de visibilidade das relações mediais que estabelecem com o mundo. Tal estratégia pode ajudar a desafiar a compreensão ocidental do que constitui “política” e “meio ambiente”, por exemplo, bem como auxiliar na superação do impasse comunicativo entre sujeitos de cosmologias distintas.

Nosso objetivo, portanto, é analisar os discursos de ativismo indígena presentes nos *posts* dos perfis de Txai Suruí e Alice Pataxó, investigando como as estratégias comunicativas indígenas produzem novas formas de fazer política na cultura digital. Consideramos, aqui, as diferenças de olhar entre nós, ocidentais, e eles, com sua cosmologia particular, sem perder de vista as implicações materiais do meio e a heterogeneidade de agência entre atores dentro da cultura digital, conforme discutido no capítulo anterior. Em vez de assumir um enquadramento universal, buscamos rastrear como essas práticas se constituem no curso das relações que as atravessam, compondo modos específicos de circulação, negociação e reconfiguração do espaço político nas redes. O valor desta abordagem para o campo da Comunicação reside em explorar os ecossistemas midiáticos do ativismo indígena no *Instagram*, onde práticas políticas manifestam-se fora das instituições formais da democracia, configurando novas articulações e formas de agenciamento coletivo, que envolvem múltiplos agentes, nem sempre humanos.

Consideramos relevante destacar que existe uma lacuna significativa nas pesquisas sobre a interseção entre comunicação e política, uma vez que raramente o ativismo indígena é abordado como objeto de estudo. Além disso, grande parte dos estudos disponíveis em catálogos de teses e dissertações ainda não contempla abordagens que permitam inserir plenamente os sistemas de pensamento, conceitos e problemáticas desses grupos em nossa análise. Isso ocorre porque, em geral, essas pesquisas não dialogam diretamente com perspectivas como a virada ontológica, a materialidade dos meios ou a ecologia das mídias, o que limita certas possibilidades de investigação. Essa ausência é particularmente relevante, pois o ativismo indígena não opera segundo as mesmas lógicas de nossa cosmologia, demandando, portanto, uma abordagem distinta. Aliás, o próprio meio digital, como discutido anteriormente, possui

suas especificidades interativas e precisa ser visto como um espaço composto por humanos, tecnologias, biodiversidade, dados, inteligência artificial, entre outros elementos.

Para além dos limites inerentes a qualquer análise antropológica, influenciada por deslocamentos e trocas culturais (Geertz, 1981), é fundamental reconhecer as diferenças entre nossa ontologia ocidental e as cosmovisões indígenas. Somente tomando consciência dessas distinções podemos conduzir uma análise sensível aos desentendimentos fundamentais entre essas perspectivas, que afetam diretamente a construção e a circulação dos discursos indígenas. Afinal, o sistema comunicacional digital foi originalmente estruturado para privilegiar certos sujeitos, sobretudo consumidores e geradores de dados, em detrimento de outros, o que impõe desafios específicos à participação indígena nesses espaços.

Como explicamos anteriormente, se reconhecermos que tanto as cosmologias indígenas quanto a própria cultura digital desafiam a noção de que comunicação e política sejam domínios exclusivamente humanos, então devemos abandonar a suposição de que essas práticas operam dentro de um único regime de inteligibilidade. Para muitos povos indígenas, sociedade não se restringe a um coletivo humano, mas se compõe de uma teia de relações que atravessa espécies, entidades e distintos regimes ontológicos. Ignorar essa perspectiva e permanecer ancorados na matriz epistêmica ocidental, desconsiderando as contribuições já amplamente discutidas na antropologia, significaria impor categorias inadequadas a essas práticas, resultando em análises limitadas, ainda que, neste trabalho, nos atentemos à análise discursiva. Assim, torna-se necessário um pensamento mais poroso e heterogêneo, capaz de captar as dinâmicas próprias desse ativismo. Esse deslocamento permite descrever novas articulações entre indígenas e não indígenas e, adicionalmente, amplia nossa compreensão sobre o que podem ser comunicação e política no contexto da cultura digital.

Stengers (2018) nos alertou para o risco de a ciência moderna impor um único regime de verdade, ignorando formas alternativas de conhecimento e existência e, assim, silenciando cosmologias distintas em vez de permitir que elas componham um campo comum de trocas. Caso tomássemos a comunicação e a política a partir da cosmovisão indígena, veríamos que essas não são práticas exclusivamente humanas, o que nos obriga a revisar as categorias com as quais tradicionalmente descrevemos esses fenômenos. Há que se reconhecer a multiplicidade de agentes e relações envolvidas, em um movimento que se aproxima da "ecologia das práticas" de Stengers. Nesse sentido, melhor seria construir dispositivos conceituais que permitam a coexistência e a interação entre diferentes modos de saber, sem que um se imponha sobre os demais como o único parâmetro legítimo de inteligibilidade.

De toda forma, para definir o contexto no qual esta pesquisa se insere, é preciso compreender e delinear o atual panorama dentro do nosso campo, especialmente porque argumentamos que há uma lacuna a ser preenchida nesse aspecto. Isso significa investigar como a comunicação e a política são abordadas nas pesquisas de ativismo digital e ambiental. Por isso, buscamos na base de dados do Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES (principal plataforma que oferece acesso aos trabalhos defendidos dentro das IEs brasileiras) por palavras-chave como "comunicação e política", "ativismo digital" e "ativismo indígena", com foco em teses e dissertações na área de comunicação.

No Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, a busca pela palavra-chave "comunicação e política" resultou em 962 pesquisas, muitas das quais abordam as estruturas formais da política, como fóruns, políticas de comunicação governamentais, estratégias eleitorais de partidos políticos, comunicação institucional de câmaras legislativas, cobertura da imprensa e jornais, e democracia digital, entre outros temas. Dessas 962 pesquisas, publicadas entre 2013 e 2023, apenas duas dissertações mencionam os indígenas como tema de estudo. Estas dissertações são intituladas "Por uma regulação de comunicação para os povos indígenas no Brasil: pontes entre as políticas públicas latino-americanas e o caso brasileiro" (Amaral, 2022) e "O papel da comunicação no caso da Embrapa com a comunidade indígena Campo Alegre" (Matos, 2015).

Ainda no banco de dados da CAPES, ao filtrar por "Ativismo digital" na área de conhecimento da comunicação, encontramos 29 pesquisas (teses e dissertações) publicadas entre 2014 e 2023, mas nenhuma delas mencionava indígenas em seus títulos. Em seguida, buscamos pelo termo "ativismo indígena", resultando em quatro pesquisas: "O net-ativismo indígena e a covid-19: uma análise da página da articulação dos povos indígenas do Brasil no Instagram" (Sousa, 2022), "Hegemonia e contra-hegemonia nas ordens discursivas sobre a questão indígena no Brasil: silenciamento e ativismo" (Figueiredo, 2014), "Ativismo de mulheres indígenas em ambientes digitais: diálogos sobre (de)colonialidades e resistências comunicativas" (Esteves, 2022), e "Algoritmização da Vida: o debate sobre Amazônia e incêndios florestais no Twitter em 2020" (Regattieri, 2021).

Amaral (2022) aponta a escassez de políticas voltadas à comunicação indígena no Brasil e avança em uma análise comparativa dos casos do Brasil e Bolívia no processo de formulação de políticas focadas na comunicação indígena. Sua pesquisa aborda o ponto de vista institucional da comunicação, evidenciando a necessidade de que governos incluam projetos voltados à democratização da comunicação e, conseqüentemente, à inclusão dos povos indígenas nessas iniciativas. Desse trabalho,

encontramos um ponto de convergência com a nossa própria pesquisa: a constatação de que, historicamente, não apenas as pesquisas em comunicação não abordam os povos indígenas, como também há poucas iniciativas dentro do âmbito formal das políticas governamentais para democratizar e considerar a contribuição desses grupos culturais para a comunicação e a política. Esse é, inclusive, um dos argumentos que utilizamos para evidenciar que ativistas indígenas utilizam os meios de comunicação de forma disruptiva para fazer circular suas mensagens, já que, dentro dos espaços institucionalizados, há uma dificuldade em mobilizar e provocar mudanças materiais.

Matos (2015) explora a função da comunicação em uma interação entre a Embrapa e a comunidade indígena Campo Alegre de Boa Vista, em Roraima, em um projeto de transferência de tecnologia. Utilizando métodos de participante e de pesquisa-ação, a autora constatou que os agentes de transferência de tecnologia respeitaram a forma como as comunidades indígenas organizam suas lideranças, adaptando suas mensagens para diferentes níveis da comunidade. Isso foi feito por meio de diferentes formas de comunicação, como conversas diretas e materiais impressos, para ensinar novas formas de agricultura sustentável. O trabalho analisa, portanto, as interações entre uma instituição pública brasileira voltada ao desenvolvimento da agricultura em uma comunidade indígena da região. Neste caso, interessa-nos compreender como é viável promover a interação entre duas cosmologias distintas por meio do compartilhamento de tecnologias, visando ao avanço e à aplicação de técnicas agrícolas e pecuárias sustentáveis.

Esteves (2022) identifica e analisa os sentidos negociados e produzidos por mulheres indígenas que participaram do Acampamento Terra Livre 2020, o primeiro ocorrido no ambiente digital. Adotando uma abordagem de "inversão do olhar" para analisar os dados, a autora desafia as perspectivas tradicionais eurocêntricas de produção de conhecimento. Sua pesquisa baseia-se em um horizonte teórico que inclui a Epistemologia Feminista Decolonial, derivada das Teorias Feministas do Sul Global (abrangendo perspectivas negras, chicanas, indígenas e latino-americanas), além da Interseccionalidade e da Teoria Decolonial. O corpus foi composto por cinco lives do ATL 2020, evidenciando o fortalecimento do Movimento Indígena Brasileiro por meio da resignificação na atualidade, acompanhando a midiatização da sociedade que opera com lógicas, linguagens e formatos híbridos, múltiplos e hiperconectados. Embora não adotemos estritamente as teorias do Sul Global, uma vez que nossa proposta visa hibridizar e transformar nossa própria tradição de pensamento, utilizando-a com o suporte da antropologia e dos autores da virada ontológica, também nos interessa examinar as iniciativas digitais de ativismo político e ambiental. Especialmente,

estamos atentas aos processos e fluxos que essas iniciativas mobilizam como meios de operar a diferença e as subjetividades.

Paralelamente, Regattieri (2021) investiga o debate no Twitter durante o período de intensificação dos incêndios florestais na Amazônia Legal em 2020, no contexto do debate público sobre a pauta socioambiental, Amazônia e os direitos dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais nos primeiros anos do Governo Jair Bolsonaro. A autora explica que houve uma disputa pela opinião pública, com a instrumentalização do Twitter como uma máquina de engajamento. A operação de influência bolsonarista e militar #StopFakeNewsAboutAmazon manipulou as redes com propaganda conspiracionista e desinformação em massa. Trata-se, então, de uma pesquisa voltada para o ativismo socioambiental, focada na atuação dos povos indígenas na campanha cívica em defesa da Amazônia. Metodologicamente, foi aplicada uma ferramenta automatizada de classificação de contas no Twitter. Esta pesquisa em particular nos oferece um substrato importante ao analisar a algoritmização da vida (e, por conseguinte, da política) na era da comunicação digital, desencadeando ecossistemas e fluxos de engajamento e participação, com uma pauta ambiental recente como pano de fundo, e todas as consequências culturais que esse debate pode gerar.

Ressaltamos que as demais pesquisas mencionadas anteriormente não foram esmiuçadas porque não estavam disponíveis no Banco de Teses e Dissertações da Capes, embora seus títulos estejam registrados. Após passar pelos bancos, aplicamos um filtro no *Google Scholar*, uma das principais plataformas de publicações acadêmicas globais, buscamos pelas palavras-chave “indígenas” e “meios de comunicação” no período entre 2019 e 2024, resultando em 15.500 trabalhos. Esse volume significativo de produções inclui abordagens como por exemplo: “Tudo começa aqui? A anulação da presença dos povos indígenas no RN e a vitória do invasor branco retratadas pelas escolhas lexicais em canais de comunicação do destino Rio Grande do Norte” (Lemos, Gonçalves, Nunes e Ribeiro, 2021); “e-COVID Xingu: Mídias Sociais e Informação no Combate à Covid-19 em Altamira, Pará” (Carvalho, Nascimento, Granato, Damasceno, Teixeira, Nato, 2020); e “Desigualdade social e vulnerabilidade dos povos indígenas no enfrentamento da Covid-19: um olhar dos atores nas lives” (Suárez-Mutis et al., 2021).

Em uma tentativa de refinar a pesquisa, adicionamos os termos “ativismo digital” e “política”, gerando, para o mesmo período, 8.240 resultados. Embora o número elevado inviabilize a análise de cada trabalho, notamos que, ao contrário das teses e dissertações, os artigos mais curtos têm abordado a causa indígena com foco em temas como a pandemia de Covid-19, questões ambientais e a atuação indígena nas redes sociais, incluindo formatos como lives no *YouTube*.

Entre os artigos relevantes, destaca-se o trabalho de Di Felice e Moreira (2018), intitulado "Pachamama e a Internet of Things: para além da ideia ocidental de cidadania", cujos pontos de discussão foram fundamentais para o desenvolvimento deste estudo. Nele, os autores analisam a crise na representação sociológica do social, abordando como as redes digitais, as ecologias interativas e o processo de digitalização transformam as relações sociais. Como estudo de caso, utilizam os direitos da natureza, com foco na Bolívia e no Equador, onde a Pachamama (mãe terra) é reconhecida como sujeito de direitos. A conclusão do artigo afirma que a forma-rede desafia a ideia de um protagonismo exclusivamente humano na história, propondo, em vez disso, uma transformação conceitual que articula uma nova visão de "comum", interconectado e adaptativo.

Nessa mesma linha, Franco, Di Felice e Pereira (2020) publicam o artigo "O net-ativismo indígena na Amazônia, em contextos pandêmicos". O termo "Net-ativismo", utilizado pelos autores, descreve as interações que conectam humanos e não-humanos a dispositivos e redes de dados dentro do contexto ecossistêmico da floresta amazônica. Para eles, a digitalização das aldeias representa a criação de uma hiper-rede de inteligências, ampliando as conexões já presentes nos ecossistemas da floresta. Um dos pontos mais relevantes para este estudo é a ideia de que as redes digitais tornaram-se fundamentais para amplificar as vozes indígenas, permitindo a reapropriação de dispositivos tecnológicos para fortalecer a luta pela preservação de suas culturas e direitos territoriais, especialmente em um cenário marcado pela desinformação governamental e pelo abandono das instituições do Estado.

Paralelamente, o artigo "Youtubers indígenas no Brasil: abordagens políticas e comunicativas", de Souza e Kaseker (2020), que aborda o ativismo indígena, em convergência com o tema desta tese, analisa os canais dos youtubers brasileiros Ysani Kalapalo e Cristian Wariu, que utilizam a plataforma como ferramenta para afirmar suas identidades, resistir e se posicionar politicamente. Esse estudo, focado na questão da identidade, se distingue do presente trabalho, que adota uma abordagem mais centrada na subjetividade e na construção dos sujeitos, em vez de reivindicar uma condição definitiva. Um ponto relevante da pesquisa é a exploração de como esses influenciadores digitais promovem a cultura indígena, combatem estereótipos e contribuem para a troca de saberes e conscientização sobre a realidade indígena. Os resultados indicam que Ysani adota uma postura política alinhada à direita, o que gera um paradoxo com o governo atual, enquanto Cristian, apesar de seu conteúdo mais refinado, tem menor visibilidade devido à frequência reduzida de postagens.

Por fim, o trabalho "Influenciadores digitais indígenas: o Instagram como mídia para manifestação identitária e ativista de indígenas da Amazônia brasileira", de Rios e

Silva (2023), analisou 239 posts de 10 influenciadores digitais indígenas da Amazônia brasileira no Instagram, entre 15 de março e 19 de abril de 2022. Assim como no artigo mencionado anteriormente, as autoras focaram na relação entre identidade cultural e cultura digital. A conclusão das autoras é que as redes sociais oferecem uma ferramenta de inclusão e mobilização, permitindo que os indígenas se posicionem como protagonistas de suas próprias histórias, sem depender da mídia tradicional. Além disso, o marketing de influência é identificado como uma área promissora, especialmente para marcas comprometidas com a preservação da Amazônia e das culturas originárias.

A partir desses trabalhos, que influenciam em maior ou menor medida a presente pesquisa, nossa compreensão é que, embora existam algumas proximidades e elementos de relevância identificados nesses estudos, a presente pesquisa se distingue ao buscar permitir que o próprio pensamento ameríndio transforme nossa forma de compreender e analisar a comunicação e a política, considerando o viés discursivo e estético do ativismo indígena no Instagram. Outra diferença importante é a adoção de aportes teóricos da Análise do Discurso (A.D.) para examinar como os discursos de Txai Suruí e Alice Pataxó se adaptam ao ambiente digital, interagindo com símbolos e significados tanto indígenas quanto não indígenas.

Sendo assim, os trabalhos próximos ao campo da comunicação, portanto, beneficiam esta pesquisa ao oferecerem desfechos investigativos tanto sobre o contexto do ativismo digital indígena e cultura digital, quanto sobre os métodos de abordagem metodológica e analítica desses circuitos de circulação de discursos, que levam em conta os direcionamentos oferecidos pela literatura que pauta a virada ontológica. Quando se trata da produção de conhecimento sobre si mesmo, o Brasil é um caso interessante, graças às suas formações sociais híbridas e heterogêneas, que criam um ambiente fértil para a emergência de diferentes perspectivas e abordagens acadêmicas, inclusive na comunicação.

A partir dessa heterogeneidade, encontramos uma interação intrincada entre os pesquisadores e a realidade política, cultural e ambiental de seus contextos locais. Essa interação pode ser compreendida como uma constante negociação entre o conhecimento epistemológico produzido, influenciado por correntes teóricas globais e ocidentais, e a necessidade de sintetizá-lo criticamente por meio da experiência indígena e brasileira, pavimentando os caminhos para um processo de transformação do conhecimento. Afinal, a comunicação e a política devem devir indígena.

Com isso em mente, apresentamos a seguir nosso percurso metodológico, utilizando a Análise do Discurso (AD) como ferramenta auxiliar para examinar os discursos construídos e difundidos por Txai Suruí e Alice Pataxó no *Instagram*. O objetivo é compreender como essas ativistas utilizam a plataforma para agenciar novas

formas de mobilização coletiva em torno de suas pautas, por meio do discurso, levando em consideração o contexto digital e as interações entre o sentido das mensagens e a materialidade do meio. Além disso, descreveremos a estrutura de funcionamento do *Instagram*, a fim de que os leitores se familiarizem com a plataforma, conhecendo suas ferramentas, potenciais e limitações, e possam refletir sobre suas possibilidades de uso para a política e o ativismo

2.3

Sobre a originalidade da pesquisa

Conforme delineado no Estado da Arte, esta pesquisa se distingue de trabalhos anteriores na área da Comunicação ao propor uma análise dos discursos do ativismo indígena no *Instagram* a partir de uma adaptação teórico-conceitual da Análise do Discurso (AD). Nossa abordagem considera a produção relacional e afetiva desses discursos, marcada por composições e decomposições de subjetividades que envolvem múltiplas relações de materialidade dentro de um ecossistema midiático mais amplo.

O interesse principal é investigar, a partir dos posts publicados nos perfis de *Instagram* das ativistas Txai Suruí e Alice Pataxó, como o ativismo indígena se manifesta nos espaços digitais por meio de atos de aparecimento discursivo e da redistribuição do sensível, nos termos de Rancière (2005). Nessa perspectiva, a visibilidade não se reduz à mera presença, mas implica a reconfiguração do espaço comum da internet.

Com base no aporte teórico adotado, acreditamos que a info-materialização de elementos culturais, naturais e discursivos, aliada ao uso de estratégias de engajamento típicas da cultura digital, opera como um dispositivo para inscrever novas formas de experiência e subjetividade no regime de visibilidade dominante. Trata-se, portanto, de uma prática política que não apenas reivindica reconhecimento, mas redefine os próprios termos dessa visibilidade, evidenciando que a comunicação não é apenas um meio de transmissão, mas um campo de disputa pelo sensível e pela inteligibilidade, tal como demonstraremos ao analisar as ações dessas duas ativistas indígenas.

Além disso, ao analisar o papel do *Instagram*, inferimos que esse ambiente funciona como um espaço de ressignificação simbólica e política, facilitando a interlocução entre diversas vozes e discursos no ativismo digital indígena, ativo na ressignificação simbólica e política das relações que nele se desenrolam. Longe de ser apenas um meio de transmissão, a plataforma reconfigura as condições de circulação da palavra, estabelecendo novas associações entre humanos e não humanos, tecnologias e narrativas. Nesse processo, o sensível é redistribuído, permitindo a emergência de novas

formas de experiência e visibilidade dentro da cultura digital. As estratégias políticas e comunicativas das ativistas indígenas deslocam suas próprias coordenadas, expandindo a noção de território e fazendo circular a palavra de maneira que suas cosmologias e ecossistemas se traduzam em informação digital. Esse movimento também desafia uma configuração sociotécnica que historicamente relega povos indígenas à invisibilidade na sociedade brasileira.

Sendo assim, buscaremos, no momento da análise, compreender, com o auxílio da literatura, que tipo de discurso cultural, político, sustentável e comunicacional mobilizam esses atores. Ou seja, queremos investigar a expressividade política do ativismo indígena quando essa atividade ocorre fora dos espaços públicos tradicionais e deliberativos, transcendendo as limitações dessas esferas convencionais. A originalidade desta proposta para o campo da comunicação está na adoção de um método híbrido e na análise do ativismo indígena via *Instagram*, atentando para suas produções dinâmicas de agenciamento político por meio do discurso, que busca habitar o território digital, e para a estética e sensibilidade que isso implica.

Os próximos tópicos, 3.3.1 e 3.3.2, retomam elementos essenciais desta pesquisa: a pergunta central e os objetivos, tanto o geral quanto os específicos. Essenciais porque, sem eles, qualquer investigação se tornaria uma coleção dispersa de curiosidades sem direção. O ativismo indígena, como já vimos, abre um leque imenso de questões fascinantes, todas merecedoras de atenção. Mas pesquisa científica exige escolhas. Sem um recorte claro, corremos o risco de nos perder em uma infinidade de possibilidades e acabar sem dizer nada de fato relevante. O que buscamos aqui é construir um argumento sólido e bem delimitado, que dialogue com as lacunas do campo da Comunicação e, dentro das limitações de tempo e recursos, produza um resultado consistente também para os povos indígenas, não apenas como objeto de estudo, mas como sujeitos que nos ensinam com seus olhares e seus conteúdos. Se há algo a ser acrescentado aqui, é porque eles, com sua experiência e sua produção, nos dão razões para pensar diferente.

2.3.1

Pergunta de pesquisa

A questão de pesquisa que orienta esta investigação é a seguinte: “*como Txai Suruí e Alice Pataxó usam o Instagram para construir visibilidade e engajamento para o ativismo indígena, levando em conta a estética da plataforma e os discursos que articulam em seus conteúdos?*”.

Antes de avançarmos para os objetivos, é necessário esclarecer por que certos termos aparecem na pergunta de pesquisa. Tomemos, primeiro, a estética. Como discutido no capítulo 2, com base principalmente nas contribuições teóricas de Jacques Rancière, compreendemos a política como um regime do sensível. Esse conceito refere-se a uma configuração que estabelece os parâmetros do que pode ser percebido, pensado e expresso dentro de um determinado contexto sociocultural. Tal regime opera por meio de uma hierarquização das formas de experiência e expressão, definindo o que é visível, audível e, conseqüentemente, legítimo. A redistribuição da *aesthesis* também torna-se um conceito importante nesse caso, já que aquilo que antes era invisibilizado, marginalizado ou desvalorizado passa a ser reconhecido e integrado ao campo das experiências possíveis.

Assim, a estética nada tem a ver com um conjunto de formas visuais ou estilísticas. No caso de Txai Suruí e Alice Pataxó, sua presença no Instagram, como veremos, configura-se como um ato político que remodela o campo do visível e do dizível. Elas vão além de simplesmente ocupar a plataforma ou expressar algo individualmente; disputam sua lógica, re-organizam suas formas de enunciação e reivindicam um espaço para dizer e mostrar o que, historicamente, foi silenciado ou invisibilizado. Logo, falar em estética, aqui, não significa dissociar a forma do conteúdo, mas reconhecer que toda forma é já uma tomada de posição no jogo político da percepção.

No *Instagram*, a estética pode ser tida como um princípio de organização do sensível, uma distribuição do visível que define o que pode aparecer, sob quais condições e para quem. Os mecanismos da plataforma, como *posts*, imagens, textos e vídeo, funcionam como operadores de um regime de percepção que estrutura modos de ver, ouvir e compreender. A distribuição do sensível ali é disputada. O modo como estruturam seus discursos visuais e narrativos interfere diretamente na forma como seus conteúdos circulam e são assimilados. Assim, o que se coloca em prática é a própria condição da enunciação: quem pode falar, de que modo e sob quais regras, dentro da lógica algorítmica e imagética que governa a plataforma.

No terreno prático da ferramenta, o discurso que deriva do ativismo indígena só adquire existência como força transformadora na medida em que é ouvido. No *Instagram*, contudo, essa visibilidade não se dá de modo espontâneo; ela é condicionada por um entrelaçamento de dispositivos técnicos e dinâmicas sociais: o alcance das postagens, o uso estratégico de hashtags, a interação com outras contas e, sobretudo, a operação algorítmica que regula o que será amplificado ou relegado à margem.

Agora que entendemos por que o termo “estética” aparece na pergunta de pesquisa, podemos voltar nossa atenção para “visibilidade”. Faz sentido usá-lo aqui

porque os ativistas indígenas não falam apenas para quem já os acompanha; eles querem expandir seu alcance, transpor barreiras algorítmicas e levar suas pautas a públicos que talvez nunca tenham tido contato com essas questões. Por outro lado, essa visibilidade só se traduz em mobilização quando desperta resposta. Esse é um dos desafios da representatividade na política que se desenrola dentro da cultura digital: o acesso ao conteúdo precisa gerar interação, seja por curtidas, comentários, compartilhamentos ou ações concretas de apoio à causa. O engajamento funciona como um termômetro da ressonância do discurso, mostrando como os públicos se conectam afetivamente ao ativismo e ativam um regime de afetos próprio da ecologia da cultura digital.

Finalmente, falamos em discurso porque o ativismo indígena opera dentro de uma lógica discursiva. Trata-se de um modo de dizer que transmite informação ao mesmo tempo em que organiza sentidos, disputa narrativas e inscreve-se em relações de poder dentro de um campo social mais amplo. Os posts no *Instagram*, embora fragmentados em sua forma individual, compõem, quando analisados em conjunto, um discurso coerente que expressa cosmovisões, reivindicações e estratégias políticas dos povos indígenas. Nenhum discurso aparece do nada. Ele sempre se conecta a outros enunciados, responde a narrativas já em circulação, questiona discursos dominantes e, claro, por estar no Instagram, precisa traduzir e dar forma digital a elementos culturais, territoriais e históricos.

2.3.2

Objetivo geral e objetivos específicos

Uma pesquisa como essa, dado seu tema, abre um vasto leque de possibilidades investigativas. Para manter o estudo focado e coerente, estabelecemos um objetivo geral e dois específicos. Esses objetivos desempenharam uma função relevante ao orientar nossas escolhas metodológicas, assegurando que a análise do ativismo indígena seguisse um caminho claro e produzisse respostas pertinentes.

Com isso em mente, os objetivos traçados, e que guiaram tanto o desenvolvimento da análise quanto às decisões metodológicas, são os seguintes:

a) Objetivo geral:

(i) Compreender como o ativismo indígena se constrói no Instagram a partir das postagens de Txai Suruí e Alice Pataxó;

b) Objetivos específicos:

- (ii) Identificar e analisar os elementos discursivos e interativos que estruturam a comunicação das ativistas nas postagens;
- (iii) Investigar, a partir da Análise do Discurso, como o Instagram influencia a forma e a circulação dos discursos do ativismo indígena.

2.4

Apresentação do percurso metodológico

A estética do digital compõe um campo de dissenso onde agenciamentos coletivos e processos de subjetivação se desdobram em práticas políticas. A política, aqui, se manifesta como uma rede de forças em circulação: imagens, algoritmos, *posts*, redes sociais, ativistas indígenas e suas comunidades compõem um tecido heterogêneo de associações e deslocamentos. Nessa trama, as demandas indígenas chegam a uma audiência ampliada e instauram regimes próprios de significação, nos quais ativistas se constituem simultaneamente como protagonistas e mediadores de suas lutas.

Com base nisso, um ponto de partida interpretativo a ser explorado é que os discursos do ativismo indígena instauram novas formas de visibilidade e reconfiguram os modos de distribuição do sensível, articulando dinâmicas ecossistêmicas que ampliam as possibilidades de enunciação e presença. Para desenvolver essa suposição e alcançar os objetivos propostos, a investigação passou por um processo inicial de delimitação do *corpus*. Primeiro, realizamos um levantamento de todos os posts publicados dentro do recorte temporal escolhido, de janeiro a dezembro de 2024. Essa delimitação levou em conta o ritmo de postagens das ativistas Alice Pataxó e Txai Suruí.

Embora ambas as ativistas mantenham seus perfis ativos, o volume de postagens varia consideravelmente. Durante o período de 1º a 28 de outubro, por exemplo, Txai publicou 24 vezes, enquanto Alice fez apenas quatro postagens. Essa fase inicial serviu para nos familiarizarmos melhor com o objeto de estudo e definir o escopo da análise de forma realista. A partir do levantamento inicial, foi possível estabelecer um panorama geral da atuação das ativistas, o que orientou a seleção de exemplos expressivos para análise. Diante da extensa quantidade de postagens e da natureza qualitativa da abordagem adotada, optou-se por trabalhar com um corpus mais reduzido, priorizando publicações que melhor ilustram os objetivos centrais da pesquisa. Essa escolha também se justifica pelos limites de extensão do trabalho, que inviabilizam a análise exaustiva

de todo o material disponível. O recorte final, portanto, não compromete a robustez da análise, ao contrário, permite um olhar mais aprofundado nos enunciados que se destacam pela densidade discursiva, relevância temática e potência política, sempre respeitando as especificidades do ritmo de produção de conteúdo de cada ativista.

Portanto, nesse segundo momento, após a seleção dos posts dentro do recorte anual (janeiro a dezembro de 2023), a pesquisa se concentrará na análise do corpus, composto pelas publicações mais ilustrativas realizadas pelas duas ativistas ao longo dos 12 meses. A abordagem adotada privilegia uma leitura panorâmica do conjunto, ainda que a análise se detenha, exemplificativamente, nos conteúdos que mais se destacam em termos de densidade discursiva, engajamento ou relevância temática. Como mencionado anteriormente, o método adotado resulta de uma adaptação materialista para a análise deste objeto, oriundo da cultura digital, incorporando aportes da Análise do Discurso aplicada à interação online (Braga, 2009). O objetivo é investigar a produção de discursos no ativismo indígena dentro da plataforma digital em questão.

A definição desse método se justifica pela compreensão de que o discurso não é um fenômeno isolado nem neutro, mas sim um efeito das relações dinâmicas entre ativistas, outros sujeitos e atores (humanos e não humanos). Nesse contexto, embora existam discursos dominantes e estruturas de poder que contribuem para a estigmatização ou silenciamento de determinados indivíduos, os discursos permanecem abertos à resignificação. Essa transformação de sentido ocorre por meio da participação de múltiplos agentes, conforme demonstram as teorias aqui abordadas.

Portanto, nosso foco será analisar os discursos presentes nos posts (ver Imagem 2) para compreender o que é mobilizado no aparecimento discursivo do ativismo indígena e como isso se materializa na busca por novos olhares e na promoção de encontros simbólicos redistribuídos no sensível. Investigaremos quais discursos culturais, políticos, sustentáveis e comunicacionais esses atores mobilizam, de que maneira esses enunciados ganham visibilidade e como se tornam objetos de engajamento. Em outras palavras, buscamos compreender a expressividade política do ativismo indígena quando ele se dá fora dos espaços públicos tradicionais e deliberativos, ampliando suas possibilidades para além das limitações dessas esferas convencionais. Para isso, observaremos constantemente os elementos visuais, textuais e interativos que estruturam a comunicação das ativistas em suas postagens.

A escolha do *Instagram* como plataforma de análise se fundamenta em seu formato, que integra produções fotográficas, vídeos e textos no feed. A rede social também oferece a funcionalidade de seguir *hashtags*, o que facilita a visualização de publicações mais recentes e relevantes. Essa acessibilidade nos permitirá explorar a

relação das duas ativistas com os produtos desse meio, especialmente em termos de sua processualidade e mobilização, já que teremos a oportunidade de observar *in loco* as microestruturas de engajamento político.

Por sua vez, a seleção dos perfis de Alice Pataxó e Txai Suruí se justifica pela expressividade de ambas como figuras públicas e suas atuações no cenário internacional. Além disso, por serem mulheres e jovens ativistas, essa escolha é particularmente pertinente, considerando que o *Instagram* é uma ferramenta amplamente utilizada por essa faixa etária. De acordo com o portal Meio e Mensagem (2024), 94% dos brasileiros acessam redes sociais diariamente, e o *Instagram* é a segunda rede social mais utilizada, abrangendo 87% da população em todas as gerações, com 90% de adesão entre jovens de 21 a 34 anos.

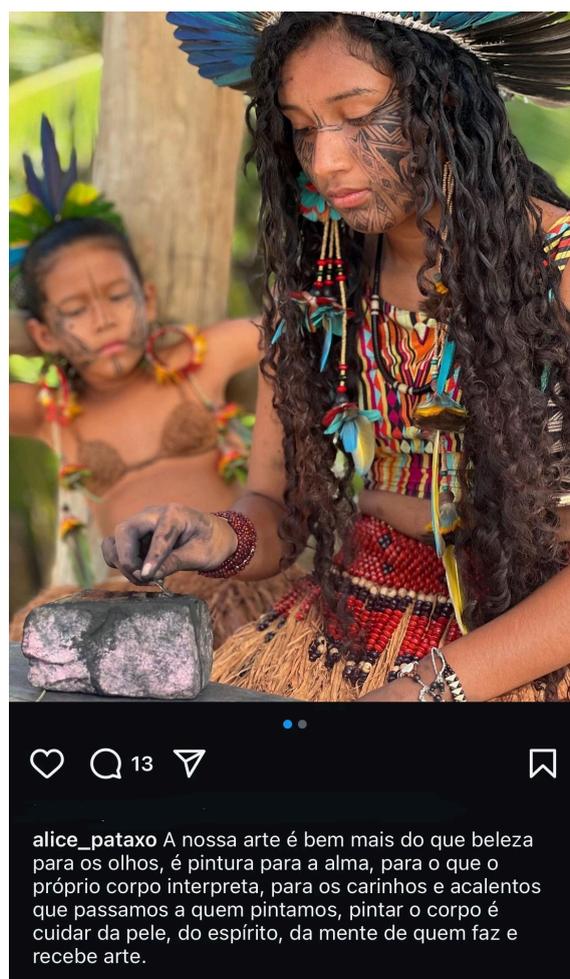


Figura 2 - Exemplo de post de ativismo indígena sobre a compreensão da arte dentro da cosmologia ameríndia. Captura feita pela autora, outubro 2024

É justamente com base nesses materiais, circulados no ano de 2024, que encontraremos o subsídio para analisar novas formas de autenticidade e aspectos de sua cosmologia, transformada pela interação com o universo simbólico dos não indígenas.

Acreditamos que as mídias digitais e suas dinâmicas, quando apropriadas por ativistas indígenas, desafiam a lógica da participação política tradicional, que historicamente os posicionou à margem da legislação, como se fossem incapazes de reivindicar sua cosmologia enquanto parte da sociedade brasileira. A identidade fixada em torno desses povos impõe a ideia de que, para ser indígena, é preciso permanecer intocado, afastado da vida urbana e dos circuitos da cidade, uma noção que sua atuação política dentro da cultura digital, por exemplo, desestabiliza e ressignifica.

Assim, ao delimitar um ecossistema digital, além de expandir seus territórios, suas práticas e modos de vida, traduzindo-os em informação, os povos indígenas buscam, principalmente, opor a lógica do neoextrativismo da cidade ao “recado que vem da mata” (Viveiros de Castro, 2015). Esse recado é um alerta sobre a inviabilidade da vida nas cidades apartadas das medidas sustentáveis e ecologicamente mantidas nas florestas. Na visão desses povos, o antropoceno representa uma era que levará à destruição da biodiversidade e à aniquilação de toda condição de vida na Terra. Tal embate é, antes de tudo, territorial. Comunidades indígenas, que habitam essas terras há séculos, seguem enfrentando processos de expropriação desde a colonização e, mais recentemente, travam uma luta intensa pela preservação ambiental e cultural contra a lógica mercantil da exploração, fortemente ancorada na elite agrária brasileira, que tem grande influência no Congresso. Agora, a presença indígena na cultura digital se estabelece como um novo campo de disputa, onde sua visão ecológica e medial tensiona e desafia a racionalidade cartesiana dominante.

Sabendo disso, a proposta desta seção é estabelecer um modelo teórico-metodológico que viabilize a análise empírica do discurso do ativismo indígena digital, sem perder de vista as contribuições das discussões teóricas que atravessam o tema. Investigamos os sentidos dos enunciados em articulação com uma perspectiva materialista, reconhecendo que essa combinação é relevante para compreender o processo de comunicabilidade e a infomaterialização da cultura indígena. Além do conteúdo dos posts e de suas legendas, nossa atenção recai sobre os fluxos informativos e o engajamento que esses elementos acionam, considerando a materialidade do Instagram como parte ativa da comunicação. A Análise de Discurso, nesse contexto, opera como um instrumento complementar, permitindo mapear e interpretar os registros discursivos nos perfis das ativistas indígenas.

A operacionalização dessa ideia será dividida em duas etapas. A primeira tem um olhar materialista e segue os princípios da materialidade dos meios. Para isso, tomamos como inspiração a proposta de Lemos (2020), que sugere um olhar materialista para analisar objetos infocomunicacionais. Isso se dará da seguinte maneira:

1. Descrever os modos de articulação e circulação dos materiais no Instagram. Esse olhar amplia a interpretação tradicional ao reconhecer a influência do meio técnico na construção dos sentidos, considerando que as características da plataforma moldam as formas de expressão e interação.

2. Mapear todos os elementos envolvidos na circulação dos discursos do ativismo indígena. Isso inclui tanto os humanos (ativistas, seguidores, comentaristas) quanto os não humanos (as interfaces do *Instagram*, os algoritmos que modulam o alcance das postagens, os formatos midiáticos como vídeos, imagens e textos). A ideia é identificar quem são os agentes que entram nessa rede de interações.

3. Discutir como a estrutura do Instagram molda o que pode ou não ser dito. Ou seja, de que maneira o formato de um carrossel ou de um story altera a forma como um discurso se propaga? Aqui, buscamos entender como sentidos e forças são gerados por essas interações.

De acordo com o autor, diversos instrumentos podem ser utilizados para a execução desses passos, como coleta de dados (survey), raspagem de dados (R), codificação focada (Atlas.ti), etnografia, entrevistas, análise de documentos (patentes, fluxogramas, contratos, termos de uso), grupo focal, análise de interfaces e revisão bibliográfica. No nosso caso, a abordagem se concentrará na análise da interface do Instagram, apoiada por revisão bibliográfica. Essa etapa terá um caráter descritivo, voltado não para os discursos em si, mas para o formato dos conteúdos e a estrutura da plataforma, trazendo exemplos e buscando compreender suas dinâmicas e os atores envolvidos.

Depois de entender o ambiente material onde o ativismo indígena acontece no *Instagram*, voltamos nosso olhar para o discurso. Essa parte é complementar, mas essencial, porque o ativismo não se resume a estar na plataforma ou a lidar com os algoritmos que determinam o que ganha visibilidade. O que importa, também, é como os discursos são construídos, articulados e ressignificados ali.

A AD amplia nosso entendimento sobre como os sentidos são produzidos, disputados e transformados nos enunciados. Ou seja, além do conteúdo das mensagens, observamos a forma como são construídas e o contexto em que circulam. A comunicação digital envolve múltiplos elementos, como imagens, hashtags, curtidas e compartilhamentos, por exemplo. Ao incorporar a AD, aprofundamos a leitura dessas interações e compreendemos a expressividade política do ativismo indígena na cultura digital. Dessa forma, analisaremos todo o conteúdo do corpus delimitado, interpretando e descrevendo os enunciados a partir dos conceitos da Análise de Discurso.

2.5

O que é discurso? Fundamentos teóricos para articular uma concepção aplicável ao ativismo indígena

Esse trabalho vincula-se à visão das práticas discursivas como modos reiterativos de produção do sujeito e inscrição nas relações de poder e saber. Para Foucault (1996), o discurso participa das dinâmicas de construção das realidades coletivas e materializa normas que ajudam a regular os corpos e as subjetividades, definindo os próprios termos pelos quais a existência se torna inteligível. A norma opera dentro das práticas que sustentam sua autoridade, reafirmando-se continuamente nos atos que a reiteram. Se, para Pêcheux (1998), um dos primeiros a estruturar a Análise de Discurso como campo teórico-metodológico na tradição francesa, o discurso está vinculado às condições de produção e às formações ideológicas que o permeiam, alinhando-se, assim, a uma leitura marxista (reformulado por Althusser), que o entende como um processo materialista histórico-dialético de significação, em Foucault (1996), o discurso surge como o próprio campo onde as relações de poder se inscrevem e se tornam operativas (Narvaz, Nardi e Morales, 2007).

Para Pêcheux (2002), o discurso é uma linguagem situada nas condições ideológicas e materiais de sua produção. A ideologia, nesse contexto, medeia a relação entre sujeito e realidade. O sujeito, tal como formulado pelo linguista, é interpelado ideologicamente; ele não é senhor de seus próprios sentidos, mas se constitui a partir de posições ideológicas que lhe preexistem, logo, não domina plenamente os significados que enuncia, pois esses sentidos dependem de sua inserção nas formações discursivas. Nesse ponto, se distancia de uma concepção de sujeito soberano e consciente, para aproximar-se de uma noção de sujeito fragmentado, situado, produzido pelas práticas discursivas, no que ressoa, ainda que por vias completamente distintas, a crítica foucaultiana à ideia de um sujeito universal.

Acontece que, para Foucault (2011), o sujeito, longe de ser uma essência ou substância originária, deve ser compreendido como o produto contingente e descontínuo de uma multiplicidade de relações microfísicas; ele é resultado ou efeito do entrecruzamento instável de práticas discursivas, regimes de verdade e tecnologias de poder, compreendidas pela via pós estruturalista como instâncias difusas e disseminadas que se manifestam nas instituições, nas normas, na vigilância e em todo o campo da governamentalidade. Nessa chave de leitura, rejeita-se a concepção de estruturas ideológicas externas e totalizantes para pensar em campos onde o poder opera de forma microfísica e relacional. Nesse sentido, o poder não se situa em uma instância soberana

nem em uma estrutura centralizada; ele se exerce em oposição à noção de um poder localizável, ligado à estrutura social, como uma rede de relações capilares, investindo os corpos, os gestos e os saberes. Trata-se de uma dinâmica de sujeição e subjetivação, em que o indivíduo é simultaneamente efeito e suporte dos dispositivos que o constituem.

Foucault, em *A Arqueologia do Saber* (2010), desloca a compreensão das práticas discursivas para além da noção de um reflexo ideológico que atravessa os indivíduos. Para ele, a história do pensamento não se organiza como um processo linear e progressivo, no qual grandes autores e teorias sucessivamente refinadas conduziriam a um saber mais sofisticado. Ao contrário, o que importa são as discontinuidades e rupturas que configuram as condições de possibilidade do discurso em diferentes momentos históricos:

A história de um conceito não é, de forma alguma, a de seu refinamento progressivo, de sua racionalidade continuamente crescente, de seu gradiente de abstração, mas a de seus diversos campos de constituição e de validade, a de suas regras sucessivas de uso, a dos meios teóricos múltiplos em que foi realizada e concluída sua elaboração (Foucault, 2010, p.05)

De acordo com o exposto pelo autor logo nas primeiras páginas de sua obra, onde dedica-se a introduzir sua questão, o discurso não pode ser reduzido à expressão de uma subjetividade autônoma, pois opera dentro de um campo regulado por normas que determinam sua produção, validação e circulação, de forma transitória. A análise dele propõe uma escavação das condições históricas que possibilitam o surgimento de determinados enunciados sob regras específicas de formação. Afirma-se uma dispersão de posições de enunciação, localizadas em jogos de saber e poder, em vez da centralidade de um sujeito unificador.

O discurso constitui-se, então, como um conjunto de práticas que organizam, distribuem e legitimam o dizer, operando sobre o campo do saber segundo regularidades próprias. O enunciado se manifesta como função vinculada a condições determinadas de existência, produzindo efeitos situados no tempo e no espaço do saber. Assim, Foucault (2010) nos convida a enxergar os discursos como formações que instituem quais conceitos são inteligíveis, quais posições de sujeito podem ser assumidas e quais modos de enunciação ganham legitimidade dentro de um dado regimes provisórios de saber.

Nesse horizonte teórico, o discurso, além de refletir as relações de poder, também as produz, estabelecendo os limites do que pode ser dito e reconhecido dentro de uma matriz normativa que regula a própria inteligibilidade do sujeito. A atenção recai sobre as relações microfísicas de poder, que virão a ser sistematizadas mais amplamente na obra “*Microfísica do poder*”, e sobre os saberes que configuram os

regimes de enunciação. Foucault se distancia, pois, de Pêcheux (1998), quando argumenta que o discurso é fluido, sujeito a dinâmicas de poder que se alteram ao longo do tempo e de acordo com as relações sociais e históricas. Para ele, o poder circula nas práticas mais ordinárias, disperso nos mecanismos do cotidiano, produzindo modos de subjetivação e moldando, de forma contingente, os discursos possíveis em cada época.

Talvez seja isso que Foucault (2010) quer dizer ao discorrer sobre as unidades do discurso e o conceito de “discurso manifesto”, quando afirma: “não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância” (Foucault, 2010, p. 28). Essa formulação expressa a crítica à noção de que o discurso deve ser compreendido a partir de uma origem fixa ou de uma verdade fundamental. Antes de remeter a uma presença secreta e contínua, é preciso tomá-lo em sua própria dinâmica, no instante em que se manifesta. Inserido em um campo de forças, marcado por disputas, deslocamentos e estratégias de significação, o discurso se apresenta como uma série descontínua de acontecimentos, marcada por recorrências, silenciamentos, desvios e apagamentos.

Diante do exposto, torna-se necessário explicitar a diferença entre a abordagem de Pêcheux e aquela proposta por Foucault, sobretudo no que se refere às concepções de sujeito e de discurso. Em Pêcheux (1983), o sujeito surge a partir de formações discursivas e ideológicas que estruturam sua posição no interior do discurso. A linguagem, nessa perspectiva, constitui uma prática material atravessada pela ideologia, responsável por produzir os sentidos que sustentam as relações de dominação. Por isso, a linguagem e os discursos operam como práticas imbricadas na materialidade da ideologia, funcionando como espaços onde se articulam o simbólico e os processos de dominação (Pêcheux, 2002). Ao enunciar, o sujeito ocupa uma posição discursiva construída historicamente, alinhada à lógica ideológica que estrutura o campo simbólico. No ato da fala, o sujeito participa da reprodução de um sistema simbólico que estrutura e legitima determinadas formas ideológicas, em consonância com processos históricos e relações assimétricas de poder.

Em contrapartida, Foucault (2014) adota a arqueologia e a genealogia dos discursos, cartografando as condições históricas que produzem os discursos enquanto acontecimentos, como regulam campos de saber e excluem outros tipos de conhecimento, sem se preocupar com a interpretação ou a revelação de intenções ocultas, mas com a descrição das regras e estruturas que governam o funcionamento do discurso:

Por acontecimento não entendo uma unidade indivisível que pudéssemos situar de maneira unívoca em coordenadas temporais e espaciais. Um acontecimento é sempre

um dispersão; uma multiplicidade. É o que passa aqui e ali; é policéfalo. Por acontecimento discursivo não entendo um acontecimento que ocorresse num discurso, num texto. Mas é um acontecimento que se dispersa entre instituições, leis, vitórias e derrotas políticas, reivindicações, comportamentos, revoltas, reações (Foucault, 2014, p. 175)

O acontecimento se apresenta como uma força expansiva que se distribui por esferas sociais, políticas e históricas. Foucault (2014) o compreende como um fenômeno dinâmico, ramificado por múltiplas interações. O acontecimento discursivo, por sua vez, manifesta-se em diferentes contextos por meio de ações coletivas que operam em redes de significados. Ele ultrapassa o conteúdo do discurso, articulando-se a práticas sociais, políticas e comportamentais moldadas pelas relações de poder. Excede, assim, a materialidade da linguagem, alcançando o campo mais amplo das condições de enunciação e das formas de visibilidade. O discurso, nesse horizonte, não apenas representa o mundo: ele o constitui como regime de saber e como território de subjetivação. O acontecimento discursivo é, portanto, uma irrupção situada e disseminada, que reconfigura posições de fala, modos de saber e relações entre sujeitos.

Ademais, uma vez assumido o que pode ser compreendido por “discurso” na concepção de dois importantes autores, não podemos deixar de reconhecer que as distinções que surgem ao abordarmos a AD neste trabalho são construções de conhecimento em movimento. Ao mencionar os nomes de Pêcheux e Foucault, estamos, de certo modo, nos delimitando dentro de uma rede de relações que não poderia ser reduzida apenas a esses autores, embora, neste contexto, tenha sido necessário estabelecer essa limitação no escopo da análise. Todavia, o que nos interessa aqui é abordar como essas influências teórico-metodológicas interagem com o tecido de outras influências e como sua contribuição se inscreve em um campo de disputas e redes de saberes, algo que pode ser útil no momento de traçar os fundamentos teóricos úteis para articular concepções de discurso ao contexto indígena, que é um tema que demanda abordagens tanto comunicacionais quanto antropológicas.

Inclusive, vê-se, no limiar da segunda metade do século XX, uma reflexão significativa em torno do modo como o discurso começa a ser problematizado nas ciências humanas, aplicadas e linguística. A partir de 1950, autores como Saussure, Lévi-Strauss, cujo estruturalismo, ainda que assumido como tal, já anuncia certa deriva, e Lacan, evidenciam a primazia das estruturas que precedem e constituem o sujeito. A linguagem, os mitos, os sistemas de parentesco, a cultura, o próprio pensamento, tudo isso, que antes era compreendido como expressão da interioridade humana, passa a ser lido como produto de sistemas formais, regras anteriores, regularidades impessoais. Dessa noção, surge uma ideia de linguagem como sistema autônomo de signos, cujos

significados se constituem nas diferenças que estruturam o próprio sistema, em vez de derivarem das coisas ou dos sujeitos.

Essa foi uma base importante para a compreensão do discurso, posto que rompe com a ideia de que o sentido vem das coisas ou da intenção do sujeito. Na teoria linguística formulada por Saussure (2006) encontra-se um gesto inaugural desta operação, quando este distingue língua de linguagem, atribuindo à primeira o estatuto de fato social e sistema de valores diferenciais. O autor instala o discurso como um sistema autônomo, coletivo e normativo. A língua, ao contrário da linguagem entendida como faculdade geral de significar, é por ele definida como um conjunto de convenções compartilhadas, que permite aos sujeitos comunicar-se, mas também os sujeita a regras, oposições e delimitações. Não é o sujeito que organiza a língua, mas a língua é que estrutura, a priori, aquilo que pode ser dito, pensado, comunicado. Para exemplificar dentro do escopo de discussão deste trabalho, o “índigena” é compreendido pelas diferenças que o separam, estruturalmente, do “homem branco ocidental”. O sujeito, nesse arranjo, ocupa a posição de produto do discurso: sua existência discursiva decorre das regularidades que o constituem. Em suma: trata-se do estudo da forma, não da função.

A fala individual (*parole*), segue afirmando Saussure (2006), só é possível porque está ancorada numa ordem anterior, socialmente instituída, a *langue*, sistema de regras compartilhadas no qual o signo é definido pela articulação arbitrária entre um significante (a forma sonora) e um significado (o conceito). Eis o ponto em que o estruturalismo esboça, mesmo sem nomeá-lo, um regime de saber onde o sujeito passa a ser efeito regulado por uma série de práticas discursivas:

A linguagem tem um lado individual e um lado social, sendo impossível conceber um sem o outro. A cada instante, a linguagem implica ao mesmo tempo um sistema estabelecido e uma evolução: a cada instante, ela é uma instituição atual e um produto do passado. Parece fácil, à primeira vista, distinguir entre esses sistemas e sua história, entre aquilo que ele é e o que foi; na realidade, a relação que une ambas as coisas é tão íntima que se faz difícil separá-las. Mas o que é a língua? Para nós, ela não se confunde com a linguagem; é somente uma parte determinada, essencial dela, indubitavelmente. E, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos. (...) A língua, ao contrário, é um todo por si e um princípio de classificação. Desde que lhe demos o primeiro lugar entre os fatos da linguagem, introduzimos uma ordem natural num conjunto que não se presta a nenhuma outra classificação (Saussure, 2006, p.16-17)

Pautando Saussure, não pretendemos assinalar nele uma origem, pois toda origem é, antes de tudo, um efeito de discurso. Porém, achamos que vale reconhecer no gesto

saussuriano um ponto de relevância para a discussão: deslocando o signo de uma referência fixa no mundo e instaurando a linguagem como sistema diferencial, o linguista contribui para que o sujeito, até então figura central na produção do sentido, seja pouco a pouco eclipsado, substituído por uma lógica interna que o precede e o excede.

É nesse deslocamento, da consciência para a estrutura, da intenção para a regra, que se abre o espaço onde o estruturalismo se inscreve, e com ele, a antropologia que não mais interroga o homem em sua espontaneidade criadora, mas nas formas inconscientes que organizam sua experiência, por exemplo. Quando Lévi-Strauss (1982) afirma que as estruturas de parentesco são, como a linguagem, universais e inconscientes, está prolongando esse gesto de mostrar que o social, o simbólico, o cultural são já linguagem, estrutura e sistema. A proibição do incesto, no exemplo do autor, deixa de ser um fato moral ou biológico para ser uma operação classificatória/efeito de sistema. Ou seja, marca a entrada da natureza na ordem do simbólico, mas não se trata de qualquer natureza, e sim de uma "natureza já significada", ou seja, percebida e organizada por uma lógica cultural.

Mas, talvez, o movimento mais ousado e, para os efeitos deste trabalho, mais fecundo, esteja em *O Pensamento Selvagem*, onde Lévi-Strauss (1989) efetua um novo marco, aquele de afirmar que todo pensamento, inclusive o dito "primitivo", é formado por estruturas de organização simbólica. A distinção entre ciência e mito começa então a vacilar, pois ambos trabalham sobre o mundo com os mesmos instrumentos: diferença, analogia, classificação. A bricolagem, neste contexto, não é uma atividade marginal, mas a própria condição da produção de sentido. Trata-se de operar com o que se tem, reorganizar elementos previamente disponíveis, reinscrever o já-dito em novas configurações.

Aliás, subsiste entre nós uma forma de atividade que, no plano técnico, permite conceber perfeitamente aquilo que, no plano da especulação, pôde ser uma ciência que preferimos antes chamar de 'primeira' que de 'primitiva': é aquela comumente designada pelo termo bricolage. Em sua acepção antiga, o verbo bricoler aplica-se ao jogo de péla e de bilhar, à caça e à equitação, mas sempre para evocar um movimento incidental: o da péla que salta muitas vezes, do cão que corre ao acaso, do cavalo que se desvia da linha reta para evitar um obstáculo. E, em nossos dias, o bricoleur é aquele que trabalha com suas mãos, utilizando meios indiretos se comparados com os do artista. Ora, a característica do pensamento mítico é a expressão auxiliada por um repertório cuja composição é heteróclita e que, mesmo sendo extenso, permanece limitado; entretanto, é necessário que o utilize, qualquer que seja a tarefa proposta, pois nada mais tem à mão. Ele se apresenta, assim, como uma espécie de bricolage intelectual, o que explica as relações que se observam entre ambos (Lévi-Strauss, 1989, p.33)

Esse trecho, que constitui uma das passagens mais emblemáticas da obra de Lévi-Strauss, tem sido interpretado como uma metáfora mais que necessária para explicar como o pensamento mítico interroga, no próprio interior das formas de saber ocidentais, os regimes de racionalidade que elas autorizaram a excluir. Posto como uma modalidade distinta de racionalidade, cuja legitimidade repousa na operação simbólica, o pensamento selvagem articula o mundo a partir de classificações disjuntivas, analogias, oposições e transformações, ou seja, uma gramática do sensível, da natureza e do mito. Pode-se entender o pensamento selvagem, portanto, como uma forma de organização estrutural do próprio dizer.

O discurso, que a tradição estruturalista convencional quis por vezes encerrar num sistema de relações internas, em Lévi-Strauss (1989) se desdobra como prática cultural situada, efeito de uma memória simbólica e gesto de recomposição no campo das possibilidades históricas. Quando os sujeitos indígenas contemporâneos investem as mídias digitais com mitologia, oralidade, estética de redes ecossistêmicas e enunciações políticas, como é o caso das ativistas indígenas, o que se mostra é a emergência de uma bricolagem estratégica. Há aí uma reinscrição da memória milenar no dispositivo técnico, um deslocamento dos limites do dizível e do pensável. Possivelmente, nesse ponto, o “pensamento selvagem” poderia deixar de ser exterior à modernidade; ele a permeia, a reconfigura e, no interior da técnica, aparece como força de reestruturação do enunciável.

Sobre isso, Porto (2018) afirma que a abordagem da bricolagem, pensada enquanto unidades inter-relacionadas num novo arranjo que faz transformar o sentido dos seus usos, prova um importante papel da sensibilidade: “o *bricoleur* não cria a partir de um projeto científico, é através da sensibilidade e da percepção no processo da própria experiência que ele captará e relacionará os signos das matérias que faz uso” (Porto, 2018, p.248). Somos, então, conduzidos a compreender o discurso como operação estratégica, uma bricolagem que articula, nos limites do dizível, elementos heterogêneos: saberes científicos, políticos e, ao mesmo tempo, regimes de sensibilidade, tradições ancestrais e formas de conhecimento inscritas em outras formas de existência.

Nesse encontro, produzem-se novas séries enunciativas, gerando efeitos de sentido que transbordam as categorias do saber instituído, para além da síntese e da conciliação. Disso, poderíamos assumir, nesse caso, que o discurso reconfigura o campo do enunciável, instaurando uma nova lógica de articulação entre saber e poder. É o sensível, pois, que, reorganizado discursivamente, institui realidades, define sujeitos, funda práticas, e mostra-se como potência de invenção, modo outro de produzir inteligibilidade, capaz de entrever nexos e ressonâncias que escapam à racionalidade

científica. Nesse plano, a potência inventiva do discurso se dá como variação e deslocamento, dando a ver conexões e ressonâncias que pertencem à ordem do inconsciente coletivo e à lógica das estruturas simbólicas.

Isso posto, consideramos pertinente explicar que toda essa elaboração teórica foi costurada até aqui não com o propósito de pacificar contradições, mas de mostrar que há entre Pêcheux, Lévi-Strauss e Foucault, tensões teóricas irreduzíveis. Pois se, para Pêcheux, o sujeito é interpelado ideologicamente por formações discursivas que o precedem, e se, para Lévi-Strauss, o sujeito se configura como *bricoleur*; operando com restos simbólicos disponíveis no campo do mito, para Foucault, o sujeito é antes um efeito de práticas, de dispositivos, de estratégias de saber-poder que o constituem historicamente. No entanto, é precisamente nesse entre-lugar, ou plano inclinado de atrito e fricção entre estruturas simbólicas, interpelações ideológicas e práticas discursivas, que se inscreve o presente trabalho. Entendemos que, desse embate, surgem múltiplas formas de compreender a discursividade indígena que desafiam as classificações tradicionais presentes em nosso campo de conhecimento.

Para sustentar esse argumento, convém lembrar que o próprio Lévi-Strauss foi peça essencial na conformação do chamado “pensamento estruturalista francês”, bem como nas compreensões sobre linguagem e discurso que dele derivaram. Seu esforço de captar estruturas universais do pensamento mítico compõe uma mutação epistemológica decisiva no campo das ciências humanas, ao lado de nomes como Saussure e Lacan. Foi Lévi-Strauss, com “O Pensamento Selvagem”, quem nos convidou a abandonar a velha ilusão de que o “homem” seria o sujeito soberano da razão, centro irradiador de sentido e origem de si mesmo. O que ele nos mostra é algo bem mais incômodo e, portanto, interessante: que o humano é um efeito tardio de sistemas simbólicos que o antecedem e o excedem. Essa torção, ou talvez inversão, do olhar foi chamada por Foucault (2007) de “morte do homem”. Não se trata aqui de uma tragédia à moda hegeliana, rumo a alguma consciência superior, tampouco de um lamento niilista: é, antes, a chance rara de pensar o pensamento por fora de si mesmo. De reencontrar, na fratura da soberania humana, a cintilação de outras histórias, outros sujeitos, outros saberes. Um gesto que dissipa pretensões totalizantes e desfaz a ilusão de um fim que conduz, inevitavelmente, a um novo começo universal.

Entretanto, o estruturalismo, com seu desejo de ordem, de invariância, de decifração de totalidades, foi insuficiente para o pensamento pós-estruturalista. O vestígio de uma lógica de sistema e o olhar voltado às estruturas permanentes do mito cedeu lugar ao olhar para as discontinuidades, as rupturas e as contingências, que é o que o Foucault, por exemplo, chama de arqueologia e depois de genealogia. A questão já não era mais descobrir o universal da linguagem ou do símbolo, mas entender como,

em determinados momentos e em condições específicas, certos modos de dizer, pensar e viver se tornam possíveis, e outros, menos pensáveis ou até mesmo impensáveis.

O pensamento estruturalista, que se consolidou entre as décadas de 1950 e 1960, partia da suposição de que existiriam estruturas universais e invariantes subjacentes às práticas humanas, seja nos mitos, como propôs Lévi-Strauss, na linguagem, segundo a linhagem de Saussure, ou no inconsciente, na releitura lacaniana de Freud. O que estava em xeque era a busca por sistemas que permitissem decifrar o sentido a partir de uma ordem profunda e estável. Contudo, o que se desdobra a partir daí, e que não se trata de uma superação linear, mas de uma inflexão, é a crítica à própria ideia de estrutura como fundamento. Nessa perspectiva, o signo deixa de ser portador de um sentido fixo e passa a se inscrever em uma rede instável de diferenças ou, como diria Derrida (1995), de *différences*, em um campo de dispersões, deslocamentos e apagamentos.

A partir desse ponto, o pensamento se espalha, se multiplica em rizomas, conexões que seguem múltiplos caminhos, ramificando-se por toda parte, criando linhas de fuga e espaços de experimentação. O devir, nesse caso, é um fluxo contínuo, sem começo nem fim, sempre se desdobrando. E o conceito de agenciamento surge como uma composição transitória, algo que se entrelaça com forças de naturezas diversas: sociais, técnicas, afetivas, corporais. O discurso passa a ser compreendido como um processo ativo: age, opera, transforma, cria novas realidades. A linguagem, por sua vez, participa da constituição do mundo, criando saberes, organizando práticas e modelando subjetividades. A própria noção de “sexualidade infantil”, que se firma no século XIX, é um exemplo claro disso: trata-se de um acontecimento discursivo que reorganiza práticas médicas, saberes psicológicos, instituições educacionais e modos de governar a infância. Isso marca a emergência de uma nova configuração que refaz as relações entre saber e poder, modificando as formas de nomear, diagnosticar e controlar as condutas.

Na perspectiva de uma leitura que articula o pensamento pós-estruturalista com a crítica ao poder, como Foucault propôs, uma ordem discursiva se impõe em cada sociedade, determinando quais enunciados são possíveis, quem pode ocupar a posição de fala e em que condições um discurso se torna reconhecido como legítimo ou verdadeiro. No contexto do ativismo indígena, os dispositivos históricos de saber e poder, reiterados ao longo do tempo, buscaram sistematicamente silenciar e marginalizar as epistemologias indígenas, submetendo-as a um regime discursivo que as inscreve como irracionais ou estranhas à lógica da razão ocidental.

Contudo, quando Txai Suruí ou Alice Pataxó mobilizam o *Instagram* para enunciar sobre crise climática, sustentabilidade e direitos indígenas, esse gesto pode ser lido como uma inscrição estratégica dentro da economia dos discursos que circulam na cultura digital. Adotando a gramática visual e textual da plataforma, essas ativistas

reinscrevem suas vozes dentro de um espaço regulado por regimes de visibilidade e reconhecimento. O que está sendo praticado, então, é a forma como essa presença é condicionada pelos mecanismos de validação e inteligibilidade já estabelecidos.

Ainda, as narrativas construídas em torno de Txai Suruí e Alice Pataxó não são meras expressões de uma "voz indígena autêntica" que atravessa a história sem alterações. Ao contrário, elas se dão dentro de um jogo de forças em que diferentes atores, mídias, organizações, públicos e as próprias ativistas, constroem, negociam e ressignificam os sentidos atribuídos a esses discursos e imagens. A fotografia de uma ativista em um evento internacional ou uma entrevista em um jornal são fragmentos discursivos que entram em circulação, podem ser apropriados de diferentes formas, participam da constituição de um determinado regime de visibilidade da cultura digital.

Nesse sentido, pensar o discurso no contexto do ativismo indígena na cultura digital, ação alinhada aos objetivos deste trabalho, implica discutir, no âmbito da teoria, as condições históricas, materiais e agenciadas que tornam possíveis determinadas posições de sujeito em detrimento de outras, ou seja, as formas de reconhecimento que as sustentam e as estratégias de visibilidade que se atualizam no campo midiático. A análise se orienta, portanto, pela investigação dos modos como as práticas enunciativas produzem agência e inteligibilidade no e pelo digital. Cada acontecimento discursivo se inscreve em condições específicas e atua reorganizando os modos de ver, de dizer e de viver. O discurso do ativismo indígena, nesse plano, funciona, a nosso ver, como operador da diferença, instaurando novas possibilidades de existência pela via da cultura digital.

Para aprofundar a compreensão desse processo discursivo, recorro à teoria da Análise de Discurso (AD), que oferece um conjunto de ferramentas essenciais para investigar como esses discursos se formam e circulam. Orlandi (2003) nos lembra que a AD, como campo disciplinar, se desdobra de maneira diversa ao redor do mundo, em tradições de estudo que se fragmentam e se entrelaçam de formas complexas. Em sua reflexão, ela destaca uma divisão fundamental, mas não final, entre a AD europeia e a norte-americana, um corte que, como outros, precisa ser compreendido como parte de um movimento contínuo de deslocamento, redefinição e reconfiguração das práticas de saber em torno do discurso:

Do lado da americana (e essa não é uma divisão meramente geográfica) está a tendência de uma declinação lingüístico-pragmática (empiricista) da análise de discurso com um sujeito intencional, e do lado europeu a tendência (materialista) que desterritorializa a noção de língua e de sujeito (afetado pelo inconsciente e constituído pela ideologia) na sua relação com discurso em cuja análise não se procede pelo isomorfismo (Orlandi, 2004, p.6)

Dito isso, e levando em conta as diferenças entre abordagens, para o contexto da cultura digital, como discorrido em outros pontos deste trabalho, uma questão muito importante surge, e ela está para além da AD: a intersecção de diferentes práticas discursivas e suas implicações dentro do contexto mais amplo de materialidade do meio.

A AD serve, aqui, como uma ferramenta para entender melhor os discursos em circulação, particularmente aqueles envolvidos na comunicação política e no ativismo indígena. Contudo, o que buscamos não é uma análise purista ou exaustiva da AD em si, mas um uso específico de seus conceitos para iluminar como discursos são formulados e como eles interagem em um espaço de comunicação híbrido, como as redes sociais. Dada a natureza interdisciplinar do tema e a necessidade de se concentrar em certos aspectos da análise, faz-se necessário manter o foco em abordagens adaptadas, que dialoguem mais diretamente com o contexto indígena e, portanto, ecológico, e digital em questão, sem prolongar excessivamente a discussão sobre a AD..

Uma AD de inspiração foucaultiana seria guiada pela interpretação de que os discursos produzem realidades, configuram saberes e estabelecem relações de poder:

No século XVI, a linguagem real não é um conjunto de signos independentes, uniforme e liso, em que as coisas viriam a refletir-se como num espelho, para aí enunciar, uma a uma, sua verdade singular. É antes coisa opaca, misteriosa, cerrada sobre si mesma, massa fragmentada e ponto por ponto enfiada, que se mistura aqui e ali com as figuras do mundo e se imbrica com elas; tanto e tão bem que, todas juntas, elas formam uma rede de marcas, em que cada uma pode desempenhar, e desempenha de fato em relação a todas as outras, o papel de conteúdo ou de signo, de segredo ou indicação (Foucault, 2007, p.47)

A partir dessa perspectiva, podemos compreender que a linguagem não está simplesmente voltada para descrever a realidade, mas é uma prática discursiva que a constrói; molda e organiza a maneira como entendemos o mundo e como nos relacionamos com ele, criando formas de poder, conhecimento e subjetividade, como já discutido amplamente neste ponto do trabalho. Trazendo isso para o contexto da cultura digital, pensa-se que os discursos podem atuar na constituição e na reconfiguração dos regimes de verdade, na medida em que molda o que é considerado válido, legítimo e verdadeiro, especialmente em contextos de ativismo, como o indígena. Afinal, não é possível realizar uma análise do discurso sem considerar as condições de produção e as formas específicas de circulação dos conteúdos. Isso significa entender que toda produção discursiva está inserida em uma rede de determinações materiais e simbólicas, que configuram os modos de dizer, escutar, ler e interpretar. A plataforma (ambiente digital) e o conteúdo (formas de textualidade e visualidade) estão imbricados. O ambiente do *Instagram* não apenas medeia, mas estrutura o discurso, implicando um modo de inscrição da linguagem que interfere diretamente no processo de significação.

Por exemplo, postagens audiovisuais configuram uma articulação entre imagens e textos breves. A própria configuração desses conteúdos oferece uma possibilidade de transformação discursiva em torno dos povos indígenas, uma vez que a estética digital, ao dialogar com o que é compreendido como "moderno", pode ao mesmo tempo preservar as tradições e reivindicações dos indígenas. A estética digital permite, por exemplo, que figuras indígenas sejam representadas de maneira visivelmente poderosa e contemporânea, desafiando a imagem estereotipada do "índio" como sujeito primitivo ou exótico. Este fenômeno ilustra como a linguagem, junto à estética, reconstrói a forma como os povos indígenas são percebidos e, mais crucialmente, como eles mesmos se posicionam dentro da cultura digital, nas disputas pelo significado e pela visibilidade.

Quando Txai Suruí ou Alice Pataxó publicam uma imagem de si mesmas, com um fundo que evoca a natureza preservada de suas terras, acompanhadas de um texto sobre a importância da proteção ambiental, elas estão utilizando as características da plataforma, como visibilidade imediata, a combinação entre imagem e texto, e o apelo emocional visual, para re-posicionar os indígenas como agentes ativos de uma narrativa ecológica global. Nesse movimento, reconfiguram a figura do indígena, que historicamente foi construído como um sujeito passivo da história, e o insere diretamente na discussão sobre sustentabilidade e direitos humanos.

Por isso mesmo, não seria suficiente focar apenas nos enunciados presentes nos posts, desconsiderando a relação indissociável entre os recursos técnicos do meio digital e o discurso enquanto tensão produtiva. É justamente dessa dualidade que emergem novas possibilidades de análise e compreensão de um ativismo que se desenvolve no interior da cultura digital e é protagonizado por duas indígenas que, pela idade, já nasceram como nativas digitais. O que iniciamos aqui são passos iniciais, ainda que relevantes, para uma abordagem discursiva que reconheça a técnica como parte constitutiva do próprio objeto de análise. Trata-se de um movimento que se distancia de certas tradições da Análise de Discurso francesa, que ainda tendem a evitar essa dimensão material em suas investigações.

Este subcapítulo se dedicou a discutir a AD como uma ferramenta para entender os processos de formação dos discursos indígenas no ativismo digital. A análise, no contexto das redes sociais, especialmente no *Instagram*, como temos dito, é relevante para o nosso objetivo de compreender como as representações dos povos indígenas são constantemente tensionadas, resignificadas e transformadas, permitindo formas de visibilidade política mais afirmativas, criativas e potentes dentro da cultura digital.

Encerramos, assim, este percurso teórico com uma base que sustenta os próximos movimentos da pesquisa. Ao avançarmos para os capítulos finais, voltados à análise do material empírico, daremos continuidade a esse processo de investigação,

com foco nos conteúdos digitais produzidos por Txai Suruí e Alice Pataxó. Metodologicamente, a primeira fase, de caráter descritivo, buscará mapear os funcionamentos específicos da plataforma Instagram, identificando seus recursos, dinâmicas e os agentes que participam de sua ecologia, sob uma perspectiva materialista. A segunda fase, por sua vez, será dedicada à análise detalhada dos posts selecionados, com o objetivo de identificar estratégias discursivas, processos de construção identitária e formas de resistência desse território digital.

Dessa maneira, esperamos construir uma leitura aprofundada de como Txai Suruí e Alice Pataxó se apropriam do Instagram para afirmar modos de existência indígenas, produzindo visibilidade política e engajamento crítico, em diálogo com a estética, a performatividade e as disputas de sentido que atravessam a cultura digital contemporânea.

3

Os meios e o alcance da perspectiva indígena

Quando falamos em ecologia, somos imediatamente remetidos à definição proveniente da biologia: "ciência que estuda as relações dos seres vivos entre si ou com o meio orgânico ou inorgânico no qual vivem" (Oxford Languages, 2023). No entanto, o mesmo dicionário admite uma ampliação desse conceito em sua segunda definição, sugerindo que ecologia também pode referir-se ao "estudo das relações recíprocas entre o homem e seu meio moral, social, econômico". Tratando-se do ativismo indígena, como discutiremos neste capítulo, o conceito de ecologia pode ser interpretado no sentido biológico convencional, relacionado às interações entre o ser humano e o meio ambiente, tópico bastante presente em suas defesas de ativismo ambiental, mas também em um sentido mais amplo, que abrange as relações humanas com ambientes mais diversos (e não exclusivamente naturais) – sejam eles orgânicos ou inorgânicos.

Nessa segunda definição, a ecologia se fragmenta em múltiplas "ecologias", remetendo a algo mais próximo do que poderíamos chamar de uma *mesologia*, o estudo do meio em sua totalidade, um ecossistema, onde um complexo fluxo de interações se estabelece e molda os próprios agentes envolvidos dentro dos processos mediais. Transportando essa perspectiva para o contexto do ativismo indígena, ficou claro que estamos lidando, simultaneamente, com uma pluralidade de meios: cultural, político, comunicacional e, naturalmente, o meio ambiente, apenas para citar alguns. Esse entrelaçamento nos sinaliza que há uma miríade de ecologias possíveis, cada uma entrecruzando diferentes dimensões e relações, compondo um ecossistema de meios que é dinâmico.

Guattari (1990) é um dos autores a abordar, no campo da filosofia, a ecologia nesse sentido plural, alinhando-se à noção de ecossistema mencionada anteriormente. Tomado pelo impulso das catástrofes ambientais, reação das transformações técnico-científicas que, já na década de 1980, momento do lançamento original do livro, mostravam sinais de alerta sobre os efeitos do desequilíbrio ambiental, o autor discorre sobre três ecologias que, segundo ele, estavam em rota de deterioração: a ecologia do meio ambiente, a ecologia das relações sociais e a ecologia da subjetividade humana. Contudo, para o teórico, é precisamente na interconexão entre essas três esferas que residem as possibilidades de reversão daquilo que ele vem a chamar por um colapso iminente.

De maneira distinta, mas com visão complementar, a abordagem multidisciplinar da Ecologia das Mídias (*Media Ecology*, no idioma original), fruto da leitura da comunicação e da tecnologia sob uma perspectiva ecológica, como explicam Strate, Braga e Levinson (2019), analisa as consequências da introdução de novas tecnologias nas sociedades. A abordagem dos autores considera que as tecnologias criam novos ambientes e interagem com os diversos elementos de um ecossistema, modificando tanto as relações sociais quanto o próprio meio em que participam:

A introdução da escrita, da imprensa, do telégrafo, do rádio, do automóvel, da televisão ou da internet nos afeta de modos mais profundos do que meramente a nossa capacidade de enviar mensagens. Afeta, também, os modos como entendemos o mundo, e o próprio significado que palavras como “distância”, “velocidade”, “cidadania”, “direito”, “democracia”, “poder”, “informação” e “sociedade” passam a ter (Strate, Braga e Levinson, 2019, p.16)

Enquanto Guattari foca na interdependência entre meio ambiente, sociedade e subjetividade, a Ecologia das Mídias explora como as tecnologias transformam esses ambientes, com ênfase na mediação tecnológica como um fator central nas mudanças socioculturais. A principal diferença, portanto, é que a Ecologia das Mídias se preocupa predominantemente com as consequências tecnológicas e comunicacionais, enquanto Guattari concentra suas reflexões nas dimensões filosóficas das três ecologias específicas que ele propõe.

Partindo dessas duas perspectivas e suas diferentes contribuições, não poderíamos deixar de iniciar esse trabalho sem notar que o próprio ativismo indígena e suas mensagens surgem como práticas geradas no interior desse ecossistema de meios (culturais, ambientais, tecnológicos, políticos etc). No entanto, neste capítulo, nos concentraremos na interação medial/ecológica entre quatro meios específicos: a cultura, o meio ambiente, a política e a comunicação. A escolha desses quatro meios foi fundamentada na revisão de literatura aqui exposta, que nos permitiu identificar essas dimensões como as esferas em que a palavra do ativismo indígena pode se manifestar com bastante força e relevância. Essa organização dos quatro meios também é influenciada pelos objetivos deste trabalho, que se apóia em abordagens da antropologia, filosofia política e comunicação.

No subcapítulo 3.1, intitulado "O meio da cultura: a estética da antropofagia oswaldiana", discutiremos como o esquecimento e a exclusão dos povos indígenas das deliberações atuais da sociedade são consequências de nosso rizoma colonialista. Essa herança, que contribui para a essencialização identitária dos povos indígenas e dificulta

a incorporação do pensamento ameríndio no ambiente acadêmico, consolidou no Brasil um projeto falho de sociedade plural, incapaz de integrar efetivamente o pensamento ameríndio. No entanto, o conceito de antropofagia cultural de Oswald de Andrade nos oferece uma chave para analisar o ativismo indígena e o uso de recursos digitais no *Instagram* como um processo de hibridação, no qual elementos das culturas ameríndias se integram às atividades da sociedade urbanizada. Trata-se de uma lente de leitura que valoriza, de forma afirmativa, a multiplicidade do pensamento brasileiro e propõe uma alternativa para pensar junto com esses povos o fenômeno do ativismo digital.

Nesse sentido, discutiremos como cultura, meio-ambiente e a influência indígena se entrelaçam na prática da antropofagia cultural. Os produtos audiovisuais criados por influenciadores indígenas em suas redes sociais, especialmente no *Instagram*, subvertem elementos midiáticos de origem ocidental, que são assimilados e reinterpretados para gerar novas formas de enunciar e pautar as causas ameríndias. Ao utilizar esses meios e se colocarem em contato com a diferença, argumentamos que esses sujeitos estabelecem novas linhas de subjetivação, movendo um conjunto de agenciamentos anteriores, já estabelecido, em direção a um novo campo social, ambiental, político e cultural passível de ações e afetações.

No subcapítulo 3.2, intitulado "O meio do ambiente: a política do antropos no antropoceno", ponto de maior peso para essa primeira parte do trabalho, posto que as pautas ambientais se expressam com mais força no ativismo indígena, exploramos os aspectos de sustentabilidade e as interdependências entre as várias esferas da vida (social, política, econômica etc) com relação ao meio-ambiente. Enfatizamos, assim, o papel multidimensional desempenhado pela ecossistema ambiental na concepção do ser humano, da política e dos sistemas sociais em geral. Nesta seção, também abordamos os efeitos da crise ambiental e como ela tem sido tratada na perspectiva ameríndia, que advoga uma prática orientada pela interconexão entre os seres orgânicos e inorgânicos, superando as dicotomias entre natureza e cultura, humano e não humano, entre outras. Essa divisão maniqueísta entre natureza e cultura, conforme discutiremos adiante, implica em uma noção hierárquica que posiciona os seres humanos no centro das prioridades, transformando a natureza em um mero recurso a ser explorado, categorizado e manipulado a serviço de um modo de existir no mundo que se preocupa com a viabilidade e a subsistência da vida humana de forma estrita.

Nesse ponto, elucidamos como a humanidade, enquanto projeto, buscou categorizar e dominar o mundo natural por meio da cisão entre natureza e cultura, contrastando com o pensamento ameríndio, que valoriza a diversidade ontológica e adota uma outra forma de relação com a natureza, onde todas as partes estão envolvidas e agenciam. Como resultado dessa divisão, observam-se atualmente efeitos que são,

simultaneamente, políticos, sociais e culturais, afetando o ecossistema, entendido aqui em um sentido amplo, que abrange tanto os meios naturais quanto os não naturais. Considerando a cultura como superior à natureza, uma hierarquia de valores foi historicamente estabelecida, na qual os elementos culturais ocidentais eram privilegiados em detrimento dos naturais. Essa lógica motivou e justificou a exploração de grupos que mantinham uma relação mais próxima com a natureza, como as comunidades indígenas, por exemplo.

No subcapítulo 3.3, intitulado "O meio da comunicação: a ecologia das mídias", analisamos como as redes digitais atuam como agentes de transformação nas relações dentro do ecossistema que abrange os meios tecnológicos, a cultura social e o meio ambiente, levando em conta, ainda, a importância de uma abordagem interconectada (ecológica) e sustentável da comunicação e do uso dos meios para o ativismo indígena. Uma das principais contribuições deste ponto está na compreensão de que os processos de interação entre os ambientes, os seres humanos e os meios digitais resultam em uma constante atualização e transformação de todos os agentes envolvidos nesse fenômeno comunicacional ao longo do tempo.

Vale ressaltar que, em todas as partes deste trabalho, a antropofagia cultural, discutida no ponto 3.1, será transversal e compreendida como uma forma de resistência e subversão no uso dos meios por povos indígenas. Sob essa lente de leitura, o ato figurativo de devorar o outro e transformá-lo em um si mesmo mais forte e potente demonstra uma postura de abertura ao novo e ao diálogo intercultural e midiático por parte dos povos indígenas, capaz de ampliar as possibilidades de criação e ressignificação das formas de atuação política e social atuais, que são ecossistêmicas. Em um cenário de crescente interconexão, onde as fronteiras entre cultura, natureza e outros binarismos se tornam cada vez mais permeáveis, a incorporação da antropofagia cultural na abordagem de um trabalho da área da comunicação nos oferece elementos para refletir sobre como a política permeia a própria comunicação e quais horizontes de ação são mobilizados a partir desse processo. Assim como o personagem Macunaíma, icônico protagonista da obra modernista brasileira, incorpora traços culturais de diferentes regiões do país para criar um novo tipo de herói nacional, as produções discursivas e intervenções estéticas dos povos indígenas no *Instagram* reconfiguram as formas de fazer política na cultura digital. Essas expressões e enunciados organizam novas condições que tornam visíveis múltiplos olhares e outras existências, desterritorializando um campo de atuação de poderes.

Por fim, o subcapítulo 3.4, intitulado "O meio da política: ativismo digital indígena", abordaremos a dimensão política do ativismo indígena. Exploraremos como esses ativistas utilizam estrategicamente as redes sociais como ferramenta de

engajamento, criando novas condições de ação política e abrindo-se para novas montagens e composições de subjetividade. A entrada desses povos no ambiente digital nos oferece uma oportunidade para refletir sobre o sensível como elemento afetivo e de expressão política e, por isso, buscaremos compreender como os discursos são mobilizados e engajados nas experiências estéticas e políticas promovidas por esses usuários indígenas. Nesse contexto, a ideia é discutir teoricamente como os ativistas indígenas vivenciam o espaço digital e como suas performances têm um impacto específico na esfera política, adquirindo uma dimensão mais ampla e global. Como mencionado anteriormente, a expressividade desses povos desafia as hierarquias sociais, os estereótipos identitários e as desigualdades na esfera pública. Isso gera um ambiente processual de relações afetivas dentro dos ecossistemas, promovendo o engajamento e permitindo a circulação de seus enunciados dentro e fora do digital.

O argumento central do ponto 3.4 é que a demanda política dos povos indígenas não se restringe à busca por igualdade de visibilidade dos corpos ou ao reconhecimento de uma marcação identitária e fixa. Ao contrário, o que se delinea em seu ativismo é uma subjetividade indígena que se desvincula das categorias de demarcação e centralização de sujeitos, abrindo-se ao múltiplo, ao heterogêneo, ao que escapa à fixação. O devir indígena é precisamente essa abertura ao outro, humano e não humano, tecnológico e natural, que não se contenta com a reificação do ser, mas com a produção incessante de diferenças. O que está em jogo, portanto, é a participação ativa na construção de novas realidades, que atravessam o político, o social, o cultural e o ambiental.

3.1

O meio da cultura: a estética da antropofagia oswaldiana

Quando o poeta modernista Oswald de Andrade satirizou a famosa fala de Hamlet, personagem de Shakespeare, "ser ou não ser, eis a questão", modificando-a em 1928 para "tupi or not tupi: that's the question" em sua obra "Manifesto Antropófago", seu propósito, dentre tantos, era o de estabelecer uma relação mais autônoma e potente entre os artistas modernistas brasileiros e as vanguardas europeias e estrangeiras. O aforismo passou a ser reconhecido como um dos pilares dessa escola artística, que reivindicou a absorção e reinterpretação de elementos estrangeiros pela cultura brasileira, de forma análoga ao ritual antropofágico praticado por algumas tribos tupis no passado.

No contexto em que o aforismo de Oswald de Andrade foi enunciado, o Brasil experimentava grandes transformações culturais e políticas. Desenhava-se uma

paisagem social nova e heterogênea, ainda não plenamente assimilada pela população. Havia as expectativas pós-Primeira Guerra¹³, que abrigavam um anseio por uma renovação social, cultural e político-econômica generalizada; esses desejos de mudança se combinavam com as particularidades do período histórico da Primeira República.

A urgência por uma ruptura com as convenções estéticas e culturais do passado começava a ser sentida de forma latente pelos artistas que desejavam propor uma transformação de atitude política e social no Brasil por meio da arte. Eles percebiam que a posição dominante e a adoção acrítica daquele modelo civilizatório europeu decadente já não se alinhavam com as necessidades do novo continente. Segundo Motta (1992, p.31), até mesmo dentro da própria Europa, o fim do conflito da Grande Guerra trouxe consigo uma desilusão em relação ao modelo de civilização ocidental, que era vendido como o único caminho possível para a modernidade: "O desmoronamento dos valores que sustentavam a Belle Époque - o liberalismo, o otimismo cientificista, o racionalismo, já abalados desde antes de 1914 - traduziu-se, em todos os domínios do pensamento, por uma vontade de renovação" (Motta, 1992, p.31). Dentro dessa conjuntura, celebrando o centenário de sua independência territorial e política em relação a Portugal, o Brasil carecia de evidências concretas de um projeto cultural e estético genuinamente brasileiro. Tudo isso combinado servia como estímulo para que artistas nacionais expressassem as autenticidades de suas origens, rompendo de vez com a noção de que o país estava subjugado a uma dependência colonial em relação à Europa.

O projeto artístico de afirmação nacional não se concretizou, entretanto, de maneira única ou homogênea, porém, seus objetivos, independentemente dos ideais proclamados, visavam promover uma arte autônoma. Por esse motivo, paralelamente ao modernismo oswaldiano, ganhavam adesão correntes artísticas nacionalistas e identitárias, com abordagens distintas, valorizando o regional em detrimento do global e rejeitando os "estrangeirismos". Enquanto os modernistas da antropofagia propunham "deglutir" das vanguardas europeias, outros modernistas¹⁴ adotavam uma postura mais

¹³ Para contextualizar adequadamente, é necessário resgatar que com o término da Primeira Grande Guerra em 1918, período ligeiramente anterior ao ápice do modernismo brasileiro, em 1921, a América Latina começou a questionar a cultura cosmopolita associada à Belle Époque. A Belle Époque, uma vitrine global em termos de organização cultural, econômica e política, era associada às tendências de inovação e progresso nos grandes centros urbanos europeus e em Nova Iorque, nos Estados Unidos. Entretanto, esses consensos, que por um tempo foram bem aceitos e integrados nas sociedades, aos poucos perderam sua força, à medida que as desigualdades sociais e políticas, provenientes dos conflitos geopolíticos da época, se tornavam cada vez mais visíveis e chocantes para o mundo.

¹⁴ Surgiram, de forma reativa, correntes literárias no Brasil durante o período não republicano, como o Realismo e o Naturalismo, que sucederam o Romantismo e prepararam o caminho para o modernismo. Cada uma seguiu sua própria trajetória, trazendo à tona aspectos da sociedade brasileira e explorando temas como desejos reprimidos e impulsos sexuais, influenciados pelas teorias psicanalíticas de Sigmund Freud. Essas correntes abordavam a urbanização, as contradições sociais, a pobreza, a corrupção e as desigualdades, denunciando as mazelas da época e a hipocrisia da sociedade na Velha República.

conservadora, purista e protecionista em relação ao que era compreendido como patrimônio artístico e cultural do Brasil. De qualquer forma, ao que parece, essa era uma oportunidade para reavaliar a posição do Brasil no cenário global e promover mudanças internas capazes de resolver antigos impasses domésticos, mesmo que sob diferentes premissas.

Na Europa, em paralelo, artistas e escritores das vanguardas, reagindo à Primeira Guerra Mundial e ao contexto cultural e social que a antecedeu, deram início a um movimento caracterizado pela adoção de novas técnicas e exploração de novos temas. Sendo assim, o objetivo das vanguardas modernas era desafiar de maneira provocativa as concepções tradicionais de beleza, verdade, objetividade e moralidade, as quais aos poucos entravam em crise e esgotavam-se. As representações e produtos artísticos, como reação, refletiram a complexidade da psique humana, muitas vezes de forma fragmentada, surrealista e simbólica. O entendimento era de que as tradições artísticas e os meios de comunicação tradicionais alimentavam o nacionalismo, o militarismo e outras ideologias que contribuíram para a guerra e acentuaram problemas que já não deveriam mais ser tolerados. Esses foram os motivos pelos quais se defendia que a arte precisava passar por uma transformação capaz de renovar tanto os temas quanto as técnicas.

Sobre o tema, ao estudar o impacto da Primeira Guerra Mundial na vida política e cultural da América Latina, utilizando a Argentina e o Brasil como objetos de análise, o historiador Olivier Compagnon (2014, p. 171) explica que o espetáculo apresentado pelas nações beligerantes a partir de agosto de 1914, juntamente com o sensacionalismo da violência da guerra, foram lidos também pelos artistas latino-americanos como a prova de uma falha moral dessa ideia, minando a crença positivista no progresso contínuo da humanidade e questionando a razão como medida essencial de todas as coisas.

Em muitos espíritos, a Europa não apenas esteve temporariamente doente entre 1914 e 1918: ela também minou as fundações sobre as quais se assentava seu futuro — seu status de centro do mundo — e organizou as condições de seu próprio desaparecimento. Para muitos observadores argentinos e brasileiros, a Primeira Guerra Mundial é uma derrota da moral e da razão sobre um Velho Continente (Compagnon, 2014, p.173)

O sentimento compartilhado entre os intelectuais do continente era de uma desilusão em relação ao tipo de conhecimento que havia sido constituído e aplicado até então. Esse sentimento estava acompanhado de uma tensão subjacente ao consentimento para a guerra, frequentemente retratada como uma "luta da civilização contra a barbárie" por intelectuais europeus. Afinal, a própria civilização ocidental, força motriz do

desenvolvimento científico e do progresso, porta-voz da razão nos moldes do Iluminismo, perdia seu status de nação esclarecida diante das barbaridades que aplicava em escala catastrófica contra os estados que julgava serem mais violentos do que ela. Potencializado por esse sentimento de crise da civilização europeia, observamos, de forma inédita e inspirada pelas vanguardas, a reabilitação do indígena e do negro nas artes como resposta às crises sociais, culturais e políticas. Em períodos anteriores aos autores modernos, dedicados ao projeto de descobrimento do Brasil pela arte, predominava a tendência de importar tendências e técnicas europeias para o território brasileiro. Pouco esforço era feito para sintetizar o pensamento brasileiro diante das influências internas e externas.

No contexto específico do Brasil, um país que no passado também sofreu com a aceitação da ideia de que era necessário civilizar de forma agressiva e explorar seus recursos naturais como se fossem inesgotáveis, em prol de uma missão anti-indígena (considerados como selvagens, os "bárbaros" do novo continente), cresceu a percepção de que, para unificar uma nação tão heterogênea como era essa, distante das violências bélicas da guerra e com uma formação histórica e social muito diferente, seria necessário promover uma reorientação artística e cultural que fosse compatível com todos os paradoxos vividos desde a chegada dos portugueses até a consolidação como nação independente e republicana. Isso foi explorado como um argumento para ressaltar a oportunidade de redescobrir o Brasil por meio das artes, da propaganda e de outros meios de comunicação. Dado que a arte e a propaganda estavam diretamente envolvidas na validação dos conflitos bélicos da Primeira Guerra, seus produtos também assumiam uma natureza politizada:

Em todas as nações beligerantes a propaganda governamental, as artes e o entretenimento foram explorados em níveis diferentes de consciência (fosse para glorificar a pátria, demonizar o inimigo ou estimular apoio aos objetivos expansionistas de guerra), produzindo uma intensa politização da arte, o que tornou extremamente difícil para artistas, músicos e intelectuais afirmarem uma neutralidade, ou indiferença, em relação ao conflito (Fagundes, 2022, p.8)

Diante da tendência de politização das artes e da impossibilidade de os artistas se manterem neutros perante o conflito da guerra, no qual a arte se tornava um espaço para promover e fortalecer o paradigma modernizador do século XIX, que opunha a civilização europeia à barbárie dos povos germânicos (Compagnon, 2014), os intelectuais latino-americanos movimentaram-se para agir estrategicamente contra a influência dos valores europeus acriticamente adotados e seu impacto nas produções artísticas, científicas e literárias, considerando-os inadequados à realidade local do novo

mundo (Fagundes, 2022). Tal mudança de perspectiva vem acompanhada de uma revisão seletiva crescente das narrativas históricas e de uma reavaliação das influências do ocidente na formação das trajetórias de desenvolvimento nos países latinos desde os períodos de suas independências (Motta, 1992).

Vivia-se, portanto, um paradoxo na América Latina e no Brasil, particularmente, onde o Velho Mundo, sempre considerado um modelo de modernidade, exercia influência. Como locais colonizados e influenciados pelas nações europeias, os países latino-americanos olhavam para as metrópoles europeias como inspiração, pois ser colônia ou dependente representava um atraso, um primitivismo. Nesse caso, o desfecho destes eventos da realidade pós-guerra conduziu a uma inversão de paradigmas. Isso porque, apesar de ter sofrido os impactos econômicos do conflito, a América Latina, outrora vista como selvagem, violenta e primitiva pelos europeus, não se envolveu diretamente nos embates sangrentos. A respeito desse acontecimento, Compagnon (2014, p.191) argumenta que, naquele ponto do século XIX, as nações latino-americanas, consideradas periferias do mundo civilizado por suas elites intelectuais e políticas, sabiam que já não poderiam mais continuar a depender exclusivamente das fontes do outro lado do oceano para determinar as condições de sua própria modernidade, sobretudo na arte, que cumpria uma função política e social de muito peso.

A constatação de que o que fora idealizado e convencionalmente estabelecido se revelava agora insuficiente confirmou a necessidade de que as soluções para as questões nacionais da Velha República fossem pensadas de maneira singular pelos próprios brasileiros. Isso foi motivado pelo fato de que o Brasil se viu, pela primeira vez, diante de uma formação social ainda mais complexa e heterogênea. Enquanto os centros industriais cresciam e se transformavam em cenários da transição para a vida urbana, visando uma modernização espelhada nas civilizações desenvolvidas, as marcas do passado colonial não deixavam dúvidas de que o país ainda não havia resolvido suas questões raciais e sociais.

Um exemplo que ilustra esse argumento é a formação dos cortiços, habitações coletivas precárias, comumente situadas em áreas urbanas, que abrigavam principalmente trabalhadores urbanos de baixa renda, migrantes rurais em busca de oportunidades na cidade, ex-escravos e outros grupos marginalizados. Essas moradias surgiram durante um processo acelerado de urbanização, em uma democracia frágil e despreparada para lidar com as crescentes diferenças raciais do final do século XIX e início do século XX, especialmente nas principais cidades como Rio de Janeiro e São Paulo. Eram as consequências da colonialidade e do passado racista sendo escancaradas, em um momento em que não havia um entendimento claro do que significava ser

brasileiro, e muito menos uma unidade representativa capaz de sintetizar toda essa complexidade.

Assim, no Brasil, em meio às cidades em desenvolvimento industrial da época, surgiram gradualmente preocupações sociais sobre as condições dos trabalhadores nas fábricas. No âmbito do modernismo oswaldiano, as artes visuais começaram a refletir sobre essas preocupações, adotando paisagens tropicais surrealistas e coloridas, mesclando elementos futurísticos com símbolos nativistas. Figuras humanas transformadas em animais e outras distorções também se tornaram comuns. Os mitos, rituais e a arte dos povos indígenas inspiraram a arte plástica e a literatura, cujos personagens, frequentemente retratados como anti-heróis, desafiavam as normas da arte acadêmica vigentes até então.

Tratava-se, assim, de uma elaboração crítica necessária, cujos efeitos foram além da alteração na temática das artes brasileiras, trazendo implicações políticas com relação à apropriação criativa de elementos culturais de outros povos, na medida em que provocava a consciência brasileira a efetuar uma transformação social. Com isso, a metáfora “Tupi or not tupi” demarcou o começo daquilo que seria uma atitude estética autêntica, subversiva, autônoma e comprometida com as riquezas e multiplicidades próprias do pensamento brasileiro, ele mesmo formado pela fusão, incorporação e transformação de elementos culturais estrangeiros.

Reagindo criticamente à concepção estereotipada do Brasil que predominava nos movimentos artísticos anteriores, o modernismo oswaldiano propunha transcender a simples imitação e assimilação de elementos culturais estrangeiros, porque até o período pós-colonial do século XIX, a concepção cultural que a nação tinha de si mesma figurava-se na representação dos “Tupi e dos Guarani”, uma expressão genérica, utilizada para resumir um gigante e variado tronco linguístico indígena da América do Sul. Virtualmente extinto, ou supostamente assimilado pela civilização branca, o Tupi Guarani expressava um dos maiores estereótipos da nação brasileira, sempre representado como uma figura nostálgica e purista.

Nos registros históricos, podemos encontrar o Tupi Guarani sendo consagrado no imaginário nacional a partir de caricaturas e monumentos culturais, tais como o caboclo e o índio do Romantismo -- corrente artística que antecede o modernismo junto ao Realismo e o Parnasianismo. Apesar do cenário propício para a criação de uma expressão brasileira autêntica – já que o processo de independência política estava em vias de consolidar-se, a fase do Romantismo indigenista foi mal sucedida em seu projeto de criar uma matriz artística e heróis próprios. Nela, o índio herói era aquele que portava as características do “bom selvagem”, presentes na leitura romântica de Rousseau (2017), ou seja, o protótipo puro e inocente do homem individual em seu

estado de natural e amoral solidão.

O forte tom ufanista e a supervalorização de características indígenas inventadas presentes nas artes brasileiras, tal como a reprodução do “herói nacional” nos moldes da cultura europeia, e a representação do “bom selvagem”, contribuíram mais com o mito da formação da nação brasileira do que expressaram a realidade destes povos. Importando acriticamente os padrões estéticos europeus, a primeira corrente romântica, que, por sua vez, foi o primeiro movimento a expressar a intenção de valorizar as características brasileiras, fazia referência aos índios do período pré-colonial, ao mesmo tempo em que também emulava os estereótipos difundidos pela cultura lusitana. Isso pode ser confirmado pelo vocabulário e os recursos estético-expressivos utilizados nestes produtos artísticos, que muito se distanciaram dos usos que os próprios brasileiros faziam na época.

Compagnon (2014) explica que é necessário considerar que, apesar do estímulo à “redescoberta do passado colonial” ter ganhado ímpeto já nos anos subsequentes à Primeira Guerra Mundial, em 1918, essa percepção evoluiu de maneira dispersa e heterogênea nos períodos que precederam o modernismo brasileiro de 1922, com uma ênfase mais voltada para aspectos patrimoniais do que raciais. O autor sugere que a crítica em relação ao passado colonial não se concentrou nas desigualdades e na exploração das raças, mas sim buscou ancorar o Brasil em sua história lusitana, visando "manter, entre os outros povos da América, uma verdadeira autonomia não somente territorial, mas também moral" Compagnon (2014, p.267).

O resultado dessa preocupação exclusiva com o sentimento patrimonial da arte foi a adoção de políticas discriminatórias e de marginalização, que ocultavam traços étnicos e raciais, e promoviam uma suposta superioridade da cultura nacional por meio da resistência à modernidade¹⁵, com um forte sentido de conservação da antiguidade e do valor do tradicional, o que, ironicamente, reforçava a dependência cultural do país, mantendo intactas as características trazidas pelos colonizadores. Não se resolvia a "sujeição das mentalidades brasileiras aos modos estrangeiros", mas, ao invés disso, o Brasil tornava-se prisioneiro de um legado histórico português, sem adquirir um caráter

¹⁵ Por volta de 1910, consolidou-se no Brasil a literatura regional paulistana, impulsionada por Monteiro Lobato, que buscava obras profundamente enraizadas no sentimento de brasilidade e "paulistanidade". Essa forma literária, conservadora, idealizava a pessoa "rude" do sertão e sua paisagem, representando uma elite agrária que via na riqueza natural do Brasil um caminho para a regeneração social e política. Os apelos regionalistas e ufanistas surgiam em resposta às transformações que São Paulo experimentava ao se tornar o novo centro de desenvolvimento do país, superando o Rio de Janeiro. O objetivo era preservar a imagem do Brasil pós-independência e exaltar a cultura nacional como uma identidade estática, protegida das mudanças propostas pelas vanguardas estrangeiras.

mais autêntico e independente. Essas diferenças de enfoque geraram uma primeira divergência entre os artistas modernos e os modernistas.

Portanto, durante o século que separou os anos de 1822, marco da independência política do Brasil, e a Semana da Arte Moderna, em 1922, a rejeição à importação dos valores estéticos do velho mundo ocorreu de maneira distinta em cada movimento. No período romântico, ainda eram preservados integralmente os padrões europeus nas obras. O parnasianismo, pertencente à fase pós-romântica e pré-moderna, também não conseguiu escapar da exaltação de um particularismo nacional paternalista. Essa situação gerou um descontentamento em relação à ideia de um Brasil subdesenvolvido, atrasado e dependente, o que culminou na explosão reativa do modernismo de influência oswaldiana e a instauração de uma dinâmica particular, potencialmente antropofágica, que “encontra entre etnólogos e cientistas políticos contemporâneos a chancela de suas intuições antropológicas e de seu potencial político profanatório” (Corrêa, 2012, p.4).

A fim de combater as imagens genéricas e simplificadas que tematizam as origens da nação brasileira, os artistas que embarcaram na corrente do “Manifesto Antropófago” almejavam uma atitude artística sensibilizadora que fosse capaz de se desfazer das identidades que foram atribuídas ao povo brasileiro ao longo dos séculos, re-criando, na forma de híbridos culturais, uma memória porvir dessa sociedade multicultural. O projeto era de reestruturar os laços e elementos culturais brasileiros que foram perdidos com a imitação e a reprodução de valores estéticos europeu, deglutindo-os e convertendo-os em gestos novos e afirmativos (incorporar as qualidades selecionadas do outro), sem por isso evocar um retorno nostálgico ao passado ou uma suposta origem intocada:

O ideal do Manifesto da Poesia Pau-Brasil era conciliar a cultura nativa com uma cultura intelectual renovada, unindo a floresta à escola em um composto híbrido que ratificasse a miscigenação étnica do povo brasileiro. Buscava-se ajustar, em um balanço espontâneo da própria história, "o melhor de nossa tradição africana" com "o melhor de nossa demonstração moderna". Graças ao despojamento do modo de sentir e conceber provocado pela máquina e pela tecnologia, o caráter universal da cultura deixaria de depender de um centro privilegiado de irradiação de ideias e experiências. A universalidade da época deixaria de ser excêntrica para tornar-se concêntrica; o mundo se regionalizaria e o regional conteria o universal. "Ser regional e puro em sua época" – eis a fórmula que conferia à cultura nativa sua aura exótica. A poesia resultante desse programa deixaria de ser mera matéria-prima do exotismo, uma especialidade destinada a temperar o gosto do europeu em um mundo já dividido em províncias e regiões intercomunicantes. Assim, ela entraria, sem concorrência, no mercado mundial como um produto elaborado de fabricação doméstica, pelas vias econômicas da exportação (Nunes, 1990, p. 13)

Vale mencionar que a paisagem social do século XIX no Brasil, época política em que o modernismo se desenvolveu, era acentuadamente heterogênea. Afinal, a partir da declaração da independência em 1822, o período começou marcado por atividades de tráfico negreiro na colônia, vivendo a transição do trabalho escravocrata para o assalariado, e terminou com a vinda de imigrantes livres europeus na república velha. Somava-se a isso as novas dinâmicas socioeconômicas e políticas geradas pelo processo de urbanização e industrialização que estavam se iniciando, fazendo com que as áreas antigas de colonização contrastassem com os novos arranjos culturais das forças políticas progressistas que iam surgindo nos centros urbanos (Carneiro da Cunha, 2012).

Esses foram fatores que contribuíram para a formação heterogênea do Brasil, que naquele momento já contava com a presença de uma diversidade étnica e cultural maior e mais complexa, acarretada, principalmente, pela assimilação e incorporação de elementos linguísticos, de religião e costumes herdados pelos colonizadores, os povos africanos e os povos nativos da América do Sul, cada um com suas suas próprias tradições culturais e costumes. O resultado dessa multiculturalidade, cujas diferenças não se comunicavam, foi a formação de uma sociedade fragmentada em diversas classes sociais, como os senhores de engenho, a classe média emergente, os escravos, os imigrantes europeus e os indígenas - cenário conflituoso e que servia como estímulo para a construção de um aforismo onde só a antropofagia seria capaz de unir todos, de acordo com Oswald de Andrade (1990).

Esse apelo à união potente de todos (filosoficamente, economicamente e socialmente), presente no Manifesto Antropófago, obra mais emblemática do modernismo brasileiro, carregava consigo a intenção de "canibalizar" as estruturas culturais e políticas que perpetuavam a opressão e a marginalização de grupos sociais e étnicos:

Como símbolo da devoração, a Antropofagia é, ao mesmo tempo, uma metáfora, um diagnóstico e uma terapêutica. É uma metáfora orgânica, inspirada na cerimônia guerreira da imolação dos inimigos valentes pelos tupinambás, englobando tudo o que devemos estudar, assimilar e superar para conquistar nossa autonomia intelectual. O diagnóstico da sociedade brasileira revela uma sociedade desumanizada pela repressão colonizadora, que condicionou seu crescimento; o modelo dessa repressão foi a própria aniquilação da antropofagia ritual pelos jesuítas. A terapêutica, por meio dessa reação violenta e sistemática, busca os mecanismos sociais e políticos, os hábitos intelectuais e as manifestações literárias e artísticas que, até a primeira década do século XX, transformaram o trauma repressivo — cuja causa exemplar seria a Catequese — em uma instância censora, um Superego coletivo. Nesse combate, sob forma de ataque verbal, por meio da sátira e da crítica, a terapêutica empregaria o mesmo instinto antropofágico outrora recalcado, agora liberado em uma catarse imaginária do espírito nacional. Esse remédio drástico e salvador serviria como tônico reconstituintes para a convalescença intelectual do país e como vitamina ativadora de seu desenvolvimento futuro (Nunes, 1990, p.15)

Desejava-se, nesse caso, construir uma sociedade mais forte e potente, na qual a diversidade e a originalidade cultural brasileira fossem valorizadas e, principalmente, incorporadas. A busca era pela promoção de uma transformação cultural e política capaz de romper com os paradigmas antigos e construir um futuro mais autêntico, com “a cara do Brasil”. Como forma de viabilizar isso no campo das artes, na passagem para o século XX, a figura do indígena é recuperada pelos modernistas brasileiros de tendência Oswaldiana¹⁶ em tom sarcástico, deixando para trás os valores europeus preconcebidos, romantizados e não digeridos para adicionar novas formas, coloridas e antropofágicas, próprias do Brasil.

Vista como uma atitude de fortalecimento da estética artística brasileira, o aforismo mais famoso, “Tupi or not Tupi”, provocava uma reflexão que poderia ser colocada da seguinte maneira: somos o que escolhemos e que desejamos ser, ou somos aquilo que conceberam historicamente sobre nós?”. Insatisfeitos com a mera reprodução cultural, adaptada segundo valores estéticos europeus, e empolgados com a possibilidade de exportação de uma nova subjetividade brasileira – agora potencializada por formas de expressão mais autênticas e insurgentes –, os entusiastas do movimento Pau-Brasil dedicaram-se a um projeto de redescobrimto nacional, a partir da potência política retirada da estética cultural antropofágica.

Fez-se isso por meio da criação de uma expressão artística afirmativa e, ao mesmo tempo, antropofágica. Isso implicava que, para romper com o passado histórico-social do país, seria preciso assumir uma nova posição, não mais de sujeitos definidos em função de uma narrativa dominante sobre o passado, mas sim de autores de uma condição própria e histórica futura. Neste ponto, vale ressaltar que o movimento moderno oswaldiano não pode ser entendido como ufanista, mas sim como uma atitude de abertura para o novo, visto que promoveu o deglutir (e não a rejeição) de todos os elementos culturais importados que existiam no país, buscando construir uma identidade autêntica e subversiva que refletisse as riquezas e multiplicidades próprias do pensamento brasileiro. Isso, por sua vez, também convidava os artistas a munirem-se de armas linguísticas e recursos estéticos subversivos e ousados o suficiente para despotencializar ou rebater de forma criativa qualquer concepção de identidade

¹⁶É preciso distinguir as duas tendências inscritas na Semana de Arte Moderna brasileira que, após 1922, desenvolveram-se de forma conflitante. (1) Movimento Pau-Brasil, lançado em 1924 por Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral: criticava a linguagem erudita das vanguardas europeias, buscava a valorização criativa e provocante do passado histórico brasileiro e a síntese crítica dos produtos culturais importados. (2) Movimento Verde-Amarelo, que, mais tarde levará o nome de “escola da Anta”, capitaneado por Guilherme de Almeida, Menotti del Picchia, Plínio Salgado e Cassiano Ricardo: antecipa culturalmente o que virá a ser o nacionalismo getulista (Presidente Getúlio Vargas) de tendências proto-fascistas e integralistas. A diferença é que Oswald de Andrade, Tarsila Amaral, Pagu e outros artistas do Movimento Pau-Brasil fazem um diálogo mais aberto com as tendências do “fora” – Europeias – e tentam canibalizá-las. Daí, nasce o movimento Antropófago.

brasileira estática ou pessimista, que durante muito tempo andaram a reboque do pensamento escravagista e exotizante europeu.

Sendo assim, a ideia consistia em desenvolver uma consciência coletiva plástica, criadora de uma atitude estética canibal, na qual os valores do outro passariam a ser incorporados a partir de um deglutir cultural, e não mais da mera reprodução acrítica de valores que já chegavam aqui prontos, geralmente em tom purista ou romantizado. Buscava-se um tipo de arte que não fosse importada, mas que fosse exportável, valorizada internacionalmente pela sua originalidade criativa. Um exemplo que ajuda a ilustrar encontra-se na obra intitulada “Abaporu”, da pintora Tarsila do Amaral, uma das produções mais conhecidas e citadas pelos estudiosos do movimento modernista brasileiro. Sob uma perspectiva antropomorfa, podemos entender a figura estilizada como uma representação simbólica da fusão entre o humano e a natureza. O personagem de Abaporu apresenta uma forma humanóide com traços animalescos, conferindo ênfase visual em elementos da arte surrealista e africana em uma obra brasileira.

No que se refere à antropofagia, Carneiro da Cunha (2012) observa que, curiosamente, na história registrada do encontro entre a civilização europeia e os povos indígenas antropofágicos, ao reconhecerem a humanidade dos indígenas, os colonizadores portugueses enfrentaram o desafio de criar brechas para inseri-los na cosmologia europeia. O reconhecimento exigia uma reconfiguração dos parâmetros europeus, que viam-se diante do desafio de acomodar a alteridade dos indígenas dentro de uma estrutura de pensamento que não estava preparada para lidar com essas diferenças culturais mais profundas.

Tal colisão cultural resultou na vulgaridade da representação do Brasil segundo duas noções distintas. A primeira, de que o país era o paraíso, uma página em branco, terra de prosperidade povoada por gente “tábula rasa¹⁷”, “que não conhece as palavras virtude, nem vício”. Por outro lado, sustentava-se a figura emblemática do Brasil primitivo, bárbaro, negativamente selvagem e canibal. Apesar da diferença entre as duas imagens, foi preservada a conotação moral das figuras negativas, selvagens e canibais - circunstância adotada sarcasticamente pelos modernistas, sobretudo com a intenção de empoderar e provocar um questionamento a respeito de características que estereotipavam a cultura brasileira, já que para certas sociedades indígenas, o ato de devorar o outro era um rito simbólico de assimilação de uma força e de incorporação, indo além da mera alimentação física do outro: “O indígena não comia carne humana nem por fome nem por gula. Tratava-se de uma espécie de comunhão do valor que tinha em si a importância de toda uma posição fisiológica” (Andrade, 1990, p. 231).

¹⁷ Expressão utilizada na carta-relatório de Pero Vaz de Caminha destinada à D. Manuel I, rei de Portugal. O documento tinha a intenção de narrar a vida e os costumes dos habitantes da terra então descoberta, o Brasil.

Apoiando-se nessa ideia de que “a vida é devoração opondo-se a todas as ilusões salvacionistas”, conforme pontua Andrade (1990, p.231), muito mais do que simplesmente rejeitar as influências europeias, o desejo era superar a síndrome de inferioridade plasmada no imaginário popular, propondo formas menos tradicionais de pensar o Brasil e contar outras histórias sobre o país. Sobre o tema da antropofagia e da reabilitação do primitivo, Rolnik (2000, p.453) chama atenção para o fato de que a concepção de que a antropofagia cultural serviria para preservar uma suposta identidade cultural, colocada comumente por pesquisadores, é equivocada. Na realidade, a verdadeira intenção dessa prática era exatamente o oposto: reinventar a cultura brasileira a partir da incorporação de elementos diversos, em uma atitude criativa e plástica. Ou seja, a antropofagia cultural não buscava uma mera preservação das tradições culturais, mas sim uma renovação e revitalização da identidade nacional ao incorporar influências e referências diversas em um processo inovador.

Estendido para o domínio da subjetividade, o princípio antropofágico poderia ser assim descrito: engolir o outro, sobretudo o outro admirado, de forma que partículas do universo desse outro se misturem às que já povoam a subjetividade do antropófago e, na invisível química dessa mistura, se produza uma verdadeira transmutação. Constituídos por esse princípio, os brasileiros seriam, em última instância, aquilo que os separa incessantemente de si mesmos. Em suma, a antropofagia é todo o contrário de uma imagem identitária” (Rolnik, 2000, p.453)

Nesse caso, o que os artistas modernistas fizeram foi viabilizar uma reinterpretação das tradições estéticas europeias, reabilitando o primitivo com a proposta de selecionar e absorver as influências que os atraíam, revelando as contradições e complexidades das formações subjetivas brasileiras, bem como traduzindo a contradição do que seria o “ser brasileiro” ao borrar as fronteiras deste “ser ou não ser” brasileiro”, conforme explica Corrêa (2012):

Toda a interferência de uma filosofia dionisíaca, que encontravam em Raul Bopp, em Mário e em Oswald de Andrade os arautos de um inconsciente coletivo no qual era preciso mergulhar sem escafandro, dirigia a tarefa de reinterpretar o que até então as tradições política, social e estética nacionais haviam entrevisto como signos de inferioridade (o negro, o mulato, o primitivo) e liberá-los sob formas simbólicas que dessem conta de tais signos como fontes afirmativas de beleza (Correa, 2012, p.3).

À medida que se atua de forma afirmativa, expurgando as reduções de sua história a signos 'primitivos', abrem-se caminhos para uma negociação com novas formas de representação: coletivas, transitórias e heterogêneas. Isso resulta em uma remodelação

da narrativa sobre o surgimento do Brasil, fundamentada em uma filosofia dionisíaca¹⁸ que abraça o “rizoma primitivo” e as reinterpreta através de formas simbólicas que exaltam sua beleza e valor estético.

Trata-se de vivenciar de forma inteligente e afirmativa as dores que fizeram parte da formação social do Brasil, para que possamos criar novos valores e transformar o presente em uma nova realidade. Nesse contexto, a antropofagia torna-se um princípio imanente à produção de subjetividades, conectando os indivíduos social, econômica e filosoficamente. E é precisamente aqui que encontramos um potencial original na estética cultural brasileira, pois a partir da experimentação da experiência indígena, viabilizamos o ato de "devorar" aspectos culturais sem submeter-se a eles, incorporando-os em um processo de síntese que cria algo novo e hibridizado.

Diante do exposto, é possível inferir que a estética modernista oswaldiana exerceu uma importante influência em ações políticas relevantes para o contexto tão heterogêneo e acelerado de sua época. Sabendo disso, não se pode deixar de reconhecer a continuidade desses conceitos para a compreensão do cenário do Brasil contemporâneo. Atualmente, dentro da área de comunicação, onde este trabalho se insere, o entendimento é de que a prática da antropofagia cultural pode nos oferecer uma perspectiva alternativa sobre os processos de apropriação cultural, especialmente no contexto do uso dos meios de comunicação e novas tecnologias.

Ainda, elaborar uma abordagem dentro desse conceito nos ajuda a desafiar a concepção arraigada de que, habitando os territórios urbanos e tipicamente urbano, os povos indígenas estariam correndo o risco de serem vítimas da repetição de eventos ligados ao passado colonial brasileiro, caracterizado pela absoluta dominação cultural e pelo apagamento étnico, como muitos que carregam uma visão mais protecionista e identitária tentam colocar. Ao contrário, ao utilizarem os meios de comunicação e abrirem-se para a diferença, os povos indígenas estão engendrando novas formas de subjetivação, estimulando a adesão dos “outros” a uma experiência indígena como forma de solução para os impasses sociais, ambientais e políticos vividos pela sociedade mundo afora. O exercício, portanto, é o inverso: em vez de serem dominados simbólica e culturalmente dentro de uma estrutura hierárquica e vertical, esses povos, que resistem

¹⁸ É digno de notar que Oswald de Andrade foi leitor de Nietzsche, utilizando suas ideias como base para discutir a proposta do movimento modernista. A noção de afirmação de si como motor criador é um indicativo desse pensamento. Em "A visão dionisíaca do mundo" (2006), Nietzsche celebra a vida por meio da criatividade e da riqueza das experiências humanas, contrastando com a visão apolínea, que simboliza a ordem, a racionalidade e a harmonia. Sendo assim, a visão dionisíaca é caracterizada pela valorização das paixões e instintos, pela rejeição dos valores morais convencionais e pelo impulso criativo. Essa perspectiva grega também busca a unidade do cosmos e transcende a individualidade, promovendo um estado de transformação. Quando se fala em filosofia dionisíaca no contexto de Oswald de Andrade, portanto, estamos nos referindo a uma experiência de pensamento brasileira que reconhece as dores e sofrimentos do passado como partes intrínsecas da história.

há séculos à colonização, não perdem sua subjetividade indígena, mas promovem a experiência de novos encontros entre dois mundos distintos, mesmo que nem sempre dentro das condições ideais ou justas.

Com relação a essa adesão de “outros” à uma experiência do pensamento indígena, uma dimensão importante da ideia de híbridos antropofágicos é particularmente relevante para modificar e ajudar a construir o pensamento social brasileiro entre teóricos da comunicação, antropólogos e disciplinas correlatas, que enxergam nessa abordagem uma prerrogativa para conceber outras formas de conhecimento e compreender funcionamentos de mundos. Essa perspectiva ressoa, por exemplo, no trabalho de pensadores como Eduardo Viveiros de Castro (2009), que, embora não mencione a antropofagia diretamente em todas as suas obras, teoriza sobre as práticas, cosmologias e sistemas de representação dos povos ameríndios sul-americanos. Ele reconhece nesses elementos as bases fundamentais para refletir sobre outros modos de pensar os processos de formação cultural e subjetiva de diferentes povos. O enfoque não é de natureza narcísica¹⁹, ou seja, voltado para a compreensão dos pesquisadores e povos ocidentais sobre si mesmos, mas sim para criar uma abertura entre diferentes mundos, permitindo que os povos indígenas introduzam suas próprias categorias e transformem a nossa experiência de pensamento, num gesto que privilegia o devir e a hibridização dos nossos campos teóricos de conhecimento.

Ao reconhecer que nossos objetos de estudo também contribuem, interferem e alteram nossas teorias, estamos, de certa forma, adotando uma abordagem híbrida e antropofágica. Isso vai além da mera variação imaginária, permitindo evitar um construtivismo de mão única e mantendo sempre o interesse em tudo o que não é seu/nosso. Conforme discutido anteriormente, não é um ato de recusa ao ocidental, mas de abraçar os esforços imaginativos dos próprios povos estudados, com o objetivo de construir teoria a partir de novos conceitos, que englobam tanto o humano quanto o não humano. Nesse aspecto, tanto o movimento modernista oswaldiano quanto a reflexão anti-narcísica sobre os modos de pensamento dos povos ameríndios sul-americanos, representados pelo perspectivismo de Viveiros de Castro, expressam um desejo comum pela rotação de perspectiva e compreensão cultural. Ambos buscam fazer "proliferar as pequenas multiplicidades – não o narcisismo das pequenas diferenças, mas o anti-narcisismo das variações contínuas" (Viveiros de Castro, 2015, p.29).

Se não existe um lugar fora da cultura, seria igualmente equivocado acreditar que os sujeitos indígenas, quando em contato constante com a civilização e seus

¹⁹ Diante da crise civilizatória e da modernidade e, conseqüentemente, da razão ocidental, nas primeiras páginas de seu livro "Metafísicas Canibais", Viveiros de Castro (2015, p.21) apresenta uma provocação para reconstituir a Antropologia como uma disciplina teórico-prática que descoloniza o pensamento, libertando-o da mera função de refletir a sociedade como um espelho. O objetivo é contestar os discursos que simplificam o "outro" como inventado ou forjado pelo ocidente, reduzindo os povos de tradição não europeia a meros produtos da ficção e da imaginação ocidental.

produtos, não serão moldados pelas forças vivas que atuam no mundo, assim como também não poderão exercer influência sobre elas. Os processos de interação e transformação entre a civilização e os povos ameríndios são característicos da formação social brasileira. Por isso mesmo, a pesquisa acadêmica deve romper com a tendência nostálgica que leva, muitos vezes, a tratar a hibridização cultural como apropriações que ameaçam a originalidade e identidade dos povos ameríndios.

Essa perspectiva, pautada em modelos essencialistas e no desejo pela representação fixa das identidades, contribui para a ideia equivocada de que as sociedades indígenas devem permanecer isoladas e não integradas às cidades, algo que se mostra impraticável após séculos de colonização. Além de partir de uma premissa equivocada de que há um mundo estático e não mundos coletivos sendo constantemente construídos, outro efeito negativo dessa perspectiva é a projeção de uma visão romantizada e limitante sobre a cultura indígena na perspectiva do branco. Uma visão que restringe a capacidade de autonomia desses sujeitos, limitando-os a um fechamento identitário, tem mais a ver com um modelo fixo, representativo e estereotipado do que com a realidade resultante do encontro entre cosmologias distintas. Isso ocorre porque a subjetividade indígena é muitas vezes vista como uma essência intocável, desconsiderando as complexidades e transformações que a própria formação subjetiva mobiliza em todas as trocas culturais.

Em contraposição a essa concepção, o conceito desenvolvido pelos modernistas brasileiros reconheceu o potencial antropofágico na formação das subjetividades brasileiras, construindo novas narrativas sobre o país e ampliando a compreensão dos contatos entre a cultura ocidental e as culturas originárias no território tupiniquim. Essa percepção renova o debate sobre as relações culturais e estabelece uma nova estética antropofágica, que não só tem aspectos estéticos no sentido artístico, mas também políticos, capazes de efetivar transformações sensíveis. A partir dessa perspectiva dos híbridos, podemos reinterpretar os materiais expressivos circulados pelos povos indígenas nas redes digitais, como o *Instagram*, por exemplo, como uma forma de ressignificar as relações entre culturas e criar novas formas de participação política pelos ativistas indígenas.

Afinal, assim como os modernistas incorporaram criticamente elementos selecionados e potentes da cultura europeia em sua produção artística, os povos indígenas têm incorporado os meios de comunicação em suas atividades para definir novas agendas políticas, dando não apenas visibilidade às questões que lhes afetam, mas principalmente agenciando lutas políticas dentro da cultura digital. Compreendida como um processo de devoração e recriação de elementos culturais diversos, a antropofagia ainda se mostra um importante plano de fundo para pensarmos o uso de tecnologias digitais por povos indígenas em suas produções estéticas, em que eles

“devoram” e transformam os meios para criar suas próprias narrativas e expressões culturais, resistindo assim à marginalização cultural imposta historicamente pela civilização branca e ocidental.

No entanto, para averiguar isso, é preciso investigar como esse ecossistema comunicativo próprio se constrói, abarcando aspectos materiais e imateriais, a saber: a escrita, a visibilidade, as dimensões culturais/históricas, bem como os sentidos que são mobilizados pelo ativismo digital indígena. A construção identitária desses povos, que é fluída e não fixada, deve ser analisada pelos diversos vieses que ela ativa, na medida em que os ameríndios praticam hoje novas formas de resistência, tornando visível no espaço público a precariedade que foi construída ao seu redor, em virtude de uma demarcação hierárquica e de legitimidade no campo social.

A questão, nesse caso, é compreender como os indígenas querem ser enxergados quando habitam o território digital para fazer circular seus discursos. Quem sabe, para além da simetria, esses povos queiram chegar ao ponto antropofágico presente no enunciado oswaldiano “só me interessa o que não é meu” (Andrade, 1990, p. 47). Talvez se exercite, aí, o poder de nomear a si mesmo, apropriando-se estrategicamente dos aparatos tecnológicos desenvolvidos pelos brancos para apresentar-se sob novas formas de autenticidade, negando a concepção imaginária branda do índio “puro” e, portanto, primitivo e isolado. De acordo com Pereira (2018), o uso da internet pelos indígenas, suas interações e produções de conteúdo (via perfis de redes sociais), facilita o compartilhamento de suas dinâmicas culturais, o que coloca em risco os esquemas interpretativos que cristalizaram noções estereotipadas dessas comunidades. Para a autora, a interação ameríndia com as arquiteturas informativas das redes sociais representa uma ameaça a esses esquemas de categorização puristas, que acusam equivocadamente a perda da “substância indígena”.

3.2

O meio do ambiente: a política do antropos no antropoceno

Decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam e até a terra dos brancos, muito longe de nós. Tudo isso, em nossa língua, é *urihi a pree* – a grande terra-floresta. Acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro (...) Depois de os relatos da ecologia terem surgido nas cidades, nossas palavras sobre a floresta puderam ser ouvidas pela primeira vez. Os brancos começaram a me escutar e a dizer e a pensar: “*Haixopë!* Então é verdade: os ancestrais dos habitantes da floresta já possuíam a ecologia!”. Depois disso, nossas falas puderam se espalhar muito longe de nossas casas, desenhadas em peles de imagens ou capturadas nas da televisão. Por isso nossos pensamentos já não estão tão escondidos como antes. Antigamente éramos tão invisíveis para os brancos quanto os jabutis no solo da floresta. Não tinham nem ouvido nosso nome. Agora não é mais assim (...) Ainda jovem, decidi partir para longe de casa, para fazer nossas palavras saírem do silêncio da floresta (...) Sou filho dos primeiros

habitantes da floresta, e essas palavras tornaram-se minhas. Agora quero dá-las a ouvir aos brancos, para que também sejam impregnados por elas. (Kopenawa, 2019, p. 482-483)”.

O que chama a atenção no trecho escrito pelo indígena Yanomami Davi Kopenawa é a grandeza que a palavra ecologia adquire ao ser associada ao "mundo inteiro". Mundo inteiro, levado "de cabo a rabo", é todas as coisas, animadas e inanimadas que aqui habitam e se relacionam, inclusive para que esse "mundo inteiro", que não se entende somente pelo humano, possa existir. Quando as palavras dos povos indígenas ressoam nas cidades, elas permitem que os outros ouçam e compreendam a verdadeira transversalidade que a ecologia do meio-ambiente sempre teve na cosmologia indígena. O recado da floresta, nesse caso, faz parte de uma comunicação que não se restringe à linguagem verbal no sentido do que ela representa, mas que se desloca até os centros urbanos e fala, em sentido afetivo, para além de sua perspectiva local, rompendo os limites visíveis estabelecidos até então, a fim de reivindicar uma composição ecológica-sustentável do mundo.

Como explicou o Xamã Yanomami, as palavras da floresta impregnam e mobilizam os corpos territoriais, criando subjetividades e levando-os a se relacionarem com essa nova ordem em um gesto único, onde o pensar é também sentir, algo que dentro das estruturas do pensamento ocidental²⁰ foi, por muito tempo, inconcebível, já que é feita a separação entre duas faculdades diferentes: a razão e a emoção. Sobre as palavras impregnadas, uma noção próxima à do autor indígena, guardadas as devidas proporções e locais de fala, pode ser encontrada na filosofia de Deleuze e Guattari (1995), que descreve os afetos que atravessam o corpo como flechas e armas de guerra. O que os autores trazem à tona com isso, na obra “Mil Platôs”, é a concepção de afetos como estados de ânimo não restritos à interna subjetividade, mas capazes de impactar, a um só tempo, as interações individuais e o seu entorno.

Se considerarmos também que os corpos possuem aspectos compartilhados em âmbitos coletivos, os afetos que os impregnam possuem o potencial de serem empregados nas lutas políticas, sociais e ambientais. Nesse contexto, a luta ambiental, especialmente no ativismo indígena, surge como uma expressão desse desejo compartilhado, que transcende o indivíduo e avança em direção à transformação social, por meio dos afetos articulados na forma de palavra. Tal como a concepção dos afetos

²⁰ A filosofia grega antiga, especialmente a tradição platônica e aristotélica, estabeleceu a base para muitas concepções subsequentes de conhecimento e experiência. Platão, por exemplo, enfatizava a razão e a busca pela verdade através do pensamento lógico, separando essa busca da experiência sensorial e das emoções. Já no dualismo, popularizado por Descartes, apresenta-se a mente e o corpo como entidades separadas. Descartes acreditava que a mente era imaterial e não sujeita às leis da natureza, enquanto o corpo era material e operava de acordo com essas leis. Isso levou a distinção entre processos mentais racionais (como o pensamento) e processos sensoriais e emocionais (como o sentir).

como estados potenciais de transformação da realidade, a perspectiva de Kopenawa não se limita a induzir os habitantes urbanos a visualizar ou refletir racionalmente sob a ótica da floresta. Em vez disso, busca estabelecer uma conexão afetiva entre eles e a floresta, mediada pelos corpos impregnados de suas palavras.

A comunicação ecológica dos indígenas, portanto, comunica a mensagem por meio dos afetos, em um universo aberto aos encontros ontológicos. É nesse ponto de intersecção entre cultura e natureza, cidade e floresta, que as interações ultrapassam as fronteiras da linguagem verbal em sentido estrito, já que a linguagem como um sistema de símbolos é algo compartilhado coletivamente, logo, transformada/atualizada pelas constantes relações ecossistêmicas presentes na vida em sociedade.

Na experiência indígena, o encontro ecológico/medial entre personagens cósmicos, como animais, espíritos e seres humanos, é mediada desde os "desenhos em peles" até as "imagens capturadas pela televisão", numa relação definida por termos relacionais, que revela conexões e interações entre pessoas, objetos inorgânicos e elementos da floresta, dando forma e significado a uma outra compreensão de vida em sociedade, que se estende entre os corpos. Essa dinâmica permite conceber um pensamento que não pertence mais apenas a um sujeito individual, de consciência abstrata e separada do corpo, mas sim a um coletivo de formas de vida compartilhando simultaneamente a mesma existência em um determinado espaço-tempo, neste "mundo inteiro" que é o meio-ambiente.

De acordo com Viveiros de Castro (2009), no perspectivismo ameríndio, a concepção de que qualquer espécie ou modo de ser possui a capacidade potencial de ser considerado uma pessoa evidencia que todos os animais e componentes do cosmos são intensivamente pessoas, isto é, virtualmente pessoas, uma vez que qualquer um deles pode se revelar como tal. Trata-se de um fenômeno fundamentado na perspectiva, uma capacidade de ocupar um ponto de vista, um devir cujo grau, contexto e posição são relacionais, transcendendo as noções tradicionais de classificação e taxonomia da etnociência. Com isso, o autor aborda a ontologia indígena como uma jurisprudência que reconhece a multiplicidade biossocial de todas as manifestações existentes, conferindo-lhes valor e importância enquanto indivíduos. Nesse contexto, argumenta-se que a potencialidade ontológica de ser pensado como pessoa não se manifesta como uma mera possibilidade lógica no perspectivismo indígena, mas, mais significativamente, como uma perspectiva valorativa, afetiva e de relação.

Essa perspectiva nos faz perceber também, junto ao discurso de Kopenawa, a artificialidade das divisões entre "nós" e "eles", "natureza" e "cultura", assim como outros binarismos que descontinuum e fragmentam o mundo, pois é por meio da interação relacional e ecológico (sem seu sentido medial) com as palavras que as

filiações e possibilidades virtuais de “vir a ser” tornam-se possíveis. Na relação entre a cidade e a floresta, como discutimos, as palavras dos indígenas transcendem as meras marcas discursivas, transformando-se em afetos que atravessam os corpos, internalizando-se nas existências e convertendo-as em novas diferenças e seres coletivos que constroem outros mundos, orientados pela sustentabilidade.

É por isso que, neste ponto do trabalho, vemos a necessidade de abordar uma distinção importante entre duas perspectivas. De um lado, temos aqueles que realizam a desconstrução de concepções e categorias discursivas que tendem a nivelar e uniformizar as diferenças, incentivando, assim, a produção das diferenças por meio do antagonismo e possibilitando a emergência de novas subjetividades, híbridas, pensadas nesse ponto de vista ecológico, que integra os diversos agentes do ecossistema. Por outro lado, encontramos o pensamento que nega a diversidade de perspectivas, tratando-as de forma categorizada, fixada e essencializada. Esse último ignora a multiplicidade de elementos distintos que permeiam a realidade e que, ao se combinarem, geram novas formas de existência em harmonia entre o social e o ambiental e demais esferas da vida, inclusive na permeabilidade entre aspectos naturais e tecnológicos/digitais.

A distinção entre aqueles que buscam dismantelar as concepções que nivelam as diferenças, estimulando a produção dessas mesmas diferenças por meio de encontros cosmológicos e antagonismos, abre caminho para novas formas de coexistir. Em contrapartida, a abordagem que reduz a diversidade a categorias fixas e essencializadas nega a riqueza de elementos distintos que entrelaçam a realidade e desconhece a complexidade das formas de existir no mundo e a própria amplitude do conceito de sociedade em relação ao mundo natural e tecnológico. Porém, ao abraçarmos a noção de que as tensões decorrentes das diferenças atuam como catalisadoras da multiplicidade, adotamos uma perspectiva que impulsiona nossa apreensão do mundo e também a maneira pela qual nos conectamos com o ecossistema de meios.

Caminhando em perspectiva contrária, a essencialização restritiva ou inibidora prejudica a potência de ação e o desejo de mudança social e ambiental, pois não reconhece as mudanças, evoluções e variações naturais na cultura e nas sociedades. Quando essa mentalidade se alia ao projeto humano de exploração dos recursos naturais, alimenta uma lógica econômica que ignora nossa integração ecossocial com a Terra e a capacidade transformadora que uma existência compartilhada pode proporcionar. De fato, a própria concepção de uma natureza imutável e não fluida das coisas, capilarizadas nas estruturas de pensamento ocidentais, instiga o surgimento de oposições binárias e a hierarquização das diferenças, numa dinâmica traz implicações

em relação às dificuldades de compreender a magnitude do desafio apresentado pela crise ambiental e civilizatória.

Ao nos considerarmos espectadores ou superiores à natureza, em vez de participantes e partes intrínsecas dela, acabamos por instaurar hierarquias que favorecem certas formas de vida, racionais, em detrimento de outras, tidas como não sociais. Essa postura prejudica o meio-ambiente, incentivando uma exploração seletiva que, por sua vez, amplia as desigualdades socioambientais. No entanto, a crise ambiental instaurada nos dias atuais demanda uma compreensão profunda das interconexões entre todos os elementos do ecossistema.

Esse impasse de ordem sustentável e ligado ao meio-ambiente foi abordado no episódio intitulado "Tem boi na linha", pertencente ao podcast denominado Tempo Quente (2022), produzido em colaboração entre comunicadores e um grupo de teóricos, pesquisadores e especialistas do Brasil. Intrigados com os resultados de uma pesquisa realizada pelo Ipec - Inteligência em Pesquisa e Consultoria (2021), que abordava a perspectiva do cidadão brasileiro em relação às mudanças climáticas, esses produtores de conteúdo buscaram especialistas para discutir a dificuldade que os brasileiros têm em reconhecer o que constituiria o meio-ambiente.

Os dados da pesquisa do Ipec (2021)²¹ revelaram resultados sintomáticos: mais de 80% dos entrevistados consideram a problemática do aquecimento global de suma importância, e aproximadamente 60% expressaram profunda preocupação com essa questão, não considerando-a exagerada. Quando questionados sobre a escolha entre a preservação ambiental, mesmo que isso resultasse em um crescimento econômico mais modesto e na redução de oportunidades de trabalho, cerca de 80% concordaram que a decisão de preservar o meio-ambiente fosse mantida. Todavia, uma inconsistência parecia estar implícita nesses números. Próximo ao período da pesquisa, um candidato que se posicionava claramente como anti-ambientalista recebeu 57 milhões de votos em todo o país. Esse fato levou os comunicadores a questionarem como uma maioria poderia discordar da destruição do meio ambiente e, ao mesmo tempo, eleger um candidato com essa postura.

Na busca por respostas, os comunicadores contaram com a participação da filósofa Débora Danowski e do historiador José Augusto Paiva, culminando na revelação de que a preocupação do povo brasileiro em relação ao meio ambiente é, em

²¹ Ainda, uma pesquisa da PoderData, realizada entre 16 e 18 de agosto de 2021, revela que 71% dos brasileiros se consideram muito preocupados com o aquecimento global e as mudanças climáticas. Outros 19% expressam preocupação moderada, 7% se dizem pouco preocupados e 3% não têm nenhuma preocupação com o tema. Esse levantamento foi realizado logo após a divulgação, em 9 de agosto, de um relatório do IPCC (Painel Intergovernamental sobre Mudança Climática) pela ONU, que atribuiu à ação humana um aumento de 1,07 °C na temperatura do planeta nos últimos anos.

grande medida, abstrata. Por meio de uma análise realizada pelo historiador José Augusto Pádua e publicada no jornal *O Eco* (2018), em uma série que teve início em 1992, intitulada "O que o brasileiro pensa do meio ambiente", foi identificado que as pessoas frequentemente concebem o meio ambiente apenas como florestas e oceanos, negligenciando o fato de que cidades e favelas também fazem parte desse meio. Essa visão limitada pode ser justificada pelo disseminado conceito de que o meio ambiente está distante da vida urbana, situado em paisagens remotas e separadas da civilização.

Conforme observa o historiador Pádua, essa abstração e confusão na percepção do meio ambiente alimenta a propagação do "mito da natureza inesgotável", que remonta aos tempos coloniais e perdura até os dias atuais. A perspectiva encontra suas bases no fato de que a população que habitava o território da América portuguesa era consideravelmente menor em comparação à atual. Segundo Pádua, a partir de 1822, com a independência, a população era de apenas quatro milhões e meio de pessoas, dispersa por um território que já era praticamente equivalente ao tamanho atual. Esse contexto gerava a sensação de uma natureza aparentemente infinita. E mesmo com o aumento populacional ao longo do século XX, à medida que a economia e a população do Brasil expandiram substancialmente, essa concepção persistiu, impulsionando, ainda, a exploração das áreas pouco ocupadas, como o Cerrado e a Floresta Amazônica.

A trajetória histórica do Brasil, portanto, é marcada pela noção arraigada de que a natureza é inesgotável, mesmo diante da crescente demanda e expansão humana. Os erros dessa visão reducionista e utilitarista tornaram-se cada vez mais evidentes, à medida que se ignorou convenientemente a finitude das riquezas naturais e o impacto dessa atividade nos mundos humanos, vegetais e animais. Mais recentemente, os reflexos disso se ampliaram com o descaso da gestão brasileira diante da situação ambiental e dos povos originários. O problema político envolvido em ações como o fim da demarcação de territórios indígenas, o apoio a práticas ilegais de desmatamento (garimpo, extração de madeira etc.) e a relativização das queimadas nos territórios da Amazônia e do Pantanal, por exemplo, é cíclico na história do país.

A exploração agrária dos territórios e a plantação de determinados alimentos, como a soja e o milho, seguem preocupando ambientalistas devido ao seu potencial de empobrecimento dos solos e consequentes riscos de perda da biodiversidade. E é por isso que hoje, mais do que nunca, a agricultura extensiva e descuidada é tida como atividade capaz de desencadear crises de ordem global, tais como climáticas, de insegurança alimentar e até mesmo humanitárias, algo que tem sido também alertado por ativistas e redes de proteção ambiental:

Inúmeros são os fatores econômicos e sociais capazes de causar interferências nos resultados da produção agropecuária. Sendo assim, se faz fundamental possuir planejamento estratégico para lidar com possíveis problemas. Porém, as mudanças climáticas tornaram-se um dos maiores desafios a serem superados na esfera rural em busca do desenvolvimento sustentável. As consequências dessas mudanças podem afetar não apenas a produtividade no campo, mas também o bem-estar da humanidade (Gabrielle de Oliveira Magalhães et al., 2021, p. 101).

Ainda, essa preocupação não é apenas discutida entre ativistas indígenas e ambientalistas, mas também por empresas que, somente recentemente, têm assumido responsabilidades ambientais e sociais. Uma abordagem que se destaca nesse sentido é o ESG (Environmental, Social, and Corporate Governance), desenvolvido há duas décadas, o qual está alinhado com os princípios liberais do livre mercado. O ESG, ou Environmental, Social and Governance, prega uma abordagem que incentiva uma concorrência tolerante e eficientemente econômica, ao mesmo tempo em que busca reduzir os impactos negativos no meio ambiente e no bem-estar social. Essa mudança de mentalidade é uma resposta à crescente conscientização dos consumidores, que agora valorizam a reputação das marcas que consomem e se preocupam com questões sociais e ambientais (Li, Wand, Sueyoshi e Wang, 2021). Nesse contexto, percebemos que o progresso de mercado não depende apenas de uma democracia funcional, mas também de uma abordagem sustentável e genuinamente inclusiva, que permita a participação de diversos grupos culturais.

Nesse caso, a saída liberal de mercado, com suas práticas sustentáveis e responsáveis, embora não promova uma mudança ecológica completa em termos de sustentabilidade na mentalidade contemporânea, permite que a sensibilidade em relação ao tema se manifeste timidamente. A noção de que o sucesso industrial está intrinsecamente ligado a uma atuação ética e ambientalmente responsável hoje desafia paradigmas antigos e abre espaço para que se iniciem discussões sobre novas perspectivas. A partir dessa conscientização inicial, as empresas e organizações são incentivadas a buscar soluções bio-inovadoras que atendam às necessidades dos negócios, ao mesmo tempo em que respeitam o meio ambiente e contribuem positivamente para a sociedade.

Entretanto, essa preocupação é uma novidade apenas na história recente do ocidente e de suas sociedades autodestrutivas, possuindo objetivos mercadológicos específicos. Não é adequado equiparar um "capitalismo verde" a uma prática política conectada a uma cosmologia, pois o primeiro, preocupado apenas com uma abordagem superficial do meio ambiente (meio ambiente como uma metade-ambiente), não estimula o desenvolvimento das competências subjetivas necessárias para romper de fato com aquilo que ameaça as condições de vida e habitabilidade no mundo. Um debate ecológico-ambiental que não está verdadeiramente operacionado no âmbito político

acaba se reduzindo a um mero problema de gestão do chamado "capitalismo verde", o que pode levar a palavra 'preservação' a adquirir um significado potencialmente violento. Nesse contexto, "preservar" significa não questionar nem abolir as estruturas de poder e os laços sociais que sustentam a crise ambiental, ocasionada pela organização econômica da produção industrial, mas manter o seu status quo.

A questão ambiental dentro dessa visão se torna apenas um elemento a ser gerenciado dentro do sistema produtivo, sem abordar os desequilíbrios sistêmicos e as questões de justiça social e política subjacentes. Diferentemente da abordagem que ganhou força nos compêndios corporativos de administração do capitalismo verde, o pensamento ameríndio parece sempre ter mantido a proteção ambiental como uma de suas premissas fundamentais e mais verdadeiras. O relato de Kopenawa em "O espírito da floresta", é indicativo disso:

O tempo da floresta possui um sopro vital, wixia, que é muito longo. O dos seres humanos é curto: vivemos e morremos depressa. Se não a desmatarmos, a floresta não morre. Ela não se decompõe. E graças a seu sopro úmido que as plantas crescem. Quando estamos muito doentes, em estado de fantasma, esse sopro também nos ajuda a nos curarmos. Então, o tomamos emprestado e ficamos bem. Você não vê o sopro dela, mas a floresta respira. Ela não está morta. Olhe para ela, suas árvores estão bem vivas, com folhas brilhantes. Se não tivesse sopro de vida, elas estariam secas. Esse sopro vem do fundo do chão da floresta, dali onde mora seu frescor. Ele também vive em suas águas (...) Os espíritos se deslocam sem parar na floresta. Ela é deles e eles ficam felizes com isso. Estão presentes em toda parte. Os filhos e as filhas dos espíritos das águas yawarioma pe brincam ali sem parar. No entanto, os brancos não sabem nada disso. Pensam que a floresta é bela, fresca e ventilada sem motivo. Para nós, a "natureza" é urihi a, a terra-floresta, e os espíritos xapiripe que Omama a nos deu. A floresta não existe sem motivo. Os espíritos vivem ali e Omama a quis que protejamos suas habitações (Albert, Kopenawa, 2023, p.30)

Para os povos originários, a terra é viva, e nela se produzem relações de associação afiliativas - fato muitas vezes incompreendido pelos próprios governos e Estados, que se dizem responsáveis pela proteção ecológica, dos direitos humanos e do território das comunidades originárias, mas que negam aceitar esses sujeitos dentro das esferas de decisão política, desconsiderando suas perspectivas sobre o uso de recursos naturais, o exercício complexificado da cidadania e sobre a compreensão de um outro mundo possível para se viver. Exemplo disso é a construção das usinas de Belo Monte e Jirau, projetos concebidos e idealizados na ditadura militar, mas construídos com auxílio da influência política do Partido dos Trabalhadores durante a democracia, em que os interesses estratégicos do Estado foram priorizados em detrimento das populações indígenas (Fontes, 2017).

Apesar disso, a compreensão das diferentes concepções culturais em relação ao meio ambiente é indispensável para se analisar a interligação entre o pensamento

ameríndio e as perspectivas sobre proteção ambiental. Nesse contexto, vale recuperar o pensamento de Levi-Strauss (1993, p.7), citado na epígrafe da obra "A queda do céu" de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2019). Essa passagem do antropólogo explora a mitologia ameríndia e a sua evolução de uma noção de solidariedade de origem para uma solidariedade de destino frente aos colonizadores europeus. A mitologia delinea a reunião de dois grupos humanos, brancos e povos indígenas, oriundos de uma mesma criação, cujos destinos se entrelaçam. É perceptível, conforme observado por Lévi-Strauss, que a solidariedade inicial entre os ameríndios e os "conquistadores" evoluiu, ao longo do tempo, para uma solidariedade de destino. Em outras palavras, embora os brancos fossem inicialmente considerados parentes distantes dos povos indígenas, ambos tendo uma origem comum, o afastamento prolongado de suas respectivas cosmovisões os coloca em um destino compartilhado: a ameaça de eliminação por forças da natureza degradada.

Tal desfecho é uma reação às relações de poder negativas que foram estabelecidas durante o período da conquista colonial. Estas relações deram origem a um processo ininterrupto de destruição ambiental e cultural que acaba por prejudicar as comunidades indígenas. Vale lembrar que, para essas populações, a perda de suas vidas não implica apenas na extinção de suas identidades e heranças étnicas; ela também resulta na degradação irreparável de seus valores culturais e na aniquilação de todas as perspectivas de vida no planeta Terra (Kopenawa, Albert, 2023). O argumento é de que não apenas os povos indígenas estão ameaçados pela cobiça do ouro e pelas epidemias trazidas pelos colonizadores brancos, mas todos estão expostos à mesma catástrofe, a menos que se entenda que o pensamento ameríndio é garantidor da sobrevivência ou viabilidade das formas de vida da Terra:

Formulada nos termos de uma metafísica que não é a nossa, essa concepção da solidariedade e da diversidade humanas, e de sua implicação mútua, impressiona pela grandeza. É emblemático que caiba a um dos últimos porta-vozes de sua sociedade em vias de extinção, como tantas outras, por nossa causa, enunciar os princípios de uma sabedoria da qual também depende — e somos ainda muito poucos a compreendê-lo — nossa própria sobrevivência (Levi-Strauss, 1993, p. 7 apud Kopenawa; Albert, 2019).

Vê-se que, no relato dos povos indígenas, a solidariedade de destino é um conceito que enfatiza a interconexão e a interdependência de todas as formas de vida, buscando uma coexistência no mundo habitado. Ao contrário do conceito ocidental aristotélico de "zoon politikon" (Aristóteles, 2019), que limita a busca pela verdade, bem-estar e conhecimento àqueles seres dotados de racionalidade, descontinuando o corpo da alma (psique), e a cultura e da natureza, as culturas indígenas não veem a vida humana como uma vida política nos moldes das cidades-Estado. Enquanto a visão ocidental destaca a racionalidade como atributo essencial para a participação política, as culturas indígenas

desenvolvem uma noção mais flexível, complexa e afetiva, conforme mencionado no início do texto, das relações produzidas e que atuam no planeta. Para eles, a compreensão do mundo e do ecossistema político vai além da lógica da razão humana, incorporando uma sabedoria ancestral que reconhece a potencialidade ontológica, isto é, a capacidade virtual de existência, ação e impacto na realidade que transcende o âmbito puramente lógico e político-formal.

Pensar nesse contraste entre a cosmologia/visão ecológica ameríndia e o conceito de "zoon politikon" auxilia na compreensão das implicações nas catástrofes ambientais atuais. Afinal, essa dicotomia ressalta duas abordagens opostas em relação à interação entre os seres humanos e o meio ambiente, revelando como essas perspectivas moldaram as relações da humanidade com a natureza ao longo do tempo.

A afirmação de que a condição de pessoa pode ser estendida a outras espécies, não humanas, ou de que pode ser recusada a outros coletivos de nossa espécie envolve a questão da consideração moral e ética que atribuímos a diferentes seres ao longo de nosso projeto civilizatório. Tradicionalmente, o conceito de pessoa foi historicamente associado à humanidade, ou seja, apenas seres humanos foram considerados como pessoas dotadas de direitos, deveres e dignidade. O perspectivismo ameríndio, no entanto, parece argumentar em favor da extensão dessa condição de pessoa a outras formas de vida, como animais não humanos ou entes inorgânicos (Viveiros de Castro, 2002). Essa perspectiva dos povos indígenas sugere, ainda, que o conceito de pessoa é anterior e superior logicamente ao conceito de humano, o que significa que a condição de pessoa não é exclusiva dos seres humanos, mas sim uma característica mais fundamental que pode ser aplicada a diferentes seres ou entidades, com base em suas capacidades, sensibilidades e interações com o mundo, ou seja, está ligada à capacidade de sentir, pensar, se relacionar dentro do meio-ambiente.

Desde a sua origem, as concepções das cidades-Estado (pólis), promoviam a exclusão de mulheres, crianças, escravos e estrangeiros da participação política. Apesar destes valores terem mudado ao longo do tempo e provocado significativas transformações nas noções de vida política e cidadania, ficaram caracterizadas por uma estrutura social estratificada e hierarquizada que deixou suas marcas nas sociedades que seriam desenvolvidas futuramente. A escravidão, compreendida como resultado de uma condição predestinada, na qual certos indivíduos nasceriam para serem escravos enquanto outros para serem livres, foi considerada uma consequência natural da ordem social, perpetuando seus efeitos no momento do encontro ontológico entre a cultura ocidental e as culturas indígenas.

No Brasil, com a chegada dos portugueses, os primeiros conflitos políticos que resultaram no assassinato de povos indígenas e no apagamento de suas culturas estiveram relacionados, dentre vários fatores, com a assimetria entre sistemas de

valores, crenças e modos de vida (Bosi, 1992). A propriedade de terras, tema amplamente discutido em dias atuais, é um exemplo elucidativo para o atual momento. No contexto ocidental, especialmente no senso comum das sociedades industrializadas, a propriedade é frequentemente entendida como um direito legal e individual de posse sobre recursos, terras e bens materiais:

A terra, e particularmente a moradia, mostram-se objetos preferenciais de financeirização por suas propriedades específicas - imobilidade, durabilidade, irreprodutibilidade etc. - que a tornam um excelente colateral e investimento. As últimas décadas foram marcadas pelo estabelecimento de uma nova relação do capital com o espaço sob a hegemonia do rentismo e do capital fictício” (Tonucci, 2022, p. 2312)

Sendo assim, a terra como propriedade é valorizada e protegida pelos sistemas legais e econômicos ocidentais, e a acumulação de riqueza e bens é, muitas vezes, o objetivo mais importante. Por outro lado, nas culturas indígenas, a relação com a terra e os recursos naturais é baseada em uma visão mais coletiva e interdependente.

Vistos como "os negros da terra", os conflitos seculares contra os povos indígenas ainda ecoam até hoje, produzindo efeitos distintos, quase sempre relacionados a interesses econômicos e ao progresso industrial e científico, os quais estão atrelados à exploração e a atividades geradoras de resíduos. Essa guerra foi travada, inicialmente, devido ao fato de que os nativos ameríndios não reconheciam uma autoridade exterior e tampouco internalizavam a noção de poder como força coercitiva, característica da vida social e política do homem ocidental (Fontes, 2017). Segundo o antropólogo Darcy Ribeiro (2008), entre os indígenas havia uma singela estrutura social igualitária, desprovida de estamentos superiores ou condições de subordinação, o que tornava a dominação desses povos um propósito ainda mais difícil.

No caso do período colonial dos séculos passados, a preocupação mais preponderante dos povos “descobridores” estava intimamente ligada à tentativa de retirar os povos originários de seu suposto estado de natureza puro, com o objetivo de re-inseri-los na convivência "superior" da civilização e do progresso. A propósito, há um debate intenso no século XVI que ocupa os teólogos espanhóis, principalmente com relação ao fato de saber se os indígenas teriam ou não alma, pois era isso que determinaria se eles poderiam ser ou não escravizados. Lévi-Strauss recupera este fato em sua *boutade*, dizendo que enquanto os europeus estavam preocupados com a alma dos índios (preocupação metafísica), os indígenas queriam saber se aqueles brancos que chegaram vestidos em navios, com itens, metal e o domínio da pólvora, tinham – como eles – um corpo que, ao morrer, apodrecia. A questão dos brancos era saber se os índios podiam ser coisas, escravos; a dos indígenas, entender se aqueles deuses pestilentos eram humanos e tinham um corpo.

Ainda no período das navegações e descobrimentos das Américas pelos europeus, os primeiros autores que pensaram a formação dos Estados, como por exemplo Rousseau, Locke e Hobbes, abordando a autoridade política, o papel do governo, os direitos dos cidadão e o estado da natureza do homem, também contribuíram para o desenvolvimento do pensamento antropológico sobre as sociedades “selvagens”, lançando as primeiras bases para muitos dos debates e investigações posteriores, que no século XIX viriam a consolidar a antropologia como disciplina. Apesar das diferenças, nada sutis, entre os vários autores da época das navegações, nos séculos XVII e XVIII, encontramos uma preocupação comum no que se refere à liberdade dos homens imaginados como indivíduos destinados a viver juntos. No entanto, nenhum destes debates buscou despertar uma consciência da liberdade geocológica como um ato fundamental de liberdade e democracia - reflexo do pensamento da época, ainda recente no contato com outras cosmologias e centrado nas necessidades internas de autocompreensão sobre o poder político e a legitimação da sociedade.

As correntes humanistas do Contratualismo, evidenciadas no Estado Democrático de Direito, por exemplo, convergem para a ideia central de um contrato social como fundamento para a organização política que promova a igualdade dos homens, a regulamentação do exercício de soberania e a defesa dos direitos individuais: “A evolução da condição de súdito para a de cidadão – síntese da ideologia iluminista – passou a atribuir ao Homem papel central na dinâmica histórica e o progresso a ser concebido como imanente e não transcendente ao indivíduo, resultado de sua racionalidade e inteligibilidade” (Rocha, 2005, p.315).

Nesse enfoque, é compartilhada a noção de uma natureza humana essencializada e pré-dada. Isso implica que a natureza humana seria inata, uma essência que define o ser humano desde o início e precede a sociedade e o governo. Dessa perspectiva, que ajudou a fundamentar os Estados contemporâneos, todos os indivíduos possuiriam características e inclinações universais intrínsecas à condição humana, independentemente das diferenças culturais, sociais ou históricas do mundo. A partir da confluência dessas correntes filosóficas do período, pensava-se que seria necessário vencer as vulnerabilidades naturais do meio e do ser humano para recriar condições artificiais de sociabilidade dentro de uma unidade de governo, tivesse ele poderes de intervenção mais limitados ou não. Essas teorias também compartilham a noção central de um "contrato social", no qual os indivíduos concordariam em estabelecer um governo e abdicar de algumas liberdades naturais em troca de proteção e vantagens mútuas.

Levando isso em conta, é válido hoje colocar em perspectiva as operações de significação do mundo que são subjacentes ao conhecimento teórico e científico produzido historicamente em nossa sociedade, uma vez que houve uma clara oposição de concepções de verdade entre o pensamento ameríndio e a consciência ocidental. Ambas participam de uma mesma coletividade. No entanto, apenas uma delas teve o poder e a autorização para moldar e direcionar a estrutura social, contribuindo, de certa forma, mesmo que sem ter uma consciência plena disso, para o agravamento das desigualdades ambientais, sociais e políticas. Afinal, foi somente com o passar do tempo e a transcorrência dos séculos que as crises ambientais e as transformações globais tornaram-se evidentes, estimulando a associação entre liberdade, democracia e meio ambiente. O fato de a inquietação em relação ao pensamento ecológico (em seu sentido múltiplo, afetivo e medial) como um alicerce da liberdade e da democracia ter surgido como uma perspectiva válida apenas recentemente deriva das restrições que diminuíram a importância dos conhecimentos dos povos originários em períodos anteriores.

Sobre esse tema, em seu capítulo intitulado "Simbolismo e poder: sobre miseráveis e miserabilizados", Rodrigues (2006) critica a concepção do mito fundamental da origem da civilização ocidental, amplamente difundido por museus, escolas, galerias e na ficção, que retrata a evolução dos seres humanos desde sua origem como seres radicalmente fracos e miseráveis até alcançarem uma posição privilegiada de domínio sobre a natureza, através do desenvolvimento da inteligência, razão, ciência e tecnologia. O autor também argumenta que, ao considerar a miséria como uma característica inerente dos seres humanos, o mito fundante obscurece a ideia de que essa miséria é, na verdade, resultado do exercício do poder e da vontade humana. Uma perspectiva nesses termos leva à despolitização da miséria, tornando-a aparentemente inevitável e impedindo uma análise mais profunda das relações de poder que perpetuam o sofrimento, a carência e a vulnerabilização de algumas formas de vida.

Durante o encontro entre a cosmologia dos povos ameríndios e a cosmologia dos povos ocidentais, o darwinismo social foi a corrente que influenciou o desenvolvimento deste mito fundante e o racismo científico, conforme explicam Bolsanello (1996) e Giesbrecht (2024). Naquele contexto, alguns antropólogos da época interpretaram erroneamente princípios de seleção natural e evolução biológica para explicar as diferenças entre as sociedades humanas – concepção utilizada para justificar a colonização, apoiada no argumento de que as sociedades ocidentais tinham a obrigação de "civilizar" e "aperfeiçoar" as sociedades consideradas "selvagens" ou "primitivas". Rodrigues (2006) argumenta que, ao longo do tempo, houve um movimento nas teorias das ciências sociais e humanas para tentar sistematizar a multiplicidade e complexidade

da experiência humana em poucas ideias dentro de uma única teoria, o que produziu efeitos de familiaridade e aceitação dessa "teoria-mito".

Ainda em relação ao mito fundante, o antropólogo cultural norte-americano Marshall Sahlins (2013) também apresenta sua teoria sobre as "sociedades da abundância" no livro "Stone Age Economics", desafiando concepções convencionais sobre escassez e economia nas sociedades originárias. Em sua análise, Sahlins explica que muitas sociedades tradicionais operavam sob a lógica da "abundância", em contraposição à suposição comum de escassez. Ele ressalta que essas sociedades satisfaziam suas necessidades básicas através da combinação dos recursos disponíveis em seu ambiente natural e de mecanismos sociais altamente organizados de compartilhamento e distribuição.

Disso, pode-se compreender que a noção de "pobreza" ou "carência" frequentemente atribuída a essas sociedades como fruto de uma perspectiva etnocêntrica, está embasada nas normas e valores das sociedades capitalistas ocidentais. Para muitas culturas tradicionais, a ideia de pobreza não tem o mesmo significado, uma vez que mantêm uma relação única com o meio ambiente e possuem sistemas culturais que atendem plenamente às suas necessidades. Sahlins (2003) reforça essa visão ao afirmar que o sistema de acumulação capitalista é uma construção histórica e cultural do Ocidente, sem caráter universal ou intrinsecamente superior. Assim, o capitalismo de mercado, como qualquer outro sistema de organização social, deve ser contextualizado e relativizado em função de seu viés cultural.

De forma pioneira e complementar ao desenvolvimento da antropologia formal e à transformação de suas teorias na virada do século XIX para o XX, Lévi-Strauss (1990), em *O Pensamento Selvagem*, sob a ótica da antropologia estrutural e influenciado pela linguística, defendeu o pensamento mítico das culturas ameríndias da América do Sul não como algo primitivo ou inferior, mas como uma forma sofisticada e complexa de conhecimento, capaz de abordar questões fundamentais da vida humana e do mundo natural, oferecendo respostas criativas e simbólicas.

Assim, no âmago das divergentes perspectivas aqui mencionadas encontra-se uma reflexão sobre como as sociedades concebem e se relacionam com a natureza e seus recursos. Orientados por um conceito distinto de progresso e modelo ideal de organização social, o defeito capital enxergado pelos europeus na chegada ao Brasil, por exemplo, era de que os povos indígenas tinham uma vida "sem prestatça", sem a pretensão de produzir lucro ou explorar a força de trabalho; dedicavam-se a fruir a vida e nutrir-se da terra. E desde aquela época, em níveis econômico, ambiental e social, o Brasil foi fortemente impactado pelas relações mercantis então mantidas com a

metrópole europeia, a qual concebia o novo mundo como abastecedor de gêneros exóticos e matéria-prima (Ribeiro, 2015).

Embora a dimensão ambiental seja a mais evidente, este problema transcende ao aspecto ecológico no sentido da sustentabilidade, envolvendo uma complexa interação entre eventos naturais e atividades humanas, demandando uma rejeição ao modelo de progresso e desenvolvimento científico que ignora ou se desresponsabiliza pelas consequências da ação humana a serviço do modelo econômico capitalista para o meio ambiente. Nesse contexto, novas práticas e pensamentos científicos são necessários, os quais levem em consideração a interdependência entre a natureza e a sociedade, integrando saberes tradicionais e científicos para enfrentar os desafios ambientais contemporâneos.

Sobre o papel da ciência com relação ao meio-ambiente, o químico e holandês Paul Crutzen, que recebeu um prêmio Nobel há mais de 25 anos pelo seu engajamento em pesquisas sobre a camada de ozônio, coloca em evidência as origens antropológicas das catástrofes climáticas. Em sua pesquisa, ele identificou que a atividade humana estaria causando mudanças físicas irreversíveis na Terra, situação que o levou a cunhar o conceito de “antropoceno”, teorizando assim sobre uma possível superação da era geológica conhecida como “holoceno”. Nesta nova era, o ser humano e suas atividades passam a constituir a principal causa das transformações ambientais do planeta, que já não mais podiam ser atribuídas à natureza em si (Danowski, Viveiros de Castro, 2014). As evidências do referido fenômeno estão nas mudanças substanciais causadas pela poluição, emissão de gases nocivos à atmosfera, contaminação dos oceanos e dos solos de plantio, e outras atividades que desequilibram os ecossistemas em geral, ameaçando as possibilidades de vida animais, vegetais e humanas.

Apesar de o antropoceno ter sido amplamente discutido a partir de 2016, não há consenso entre os cientistas sobre a data oficial de entrada na nova era geológica. Segundo Maurizio Lazaratto e Éric Alliez (2018), várias hipóteses foram propostas e podem servir como marcos iniciais do antropoceno. Os autores, em uma chave de leitura original, propõem que o antropoceno (que, mais tarde, chamarão de “capitaloceno”) seja situado no ano de 1610, quando se identificou uma súbita diminuição da concentração de CO₂ na atmosfera da Terra. A explicação para essa anomalia teria sido o genocídio europeu praticado contra as tribos ameríndias do Novo Mundo, o que provocou, em curto período de tempo, o desaparecimento de um quinto da população mundial. Com isso, a população indígena do planeta foi reduzida drasticamente de 55 milhões para 6 milhões.

Em nome do progresso ocidental, Lazaratto e Alliez (2018) argumentam que o regime de acumulação capitalista promoveu diversos genocídios culturais (etnocídios) e,

por consequência, estragos ambientais irreparáveis, de tal modo que o antropoceno configura-se, para eles, como um necroceno, já que o modo de produção atrelado ao avanço tecnológico proporcionado pelo modelo de organização científica moderna serviu, em algumas práticas, como modelo de destruição. Uma evidência política e histórica disso é o sinal radioativo que as bombas atômicas lançadas em 1945 e seus testes nucleares subsequentes causaram no mundo. Assimilando o antropoceno ao fascismo, Marco Antonio Valentim (2018) fala sobre o “paradoxo do antropoceno”, em que a época do Homem é a demarcação temporal de sua destruição. Para ele, tanto o fascismo quanto o antropoceno aniquilam o planeta e as formas de vida que dependem da diversidade ambiental. O fascismo é também uma forma de anti-ecologia, que promove o desaparecimento da diversidade ambiental, étnica e social, ao mesmo tempo em que leva à escassez dos campos sociais heterogêneos (Corrêa, 2022).

Em acontecimentos mais recentes do país, a crise humanitária e sanitária enfrentada pelos povos Yanomamis provaram que atender às demandas produtivas traz um preço no que se refere à preservação ambiental e étnica. Assim, de acordo com matéria do G1 (2023), em 2021, foi identificado que mais de 50% das crianças indígenas sofriam de subnutrição, malária, pneumonia e verminose. A negativa do governo de Bolsonaro em fornecer assistência durante àquele período, somada à crise enfrentada pelos Yanomami, culminou na alegação de genocídio contra as comunidades indígenas. Esse grave cenário de etnocídio recebeu ampla visibilidade por meio de matérias e reportagens divulgadas tanto em âmbito nacional quanto internacional.

Um artigo intitulado "O mercúrio que mata as crianças yanomamis" foi publicado na revista Istoé, relatando um trágico acidente ocorrido em Roraima, onde uma draga, envolvida nas atividades de garimpo ilegal no país, sugou e despejou duas crianças Yanomamis no rio Parima. Esse incidente reflete os perigos enfrentados pelas comunidades indígenas devido ao garimpo irresponsável. O artigo também ressaltou que o uso excessivo de mercúrio no garimpo, especialmente para a extração de ouro, tem sido uma prática arraigada, onde somente no período entre 2019 e 2020, cerca de cem toneladas de mercúrio foram empregadas nesse processo.

De acordo com um estudo realizado pela Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca (Ensp/Fiocruz), há dados alarmantes sobre a população indígena Yanomami, constatando a presença de mercúrio em 56% das mulheres e crianças da região de Maturacá, no Amazonas. Das 272 amostras de cabelo analisadas, todas superaram o limite de 2 microgramas de mercúrio por grama de cabelo, estabelecido como seguro pela Organização Mundial da Saúde (OMS). Ainda, as fontes dessa pesquisa afirmam que o mercúrio se espalha através das águas dos rios e a

contaminação de seres humanos ocorre principalmente quando eles consomem peixes que estão contaminados.

Recentemente, um dos maiores paradoxos globais na transição energética também surge como um tópico sensível, pautando a complexidade envolvida na busca por fontes de energia mais limpas e sustentáveis, como as energias renováveis. Um exemplo desse paradoxo é a demanda por baterias de íon-lítio, utilizadas em veículos elétricos e sistemas de armazenamento de energia renovável. O lítio, abundantemente encontrado em territórios da Argentina, Bolívia e Chile, é utilizado na tecnologia de baterias. No entanto, sua extração é considerada predatória, devido ao uso de água (aproximadamente 2,2 milhões de litros para produzir uma tonelada de lítio) e à contaminação resultante do solo.

O artigo “South America's 'lithium fields' reveal the dark side of our electric future”, publicado no portal Euronews (2022), ilustra, por meio de imagens dos campos de extração de lítio na América do Sul, “o lado sombrio do nosso mundo rapidamente eletrificado”. Embora o lítio abra caminho para um futuro elétrico, ele também se encaixa na categoria dos combustíveis fósseis, como carvão e gás, sendo frequentemente descrito como o mineral não renovável que viabiliza a energia renovável — muitas vezes considerado o próximo petróleo. Sua extração prejudica o solo, causa contaminação do ar e ameaça o acesso à água das comunidades localizadas nas proximidades dos campos.

A digitalização e a eletricidade não deixa de ser, portanto, um fenômeno que acarreta marcas materiais, apesar de estar associada a algo intangível e virtual. Sobre isso, o teórico Jussi Parikka (2021), em seu livro “Una geología de los medios”, explora a materialidade dos meios e tecnologias digitais de comunicação em relação à Terra, que é uma grande fornecedora dos metais e elementos químicos que os constituem. O autor argumenta sobre a necessidade de desenvolver uma teoria dos meios que leve em conta os dilemas e desafios do antropoceno, justificando que, embora os meios digitais estejam conectados ao geológico, também liberam toxinas e afetam a saúde daqueles envolvidos em sua fabricação.

Portanto, em meio às tecnologias de destruição social e agroindustriais, de envenenamento do solo, das águas e das espécies, e de desaparecimento de ecossistemas, não seria exagero afirmar que as destruições ambientais são uma continuação dos genocídios e etnocídios coloniais por outros meios, afetando, principalmente, populações historicamente vulnerabilizadas. Os efeitos das práticas ambientais agressivas são sentidos de forma desigual por diferentes sociedades, afetando mais gravemente as comunidades indígenas e populações de baixa renda.

Evidências disso, conforme mencionado ao longo desse tópico, são encontradas no

Brasil atual, já que somente a administração de Jair Bolsonaro sobre a crise da pandemia foi responsável por 11% das mortes do mundo relacionadas ao Covid-19. De acordo com Corrêa (2022), dentre as vítimas, destacavam-se os negros e pardos, as populações desfavorecidas economicamente e indígenas espalhados pelo território brasileiro.

Diante de atividades seculares que afetam o meio ambiente e os espaços urbanos de forma igualmente preocupante e abrangente, promover justiça social significa também promover justiça ambiental. Em 2021, quando ativistas incendiaram a estátua de Borba Gato no Distrito de Santo Amaro, em São Paulo, a relação entre os temas de justiça social e meio-ambiente ficou mais visível. A estátua é considerada símbolo da opressão dos índios e negros no país, já que o bandeirante homenageado foi responsável por colonizar e desmatar as regiões do interior brasileiro, mas sua perda foi lamentada por críticos e historiadores na época, que desaprovam a ação de derrubada. O ato ocorreu precisamente no momento em que o Brasil batia um recorde de desmatamento na região Amazônica, com mais de 10.362 km² de mata nativa desmatada, demonstrando a gravidade do índice de destruição ambiental que se apresentava como o pior dos últimos dez anos (Imazon, 2022).

De forma questionável, a desaprovação das autoridades e de alguns formadores de opinião pública com relação ao gesto de disputa semântica dos ativistas se deu em virtude daquele ser um monumento pertencente ao “patrimônio histórico brasileiro”. As árvores e a mata nativa brasileira, garantidoras de 20% biodiversidade do mundo, mesmo quando centenárias e sobreviventes de mais de cinco séculos de exploração ambiental, nunca foram tão preservadas e respeitadas quanto figuras historicamente responsáveis por atividades de garimpo e genocídio, como é o caso de Borba Gato e outros bandeirantes homenageados por monumentos.

Simbolicamente, convém avaliar: quem foi mais vândalo, aquele que derrubou o monumento ou aquele que o manteve em pé? Interpretar as ações diretas e de confronto contra a violência cultural, histórica e política praticada pelo Estado brasileiro e a re-apropriação dos espaços públicos das cidades como um gesto de vandalismo revela uma compreensão inadequada do próprio papel da memória e da historiografia brasileira. Embora a história seja importante, ela não é sacramentada ou imutável e, portanto, está impossibilitada de transcender os indivíduos e as cidades. Apesar disso, esse ainda parece ser mais um dos mais emblemáticos pontos de inflexão que ainda persistem no pensamento social brasileiro. Em tempos de destruição ambiental, o ato de derrubar símbolos coloniais não é brutal e violento, mas sim uma forma de criar novos compromissos democráticos coletivos, bem como estabelecer uma nova partilha estética do sensível.

Para enfrentar esses problemas do país, que são a um só tempo sociais, políticos

e ambientais, a fala de Txai Suruí, primeira indígena a discursar em uma conferência sobre clima na ONU, em 2021, reivindica que os povos indígenas devem estar no centro das decisões relacionadas ao futuro climático do planeta, já que “onde tem floresta em pé, há presença de povos indígenas”. Ao afirmar que seu povo não luta pelo futuro, mas sim pelo presente, Txai Suruí destaca a importância da cultura histórica e milenar dos povos ameríndios, pois, assim, a memória negativa do passado colonial não pode obscurecer a riqueza e a vitalidade que os povos indígenas possuem para modificar o presente.

A presença desses ativistas em fóruns diplomáticos internacionais reforça que a pauta ambiental não pode mais ser dissociada dos assuntos políticos e sociais, uma vez que esses problemas não têm uma solução exclusivamente humana. Encará-los dessa forma limita nossa compreensão histórica das crises globais. É importante lembrar que o Antropoceno não se resume à expansão da influência humana. O que se convencionou chamar de "humano universal" abriga múltiplas realidades distintas. Ao observar, por exemplo, os povos Yanomamis e a Vale do Rio Doce, gigante mineradora brasileira responsável pelo maior desastre ambiental em área de mineração no mundo, fica claro que o conceito abrangente de "nós-antropos" não pode ser homogenizado.

Como esclarece Valentim (2018), os saberes ameríndios se mostram mais capazes de enfrentar as catástrofes atuais e futuras do que o pensamento ocidental mais contemporâneo. Agenciando resistências ecológicas ao longo dos séculos, a cultura indígena compreende o mundo através de uma memória milenar, ancestral sábia e singela. Nessa visão, a agricultura é considerada um meio de alcançar a fartura alimentar, sendo eles dependentes da generosidade da natureza tropical (Ribeiro, 2015). Ou seja, o estado de dependência da natureza para esses povos não é visto como algo inferior ou contrário ao progresso. Afinal, nas dimensões sociais das comunidades ameríndias, nada é primitivo, mas sim complexo, envolvendo organizações de trabalho respeitadas em relação aos recursos naturais, o que gera abundância e lhes permite usufruir de tempo livre para atividades não necessariamente produtivas. É por isso que, ao contrário do que se pregou ao longo dos séculos, essas culturas são dotadas de uma memória histórica milenar e resistente, muito mais extensa do que a própria filosofia tradicional canônica (Valentim, 2018).

Considerando todo o exposto, a resistência milenar indígena nos prova que a memória do povo brasileiro tem duração contínua, como um campo aberto passível de experiências inéditas de transformação. Não existe distância entre os brasileiros que vivem nas cidades e os povos originários que vivem nas florestas. A violência praticada pelo Estado, aliado à tecnologia industrial, ameaça desfazer todas as formas de vida do planeta, resultando em uma morte subjetiva e ecológica mais generalizada. Isso porque, diante da devastação ambiental e da persistência dos símbolos autoritários e genocidas

do Brasil, tanto aqueles que habitam nas áreas urbanas quanto os que vivem nas florestas sofrem ameaças. Ambos são submetidos a precarizações e obrigados a coexistir com seus opressores, enfrentando violência política, social e ambiental.

A luta ambiental, cultural e racial no Brasil, portanto, representa uma batalha onde a cidade e a floresta estão intrinsecamente conectadas. É nesse ponto que o verdadeiro significado de "nós" é finalmente alcançado. Como indaga Viveiros de Castro (2009, p.27), "o que nos diferencia dos outros?" – a resposta já está implícita: de um lado, somos "nós", do outro lado estão "eles" – os outros, que podem ser diversos, mas o que realmente importa é o que nos une, que somos nós.

O ser-índigena antecipa, nesse caso, a consciência ecológica que assalta os brancos, em função da irreversibilidade dos danos causados pelo capitaloceno. Viveiros de Castro (2009) parece reconhecer uma dimensão disso ao afirmar, relendo Oswald de Andrade, que a Antropofagia foi a única cultura anticolonialista que se gerou no Brasil, na medida em que, para ela, os indígenas não são primitivos, e não estão no passado – mas no futuro e no ecúmeno.

3.3

O meio da comunicação: a ecologia das mídias

No pensamento social contemporâneo surge uma miríade de questões no que diz respeito à sua produção de conhecimento -- quem pode fazê-lo? Qual é seu caráter de legitimidade e com que formas de poder esse saber se alinha? De certo modo, as disciplinas, entre elas a Comunicação, passaram por uma série de transformações que acompanharam as tendências históricas de seu tempo, algo naturalmente esperado, considerando o caráter intrinsecamente inacabado e a caminho de nossos objetos de estudo. No entanto, por refletir as preocupações de sua época, todo conhecimento contemporâneo é produzido de maneira a atualizar questões de pesquisa relevantes para o campo, formulando, quando necessário, críticas que ajudam a expor a fragilidade de pressupostos anteriores.

A Comunicação, como disciplina e campo teórico de conhecimento, se desenvolveu conforme as mudanças culturais e sociais de nosso tempo, colocando permanentemente em xeque os esquemas e conceitos criados para guiar as suas análises, sobretudo no contexto atual de transitoriedade e digitalização, que demanda novas abordagens e quadros interpretativos para compreender os fenômenos decorrentes dessa realidade. Os meios, ao que tudo indica, caminham sempre no sentido de sua renovação tecnológica, construindo e alterando as dinâmicas dos ecossistemas em que participam

-- acompanhados de novas ou inéditas possibilidades de uso, conforme nos provam as experiências de integração tecnológica operadas pelos povos indígenas em suas comunidades.

Apesar da institucionalização do campo da Comunicação e seu cânone relativamente estabelecido, a disciplina constitui, ainda, uma ciência histórica, eticamente complexa e naturalmente inacabada, exatamente como todo fenômeno social e cultural. E embora seja verdadeiro o fato de que a cultura e seus meios, sejam eles de comunicação ou não, modelam e produzem formas mais ou menos dominantes de ver e ser, as relações que atravessam a nossa existência atual compreendem um complexo e diluído processo de estratégias de resistência e de poder, humanas e não humanas, que surgem no espaço informacional descentralizado²². Como uma dinâmica que fabrica subjetividades, esse fenômeno não pode ser compreendido como algo que sobredetermina ou condensa o social. Sobre isso, em chave de leitura pós-estruturalista, Foucault (2013) analisa arqueologicamente a sociedade disciplinar e os dispositivos de poder na modernidade, argumentando que o poder está diluído no real, porque não está concentrado em uma única instância e se exerce de maneira capilar, por meio de práticas, sistemas de saber, normas e discursos que permeiam e circulam no social. Todavia, justamente por ser transversal à vida em sociedade, o poder também pode gerar contra-poder e resistência, inclusive dentro dos campos de saber.

Sob outra tradição teórica, a Escola Sociológica de Chicago, desde o final do século XIX e início do século XX, trouxe uma nova perspectiva ao estudar as relações sociais nos espaços urbanos. Pesquisadores interessados pelas relações sociais dos espaços urbanos passaram a considerar a interação entre as comunidades e o ambiente físico e social ao seu redor. Essa abordagem, que tinha sua base na observação empírica e direta, procurava entender como as características físicas e sociais de uma área poderiam influenciar o comportamento e a organização social dos seus habitantes, fazendo com que os fenômenos sociais fossem analisados sob sua dinâmica situacional e interativa.

Sendo assim, o interacionismo simbólico, herança deixada por essa corrente de sociólogos, enfatiza que os indivíduos atribuem significado aos símbolos e situações com base em suas experiências pessoais e contexto social. A partir dessa compreensão, as interpretações variam entre as pessoas, mas a busca por significados compartilhados é considerada importante para criar uma base comum de entendimento na sociedade (Mead, 2022). Mais tarde, pesquisadores da Comunicação apropriaram-se de outras ideias para propor uma abordagem teórica distinta, chamada Ecologia das Mídias,

²² Os sistemas não lineares e o estudo da transmissão das mensagens, comunicação e controle podem ser encontrados em: Wiener, N. Cibernética e sociedade. O uso humano de seres humanos. São Paulo: Cultrix, 1970.

desenvolvida por pesquisadores da Escola de Toronto. O objetivo é analisar as interações complexas e interdependentes entre os meios de comunicação, a sociedade e o ambiente em que criam e participam. Trata-se de uma perspectiva que surgiu a partir da metáfora da ecologia, que se refere ao estudo das relações entre os organismos vivos e seu ambiente físico, e foi aplicada ao campo da comunicação para compreender a relação interativa dos meios de comunicação na sociedade e vice-versa.

Assim, a abordagem da Ecologia das Mídias se concentra na relação bidirecional entre os meios de comunicação e a sociedade. Isso significa que, enquanto os meios de comunicação influenciam a sociedade, eles também são moldados pelas práticas sociais ao seu redor. Para compreender essa interação, os pesquisadores consideram fatores culturais, comportamentais, políticos e econômicos em suas análises, entendendo que as diferenças culturais e contextuais exercem um nível de influência na forma como as mídias são recebidas e utilizadas pelas pessoas. Além disso, argumenta-se que o conteúdo e o impacto de cada tecnologia de mídia não são fixos, mas variam significativamente entre diferentes culturas e sociedades.

Levando isso em consideração, este subcapítulo, apoiado em uma perspectiva relacional, afetiva e processual do fenômeno comunicativo, parte da ideia de que, na interação entre a sociedade e seus meios, o que existem são regimes de afetações recíprocas, envolvendo partes que produzem e são produzidas, compondo resultados provisórios continuamente. Esta visão nos permite crer que existe a possibilidade de intervenção de múltiplos efeitos, políticos, culturais, comunicacionais e ambientais nessas correntes de subjetivação, da qual os meios são também actantes dentro de um ecossistema de relações²³. Trata-se de olhar para os meios e os discursos/mensagens como integrantes de um processo maior de construção/negociação interacional de sentido que constrói sujeitos e saberes.

Quando se busca uma agenda de pesquisa acadêmica dedicada ao estudo da interação digital e o fenômeno político entre os meios e a sociedade, dentro da grande área comunicação e suas disciplinas correlatas, os resultados mais expressivos, como Zuboff (2019), Bridle (2018), Negroponte (1996) e Tapscott (2018), McAfee e Brynjolfsson (2017) apenas para citar alguns exemplos, parecem colocar a questão sob dois ângulos: o determinismo tecnológico de um lado, tecnofóbico, e a valorização das máquinas de outro, tecnofílico. Na primeira perspectiva, o objetivo é descrever as estruturas tecnológicas de monetização, alimentadas pelo comportamento humano.

²³ Termo original da semiótica, empregado por Latour (2012) na Teoria do ator-rede, na qual o autor discorre sobre como pensar a teoria social a partir das relações de mediação técnica na cultura. O actante é o mediador, humano ou não humano, que ao transportar um significado, também o modifica.

Nela, acontece o famoso fenômeno do “black box”²⁴, onde se supõe não saber nada sobre como esse sistema funciona e até que ponto ele influencia em nossos comportamentos. O assunto abordado em tom quase metafísico, dando a entender que a verdade oculta sobre essas operações são inacessíveis ao conhecimento comum. No segundo ponto de vista, se mantém um otimismo ético com os meios digitais e a tecnologia, chegando, inclusive, a realizar trabalhos críticos que sugerem melhorias de funcionamento desses dispositivos, tidos como capazes de atingir um “superávit” humano.

A questão é que parte desses estudos não dá conta de apreender os mecanismos sendo exercidos efetivamente pelos meios, as mensagens, suas interações sociais e produtos comunicativos, problema que se acentua quando consideramos que nem todas as sociedades compartilham das mesmas visões sobre a tecnologia e a técnica (Hui, 2018). Não é intenção deste trabalho acusar que as pesquisas já publicadas fazem descrições incorretas da realidade, mas sim sinalizar o fato de que, recorrentemente, analisa-se apenas uma faceta impotente e pessimista da realidade – informações colaterais que deixam de lado outras metades possíveis. Em muitos casos, há um forte enclausuramento do pensamento tecnopessimista e crítico, visões totalizantes que não oferecem uma linha de trabalho efetiva para pensarmos sobre a possibilidade de fazer política no mundo das redes sociais, por exemplo.

Tais narrativas, em geral, estiveram centradas em perspectivas macro de leitura, arraigadas na tradição crítica desencantada deixada por Weber, Marx, Horkheimer etc, e que, em virtude disso, concentram-se demasiadamente nesta dimensão estrutural dos fenômenos da sociedade. Esta abordagem, por consequência, não faz a passagem da análise descritiva do poder à possibilidade de interferência e reação. Isso não significa que os diagnósticos críticos não sejam úteis. No entanto, mais interessante seria prolongar novos sentidos e potências, a fim de manter uma possibilidade de ação e agenciamento no mesmo nível da crítica – já que essa visão leva, em última instância, a um fechamento em abstrações sociológicas que ignoram a possibilidade de novos acontecimentos no campo social e de atuação dos agentes.

Evidentemente, a comunicação digital, a linguagem e seus produtos não são neutros, haja vista que as conjunturas políticas e econômicas influenciam no surgimento de determinados meios e tecnologias. Isso vai ao encontro dos estudos publicados por Harold Innis (1951) e Marshall McLuhan (1964), quando dizem que há uma correspondência entre as propriedades materiais dos meios de comunicação e as configurações de poder da sociedade. Nesse caso, os autores introduzem os processos técnicos de mediação entre as pessoas e seus meios, cujas bases materiais se relacionam

²⁴ Ver ZUBOFF, Shoshana. *The age of surveillance capitalism. The fight for a human future at the new frontier of the power.* New York: Public Affairs, 2019; BRIDLE, James. *New dark age. Technology and the end of the future.* London: Verso Books, 2018.

com a política e a economia. Como observa Braga (2012), tal fato não significa, no entanto, que essa realidade seja completamente condicionada pelo modo epocal de produção, como muitos erroneamente tentam colocar. A Teoria Crítica, por exemplo, alertou sobre como a indústria cultural e os meios de comunicação “de massa” poderiam reproduzir ideologias dominantes e influenciar aspectos da opinião pública, criticando as estruturas de poder da sociedade daquele período.

Todavia, o que parece ser desconsiderado ainda hoje dentro das leituras do poder da técnica como instância da regra é o próprio particularismo cultural, ou seja, a existência de modos de vida singulares, cosmovisões, que agem de acordo com configurações e modos de ser próprios. Se a cultura é a própria base das relações técnicas e das mediações interativas com os meios, os fenômenos de comunicação que dela emergem não podem ser uniformes ou determinados. Tampouco, os indivíduos seriam completamente modulados pelas configurações de poder e controle da sociedade, pois o meio da cultura é, ele próprio, um fenômeno difuso e relacional. Assim, para que seja possível avançar esse debate dentro do campo da Comunicação, buscar por um aporte teórico multidisciplinar, que abarque também a Antropologia, torna-se relevante, posto que permite recuperar aspectos da análise cultural que são pertinentes para os estudos dos meios e suas apropriações em diferentes sociedades.

A despeito disso, é digna de nota a contribuição social deixada por Franz Boas (2010) e Malinowski (1986), quando romperam com as ideias antropológicas da tradição evolucionista e passaram a rejeitar as comparações feitas entre culturas, defendendo a análise dos elementos unitários que dariam forma aos conjuntos sociais. Com a aderência do método etnográfico na Antropologia e a virada linguística do século XX, ao invés de ler o passado em forma de progressão histórica, os pesquisadores passaram a ocupar-se das relações entre as palavras, as instituições e as práticas sociais que aparecem no interior dos grupos culturais.

Isso abriu passagem para novas concepções, que endossariam a explicação das sociedades por elas mesmas. Posteriormente, os escritos científicos também passaram a ser considerados interpretações de segunda ou terceira mão, como apontado por Geertz (1981), ou verdades parciais, que traduzem um determinado código cultural para outro. As generalizações, tão fundamentais aos trabalhos comparativos estruturalistas, perderam força teórica, e a análise antropológica passou a ser considerada apenas mais uma forma de enunciar as questões da vida em sociedade, coexistindo em meio a uma multiplicidade de outras cosmovisões.

De acordo com a abordagem interpretativa de Geertz (1981), a cultura deve ser compreendida não mais como um sistema de padrões simbólicos fixos e leis gerais, mas sim como um jogo de elementos permeados por regras e instruções que são definidos socialmente de forma complexa, abarcando contextos históricos e políticos. Em

contraposição ao funcionalismo, que buscava identificar as funções e estruturas sociais que contribuem para a estabilidade e coesão das sociedades, a proposta interpretativa do antropólogo era desenvolver métodos de pesquisa propícios à descrição densa e detalhada das práticas culturais em seus contextos específicos, ao invés de buscar comparações que visavam identificar padrões e funções comuns.

Dessa maneira, enquanto os funcionalistas viam a mudança social como um processo de adaptação e ajuste do sistema para manter a estabilidade, Geertz (1981) enfatizava a dinamicidade cultural e a capacidade das sociedades de se adaptarem e transformarem ao longo do tempo. Para ele, fazer uma descrição densa significa interpretar e entender como os membros de uma determinada cultura veem e interpretam a sua própria realidade. Durante a pesquisa de campo, o pesquisador, ao se aproximar dessa perspectiva, não acessa diretamente os significados, mas interpreta as interpretações dos membros da cultura estudada, o que resulta em uma leitura de "segunda mão", já que somente os membros originários no interior daquela sociedade possuem a visão em "primeira mão" de seus significados culturais. Ou seja, o pesquisador interpreta as interpretações dos sujeitos estudados para decifrar e obter uma compreensão mais profunda e relacional dos elementos culturais em análise.

Diante disso, o desafio dos pesquisadores da atualidade é enxergar a cultura dentro de suas regras e funcionamentos particulares, partindo da premissa de que as associações conduzem a julgamentos que geralmente não fazem sentido dentro do espectro relativista. A estrutura social é colocada em xeque em razão dos próprios efeitos que nela se inscrevem. Assim, assume-se o caráter mais complexo e transitório que participa de toda organização de grupos sociais. E apesar de estar centrado no aspecto simbólico e descritivo das representações, tal visão pode ser aplicável para pensarmos em como fazer uma leitura da nossa nova paisagem comunicacional, que é digitalizada e informacional, na medida que abarca processos de mediação simbólica e material geradores de determinadas práticas, formas de ver e ser que também são construídas e apropriadas de diferentes maneiras por sujeitos multiculturais, compondo um plano cultural aberto e inacabado.

Assim como a cultura seria para Geertz (1981) uma teia estratificada e não uniforme tecida pelos indivíduos, as redes sociais e seus meios, por exemplo, ao integrarem também o ecossistema comunicativo, não poderiam estar completamente determinados pelo regime cultural/estrutural de acumulação que os envolve. Pelo contrário, em razão dessa característica relacional, abre-se caminho para pensarmos que os meios e a técnica, com suas estéticas e modos de funcionamento próprios, podem ser apropriados de diferentes modos. Mesmo porque as experiências humanas são diversas, e cada troca gera resultados e utilidades distintas para estes meios.

O passo fundamental que deve ser dado com relação ao ativismo indígena sob o

viés da comunicação digital e política, proposta deste trabalho, é lembrar que as culturas variam em termos da forma como priorizam e valorizam certos símbolos como elementos apropriados para a ação ou criação, enquanto outros símbolos são tratados como "dados" ou aspectos já estabelecidos. Conforme explica Viveiros de Castro (2009), as culturas humanas diferem profundamente quanto ao modo de simbolização que preferem, adotando-o como elemento central para ação ou invenção e relegando outras formas de simbolização à função de "dato".

O perspectivismo ameríndio propõe uma visão oposta à economia intelectual ocidental. Nessa perspectiva, a unidade representativa é pronominal: é considerado humano quem ocupa a posição de sujeito cosmológico, capaz de adotar diferentes pontos de vista. Em outras palavras, todo ser possui uma perspectiva própria, implicando agência e um modo único de vivenciar o mundo, seja ele humano ou animal, o que afirma uma diversidade objetiva radical. Para Viveiros de Castro (2009), o perspectivismo ameríndio constitui um "multinaturalismo", pois acarreta uma pluralidade real de pontos de vista. O ponto de vista, nesse contexto, está vinculado ao corpo do ser, não sendo apenas uma propriedade da mente ou da alma.

Cada ponto de vista é uma diferença concreta e única, e isso cria uma pluralidade de perspectivas e experiências dentro da natureza e do mundo. No caso do "ponto de vista nativo", refere-se à perspectiva, crenças e valores dos membros da cultura ou sociedade que está sendo estudada pelo pesquisador. É a forma como os próprios nativos percebem e interpretam sua própria realidade, suas práticas culturais e suas crenças. O pesquisador, nesse contexto, está impossibilitado de realmente se colocar no lugar do nativo, e não pode ter a mesma perspectiva ou experiência, pois ele é um observador externo e culturalmente diferente. Embora não haja fusão completa de horizontes entre o pesquisador e o sujeito estudado, o pesquisador pode estabelecer uma relação com o ponto de vista nativo através de um "deslocamento reflexivo", indicando que é possível entender e interpretar o ponto de vista nativo a partir de sua própria perspectiva, refletindo sobre como ele mesmo é influenciado por sua cultura e experiências pessoais.

Com base na explicação de Viveiros de Castro (2009), o objetivo de analisar o ativismo indígena pela lógica de seu ecossistema comunicacional vai além de compreender um fazer comunicacional que possa parecer diferente ou exótico. Trata-se também de contra-analisar aspectos excessivamente familiares de nossa própria perspectiva como ocidentais. Assim, contra-analisar aspectos familiares significa examinar criticamente as abordagens tradicionais do pensamento comunicacional e nossas noções pré-concebidas sobre a cultura digital e a sociedade da informação, abrindo espaço para que a experiência de uso da rede digital e o discurso desses sujeitos tragam novos olhares sobre o conhecimento que produzimos até aqui.

Essa abordagem visa desestabilizar nossas ideias preconcebidas e nos levar a uma compreensão mais integrada e complexa das culturas indígenas do ponto de vista de seu ativismo, bem como das nossas próprias culturas e perspectivas. Afinal, o perspectivismo ameríndio não se trata apenas de entender e categorizar as visões de mundo e cosmologias das culturas indígenas, mas também de usá-las como uma lente para questionar e desafiar nossas próprias visões de mundo, inclusive a respeito dos usos dos meios de comunicação.

Quando recorremos à própria etimologia em latim da palavra *medium*, da qual deriva “meio”, encontramos algo como “voz medial”, isto é, aquilo que está entre a voz ativa e a voz passiva. Se prolongarmos essa acepção, compreenderíamos que tanto o agente medial quanto o receptor da ação têm potencial para afetar e ser afetado. Nesse quadro de leitura, não faz sentido pensar as tecnologias, os meios e o ecossistema da comunicação dentro de um paradigma universalizante. Afinal, de qual sociedade estamos falando quando pensamos na interação entre a cultura e as redes sociais?

Sendo impossível afirmar que todos os indivíduos interagem com os meios da mesma forma, gerando resultados idênticos, a ideia de que vivemos na era do capitalismo das plataformas, inicialmente mencionado neste tópico, pode ser verdadeira, mas está limitada a um fechamento de pensamento crítico. Seria preciso ir além das descrições críticas sobre as políticas de programação, o funcionamento e a modulação social operada pelos meios digitais; e fazer o exercício inverso de pensar em como os sujeitos, especialmente os indígenas, que nos interessam justamente por possuírem uma outra cosmologia, podem interferir nestes sistemas de funcionamento, realizando a passagem da descrição do poder à resistência dos sujeitos.

Dentro desse espectro, as correlações do ocidental diferenciam-se da forma com que outros povos lidam não só com a ideia de subjetividade e alteridade, mas também no que diz respeito ao uso dos meios e das técnicas de comunicação desenvolvidas por nós. Levando em consideração a urgência histórica da questão indígena no Brasil, seria pertinente aos estudos da Comunicação - um campo teórico multifacetado - desenvolver novos argumentos sobre a nova fase do pensamento acadêmico diante do fenômeno da digitalização e os processos de subjetivação que o ecossistema conectivo promove.

O papel do pensamento social é o de questionar as posições normatizadas que se têm organizado socialmente, atualizando novas formas de ler as vivências e suas materializações. Mesmo que se saiba, por exemplo, que os dispositivos de poder e suas artificialidades algorítmicas atuam no social, algumas experiências recentes atestam o potencial político e disruptivo que surgem de uma nova estética compartilhada entre os atores conectados. Ao reforçar este argumento, Braga (2012) afirma que o fato de existir ideologia embutida nos dispositivos tecnológicos não impede a resistência à mensagem desses meios.

Se o mundo é composto por ilhotas, pequenas porções de organização que são de ordem químico-física, biológica, cultural, humana e técnica, conforme aponta Simondon (2020), seria importante avançarmos no argumento de que o mundo dos meios de comunicação, integrando também esse universo, não pode se configurar como um conjunto de estruturas fechadas, mas sim como um campo aberto e passível de interferências. Além do mais, a constituição atual do nosso pensamento social permite-nos exceder os limites do pensamento puramente científico, abrindo portas para novas experiências e formas de ler este mundo compartilhado culturalmente e socialmente. Somente assim poderemos escapar da limitação do pensamento simplificador, unidimensional e anulador das diversidades.

Quando afirmamos que os humanos estão sob o domínio de seus meios, estamos limitando-nos à lógica de um tipo de uso específico das técnicas. O inverso também se aplica, já que acreditar que a humanidade tem controle absoluto sobre os fenômenos do mundo e da natureza, como difundido na história do progresso da humanidade, é uma leitura de realidade restrita e já superada pelo pensamento social atual. Caso nos apegássemos a isso, esqueceríamos que há alternativas válidas de apropriação dos meios -- saídas que outras culturas não capitalistas encontram para solucionar questões pertinentes do cotidiano. Nesse caso, é muito importante re-pensar as relações de continuidade entre natureza e cultura, humano e máquina etc, para avançar no sentido de produzir um novo conhecimento a respeito do ecossistema da comunicação e dos meios.

Nesse caso, ato de habitar o território digital e fazer circular mensagens de ativismo ambiental e político pelos povos indígenas é politicamente relevante, pois redefine o papel indígena, não mais como o "índio isolado na floresta", mas como parte de uma "floresta digitalizada", de um "selvagem conectado" que busca ocupar espaços de visibilidade, revelando aspectos de sua cultura que foram historicamente desqualificados por uma visão etnocêntrica. Essas práticas representam novas formas de experimentação democrática, ainda que formalmente lhes sejam negadas. Conectados, esses corpos se fortalecem, fragmentam-se em modos de vida emancipados e desafiam as formas tradicionais de enfrentamento político.

Um celular na mão de um indígena não o torna menos indígena, porque a sua existência na contemporaneidade, não isolada, lhe permite apoderar-se das invenções criadas pela sociedade moderna. No contato com as estruturas digitais informativas, fazendo uso das redes, os povos indígenas iniciam processos que permitem subverter ou desestabilizar tendências negativas referentes ao uso ocidental das tecnologias. Ainda, nos oferece um desenho que permite andar politicamente com os meios, seus algoritmos e tudo que está envolvido nessa rede.

Os espetáculos de reapropriação do mundo branco são constantes, e a

antropofagia cultural demonstra que é possível analisar essa faceta da sociedade brasileira por meio dos híbridos, que se apropriam das características alheias para se fortalecer. Por isso, é necessário romper com as divisões de mundo estabelecidas e avançar em esquemas teóricos de análise mais abertos ao pensamento da diferença e das resistências, uma vez que a cultura não permite a pureza, apenas possibilidades de contaminação. Os meios técnicos, entre eles o da rede social, dispersando-se pelo tecido cultural, também participam dessa dinâmica e são absorvidos pelos povos ameríndios. Caberia a nós, na condição de pesquisadores da comunicação, explorar esses pequenos paradoxos que se encontram no interstício dos indivíduos e suas mediações.

Aqui, tomar como conceito agregador à Ecologia das Mídias o pensamento ameríndio significa fazer a seguinte torção: ao invés de discorrer sobre como o avanço da técnica e das redes sociais está ameaçando a substancialidade indígena e humana, ou colonizando-nos, passaremos a analisar como estes sujeitos estão deglutindo esses meios, transformando o “nosso” a partir do nativo. Poderíamos, então, utilizar as hibridizações estéticas e culturais das sociedades indígenas como um desafio necessário à nossa autocompreensão como disciplina comunicacional, transformando-a a partir do devir-indígena dos meios.

3.4

O meio da política: o ativismo digital indígena

O primeiro indígena brasileiro a ocupar cargo eletivo no parlamento, Mário Juruna, foi responsável pelo reconhecimento formal de seu povo em uma arena política de tomada de decisão. De acordo com Pereira (2018), a presença do homem que andava pelo Congresso Nacional segurando um gravador a tiracolo, registrando promessas não cumpridas por seus colegas parlamentares e dirigentes da Funai, foi elucidativa ao simbolizar um ato de complexificação da cidadania indígena, pois destacou sua capacidade de engajamento político e expressão de demandas, contrariando os estereótipos identitários que retratam os povos indígenas como sujeitos isolados e sem direito à participação nas atividades cívicas.

Juruna, utilizando o gravador como uma potencial arma de registro e denúncia, criou suas próprias condições de existência naquele espaço jurídico institucional. Tal registro histórico prova que já em meados dos anos de 1970 e 1980 – período anterior à difusão global dos aparelhos de conexão – a ação política dos povos ameríndios se deu em contexto de apropriação estratégica e subversiva dos meios de registro e documentação em áudio e visual. Esse exemplo é pertinente, pois demonstra que quando as noções de representatividade e inclusão formal são apenas compreendidas

dentro da perspectiva limitada da tolerância, os efeitos resultantes são meramente simbólicos, falhando em estabelecer um verdadeiro compromisso com a multiplicidade democrática e a valorização das diferenças.

De forma contrastante, a participação democrática de Juruna ficou marcada como uma atitude desestabilizadora, capaz de questionar e subverter as construções e manipulações das representações de seu povo, objetivando instaurar uma transformação no âmbito das estruturas de poder e fomentar a valorização da heterogeneidade. Ao transpor as barreiras institucionais, ele reiterou a existência de uma agenda política que advoga pelo direito à autodeterminação em relação às terras, recursos e formas de governança, sem se sujeitar à marginalização ou à imposição de estereótipos limitadores. Em virtude disso, Mario Juruna conquistou reconhecimento internacional e participou de conferências e fóruns voltados aos direitos indígenas, em diferentes nações. Sua trajetória exerceu influência significativa e tornou visível as lutas e demandas dos povos indígenas no Brasil, contribuindo para a conscientização da sociedade acerca da relevância de respeitar e salvaguardar a diversidade cultural e os direitos das comunidades originárias.

Fora do âmbito jurídico formal, nas redes sociais, também há experiências e práticas pelas quais os povos indígenas engendram formas criativas de participação política e mobilização que rompem com uma noção estereotipada do “ser índio”. Essa noção estereotipada não apenas representa os indígenas através do sistema de identificação branco ocidental, cristalizando aspectos mistificantes e essencialistas, como também os condena ao esquecimento, justamente porque o olhar do branco demarca uma fronteira identitária em que o indígena é visto como um outro eu, e não como um eu do outro (Viveiros de Castro, 2015).

Para combater esse esquecimento, em 2012, os povos Guarani-Kaiowá Pyelito Kue, no Mato Grosso do Sul, que estavam estabelecidos em um território em processo de demarcação e receberam ordens de despejo pela Justiça Federal, redigiram uma carta com o propósito de divulgação midiática, a qual continha uma ameaça de suicídio coletivo (Pereira, 2018). Esse ato político repercutiu amplamente nas redes sociais através da *hashtag* “somostodosGuaraniKaiowás”. Em 2020, a imagem das covas preparadas para enterrar os corpos dos indígenas vítimas do vírus Covid-19 pôs a nu a distribuição desigual de precariedade dos corpos e da enlutabilidade das vidas no Brasil (Butler, 2015). O peso desigual das vidas, segundo o qual a morte de alguns é menos chorada que a morte de outros, novamente reavivou a *hashtag*, originando até mesmo iniciativas de crowdfunding (“vaquinhas” virtuais) para ajudar essas comunidades a enfrentarem a epidemia.

Outro exemplo que vale ser mencionado é o Mapa Cultural Suruí Paiter, dos povos originários da região que compreende o Mato Grosso. Estes grupos migraram

para Rondônia em virtude de conflitos com os não indígenas e, em 2007, em parceria com o Google Earth, ajudaram a registrar vídeos, fotos e outras memórias da comunidade. Essa foi uma estratégia de reconstrução do território, formando uma rede intercultural entre indígenas e o Google Earth, estabelecendo um sentido de territorialidade conectiva (Pereira, 2018). Há também o exemplo de atuação histórica destes povos no projeto “Escuta da Floresta”, do povo Tembé, que utiliza sensores instalados nas árvores (acionados via celular) para ajudar a proteger e controlar os territórios (Pereira, 2018). Nessas novas formas de ativismo digital, articulam-se ao máximo as possibilidades de autonomia e de criatividade (Di Felice, 2013).

Como se pode observar, situados às margens da formação social contemporânea, os povos ameríndios foram historicamente relegados a uma das piores posições na partilha desigual dos perigos e riscos que o sistema de organização econômica e política atual proporcionam, especialmente no que diz respeito às suas terras, que são consideradas sagradas em suas culturas há milênios. No Brasil, o primeiro movimento para um reconhecimento dos direitos das populações indígenas às suas terras foi assegurado desde a carta Régia de 30 de junho de 1609. A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2012) destaca que tais direitos, embora constitucionalmente reconhecidos desde 1934, foram sistematicamente burlados pela negativa em reconhecer a identidade aos índios; afinal, “se não há índios, tampouco há direitos” (Cunha, 2012, p. 127). Mesmo a proteção da Constituição de 1988 parece não passar de uma conquista formal, já que há flagrantes atentados contra populações indígenas.

A estrutura desigual das posições sociais, que conferiu aos brancos o domínio sobre a definição dos valores legitimados, forçando os demais a se adaptarem a esse padrão, é uma das heranças mais marcantes do processo de formação do povo brasileiro. Nesse contexto, a reavaliação das relações entre o “eu” e o “outro”, facilitada pela mobilização sensível através da circulação dos discursos indígenas nas redes sociais, apresenta potencial para dismantlar o poder assimétrico que subjaz a essa dicotomia, que os marginaliza ou impede de participar plenamente da sociedade, trazendo elementos de sua própria cosmovisão. Afinal, uma demarcação identitária meramente preocupada com a exteriorização de uma essência, acabaria por desconsiderar a agência e a complexidade dos corpos indígenas como sujeitos históricos e culturais, e ao utilizar a internet para circular sua palavra, os ativistas indígenas estão alterando a realidade material não só de negociação de aparecimento, mas também de mobilização/transformação efetiva nos campos da cultura, do meio-ambiente, da comunicação e da política.

No perspectivismo ameríndio, a subjetividade adquire um caráter mais processual e inter-relacionado, alicerçada em uma realidade em constante transformação

que vai além dos "seres humanos". Os corpos e as identidades variam conforme a perspectiva do observador. Para esses povos, as diversas formas de vida—humanas, não-humanas, animais, plantas e espíritos—têm perspectivas distintas e, por consequência, modos de existência próprios. Isso significa que cada ser, com sua subjetividade singular, percebe o mundo de maneira única.. Os seres humanos nesse contexto não ocupam uma posição superior em relação ao mundo natural, mas estão envolvidos dentro de uma situação interacional partilhada pela multiplicidade de existências. Trata-se de uma ontologia fundamental que reconhece a existência de diferentes perspectivas e modos de ser no mundo.

Essa abordagem, que pode também ser observada dentro das estruturas do online e das redes sociais, possibilita a comunicação e a transformação de perspectivas entre diversos agentes, valorizando a diversidade ontológica e a interconexão entre as diferentes formas de vida, em contraposição a uma concepção fixa e objetiva da realidade. A partir disso, os corpos passam a ser compreendidos como feixes de afecções e capacidades, fato que torna ativa e potente a participação atual destes povos na sociedade, como explica Viveiros de Castro (2015). Se é o corpo que possui importância aos olhos ameríndios, não no sentido morfológico ou fisionômico, mas em sua agência e afetos, não é coerente retratá-los unicamente no âmbito da representação identitária ao se estudar suas práticas políticas na cultura digital. Afinal, na visão de mundo desses povos, ser indígena está intrinsecamente ligado a uma experiência de pensamento e uma maneira de se relacionar com o mundo.

Reconhecer o indígena como um "eu do outro", portanto, implica em valorizar sua singularidade, suas perspectivas e suas formas de ser e estar no mundo, já que a clássica distinção entre natureza e cultura (velha matriz metafísica ocidental) não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não ocidentais sem passar antes por uma crítica rigorosa” (Viveiros de Castro, 2015, p.42). Essa valorização requer uma abertura para escutar atentamente as vozes indígenas, respeitar suas demandas políticas e lutas por autodeterminação, e reconhecer a importância da diversidade epistemológica na construção de um mundo verdadeiramente democrático e multitudinário. E é nesse sentido que a experimentação dos dispositivos digitais de visibilidade e a ocupação dos indígenas nos perfis das redes sociais contribuem para a formação de novos olhares, estéticas que, ao serem repetidas e repercutidas, criam fissuras dentro de uma determinada base subjetiva pré formada, desafiando-a e criando condições para a emergência de novas formas de apreensão e compreensão do mundo e da própria política.

A materialização dessas experiências digitais encontra-se no ato dos povos ameríndios de registrarem aspectos de suas culturas, criando campos sociais heterogêneos, o que, por vezes, facilita a articulação de redes de participação e apoio à

causa política ameríndia. Ao afetarem e serem afetados pelas inovações tecnológicas, estes povos adicionam novas complexidades à prática comunicativa, pois destituem uma visão dominante e universalista, sustentada na ideia de uma natureza humana estável e dada a priori, isto é, na constituição de um modo humano pretensamente superior às formações da natureza.

Assume-se, em visão multidimensional, que essas interações digitais são transversais às práticas de “participação intensiva de pessoas, objetos, circuitos, info-matérias e não correspondem à ideia de cidadania originária da antiga Grécia, da participação restritiva do cidadão na vida política da cidade (pólis) e da ideia moderna e iluminista dos direitos e deveres” (Pereira, 2018, p. 94). O ato de deslocamento da forma humana do centro do processo comunicacional inaugura novas possibilidades de partilhar o sensível, constituindo outros mundos comuns, não mais investidos por uma visão essencialmente humana ou racionalista.

Trata-se de uma perspectiva que desafia a separação tradicional entre ser humano e animal, cultura e natureza, sujeito e objeto, reconhecendo que todos os corpos possuem uma potência afetiva e são capazes de desencadear processos de transformação e autodeterminação subjetiva. Outro desdobramento é ampliar a compreensão do mundo e valorizar a interconexão e interdependência dos diferentes corpos, desafiando a primazia das estruturas formais da esfera pública como única forma de visibilidade e construção política. Ao ir além do manejo de percepções de mundo e dissolver visões reducionistas dos saberes tradicionais, as atividades desses agentes digitais possibilitam a emergência de múltiplos afetos, resultando em uma nova forma de habitar os corpos no território digital e permitindo modos de existir e de vir a ser.

Rompe-se, de certa forma, com a concepção restrita de que a política se limita às estruturas institucionais e aos sistemas de representação, ao apresentar formas de invenção e existência que vão além de uma concepção cultural autorreferencial. Essas formas ampliam a potência e capacidade de agir de uma multiplicidade de corpos envolvidos nesse ecossistema, expandindo o campo político para além das fronteiras estabelecidas e abrindo caminho para novas possibilidades de transformação e ação coletiva.

Os sujeitos indígenas, quando utilizam as redes sociais para fins de comunicação interétnica, atualizam novas formas de experimentar o sensível, inscrevem suas cosmovisões pelas brechas dos espaços virtuais, criam pontos de encontro e constituem novas estéticas. O estético, nesse caso, tem menos a ver com a dimensão do espetáculo do que com a experiência do sensível e a partilha de mundos. Trata-se de usar para subverter, apropriar-se de memes, hashtags e posts para criar ondas de participação, complexificar a experiência de tempo, espaço e tradução territorial, organizar fluxos de passagem e contágio (Bentes, 2014).

Vale ressaltar que, apesar do contexto adverso atual, tanto em termos ambientais, quanto sociais e políticos, as comunidades indígenas resistem às marginalizações discretas que foram sistematicamente impostas pelas tecnologias de poder e assujeitamento. A emergência desses corpos falantes no espaço digital, por outro lado, representa uma busca por ruptura com o passado histórico-social do país – uma configuração ecológica e processual que envolve a mobilização de afetos que são intrínsecos às ações de transformação; ou seja, uma tendência de efetuar práticas cotidianas e desestabilizadoras no campo material por meio de processos de contágios e conexão entre diferentes corpos e discursos.

Na capacidade de ação livre dos ativistas ameríndios, há um sinal que aponta para a possibilidade de repensar a comunicação e a política a partir de perspectivas diferentes, comprometidas com a desestabilização de binarismos e esquemas deterministas. Essa abordagem contribui para a compreensão das complexidades e nuances das diversas questões relacionadas ao tema. Ao longo de milênios, as terras brasileiras foram compartilhadas por culturas humanas, vegetais e animais, evidenciando a inevitabilidade das contaminações na convivência interespecies e interculturais. Como pesquisadores, temos a opção de rejeitar esses híbridos ou aceitá-los, em prol de uma memória histórica ativa, dinâmica e transformativa.

Nesse caso, a abertura de um novo campo de problemas relacionado à construção do pensamento comunicacional do ponto de vista da política não exige que nos transformemos em indígenas literalmente, mas sim que promovemos uma experiência de pensamento que nos permita estabelecer uma verdadeira e profunda relação com esses povos. Isso implica em conectar-se a um mundo que transcende a compreensão exclusivamente humana e abraçar um vasto campo de possibilidades de ação. Ou seja, substituir a visão antropocêntrica pelo reconhecimento da agência e da potência dos múltiplos corpos envolvidos nos ecossistemas comunicativas e digitais.

4

Estética e política no ativismo digital indígena

No capítulo anterior, abordei, em tom ensaístico, as dimensões do ativismo indígena, refletindo sobre como essa mobilização, que é simultaneamente cultural, política, comunicacional e ambiental, se manifesta em um ecossistema de meios amplo e multidimensional. A escolha de focar nesses quatro aspectos específicos foi inspirada principalmente pela literatura ali apresentada, que analisa as problemáticas da causa indígena, geralmente situando-as dentro desses campos.

Em todo momento, intencionalmente procurei, naquele estágio inicial, não me limitar a um marco teórico específico, mas sim explorar algumas das discussões mais relevantes sobre o tema, o que se evidenciou no perfil interdisciplinar que cada subcapítulo assumiu. Essa postura foi motivada pelo entendimento de que as causas levantadas pelo ativismo indígena, embora tenham na questão ambiental e sustentável sua espinha dorsal, carregam o potencial de afetar outras esferas da vida, transcendendo o meio ambiente e se conectando com os conhecimentos científicos, as artes, as comunicações, entre outros campos.

Assim, ao afirmar que adotaria a proposta da antropofagia cultural, de influência oswaldiana, como lente de leitura, utilizei essa técnica não apenas para discutir os híbridos gerados pela presença dos ativistas indígenas no território digital e suas consequências, mas também para promover um movimento inicial de hibridização das discussões do campo da Comunicação, onde estou inserida como pesquisadora, recebendo contribuições de autores da filosofia pós-estruturalista, da teoria antropológica, da sociologia e da teoria política.

Em linhas gerais, pode-se afirmar que o Capítulo 3 visou situar o leitor nas múltiplas dimensões do ativismo indígena e nos variados meios em que ele se manifesta. Oferecemos, ainda, uma visão panorâmica que utiliza os autores lá apresentados, em sua maioria antropólogos, como pano de fundo para contextualizar e fundamentar a relevância do tema para esta pesquisa. Com esse primeiro movimento, o capítulo convidou o leitor a se familiarizar com a complexidade do tema, pautando o potencial de uma abordagem aberta e exploratória. Minha escolha, portanto, privilegiou a riqueza de perspectivas e buscou evitar qualquer redução teórica que pudesse limitar o entendimento do ativismo indígena e as abordagens que convergem com a sua perspectiva ecológica e medial.

Por outro lado, neste Capítulo 4, o leitor encontrará uma mudança de abordagem, pois o foco agora é estabelecer as bases de leitura para o objeto de análise: o ativismo indígena tal como se manifesta na rede social *Instagram*. Com o objetivo de compreender como as ativistas indígenas Txai Suruí e Alice Pataxó utilizam esse meio

digital para ampliar o alcance de suas pautas, os recursos empregados na circulação de mensagens e a estética de seus posts, optamos, conforme exposto anteriormente, por utilizar aportes da Análise do Discurso (A.D) como instrumento metodológico adaptado ao objeto, levando em conta os pontos abordados anteriormente no Capítulo 3. No entanto, essa escolha não implica em uma aplicação tradicional da A.D, mas em seu uso como uma "caixa de ferramentas" teórica e analítica, adequada às especificidades tipicamente presentes neste trabalho.

Sabe-se que a comunicação das ativistas indígenas no *Instagram*, embora se manifeste em nível linguístico, se desenvolve dentro de um ambiente digital dinâmico e multimodal, no qual texto, imagem, vídeo, interações e infraestruturas tecnológicas materiais se entrelaçam na construção de sentido e nos agenciamentos sócio-técnicos. É justamente por isso que adotaremos um uso estratégico e não convencional da A.D, articulando-a com uma leitura materialista dos meios para compreender como se dá o ativismo indígena num contexto de cultura digital, onde os meios são vistos como suportes que moldam as circunstâncias materiais da enunciação e a formatação do conteúdo, que, no caso deste trabalho, se apresenta na forma discursiva. Ainda que esse olhar para a materialidade se situe mais no campo teórico do que no metodológico, reconhecemos que os discursos analisados são condicionados e reconfigurados pelas materialidades digitais e pelos agenciamentos sociotécnicos que atravessam a cultura digital. Acreditamos que essa articulação entre teoria e método, longe de enfraquecer a Análise do Discurso, a potencializa, permitindo uma leitura mais ampla e precisa dos processos de significação e circulação que caracterizam o ativismo indígena na cultura digital.

Adicionalmente, neste capítulo, introduzimos a questão do ativismo indígena no digital, esclarecendo ao leitor nossa visão específica sobre política e o que entendemos quando afirmamos que as duas ativistas indígenas fazem política no ambiente digital. Para isso, recorreremos aos conceitos de desentendimento e partilha do sensível, elaborados por Rancière, com o objetivo de abordar a dimensão estética da política reivindicada por Txai Suruí e Alice Pataxó. Não nos vinculamos, portanto, às concepções tradicionais de política que a associam exclusivamente ao Estado, às instituições ou a um conjunto de normas e governança. Ao adotar essa outra perspectiva, ainda que a adaptemos ao contexto teórico das mediações, materialidades e agenciamentos sociotécnicos, enfatizamos os atos de reconfiguração do visível e do dizível, deslocamentos que desafiam hierarquias e modos instituídos de participação.

Essa abordagem tem implicações importantes para a análise do ativismo indígena na cultura digital, pois sugere que suas práticas discursivas constituem gestos políticos no sentido proposto por Rancière (2005), que perturbam a ordem e reconfiguram espaços de enunciação. Com base nesse referencial, nossa abordagem se

afasta de uma análise centrada em dinâmicas institucionais para focar nos modos como determinados sujeitos se constituem politicamente ao desafiar as fronteiras do que é reconhecido como discurso legítimo e quem pode ocupar o espaço público de enunciação. No *Instagram*, a atuação se dá de forma criativa, mobilizando uma série de actantes nesse agenciamento, que acabam integrados como agentes da atividade política e do ativismo, mesmo que de maneira não premeditada, sendo, na verdade, um resultado desse próprio agenciamento.

Em síntese, essa determinação teórica articula a análise por que: 1. diferentes grupos buscam reivindicar um espaço visível ou legível na cultura digital; 2. o conflito é um desacordo sobre a distribuição e o reconhecimento do sensível, mas torna-se motor para ações afirmativas e criativas com potencial político. Ou seja, não buscamos nos ater apenas à análise dos termos e palavras que circulam nesse espaço em relação aos seus significados isolados, mas sim considerá-los em conexão com os regimes de visibilidade e invisibilidade que atravessam a questão indígena e ambiental. A proposta é refletir sobre os agenciamentos e as distribuições do sensível que essas enunciações operam, levando em conta as condições midiáticas que viabilizam ou restringem sua circulação.

Reconheço, desde já, que, considerando a natureza multifacetada do ativismo indígena, sustentada pelas perspectivas do ameríndio e da virada ontológica, a opção por uma abordagem metodológica baseada na Análise do Discurso implica renunciar a uma perspectiva etnográfica e a uma investigação mais aprofundada da complexidade medial que o material poderia exigir para uma observação empírica mais ampla. No entanto, por outro lado, a adaptação da Análise do Discurso ao objeto de estudo e sua aplicação de forma ensaística nos proporcionará informações pertinentes sobre os elementos discursivos que os ativistas indígenas empregam para habitar o território digital, especialmente em um campo acadêmico onde pouco se tem produzido sobre o tema, como veremos mais adiante, no estado da arte.

Vale mencionar que, ao utilizar a Análise do Discurso de maneira mais exploratória, reflexiva e interpretativa, sem seguir um protocolo rígido ou uma metodologia estritamente sistemática, estamos nos referindo a um tipo de análise conduzida com maior liberdade teórica. Isso permite diálogos interdisciplinares e adaptações conforme o objeto de estudo demanda, especialmente porque este não se enquadra nos moldes convencionais da comunicação, dado que envolve uma outra cosmologia.

Assim, embora nossa abordagem seja centrada no discurso, não deixaremos de refletir teoricamente sobre aspectos como regimes de visibilidade, mediações sociotécnicas e mediações. A diferença é que, como pontua Kant (2001) na *Crítica da Razão Pura*, o recorte e as escolhas metodológicas condicionam aquilo que podemos

enunciar como verdade sobre o objeto empírico. Dessa forma, nossa análise dos discursos das ativistas indígenas se limitará a descrever uma faceta dessa realidade, tal como pode ser conhecida por meio dessa ferramenta metodológica.

Isso posto, nossa compreensão é que um esforço inicial de análise, focado na combinação entre as mensagens e as imagens narrativizadas postadas nos perfis das duas ativistas, em um primeiro momento, pode oferecer pistas sobre quais são os discursos gerados do encontro simbólico entre sujeitos indígenas e não indígenas no *Instagram*. Também, permite refletir sobre a que tipo de política e sensível essa interação corresponde, já que o sentido das mensagens se constrói na relação entre quem fala e quem ouve moldado pelo contexto cultural e político em que esses enunciados são produzidos.

Busca-se, com isso, observar como as duas ativistas utilizam a linguagem e os elementos estéticos em suas postagens para influenciar a percepção do público sobre questões ambientais e indígenas, engajando-o em uma experiência de pensamento ameríndia. O ato de "desafiar" as formas de comunicação estabelecidas, ao apresentar uma nova perspectiva sobre o que é sensível (ou seja, o que devemos ver e como devemos ver as pautas e demandas das comunidades indígenas), pode ser tomado como exemplo de como um "conflito" entre dois mundos distintos pode engajar e criar uma outra experiência de pensamento e política, alterando a ordem harmônica do sensível. Mais ainda, esse movimento nos mostra como certas ausências são percebidas, ou como essas lacunas provocam uma reinterpretação das normas dominantes sobre o que é considerado "normal" ou "natural" na política.

Nesse sentido, justificado o método da A.D adaptado para a realidade do trabalho e tendo o ponto de observação delineado, fundamentado em um ecossistema específico ativado pelo digital em torno da causa indígena e tendo como base o conflito e a busca pela redistribuição dos corpos na partilha do sensível —, acrescentaremos, neste capítulo 2 do trabalho, o marco teórico da Ecologia das Mídias, de forma a apoiar e operacionalizar no campo da comunicação a visada materialista que discutiremos teoricamente no capítulo 2, em consonância com a realidade do objeto. Essa abordagem conceitual é importante porque permitirá, futuramente, explorar as particularidades das interações online na estrutura do *Instagram*, valorizando a pertinência da metodologia escolhida para os estudos de ambientes digitais e para a temática indígena, que carece de uma perspectiva comunicacional sobre sua ocupação nos espaços digitais.

No subcapítulo 4.1, exploraremos como a estética, enquanto construção visual e simbólica, molda e é moldada pelo ambiente digital, destacando suas dinâmicas de agenciamento coletivo e constituição de sujeitos. Será analisado como imagens, textos e símbolos produzidos e disseminados por ativistas indígenas controlam a narrativa ou constroem uma imagem narrativizada, criando uma linguagem visual própria que reflete

as pautas e a cosmovisão das comunidades de Txai Suruí e Alice Pataxó. Nesse contexto, questiona-se como essa estética específica, mediada por algoritmos e funções da plataforma, potencializa o engajamento político dentro de um ecossistema de meios, dando forma a um agenciamento sociotécnico no *Instagram*. Trata-se de um esforço para observar o discurso, sem perder de vista, mesmo que em âmbito teórico, o potencial medial e relacional que os meios de comunicação exercem nesse tipo de ativismo digital, e na subversão dos processos de visibilidade e invisibilidade que marcam a sociedade brasileira.

O subcapítulo 4.2 discorre de forma breve sobre a agência das imagens no *Instagram*, destacando seu potencial de memória e de ação afirmativa num contexto de esquecimento e invisibilidade histórica. Já o capítulo 4.3 investiga a questão da mediação digital e a materialidade dos meios, pensando que, para além das próprias ativistas que gerenciam seus perfis na rede social, os posts e as imagens fazem política, pois operam dentro de uma rede de agenciamento sócio-técnico. Assim, abordamos como a fala política é amplificada e ressignificada pela mediação das ferramentas do ambiente online. A discussão foca nas dinâmicas e medialidades interativas que transformam o discurso indígena em redes sociais, onde ele se entrelaça com a participação de uma audiência diversa e as ferramentas de engajamento impostas pela plataforma. Observa-se como o *Instagram*, ao favorecer uma comunicação bidirecional e imediata, modifica as dinâmicas tradicionais de circulação da palavra (re-organizam o campo da experiência), oferecendo novas vias para que os discursos indígenas se expandam, se modifiquem e sejam interpretados no cruzamento entre tradições orais e digitais.

O subcapítulo 4.4 centra-se na ideia de um ecossistema da comunicação, entendida como um ecossistema complexo em que mensagens, sujeitos e meios interagem continuamente, formando um ambiente própria. Neste ponto, a comunicação é concebida como um ambiente em constante adaptação. Portanto, nossa ideia é discutir sobre como adaptar o conceito das Ecologias das Mídias para aplicar ao objeto a ser analisado, pensando nos efeitos dos discursos das duas ativistas indígenas quando transpostos para as plataformas digitais.

Dessa forma, sintetizamos as discussões do Capítulo 4 em sua seção final, no ponto 4.4, preparando o terreno para a análise que sustentará nosso estudo sobre o ativismo indígena de Txai Suruí e Alice Pataxó no *Instagram*. Nesse momento, adaptamos o conceito de materialidade das mídias para captar as nuances subjetivas e afetivas presentes nos enunciados desse ativismo digital. Esta seção também funciona como uma transição estratégica para o Capítulo 5, no qual detalharemos o método de análise, os conteúdos estudados, seus enunciadores e as especificidades da plataforma *Instagram*.

4.1

A estética digital como campo de dissenso, agenciamento coletivo e constituição de sujeitos

Qual é a relação entre estética (aisthesis) e política? Ela é, em sua essência, uma questão de como o mundo comum é dado a ver e a ouvir. Convencido da possibilidade desse vínculo, Jacques Rancière, em sua obra "A partilha do sensível: estética e política", apresenta alguns dos principais conceitos sobre a operação dos saberes e o modo como as posições são tomadas no espaço comum. Enxergando na arte uma ferramenta para reorganizar a política, o autor argumenta que o sensível estabelece competências e define quem será visível ou invisível na comunidade, isto é, quem possui uma palavra comum e quem é excluído dela. A partilha do sensível seria, então, um “sistema de evidências sensíveis que revela a existência de um comum e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa, portanto, ao mesmo tempo, um comum partilhado e partes exclusivas” (Rancière, p.15, 2005).

Ciente de que, na partilha do sensível, existem regras que definem o que deve ser visível ou invisível, dito ou silenciado, representável ou irrepresentável, além de delimitar quem pode participar dessa experiência comum e quem é relegado à exclusão, Rancière busca, entre seus objetivos, especificar qual regime de arte seria capaz de subverter esse estatuto de verdade e de organização/distribuição das posições na comunidade. Em um horizonte inicialmente percebido como encerrado às possibilidades de emancipação, o autor identifica nas práticas artísticas uma potência singular: a dimensão afetiva como campo de intervenção e subversão. É precisamente nesse espaço que a arte, enquanto prática estética, desestabiliza a partilha do sensível, que anteriormente mantinha o *status quo* entre os habilitados e os excluídos de participar do comum partilhado, reconfigurando as posições e relações reguladas pela política. Afinal, é a própria arte que, organizando e estruturando as experiências, abre brechas na ordem consensual, permitindo que novas formas de percepção e ação possam acontecer.

Portanto, quando falamos em estética, não estamos discutindo o belo, a estetização da política ou a arte *sui generis*, mas atrelando-nos a uma compreensão sobre como o sensível é organizado em uma dada comunidade por meio da arte enquanto agente de função política. A arte, nesse contexto, está intimamente vinculada ao político, pois é no espaço público, onde se definem as fronteiras entre o visível e o invisível, o dizível e o indizível, que a estética cumpre a sua função. O que está em discussão não é o conteúdo das representações, mas a própria organização do campo da experiência, onde se define o que pode ser representado e o que não pode, o que se torna

sujeito de discurso e o que é silenciado. A estética, então, assume uma dupla função: enquanto determina o que conta como experiência e quem é digno de vivê-la, abre uma brecha para que o novo possa surgir.

E é justamente nesse momento de subversão que o regime estético, como meio organizador do sensível, apresenta sua dimensão política. A virada acontece no momento em aquilo que antes se apresentava como evidente é desnaturalizado, ou quando as certezas que sustentavam as divisões do sensível são desestabilizadas. Transformando o saber em não-saber, o regime estético da arte desmonta os modos estabelecidos de ver, dizer e agir, criando fissuras nas formas de consenso que estruturam o espaço público. Essas brechas permitem que aquilo que estava à margem do visível ou do dizível – aquilo que era considerado "não contável" – seja reintegrado.

Nesse regime, a arte não deve ser compreendida unicamente como o campo que opera como validador de ordens dominantes. Isso porque o sensível é, antes de tudo, um espaço de dissenso e de desentendimento, um lugar onde as categorias são reconfiguradas e as divisões entre os que participam e os que são excluídos são problematizadas. De acordo com esse raciocínio, optamos por iniciar o atual tópico do trabalho pautando os conceitos da Rancière para colocar a seguinte questão: quando duas ativistas indígenas, como Txai Suruí e Alice Pataxó, utilizam suas páginas no *Instagram* não apenas para compartilhar perspectivas pessoais, mas também como meios de mediação entre duas culturas diferentes, estariam elas operando uma fissura no sensível? Essa pergunta se torna relevante na medida em que suas práticas deslocam o que parecia natural – a ideia de indígenas confinados ao espaço das florestas e suas cosmovisões reduzidas a mitos sem valor epistemológico ou contribuições significativas para uma realidade ocidental, cientificizada e profundamente influenciada pelo pensamento cartesiano.

No cenário de invisibilidade e esquecimento para muitos, a política, ou melhor, a atividade política, se manifesta como aquele ato que “desloca um corpo do lugar que lhe foi atribuído ou muda a função de um lugar, fazendo ver aquilo que antes não podia ser visto, fazendo ouvir o discurso onde antes só se ouvia o ruído” (Rancière, 1996, p. 43). O que provoca esse ruído, está relacionado ao desentendimento que é constitutivo da política. O *désaccord*, ao contrário do consenso, visto em Habermas (2014) como um diálogo racional e livre entre sujeitos capazes de linguagem e ação, diz respeito àqueles que falam mais do que às palavras em si. Em suma, o desentendimento é resultado da falta de um objeto comum entre os seres que compartilham um mundo:

Por desentendimento, entenderemos um tipo determinado de situação de fala: aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que o outro diz. O

desentendimento não é um conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz preto. É o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco mas não entende a mesma coisa com o nome de branca (Rancière, 1996, p.10)

Nesse contexto, onde não há garantias de compreensão e consenso, que a política acontece, fundamentada na disputa pelos termos que definem o nosso mundo comum. A política não é e nunca será uma atividade de consenso/entendimento mútuo, onde todos estão de acordo, pois o consenso pressupõe um horizonte comum de entendimento entre os sujeitos que deliberam, uma condição que só seria possível se houvesse uma igualdade formal entre eles, permitindo algum nível de concordância em torno de um objetivo específico. Na prática, a realidade é outra, e os sujeitos são diferentes tanto em suas posições sociais quanto em seus objetivos e demandas. Muitos deles sequer são reconhecidos como participantes legítimos dessa deliberação ou têm suas pautas legitimadas.

Ao tecer sua crítica feminista à proposta de esfera pública no modelo habermasiano, Fraser (1990) descobre sobre as limitações estruturais de um ideal que pressupõe uma estrutura unitária e abstrata, que desconsideram as especificidades corporificadas de seus participantes, sejam eles mulheres, pessoas racializadas ou historicamente excluídas da ação e racionalidade comunicativa. Tal configuração sustenta uma ilusão de neutralidade discursiva que, na visão da autora, encobre normas culturais implícitas que determinam quais corpos e vozes são legitimados no espaço público, desautorizando aqueles que não se conformam a essas convenções sociais dominantes. De acordo com a autora, as “contra-esferas públicas” representam práticas discursivas alternativas, criadas por grupos subalternos como estratégias de resistência ao silenciamento imposto pela esfera hegemônica. No entanto, deve-se manter um certo cuidado ao associar essas práticas sugeridas pela a autora a algum tipo de intenção política identitária rígida, uma vez que o modelo identitário “recicla frequentemente estereótipos relativos a grupos, ao mesmo tempo que fomenta o separatismo e o comunitarismo repressivo” (Fraser, 2002, p. 15). Como resposta às desigualdades que estruturam o acesso e a participação no espaço público, a autora propõe, em oposição ao identitarismo, a criação de múltiplas esferas públicas institucionais, em vez de uma única esfera abrangente e homogeneizadora.

Também Rancière, em particular, não está interessado no consenso como um objetivo político, pois este frequentemente busca a pacificação a reafirmação de uma distribuição hierárquica do sensível, uma harmonia ilusória que, muitas vezes, apenas reafirma as desigualdades existentes e não oferece qualquer solução definitiva para as injustiças sociais. Todavia, diferente de Fraser, que propõe as contra-esferas públicas como uma forma de resistência, Rancière (2018) não oferece uma solução definitiva,

pois rejeita a ideia de um modelo fixo ou estável para a política. Sua proposta, em vez disso, enfatiza a importância da ruptura constante com o consenso normativo imposto pela distribuição estabelecida do sensível, ou "polícia", como o autor a chama.

Dessa maneira, mantém-se abertas as possibilidades de resistência e de reconfiguração contínua do comum, valorizando o dissenso como força vital para a redefinição do espaço político. Sob essa ótica, a política só existe no conflito, nos momentos em que algo provoca uma ruptura e o embaraço de posições previamente estabelecidas. As fronteiras entre quem pode falar e quem pode agir precisam ser constantemente re-discutidas e reconfiguradas. Qualquer coisa que se restrinja a assegurar a comunicação entre doutrinas consolidadas ou a legitimação das formas usuais de autoridade não é política; é, na realidade, uma forma de preservar ou até perpetuar uma ordem conveniente na partilha do comum, assumindo, tacitamente, que há a possibilidade de uma objetividade absoluta entre diferentes indivíduos.

O próprio Roy Wagner (2012), ao investigar a antropologia não pelo viés do dissenso, mas pelo estudo das culturas (posto que a esfera pública pressupõe igualdades participativas dentro de uma matriz ocidentalizada), questiona a noção de uma objetividade absoluta e das pretensões racionalistas que frequentemente acompanham essa perspectiva, afirmando que: “uma "antropologia" que jamais ultrapasse os limites de suas próprias convenções, que desdenhe investir sua imaginação num mundo de experiência, sempre haverá de permanecer mais uma ideologia que uma ciência” (Wagner, p.29, 2012). Com essas palavras, o autor pauta o conflito inerente à relação diferença entre o observador e o observado na pesquisa etnográfica. Essa tensão conduz à noção de relatividade cultural, isto é, ao reconhecimento de que, por mais que não possamos abandonar completamente nossos pressupostos culturais e simbólicos, uma compreensão imaginária, porém rica, do outro, só se torna possível quando permitimos que essa cultura estudada opere significações sobre nós, afetando nossas próprias formas de ver e nomear o mundo. Sem um engajamento mútuo, do ouvinte no falante e do falante no ouvinte, resta apenas um monólogo assimétrico, que reforça uma ideologia sem grandes avanços para a antropologia e demais campos de estudo.

Trazendo para nosso domínio inicial de discussão, sobre a política e a partilha do sensível, essa poderia ser entendida como uma forma de praticar o dissenso no estudo das culturas, pois a imaginação torna-se motor de força criativa, operando como um devir que recria continuamente tanto o observador quanto o observado. No encontro entre dois diferentes, aquele que se aproxima com pretensões universalizantes acaba, nesse agenciamento, sendo deslocado de suas próprias referências, produzindo uma terceira diferença — um novo sentido que surge da fricção, reformulando as categorias e os termos que antes pareciam delimitar e separar um do outro no sensível.

Ademais, em diálogo, de certa forma, com a Rancière, Butler (1990) deixa sua contribuição para o campo da política discorrendo sobre a desigualdade e o silenciamento dos corpos na esfera pública, especialmente no contexto de gênero e identidade. Mesmo não adotando expressamente a ideia de dissenso, a autora propõe práticas de repetição que desestabilizam as normas que definem o que é considerado "legítimo" ou "natural". Em leitura pós-estruturalista, assumindo que o gênero não é a expressão de uma identidade fixa, essencialista ou natural, mas sim uma construção performática, questiona-se a normatividade discursiva que regula os corpos e o regime estético da partilha, que delimita quem pode ser visto, ouvido e reconhecido como homem ou mulher, por exemplo. Assim, a identidade seria performativa: não é algo dado, mas uma construção contínua, moldada pela repetição de papéis sociais e pela discursividade que define o que significa "ser" de determinada maneira. Num contexto onde se compreende que a linguagem não é representativa de uma realidade objetiva, mas sim uma teia de significados constituídos através das relações de poder, como bem pontua (Derrida, 1973), os atos performativos de linguagem e ação podem dismantelar os termos que estruturam a percepção e os corpos sociais, desafiando as normas sociais e criando espaço para outras práticas de constituição dos sujeitos.

A partir dessa perspectiva, podemos realizar uma análise do ativismo indígena que reconhece a noção de "ser indígena" nas redes sociais como heterogênea. Trata-se de uma construção dinâmica, forjada por uma multiplicidade de fatores históricos, culturais e políticos, que estão em constante processo de afirmação e transformação, tanto pela materialidade dos meios onde essas práticas acontecem quanto pela atuação dos diversos agentes envolvidos nessa dinâmica. A constituição do ser indígena não pode ser reduzida a uma essência fixa; ela é, ao contrário, moldada e reforçada pela performance contínua de papéis culturais e sociais, que incluem, entre outros, a língua, os rituais, as práticas tradicionais, os agenciamentos do corpo, as relações com a terra e, para o caso deste trabalho, também os meios digitais.

Assim, a disputa por termos, pautada por Rancière (2005), e os atos performativos de linguagem, de Butler (1990), ainda que pareçam limitarem-se a descrever uma divergência sobre o significado das palavras e a representação dos corpos, levantam uma questão que precisa ser aprofundada além do que é proposto pelos autores: a materialidade dos corpos (humanos e não humanos) e o papel das tecnologias que moldam e intervêm nas subjetividades e na ação política. Trata-se não apenas da reivindicação pelo direito de falar e aparecer, mas, sobretudo, da luta para ser reconhecido como um agente de ação política, um "diferente" igualmente capaz de exercer influência no outro dentro de uma realidade compartilhada por diversos atores.

No caso dos indígenas, a reconstrução do significado de ser indígena na atualidade ocorre por meio do engajamento e das práticas nas redes sociais, que não são apenas práticas discursivas ou performativas, restritas à linguagem, mas também materiais e tecnológicas. É um agenciamento que rompe com as expectativas e normas sociais estabelecidas, visando redefinir novas compreensões de política e ação. Essa ação se dá, em grande parte, pelas investidas de um olhar ecológico que, ao ser compartilhado e amplificado pelas agências de tecnologias de comunicação, contribui para a construção de um novo entendimento de mundo e de si.

O objetivo é permitir que os não indígenas sejam transformados pelas experiências indígenas, assim como, inversamente, os indígenas também são moldados pela cultura ocidental e pelo ecossistema de meios em que interagem, em consonância com aquilo que abordamos anteriormente em Wagner (2012). São formas de contestação contra as condições que invisibilizam e silenciam aqueles que estão à margem das normativas dominantes, praticando o dissenso além do discurso, envolvendo agentes naturais, tecnológicos e humanos, com o objetivo de sensibilizar para a formação de um novo regime estético e político pautado pela diferença criativa, e não pela simetria ou igualdade de aparecimento.

Não se almeja, portanto, eliminar as diferenças. Trazendo a discussão até mesmo para o contexto de Butler e Rancière, a igualdade participativa seria equivocadamente interpretada se pensada sob o viés da assimilação homogênea das diferenças. O que se preza, no caso desses dois teóricos, é a redistribuição das capacidades de visibilidade e participação, promovendo uma reconfiguração do "comum", fundamentada no reconhecimento de que todos os corpos e subjetividades têm o direito inalienável de se posicionar e ser ouvidos no espaço público, além de poder transformar essa realidade compartilhada. E é precisamente na visibilidade dessas diferenças que a democracia acontece, quando todos têm o direito de afirmar sua presença no cenário político, independentemente de sua posição social, cultural ou política. Esse movimento, como já foi mencionado, retoma a premissa modernista de Oswald de Andrade: para além da simetria, busca-se a possibilidade de se apresentar por meio de novas formas de autenticidade: o aparecimento dissimétrico.

Por isso, pode-se dizer, em chave de leitura ranciérienne, que o que os embates semânticos frequentemente ocultam é a reconfiguração da própria distribuição dos lugares sociais, isto é: quem pode ocupar o espaço de fala e ser legitimado como voz autorizada. Para retomar o exemplo citado anteriormente: quem tem o poder de definir o que é branco, indígena, homem, mulher etc? Como essa definição será socialmente compreendida? Quem detém a autoridade para atribuir juízos de valor, determinando se

o branco e os demais termos são bons ou ruins? Mais ainda, quais implicações políticas recaem sobre o sujeito que controla essa narrativa?

Se seguirmos essa linha de questionamento, somos levados a perguntar ainda mais: quando nos deparamos com o meio ambiente, a diversidade e a sustentabilidade, conceitos que carregam um significado fundamental no ativismo indígena, quem tem o poder de decidir o que deve ser central nesse discurso e o que deve ser relegado ao esquecimento ou à margem? Quem exerce a autoridade para definir as fronteiras do "natural" e do "artificial", da "preservação" e da "exploração"? Será que a sustentabilidade é simplesmente um conjunto de práticas ambientais ou devemos também levá-la a um campo mais amplo que engloba as dimensões sociais, econômicas e culturais? Quem é o responsável por garantir que essa definição se expanda para incluir todos os aspectos da vida, tanto humana quanto não humana? Quem se beneficia da disseminação de determinadas versões da sustentabilidade, como o mercado verde ou o "greenwashing", enquanto outros são sistematicamente excluídos dessa construção? E quem tem o poder de definir o que é um "desenvolvimento sustentável", enquanto outros ficam à margem dessa definição? Como se pode perceber, são infinitos os desdobramentos de um conflito como este.

Esse contexto de dissenso e disputa, porém, conforme pontuamos, não se restringe aos termos e ao discurso; abarca uma gama mais ampla de ações, interações e influências, que chamamos de agenciamentos materiais. Esses agenciamentos se referem aos diversos modos como as pessoas, grupos ou entidades tentam influenciar, modificar ou subverter uma convenção, incluindo, além da comunicação verbal ou escrita, práticas sociais, relações de poder, táticas, estratégias e até ações mais sutis ou implícitas. Em outras palavras, o agenciamento é um conjunto de relações em constante movimento, formado por componentes diversos—humanos, materiais, semióticos, tecnológicos, afetivos—que se conectam e se reorganizam conforme os fluxos e forças que os atravessam.

As ativistas indígenas, ao tornarem visíveis e traduzíveis em forma de postagens e imagens os discursos de suas comunidades, poderiam estar produzindo e sendo produzidas dentro dessa estética digital carregada de fluxos de significado e poder, desafiando, como efeito, o que antes parecia evidente e incontestável. Dentro dessa ótica, a estética do digital, quando mobilizada de maneira subversiva, opera como um dispositivo de reconfiguração sensível, deslocando e rearticulando sentidos, de modo que novos discursos e práticas materiais possam emergir e participar da constituição de subjetividades em constante devir. Nesse contexto, não se trata apenas da oposição entre discursos, mas também das condições que os sustentam: as estratégias de visibilidade,

as redes de apoio, as alianças e os métodos de mobilização são tão significativos quanto as palavras enunciadas.

Isso ocorre porque a própria palavra não se apresenta como um reflexo transparente da realidade objetiva, mas como um efeito diferido, atravessado por uma rede de significantes que jamais se estabiliza em um centro fixo ou definitivo. O significado, longe de ser uma presença plena e acessível, encontra-se sempre em adiamento, funcionando no interior de um jogo de traços e diferenças que o tornam móvel, instável e passível de reinterpretação. Como observa Derrida (1973), a significação se constitui nos agenciamentos que a atravessam e condicionam, expandindo-se na diferença e no adiamento. Seu sentido não se fixa, mas se reinscreve continuamente em novas cadeias de significantes, abrindo-se a múltiplas leituras e deslocamentos.

Sendo assim, considerando a estética do digital como um campo de dissenso, agenciamento coletivo e produção de subjetividades, levantamos, neste ponto do trabalho, a hipótese de que os discursos do ativismo indígena se configuram como uma prática política que escapa às formas tradicionais de representação e as cristalizações impostas pela palavra ao corpo. Ao invés de se limitar aos modelos institucionais, ele questiona e reconfigura as dinâmicas de poder e visibilidade por meio de agenciamentos sócio-linguísticos e técnico-materiais. Aqui, a política é, além de um ato humano, processo coletivo que envolve uma multiplicidade de agentes: imagens, algoritmos, posts, redes sociais, ativistas indígenas e suas comunidades. Por meio dessas articulações, suas especificidades e demandas se tornam acessíveis a uma audiência mais ampla, permitindo que se constituam, simultaneamente, como protagonistas e mediadoras de suas próprias lutas.

4.2

A agência das imagens: resistência ao esquecimento e visibilidade indígena no Instagram

Quando mencionamos no início deste texto sobre as imagens narrativizadas, referindo-nos ao uso das imagens no digital como estratégia para fazer o controle da narrativa imagética em torno das causas indígenas, não podemos evitar de refletir sobre a importância de tornar-se visível em um cenário que historicamente promoveu a supressão das línguas, histórias e formas de organização social dos povos indígenas, submetendo-os à lógica tradicional do “não lugar” deles no comum. Recuperada por Corrêa (2013) em um dos textos de Lembrar, escrever, esquecer, de Gagnebin (2006), a frase de Krikor Beledian, “sua narrativa afirma que o inesquecível existe”, ressoam,

nesse contexto, como um chamado contra o esquecimento, que exige que a memória, enquanto resistência, se imponha sobre o fluxo contínuo e indiferente do tempo.

Este desafio se torna ainda mais relevante no cenário atual, onde, com a digitalização e a durabilidade dos registros, as memórias e os acontecimentos não se limitam mais à efemeridade dos meios físicos, como o papel, mas são perpetuados em formas imensuráveis e acessíveis a partir de diversos dispositivos móveis e em tempo real. Hoje, o processo de digitalização e do online implica em uma alteração do valor daquilo que é lembrado, dado que as condições materiais que antes impunham a fragilidade do suporte e que agora são transpassadas por uma nova lógica de armazenamento quase permanente.

Desde Foucault (2010), compreende-se que o arquivo, um dos conceitos centrais em *A Arqueologia do Saber*, funciona como um sistema que organiza a emergência, a continuidade e a transformação dos discursos em um determinado período. Ele define as condições que possibilitam a existência e a legitimidade de certos enunciados:

Nada de mal-entendidos: é claro que, desde que existe uma disciplina como a história, temo-nos servido de documentos, interrogamo-los, interrogamo-nos a seu respeito; indagamo-lhes não apenas o que eles queriam dizer, mas se eles diziam a verdade e com que direito poderiam pretendê-lo, se eram sinceros ou falsificadores, bem informados ou ignorantes, autênticos ou alterados. Mas cada uma dessas questões e toda essa grande inquietude crítica apontavam para um mesmo fim: reconstruir, a partir do que dizem estes documentos – às vezes com meias palavras –, o passado de onde emanam e que se dilui, agora, bem distante deles. O documento sempre era tratado como a linguagem de uma voz agora reduzida ao silêncio: seu rastro frágil, mas, por sorte, decifrável. Ora, por uma mutação que não data de hoje, mas que, sem dúvida, ainda não se concluiu, a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como sua tarefa primordial não interpretá-lo, não determinar se diz a verdade nem qual é seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo. Ela organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relevâncias. O documento, pois, não é mais para a história essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries e relações (Foucault, 2010, p. 07)

Ou seja, não se trata apenas do que foi dito, mas do que estabelece os limites do que pode ser enunciado em um dado momento histórico. Sob uma perspectiva mais ampla, a imposição de idiomas europeus, a cristianização forçada, a destruição de práticas espirituais e o esbulho territorial funcionaram como dispositivos de apagamento físico e cultural. Nesse contexto, a presença indígena nos meios digitais, por meio de *posts* e imagens narrativizadas, torna-se um ato de reinscrição discursiva que desafia as estruturas que historicamente marginalizaram suas vozes.

Afinal, a cosmologia indígena e as suas especificidades culturais, ao longo dos séculos de contato com o Ocidente, foram alvo de sistemáticas tentativas de apagamento, realizadas tanto pelo silêncio simbólico quanto por processos estruturais impostos pelas instituições civis. Contudo, apesar desse fluxo improdutivo, suas práticas e visões de mundo resistem, sendo transmitidas às novas gerações por meio da oralidade, dos mitos, da tradição e, mais recentemente, pelas redes sociais, reafirmando-se como uma presença viva no tecido cultural. E é interessante pensar por esse viés porque, nesse contexto, a persistência da memória indígena adquire uma função afirmativa da capacidade destes povos de transformar sentidos e significados diante da violência e da exclusão presentes na sociedade brasileira. Hoje, jovens ativistas indígenas, como é o caso de Txai Suruí e Alice Pataxó, apropriam-se dos meios de comunicação como estratégia para projetar suas imagens, conectando suas memórias aos fluxos digitais, que envolvem algoritmos, bancos de dados, interações humanas e linguagem. Esses fluxos agenciam corpos, discursos, afetos e estratégias, que, ao se combinarem temporariamente, podem ter o poder de gerar efeitos de resistência e transformação.

Com isso, realizam uma dinâmica que Didi-Huberman (2024), com seu olhar filosófico, entenderia como a função adquirida pelas imagens em contato com o real: a de tornar-se o "olho da história", mas não uma história fixada no passado, e sim aquela que se produz e se renova constantemente no presente, como um fluxo contínuo que se estende para o futuro, influenciando e sendo influenciado pelas percepções. Esse processo de renovação é recursivo, pois a história, ao se construir, influencia e é simultaneamente moldada pelas percepções que ela mesma gera. No ato de olhar e perceber essas imagens, que se desdobram em narrativa, engajamo-nos em uma prática ética e política que reafirma a verdade dos acontecimentos, sustentando o testemunho contra o seu esquecimento. E, ao mesmo tempo, criamos novas condições para que essa verdade seja contada de maneira diferente, agora revestida de criatividade e de uma força afirmativa, transformando o peso do passado em algo que pulsa, sempre se movendo, num ato que se refaz a cada passo dado no presente.

Assim, as imagens compartilhadas nas redes sociais pelas ativistas constroem uma narrativa que, ao serem percebidas, curtidas e compartilhadas, envolvem os seguidores em uma experiência política comum junto a uma rede de agenciamentos sociais, técnicos e afetivos. Utilizamos o termo afetivos porque essas imagens não buscam evocar a tristeza ou a impotência diante de um passado de exploração. Pelo contrário, elas adquirem uma postura afirmativa, conectando as pessoas a outros agentes de maneira construtiva, ampliando sua potência de ação e almejando um agir coletivo

que visa transformar uma dada realidade de mundo a partir de suas contribuições ecológicas, políticas e afetivas.

Muito se tem falado, no senso comum, que o avanço da modernidade, com seus aparelhos tecnológicos e sua imposição racional e cartesiana, levaria as culturas indígenas à extinção. Sahlins (2003) nomeia esse diagnóstico como "pessimismo sentimental", apontando que frequentemente tratamos esses povos como meros "sobreviventes" ou objetos remanescentes de um passado nostálgico que não voltará mais. No entanto, sem desconsiderar a agonia de povos inteiros, causada por doenças, violência, escravidão, expulsão de territórios tradicionais e outras misérias disseminadas pela "civilização" ocidental, como já pontuamos aqui, Sahlins propõe "uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso das sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência" (Sahlins, 2003, p.53). Diante disso, o que a presença de Txai Suruí e Alice Pataxó no digital nos ensinam é que as interações entre culturas são muito mais complexas e dinâmicas do que a visão pessimista sugere, e que esses povos são muito mais capazes do que nós de reconfigurar, construir sujeitos e reinventar suas tradições à medida que interagem com o mundo moderno.

Inclusive, quando falamos em transformar realidades, é válido lembrar que a dinâmica de controle de narrativas no espaço do *Instagram* em torno de causas políticas indígenas expõe as tensões ocultas, os desentendimentos, no que é partilhado entre duas culturas distintas em um mesmo espaço social. O próprio conceito de ecologia, por exemplo, não se apresenta com o mesmo sentido para indígenas e não indígenas, assim como diferem suas percepções sobre os meios de comunicação, as redes sociais, a função de um aparelho celular, o papel da política e o significado da expressão 'meio ambiente'.

Em um primeiro momento, essa discrepância sugere a existência de uma divisão do mundo que nega a igualdade participativa entre sujeitos na sociedade, pois, como dito anteriormente, entre o pensamento ameríndio e a consciência ocidental, há oposição no que concerne à concepção de verdade e de legitimidade de ação. Ambos participam de uma mesma partilha comum, mas apenas a cultura ocidental foi autorizada a estabelecer os marcos discursivos e a autoridade para nomear as coisas, definindo assim os parâmetros do que é considerado legítimo ou não. Conforme aponta Rancière (1996), isso ocorre porque, na prática, há uma repartição desigual entre as partes na comunidade, o que distancia a política de seu princípio fundamental de igualdade. Contudo, neste trabalho, o desentendimento não possui um valor intrinsecamente positivo ou negativo; sua relevância política aparece na medida em que desencadeia um

movimento de pensamento e novas agências, sobretudo no digital, que é nosso interesse de análise.

Dito isso, o ponto de virada mais interessante para nós, sob um viés político, acontece, porém, quando diferentes sujeitos, que estavam a priori separados e distintos, se combinam, criando novas articulações. Nesse processo, como se afirma em múltiplas obras escritas por Deleuze, o uno, enquanto multiplicidade em constante organização, se torna múltiplo. Quando um sujeito, com seu entendimento próprio, acessa o conhecimento do outro, ele se transforma, se divide, tornando-se um outro modificado, hibridizado. A falta que impedia que o "branco", mencionado como exemplo por Rancière (2018) no subcapítulo anterior, fosse entendido com o mesmo significado de "brancura" do outro, causando o conflito, não precisa ser vista como um obstáculo. Na verdade, essa falta pode ser vista como uma oportunidade de abertura, criando um espaço produtivo e criativo dentro do próprio conflito. Nesse sentido, a política, mais que uma unidade ou totalidade final de entendimento, sempre deixa espaço para a diferença, para a subtração ou para aquilo que não se encaixa no modelo fixo de compreensão dentro da partilha comum.

Avançando nessa compreensão, seria no conflito e no desentendimento que a ação política acontece. A falta de um objeto comum entre as unidades, se encarada de forma afirmativa, serve como estímulo para que dois diferentes, dentro das relações de apropriação, interação e conflitos, tipicamente presentes na cultura, gerem algo novo. Aceitando o dissenso como condição natural da política, ela se realiza justamente na contestação que as narrativas imagéticas compartilhadas pelas ativistas indígenas realizam. Se não há contestação, não há política acontecendo. Quando a ordem não é posta em movimento, quando a unidade é preservada, pré-estabelecida, fixada e indivisível, o *status quo* é mantido, e a ação política não se realiza.

De acordo com essa premissa, a política não precisa necessariamente se desenrolar dentro das instituições tradicionais; ela encontra seu campo de atuação nos espaços onde a ação, o discurso e as imagens se manifestam. No caso de Txai Suruí e Alice Pataxó, a política se materializa no espaço digital, onde, ao intermediar a comunicação entre culturas e cosmovisões distintas, e ao compartilhar imagens narrativizadas que, quando repetidas e performadas nas redes, desconstróem os estereótipos excludentes da sociedade brasileira, criam um campo próprio de ação política para a memória da existência de seus povos. A própria necessidade de ocupar esses espaços para afirmar suas pautas e reivindicar visibilidade é um testemunho de que o conflito, longe de ser algo a ser evitado, estimula e movimenta a criação de novas formas de visibilidade e poder, e de deslocar os termos da normalidade e da exclusão, indo em direção contrária ao pessimismo sentimental.

Embora a estrutura informacional, ou a arquitetura das redes sociais sejam projetadas por humanos e reflitam suas visões fragmentadas de mundo, preconceitos e exclusões, as imagens publicadas pelas ativistas indígenas, acompanhadas de seus conteúdos textuais e audiovisuais, cumprem uma importante função na orientação da política em esferas não deliberativas; agem como vetores de transformação, tecendo uma rede de agenciamentos entre discursos, objetos, elementos da natureza, elementos de memória, aspectos imateriais e outros fatores. Tudo isso dentro do *Instagram*.

No contexto brasileiro, onde a história se escreve em silêncio e o esquecimento é sua língua oficial, as imagens que derivam das redes sociais das ativistas indígenas carregam os ecos do agenciamento de muitos, visando manter viva a memória de suas culturas. São fragmentos do que fomos, do que somos e do que podemos ser. Por fim, o trabalho de imagem e discurso das ativistas é mais que resistência: é a reescrita do futuro a partir de um passado que, por fim, ganha voz e agência no presente.

4.3

Mediação digital e materialidade dos meios: quando imagens e os posts fazem política

No tópico anterior, discutimos a política conforme elaborada por Jacques Rancière, com ênfase em conceitos fundamentais como o dissenso, a arte enquanto prática sensibilizadora e a organização de posições na partilha do sensível. Essa abordagem inicial se fez necessária porque, neste trabalho, falar de estética é falar de política, não no sentido restrito de governo ou de instituições, mas em sua acepção mais ampla: a construção de um espaço comum onde vozes distintas possam aparecer e disputar significados. Quando trazemos essa perspectiva para o contexto digital, compreendemos a internet como um espaço onde múltiplas manifestações deste cunho ocorrem.

Não há como afirmar com amplas certezas que os *posts* publicados nas redes sociais constituam sempre ações performáticas, na visão de Butler (1999), ou espetaculares, no sentido proposto por Rancière (2008), quando refere-se à arte como algo que obriga o espectador a uma síntese, conforme exposto em *O Espectador Emancipado*. Contudo, temos indícios claros de que aquilo que é postado em perfis vinculados ao ativismo indígena, como os *posts* em formato de imagem audiovisual, cumpre a função de organizar discursos em torno de tópicos centrais para essas comunidades. Nesse processo, aspectos relevantes das demandas e especificidades dos Suruís e Pataxós são adaptados para essa mídia específica e sintetizados em um

conteúdo acessível para não indígenas. E, se há a construção de um regime estético que confere dignidade aos temas apresentados, então, há também política.

Entretanto, chegamos a uma questão que Rancière e outros autores da teoria política convencional, como é o caso de Butler, Habermas e muitos outros, frequentemente não enfrentam: a importância da materialidade dos meios e a condição de autoria. Se para Rancière a arte se inscreve sobretudo no campo da redistribuição sensível, aqui a pergunta se complexifica: quem, de fato, age no espaço digital para reconfigurar o sensível? Seria apenas o sujeito que posta, ou o post, o algoritmo, os fluxos de dados e até mesmo a plataforma, que também participam ativamente na circulação dessas mensagens e imagens? A pluralidade, entendida como a essência da condição política, assume aqui uma função de agência, pois envolve não apenas aspectos humanos, mas também elementos técnicos que, de certo modo, se tornam coautores no tecido das interações digitais.

Essa teia material de meios e agentes não pode ser ignorada, pois assim como o reconhecimento indígena da floresta enquanto um sujeito pleno e interdependente reivindica a existência de seres não humanos na partilha comum e dos direitos políticos à existência, por exemplo, também aqui há um chamado para que consideremos os papéis que atribuímos às tecnologias digitais. Os dispositivos, os dados e os algoritmos são agentes performativos que participam na construção de sentidos e sujeitos. Reconhecer a agência dessa complexa ecologia de corpos, humanos e não humanos, amplia os horizontes da política, mostrando que a luta pela vida, pela existência e pela sustentabilidade atravessa não apenas territórios naturais e políticos, mas também digitais.

Sendo assim, pode-se dizer que o ambiente online, especialmente o *Instagram*, funciona como um espaço comum, uma nova esfera de visibilidade, onde a distribuição desigual dos corpos sociais, falantes e não falantes, sejam humanos/racionais, tecnológicos ou naturais, pode ser remontada. Nesse contexto, tais agentes tornaram-se capazes de articular novos lugares, subvertendo as funções atribuídas e desafiando as lógicas policiais que determinam quem participa e como participa na partilha do sensível. Antropologizando Rancière por uma perspectiva pós-estruturalista, avançamos na compreensão de que praticar o dissenso compreende o esforço para abrir-se à perspectiva do diferente e permitir com que a forma como ele percebe, organiza e atribui sentido ao mundo produza uma diferença em nós, em um movimento no qual o modelo tradicional de representação das coisas perde sua relevância diante da realidade transformada, gerada pela criação de novas formas de ser, pensar e existir que surgem do encontro entre dois “outros” no espaço da internet.

Dito isso, a prática de postar conteúdos imagéticos com finalidades políticas e culturais pelas duas ativistas indígenas, Txai Suruí e Alice Pataxó, inaugura um espaço onde discursos e sujeitos podem ser ecologicamente reconstruídos. Ou seja, esse espaço abre portas para uma interação sócio-técnica que, embora dentro de uma “bolha algorítmica”, questiona as formas dominantes de exclusão e hierarquização do mundo atual. O fazer político, nesse contexto, deixa de se limitar à ação humana, expandindo-se também para a atuação de agentes tecnológicos, o que redefine a própria dinâmica da política e da participação.

Fazendo isso, as ativistas reivindicam a presença e a agência de modos de existência que antes eram invisibilizados ou descartados, por meio da tradução dos discursos de suas comunidades, tornando-os acessíveis e compreensíveis no universo da internet. No contexto das relações interculturais, o convite ao deslocamento de si, orientado pela tentativa de compreender o outro a partir de seus próprios referenciais ontológicos, culturais e epistemológicos, é como um processo de tradução entre mundos que não compartilham necessariamente as mesmas compreensões sobre causas comuns, mas que buscam, através do encontro e da troca, criar pontes de entendimento e ação conjunta. Ao menos é isso que sugere Wagner (2012), ao afirmar, pensando cultura como criatividade, que o estudo de outra cultura é um processo de invenção, pois está fundamentado no choque cultural e nos resultados subjetivos e criativos desse confronto:

A antropologia nos ensina a objetificar aquilo a que estamos nos ajustando como “cultura”, mais ou menos como o psicanalista ou o xamã exorcizaram as ansiedades dos pacientes ao objetificar sua fonte. Uma vez que a nova situação tenha sido objetificada como “cultura”, é possível dizer que o pesquisador está “aprendendo” aquela cultura, assim como uma pessoa aprende a jogar cartas. Por outro lado, visto que a objetificação ocorre ao mesmo tempo em que o aprendizado, poder-se-ia igualmente dizer que o pesquisador de campo está “inventando a cultura” (Wagner, p.35, 2012)

Ou seja, assumindo que os indígenas também fazem antropologia de nós, seria, portanto, por meio do dissenso, da contra-antropologia, do desentendimento e da ausência de um "comum" entre essas diferenças que algo verdadeiramente novo e criativo poderia emergir: múltiplas realidades coexistentes que se entrelaçam e se transformam no encontro com o outro. Neste sentido, ao analisarmos os produtos de comunicação das ativistas indígenas Txai Suruí e Alice Pataxó no *Instagram*, devemos questionar: a qual estética e a qual sensível pertencem esses produtos de comunicação?

As postagens, em formato de imagem acompanhada de texto, poderiam funcionar, na prática, como uma revelação do que frequentemente permanece invisível dentro da ordem do existente, abrindo espaço para uma diferença, um outro tipo de ação

política afirmativa e agência. Essa ação encontra na capacidade de transformação uma nova possibilidade de constituição do real. Ao fazê-lo, pavimenta-se o caminho para a liberdade de criação e para a negociação de novos encontros e diálogos entre diferentes cosmologias, cuja condição histórica de opressão e limitação agora se torna ponto de partida para uma nova construção de sujeitos.

Apoiando-nos na premissa de Wagner (2012) e hibridizando-a com o pensamento de Viveiros de Castro (2015) sobre o outramento, poderíamos compreender os conteúdos produzidos pelas duas lideranças indígenas como um exercício de invenção e apreensão de suas culturas sobre a nossa própria, reinscrevendo-a a partir de outras perspectivas. Ora, se pensamos que nossa ciência e nossa indústria, fruto do progresso civilizacional, dará conta das catástrofes ambientais, elas nos mostram que nossa cultura não foi talhada para solucionar os preços impostos pela evolução que colocamos em curso, pois nossa compreensão do meio ambiente é limitada por uma lógica extrativista e instrumental, que desconsidera os regimes sócio-afetivos com a terra e a natureza.

Sendo assim, respondendo à pergunta anterior, no interior da lógica das plataformas digitais, contamos com a possibilidade de pensar os *posts* como um espaço de expressão criativa e subversão, dependendo das formas como são produzidos e consumidos. A estética, da qual participam esses produtos, marcada por imagens, textos e interações com público de internautas, constrói um campo de dissenso ao desestabilizar narrativas dominantes e gerar novas formas de partilha do sensível. Assim, os *posts* se tornam parte de um processo estético e político que narra, mas também recria o espaço comum, ressignificando o papel das mídias digitais como *loci de dissenso* e reconstrução social com investidas ecológicas. Trata-se de uma captura reversa por parte das ativistas indígenas, que propõem uma reconfiguração ontológica dos processos que estruturam nosso mundo,, ou seja, a natureza da realidade e das relações que a compõem.

Sobre o uso das ferramentas da internet de forma subversiva, quando Bentes (2014) se propõe a descrever o que chama de “estéticas insurgentes”, tendo como referência as jornadas de junho de 2013 e o fenômeno da mobilização ativista em rede, é comum associar as mídias online a facilitadoras de uma nova forma de experimentação política. Esse otimismo foi prevalente naquele momento, impulsionado pela expectativa de que essas mídias se tornariam autônomas em relação às instituições políticas tradicionais e ao sistema midiático dominante, que inclui, certamente, os canais tradicionais de comunicação e circulação de informação.

Com o passar do tempo, compreendemos que nem mesmo as visões de autores como Castells (2016), Jenkins (2009) e outros influenciados por eles estavam

necessariamente corretas, e com certa ingenuidade, ao enxergarem a comunicação em rede como uma força democrática e emancipadora dos cidadãos. Da mesma forma, mesmo os pós-operatistas, como Hardt e Negri (2001), estudando as transformações políticas e sociais provocadas pela globalização, não poderiam prever que o que inicialmente parecia ser uma reorganização do trabalho e das relações sociais, com a circulação rápida de informações e o compartilhamento de conhecimentos, ampliando o alcance da ação coletiva, seria profundamente desestabilizado pela rápida ascensão de uma nova economia algoritmizada, pautada por uma economia da atenção, que drena dados de compra e consumo de seus usuários de maneira nem sempre eticamente responsável ou democrática.

Um exemplo disso foi na campanha eleitoral que levou Trump ao seu primeiro mandato nos Estados Unidos, onde o uso estratégico de dados comportamentais para a segmentação de eleitores evidenciou a interseção entre tecnologia, política e poder, desafiando as concepções tradicionais de transparência e equidade eleitoral. Assim, desde o escândalo envolvendo as empresas *Facebook* e *Cambridge Analytica*, a problemática do acesso e da manipulação de dados dos usuários em plataformas digitais tornou-se um eixo central de discussão nas coberturas jornalísticas em âmbito global (Bruno, Bentes, Faltay, 2019). A instrumentalização política das informações extraídas dessas plataformas suscitou intensos debates acerca da integridade dos processos democráticos, especialmente no que tange à confiabilidade dos resultados eleitorais.

Paralelamente, a circulação de informações no espaço digital também é palco de dilemas éticos preocupantes atualmente, cujas implicações transcendem o mero embate de opiniões, atingindo a própria estrutura do espaço público. O fenômeno da fake news exemplifica de modo alarmante a fragilidade das fronteiras entre realidade e falsidade na esfera política contemporânea. Além disso, intensifica o fenômeno das guerras narrativas na internet (Recuero, Gruzd, 2019). Como antigamente se viu em regimes totalitários, a substituição sistemática dos fatos por construções fictícias mina a confiança coletiva no mundo comum, engendra comunidades cuja coesão se funda na negação do outro e, portanto, compromete a própria possibilidade de julgamento e deliberação racional nos termos de Habermas, como comentamos anteriormente.

Apesar desse potencial anti democrático no qual os meios de comunicação, entre eles as redes sociais como o *instagram*, estão, em certa medida, implicados, e do fenômeno da viralização das *fake news*, combinado ao cenário de conflito gerado pelo apoio de proprietários de plataformas digitais à extrema direita, como é o caso de Elon Musk e Mark Zuckerberg, o potencial estético, antropológico e político das redes sociais permanece relevante para as pesquisas atuais dedicadas às mobilizações sociais que acontecem dentro do ecossistema dos meios digitais. Não buscamos, com isso, nos

tornar cegas entusiastas das tecnologias de comunicação digitais e das redes sociais. No entanto, observamos na experiência das ativistas indígenas Txai e Alice um interessante campo de análise, ao considerarmos o agenciamento entre elementos naturais, humanos e tecnológicos que se entrelaçam nesse processo e que produzem efeitos políticos e culturais criativos, como delineado anteriormente.

É evidente que, quando falamos sobre o ato de "desafiar as formas de comunicação estabelecidas" e como Txai Suruí e Alice Pataxó utilizam os recursos estéticos e técnicos para provocar o "desentendimento" e re-configurar a "partilha do sensível", estamos reconhecendo que o uso de elementos estéticos e a escolha de um espaço digital não se dão de maneira passiva. Sendo assim, não há ingenuidade. Obviamente, todo potencial subversivo e político também possui seus limites dentro dessas plataformas, que têm seus vieses e são projetadas com base em interesses mercadológicos específicos. Não estamos, portanto, à espera de grandes transformações estruturais, mas nos interessamos, inclusive pelo viés antropológico desta pesquisa em comunicação, pela maneira como esses discursos, que envolvem tanto participação humana quanto inumana, produzem diferença, sensibilizam e mobilizam uma nova partilha sensível.

Considerando tudo isso, a despeito de combater o "pessimismo sentimental dos meios", que se manifesta em olhares tecnofóbicos sobre os algoritmos e o funcionamento das redes digitais, queremos adotar como argumento para nossa análise de pesquisa a ideia de que existem diferenças criativas sendo geradas no interior dessas plataformas. A ideia é construir um pensamento que escape ao maniqueísmo presente nos diagnósticos do "bom" e do "ruim", uma vez que se trata de agenciamentos dinâmicos, sem resultados definitivos, mas sim estados temporários, condicionados pelas combinações e pelos usos que os constituem. Embora isso não provoque mudanças tão estruturais na sociedade brasileira, tais dinâmicas contribuem para que mudanças microfísicas ocorram. São, como levantamos, ações afirmativas com valor político que geram engajamento dentro de seus nichos de público, pautando conteúdos que refletem a visão ecológica das culturas e comunidades representadas pelas ativistas indígenas.

Todavia, quando buscamos compreender as formas de interação e expressão nesses espaços, o desafio permanece um esforço considerável. Afinal, estamos lidando com uma mobilização afetiva que ocorre em fluxo, nunca de forma previamente determinada, sendo constantemente influenciada por tendências de contaminação e de operação da diferença. Lemos (2020), é um dos autores no Brasil que dedicaram-se a pensar o campo de estudo da comunicação na era do neomaterialismo e da cultura digital, colocando o conceito da mediação como central para o entendimento e leitura

dos processos comunicativos que hoje se desenvolvem dentro da internet. Para o autor, há uma dimensão material e de agência dos objetos nesse fenômeno que tem sido ignorada pelos pesquisadores, mas que é importante, especialmente devido à mudança na interação, que já não é mais exclusivamente interpessoal, mas envolve uma rede de elementos heterogêneos, como humanos, máquinas, meio ambiente e demais agentes provenientes de coletivos humanos e não-humanos.

Nesse sentido, para escapar do maniqueísmo do “bem x mal” e “bom x ruim”, que, aliás, frequentemente resultam em debates estéreis por se prenderem a um diagnóstico moralizante, seria necessário incorporar as correntes do neomaterialismo e da virada não-humana, provenientes das ciências sociais, privilegiando a economia da relação e da agência em oposição à interação e às análises estruturais. Isso porque, enquanto a interação pressupõe um sujeito e uma situação, a estrutura determina os elementos entre os quais a relação irá circular, estabelecendo limites e condicionamentos que antecedem a própria dinâmica relacional:

A compreensão da ação, da mediação e da comunicação se dá, nessa perspectiva, a partir de análises imanentes, descrevendo a ação de todos os actantes envolvidos na mediação (radical) em uma análise plana, sem recorrer a priori a explicações contextuais ou globais por um lado, ou microsociais e antropocêntricas por outro (Lemos, 2020, p.57).

Pautando o conceito de “mediação”, nos distanciamos dos ganhos analíticos proporcionados pelo estudo dos efeitos da cultura digital na transformação da sociedade ao longo do tempo. No entanto, em contrapartida, ampliamos nossa capacidade de compreender que os resultados que observamos são sempre provisórios e inacabados, estando abertos ao devir. Falar em mediação, nesse contexto, significa considerar as mídias e as tecnologias não apenas como veículos neutros, mas como agentes que operam de maneira técnica, material e corporal, dentro de estruturas de agenciamento mobilizadas por múltiplos envolvidos:

O adjetivo radical permite falar de mediação envolvendo humanos e não humanos colocando, portanto, a dimensão híbrida e materialista no seu entendimento. Todo processo comunicacional é resultado dessa mediação radical, entendida aqui como associativa, não essencialista/pragmática, material e não antropocêntrica, nos afastando do pensamento da mediação como emergente apenas de relações intersubjetivas (Lemos, p.56, 2020).

Assim, ao voltarmos o olhar para a complexidade dos desafios comunicacionais atuais, como a algoritmização, o ativismo digital, a viralização de mensagens, as sociabilidades

e os inúmeros fenômenos que daí decorrem, não podemos focar apenas na agência ou interação restrita aos humanos, mas também a mediação e materialidade dos meios.

Sobre isso, Pink (2015) propõe uma abordagem do sentido que se situa entre a experiência e a representação, buscando compreender como as mídias são vivenciadas sensorialmente no cotidiano. Para a autora, os estudos de mídia ainda reservam um espaço limitado para considerar essa dimensão sensorial, motivo pelo qual ela defende o desenvolvimento de ferramentas teóricas capazes de interpretar a qualidade sensorial da mídia e sua experiência. Assim, sua proposta desloca o foco prioritário de análise do conteúdo simbólico das mensagens veiculadas nessas mídias para as práticas e experiências não-representacionais, enfatizando a necessidade de investigar como as pessoas interagem sensorialmente com os meios em sua vida cotidiana.

Essa perspectiva se alinha à influência de McLuhan (1964), que inclusive é recuperado pela autora, especialmente à sua teoria dos "ratos sensoriais", segundo a qual diferentes mídias re-organizam a hierarquia dos sentidos na experiência humana. Para Pink (2015), essa reorganização é um efeito da maneira pela qual os indivíduos percebem e interagem com seu ambiente. Mídia, nesse caso, além de ser compreendida como um sistema de significados, também torna-se um conjunto de experiências incorporadas e multissensoriais.

É mais ou menos isso que buscamos afirmar neste trabalho ao explicar, por exemplo, que não é preciso ser indígena para experienciar o pensamento ameríndio. Na internet, suas práticas ecológicas e sociotécnicas podem produzir efeitos de experiência incorporada, na medida em que, ao lermos e engajarmos com seus conteúdos, também passamos a integrar essa rede de agenciamentos discursivos, políticos, ecológicos, entre outros. Os discursos e seus efeitos representacionais e simbólicos, evidentemente, são importantes e devem ser incorporados às análises dentro do campo da comunicação. No entanto, não podemos pensá-los sem considerar que são produzidos e geram efeitos que vão além do simbólico, alcançando o material, a experiência e a própria alteração do sensível.

Diante do exposto, a fragilidade presente em algumas análises sobre as contribuições democráticas dos meios de comunicação reside na tendência de ignorar o papel ativo desses meios e de seus objetos não humanos na composição do social e da cultura digital. Se aceitarmos que as mídias não são apenas meios de comunicação neutros, mas partes de um funcionamento agenciado entre o técnico e o social, ganhamos mais em analisá-la por meio de sua materialidade e seus arranjos heterogêneos de agentes. Isso ajuda a evitar que façamos avaliações em torno do "bom" e do "ruim" e a compreender que cada arranjo e combinação produz sínteses e efeitos distintos, tanto materiais quanto simbólicos. Assim explica Lemos (2020) quando

afirma que precisamos olhar para os agenciamentos em ação para estudar os fenômenos da cultura digital, evitando o olhar centrado no macrossocial:

Analisar fenômenos tais como a sociabilidade em redes sociais, as fake news, a prática do selfie, a questão do design e da privacidade na internet das coisas (Internet of Things, IoT), a cultura de plataformas, partindo de uma análise macrossocial da estrutura econômica do capitalismo de dados, ou pelo viés da comunicação entre humanos em situação específica, ofereceria pouca clareza sobre os desafios comunicacionais atuais, pois não levaria em conta as materialidades e a agência dos objetos aí envolvidos (interfaces, lógica algorítmica, construção de banco de dados, princípios escondidos em documentos técnicos e patentes etc.) (Lemos, 2020, p.58)

Neste presente trabalho, influenciados pelo que aponta o autor, desejamos reconhecer a ação dos agentes tecnológicos, como os algoritmos e os próprios meios digitais, no processo político e na circulação de conteúdos produzidos por Txai e Alice e a consequente formação de sujeitos. Embora, como mencionamos no início, nosso foco analítico seja a esfera discursiva e imagética dos *posts*, explorando seus potenciais estéticos e políticos, consideramos também, ainda que de maneira contextual e como pano de fundo, a materialidade do meio digital (*Instagram*) e seus recursos (como algoritmos e design da plataforma) na construção e agência dos conteúdos ali replicados, não pensando na agência humana como plenamente independente e soberana, igual critica Lemos (2020).

No contexto ecológico, conforme explicaremos no próximo capítulo, a abordagem materialista do fenômeno da cultura digital oferece uma lente de leitura complementar para compreendermos os discursos ativistas indígenas nas plataformas digitais em seus *posts* e imagens. Sendo assim, seria possível analisar a comunicação indígena não apenas como um meio de representação, mas como uma experiência integrada e dinâmica, em que a palavra, a imagem e outros elementos agenciadores e sociotécnicos operam em conjunto.

4.4

Por que uma perspectiva materialista para analisar o ativismo indígena?

Retomando o que foi discutido no primeiro capítulo deste trabalho, a noção de ecologia, especialmente quando trazida para o contexto indígena, não pode ser reduzida a um enquadramento exclusivamente ambiental ou sustentável. Pelo contrário, ecologia deve ser compreendida como um conjunto de mediações, um sistema de associações que atravessa a comunicação, o meio-ambiente, a cultura e a política. Porém, a

especificidade em questão não é simplesmente um efeito da tematização do indígena (e sua cosmologia) neste trabalho, mas um deslocamento que interroga a própria ontologia do que se entende por sociedade, materialidade e agência na era do digital. Se, em muitas populações ameríndias, há uma noção comum de sociedade como um entrelaçamento de relações entre vidas humanas, vegetais, espirituais e objetos (Di Felice, Moreira, 2018), essa configuração não é um dado fixo, mas uma prática reiterativa que se inscreve também na cultura digital.

A arquitetura informativa do meio digital, seguem afirmando Di Felice e Moreira (2018), hoje, além de funcionar como espaço de circulação de enunciados ou troca de informações meramente, transforma-se em matriz que refaz as condições de inteligibilidade da sociabilidade, alterando qualitativamente o que, no registro ocidental, é tomado como “mundo físico”. Ao serem traduzidos em informação digital, os corpos, as matérias e os próprios limites entre orgânico e inorgânico se tornam contingentes, assumindo uma condição de transubstancia.

Sendo assim, o sujeito que se conforma na ambiência digital participa ativamente de sua constituição. Ele nasce nas superfícies luminosas das telas de celulares, se produz na interface entre fluxos informacionais, protocolos algorítmicos e políticas de captura da atenção e demais afetos ecossistêmicos. O digital, aqui, se apresenta como um regime ecológico-afetivo e relacional, dotado de gramática própria, que metaboliza e codifica identidades, regula a circulação dos desejos e administra o reconhecimento, enquanto modula a experiência sensível através de suas infraestruturas técnicas.

As subjetividades que dali se dispersam no circuito de dados, num regime medial de modulação e governança, onde rastros, performances e materialidades técnicas se tornam os vetores de uma economia sensível. O “eu” digital é o resultado e efeito desse complexo tecno-discursivo, ou tecno-simbólico - um arquivo vivo de dados, rastros e performances digitais que se reorganiza incessantemente segundo as lógicas da administração algorítmica da experiência. Por tecno-discursivo, referimo-nos à articulação entre tecnologias e processos de significação, isto é, à maneira como os dispositivos técnicos organizam, estruturam e produzem significados e a estabilização de sentidos. Trata-se de um regime em que a existência e o funcionamento dos sujeitos digitais dependem simultaneamente de infraestruturas técnicas e de sistemas de significação/ formações discursivas culturais que as atravessam. No contexto digital, isso implica que a subjetividade é forjada na interação entre dispositivos tecnológicos (como algoritmos, plataformas e interfaces) e as lógicas de produção de sentido que esses sistemas instauram.

Por exemplo, a diferença entre nativos digitais e migrantes do analógico para o digital se expressa tanto na experiência quanto na composição molecular de seus corpos subjetivos. Assim, vê-se que quem testemunhou a chegada do digital habita uma zona liminar, transitando entre o analógico e o algoritmo, entre o arquivo e o fluxo. Os nativos digitais, por sua vez, estabelecem conexões diretas com a maquinaria cibercapitalista, são corpos conectivos, organismos sinápticos estruturando-se a partir do consumo acelerado de imagens e da fusão entre subjetividades e interfaces. Para eles, ser e processar dados caminham juntos: a subjetividade se configura desde o início como uma modulação contínua dentro da matriz informacional.

Como efeito, esse fenômeno típico da cultura digital e informatizada desestabiliza a concepção positivista e industrial de matéria, onde o meio ambiente é externalizado e reduzido a um inerte dado de fundo. Paralelamente, também coloca em evidência o fato de que a leitura da cultura digital como um espaço humano e cidadanizado, desconsiderando a agência não humana, pode incorrer em equívoco. Isso porque, na verdade, a plataforma online constitui ecologias de agências e relações, onde a performatividade das relações tecnológicas, humanas e mais-que-humanas reconfigura as fronteiras do que pode ser reconhecido como agente, como vida e como presença. A cultura digital e o advento da info-materialização do mundo, que traduz tudo em informação e código, deslocam a internet da posição de um mero *locus* de interação exclusivamente humana e, portanto, não será aqui compreendida como uma extensão virtual do mundo físico, mas sim como uma ecologia conectiva, onde as relações são qualitativamente transformadas:

Esta nova conexão planetária define uma nova morfologia do comum, um novo contexto ecológico formado, também, pelo protagonismo informativo das coisas, dos rios, das florestas, das ruas, dos algoritmos, dos dados etc. A digitalização do mundo, além de dar vozes aos não humanos, torna o homo sapiens, concebido antes como centro do mundo e único sujeito-ator, membro de uma ecologia complexa de interações (Di Felice, Moreira, 2018)

No cerne dessa alteração qualitativa, onde aspectos da vida e das coisas são traduzidos em informação, a separação entre natureza e cultura, sujeito e objeto, humano e inumano etc perde seu sentido, dando lugar a um novo comum, tecido por interdependências e composições múltiplas, nos convidando a superar os limites da epistemologia ocidental que formou e se consolidou como hegemônica diante de outros acessos de mundo. Trazendo essa noção para a reflexão do presente trabalho, vemos que a tecnologia não é apenas um suporte neutro para a produção discursiva; ela é, em si, uma materialização de regimes epistemopolíticos e biopolíticos específicos.

A fotografia, por exemplo, funciona como registro do visível, mas também é o efeito de uma reorganização do sensível no século XIX, um dispositivo que consolida a primazia do olhar dentro de um regime escópico moderno. Do mesmo modo, a digitalização, além de ferramenta para a circulação do discurso, opera como a própria inscrição material de um regime tecno-político que informatiza e matematiza o discurso e a linguagem ao longo do século XX. Assim, o digital constitui uma realização material de uma mutação epistemológica, configurando-se como um dispositivo que instaura modos específicos de enunciação e circulação. As ambiências digitais acolhem e modelam discursos, participam e engendram práticas simbólico-tecnológicas criadoras de novos regimes de verdade. No ciberespaço, dizer e codificar convergem, reafirmando a relação intrínseca e inseparável entre técnica e discurso.

Da mesma forma, a ciência, responsável pela separação entre natureza e cultura, como argumenta Stengers (2018), não descreve um mundo previamente dado, mas participa ativamente de sua constituição, instaurando modos específicos de existência. Ela não se limita à representação; fabrica realidades e engaja-se na construção do que pode vir a ser. Sendo assim, ultrapassar a separação instaurada pelo modelo newtoniano entre natureza e cultura exige problematizar seus pressupostos. A digitalização compõe um regime tecno-político no qual discurso, matéria e código se enredam em redes de significação e poder, produzindo novos modos de existir e conhecer.

Longe de ser um meio neutro de circulação, ela reconfigura a gramática do possível, redesenhando ecologias que determinam quem e o que pode ser ouvido, reconhecido e replicado. Esse processo ressoa com a crítica de Stengers (2018) à ciência moderna, que, ao longo dos séculos, consolidou a separação entre natureza e cultura como um gesto de controle epistemológico, ignorando as complexas interdependências que atravessam o mundo. Superar essa divisão dentro da pesquisa acadêmica exige situar a ciência, a tecnologia e o digital como práticas sempre encarnadas e historicamente contingentes, implicadas na própria fabricação do real. Nem o digital nem a ciência, nesse sentido, operam como instâncias neutras ou meramente instrumentais; ambos são campos de disputa, onde múltiplos agentes, humanos e não humanos, orgânicos e maquínicos, se entrelaçam na produção de realidades.

Porém, mais do que definir a ciência ou prescrever seu papel, trata-se de criar as condições para que sua prática se torne uma coisa mais complexa, abrindo espaço para novas formas de pensar e agir sobre o mundo informatizado. No tempo das catástrofes, o regime moderno de inovação técnico-científica, que os ocidentais tomaram como sinônimo de progresso, revela suas limitações ao tentar fornecer soluções para os problemas que ele próprio ajudou a instaurar (Stengers, 2015, p.19). Cientistas, ao

reivindicarem para si o papel de motor do desenvolvimento, precisam reconhecer que seria um erro considerar apenas um só curso natural para a ciência quando, na verdade, há múltiplas trajetórias de composição entre atores heterogêneos, todas demandando novas formas de pensar e agir sobre o mundo informatizado.

Vale reforçar aqui, mais uma vez, que, quando falamos em instauração de modos específicos de existência, estamos lidando não com uma ciência que simplesmente reflete um mundo já dado; dialogamos com outra noção científica, uma que participa ativamente de sua própria constituição. Ela fabrica, re-distribui e agencia formas concretas de agir e existir. A tradição moderna, por outro lado, como falamos, estabeleceu uma divisão artificial entre natureza e cultura: de um lado, um mundo natural concebido como independente da ação humana; de outro, a sociedade, entendida como um complexo ou conjunto exclusivamente humano, estruturado por práticas, significados, valores, crenças, costumes, símbolos, normas e modos de vida que se transmitem e se transformam ao longo do tempo. Essa separação desconsiderou as relações de interação entre humanos, tecnologias e objetos técnicos, ocultando a interdependência que permeia os processos de construção do conhecimento, da realidade social e da cultura digital.

Já em meados de 1938, Bachelard (2005) dialogava com essa temática, de certa forma, quando discutia a ideia de que o instrumento científico é a materialização de um sujeito epistêmico. O autor defende que instrumentos científicos são como materializações de regimes de saber. Ao funcionarem como meios facilitadores de uma observação eles, ao mesmo tempo, conformam uma visão específica, e estão articulando teorias, conceitos e estratégias que estruturam a produção do conhecimento. Ou seja, ampliando a visão do cientista, os instrumentos também configuram os próprios objetos de estudo, estabelecendo as condições para que certos enunciados sejam formulados e incorporados ao campo científico. Talvez seja isso que Michelis e Corrêa (2019, p.11) queiram dizer ao argumentar que “um meio designa ao mesmo tempo os trilhos que fazem andar ao trem quanto a paisagem em que ele se desloca”, evidenciando, a partir de McLuhan (2011), a noção do cubismo nas artes plásticas, que apresenta uma simultaneidade de múltiplos pontos de vista dentro de uma configuração única:

Toda sociedade se apresenta como o correlato de um sistema de meios, e inversamente. Como consequência, por um lado, compreendemos que “a tecnologia é uma extensão do nosso corpo” -isto é, que meios são extensões do homem. Por outro, mergulhado em um sistema de meios, admite-se que o corpo também seja uma extensão da tecnologia, e que se possa dizer, pelas costas de McLuhan, “homens, extensões dos meios”. Uma sociedade é um sistema de meios e um sistema de meios define uma dada sociedade. Através dessa série de reverses, os meios são tanto extensões dos corpos-cérebros como suas infraestruturas (Corrêa, Michelis, 2019, p.11)

Paralelamente, avançando em relação ao conhecimento científico e seus instrumentos, Bachelard (2005) argumenta que o desenvolvimento do conhecimento ocorre por meio de transformações e deslocamentos que reorganizam continuamente os modos de pensar. E, em vez de seguir uma progressão linear, a ciência se constitui através da reconfiguração das suas bases teóricas e experimentais. A noção de “obstáculo epistemológico” do autor permite compreender como certas formas de pensar se consolidam e, ao mesmo tempo, são superadas, dando origem a novas perspectivas. Sendo assim, Bachelard (2005) nos dá uma via de fuga, ou um ponto de inflexão, interessante para pensar o conhecimento para além de um reflexo puro de uma realidade exterior, imaginando-o como um processo dinâmico, construído e transformado pelas próprias condições materiais da experiência. Se lido a partir de uma lente mais contemporânea, poderíamos dizer que essa visão já antecipa certas críticas às dicotomias clássicas do pensamento ocidental, ainda que sem romper completamente com elas. Apontando a insuficiência das concepções clássicas de racionalismo, empirismo e realismo diante das transformações promovidas por teorias como a relatividade de Einstein e a física quântica, o autor, a um só tempo, desestabiliza o ideal cartesiano de “evidência”, como sugere uma ciência em constante reconfiguração, onde o conhecimento é sempre parcial, aproximado e incompleto.

Ao contrário de McLuhan (2011), que inscreve os meios como sistemas que reconfiguram a percepção e a cognição, Bachelard (2005) nos leva a considerar as rupturas epistemológicas que desafiam a linearidade do saber em relação aos seus instrumentos. Afinal, trazendo essa reflexão para o contexto da cultura digital, o sujeito que se conforma na ambiência digital, que é, em si, um modo de condução dos afetos, pode estar também na própria base da constituição dessa ambiência. Então, apesar de não pensar exatamente em termos de infraestruturas midiáticas e digitais, seu conceito de obstáculo epistemológico já nos dá um primeiro passo para desmontar a ilusão de continuidade e transparência do conhecimento, algo que ressoa tanto em abordagens materialistas quanto na virada pós-humanista, por exemplo.

Essa formulação proposta por nós desloca Bachelard de um campo estritamente epistemológico para uma leitura que se aproxima de uma crítica materialista da subjetividade, na linha de Preciado (2015). Para Bachelard a ciência avança por rupturas, superando obstáculos epistemológicos. Então, podemos avançar ainda mais, e nos permitir perguntar: “que obstáculos epistemológicos ainda sustentam a naturalização das dicotomias corpo/tecnologia, natureza/cultura, biológico/social?”. Bachelard fala da ciência como um campo que se reinventa por meio da superação de obstáculos, de rupturas e descontinuidades, mas, queremos expandir aqui essa ideia para

dizer que, também, nossas subjetividades são produtos de descontinuidades técnicas e midiáticas. Assim, sua crítica epistemológica pode ser reapropriada para pensar a ciência e os modos de subjetivação em um mundo cada vez mais mediado por tecnologias que não apenas informam, como também conformam e matematizam a vida.

Mas, se Bachelard (2005) defende a substituição de métodos fixos por metodologias que evoluem junto à ciência, é porque já intui que os próprios objetos científicos não são estáveis; eles resultam de redes de práticas, tecnologias e dispositivos teórico-metodológicos que se reconfiguram continuamente. E aqui, inserimos nossa própria reflexão: se a ciência é uma prática material e situada, então suas teorias precisam incorporar os modos de existência que desafiam as fronteiras modernas. Pensar a cultura digital e o ativismo digital dos povos indígenas como agentes de produção de conhecimento nos permite tensionar as divisões entre humano e não-humano, natureza e técnica, corpo e máquina. Nesse jogo de continuidades e rupturas, teoria deixa de ser uma instância transcendente e passa a operar como um rizoma de enredamentos, onde os objetos de estudo co-produzem os regimes de verdade em que se inscrevem.

Ademais, a distinção entre “natureza- cultura - sujeito - objeto”, que provoca uma divisão artificial entre fatos e valores, levando-nos a acreditar que a ciência opera em um campo de objetividade pura, revelando verdades neutras ou fatos incontestáveis, os quais existiriam independentemente de tudo. Enquanto isso, valores, interpretações e julgamentos seriam restritos ao domínio do social e da cultura, sendo considerados subjetivos. No entanto, essa crença oculta o real funcionamento da ciência. Em *Vida de laboratório* (Latour; Woolgar, 1979) e *Jamais fomos modernos* (Latour, 1991), Latour questiona essa separação, argumentando que a ciência não "descobre" um mundo pronto, mas o fabrica no sentido de que o conhecimento científico é resultado de redes de mediação que envolvem cientistas, instrumentos, laboratórios, instituições e disputas narrativas. O que Latour sugere, portanto, é que o próprio funcionamento da ciência implica escolhas, negociações e práticas que determinam como um fato seja reconhecido como fato.

Dessa forma, os fatos científicos são forjados dentro de redes sociotécnicas que articulam humanos e não-humanos, conhecimentos e infraestruturas, práticas laboratoriais e disputas institucionais. Isso não significa que a ciência seja uma construção arbitrária. Na verdade, seu conhecimento se forma por meio de processos contínuos de mediação, controvérsia e estabilização. Cientistas operam dispositivos, coletam amostras, produzem gráficos, constroem modelos, em suma, inscrevem o mundo em formas específicas de representação, tornando-o inteligível dentro de certos regimes de verdade. Portanto, o conhecimento científico é tanto descritivo quanto

criador: ao tornar visíveis determinados fenômenos, ele simultaneamente os constitui. Objetos, máquinas, documentos, organismos vivos, todos esses meios exercem agência, influenciando e desviando o curso das investigações.

O microscópio, por exemplo, embora frequentemente tratado como um "instrumento passivo" cuja função seria apenas ampliar a visão do cientista, redefine ativamente o próprio objeto de estudo. Ele medeia a relação entre o pesquisador e o mundo microscópico, determinando o que pode ou não ser visto, quais organismos serão revelados e de que maneira serão reconhecidos; em outras palavras, transforma a própria ontologia do que está sendo investigado. Dessa forma, ele participa da construção do conhecimento ao estabelecer as formas de acesso e as condições sob as quais algo se tornará visível e, eventualmente, se consolidará como fato científico (Latour, 1979). Em síntese, estamos diante de um objeto já inserido em um processo de significação. Ignorar essa dimensão seria, portanto, um equívoco.

Porém, essa não é uma perspectiva inaugurada por Latour, ainda que seja por meio dele e de outros autores de sua vertente que essa abordagem tenha sido assimilada de maneira mais sistemática pelos estudos da comunicação. Por isso, cabe mencionar, ainda que brevemente neste momento do trabalho, a contribuição de Roland Barthes (1984), cuja obra já reconhecia as coisas e os objetos como portadores de sentido. Em *A Câmara Clara*, por exemplo, Barthes (1984) não trata a fotografia como mero registro do real, mas como um dispositivo que molda e afeta a própria experiência do sujeito. O olhar da câmera, no momento em que realiza a captura, age, transforma e produz um novo corpo para quem é visto:

Ora, a partir do momento que me sinto olhado pela objetiva tudo muda: ponho-me a 'posar', fabrico-me instantaneamente em outro corpo, metamorfoseio-me antecipadamente em imagem. Essa transformação é ativa: sinto que a Fotografia cria meu corpo ou o mortifica a seu bel-prazer (...) Posando diante da objetiva (quero dizer: sabendo que estou posando, ainda que fugi-diantemente), não me arrisco tanto (pelo menos por enquanto). Sem dúvida, é metaforicamente que faço minha existência depender do fo-tógrafo. Mas essa dependência em vão procura ser imaginária (e do mais puro Imaginário), eu a vivo na angústia de uma filiação incerta: uma imagem - minha imagem — vai nascer: vão me fazer nascer de um indivíduo antipático ou de um "sujeito distinto"? Se eu pudesse "sair" sobre o papel como sobre uma tela clássica, dotado de um ar nobre, pensativo, inteligente, etc.! Em suma, se eu pudesse ser "pintado" (por Ticiano) ou "desenhado" (por Clouet). (Barthes, 1984, p. 22).

Tudo isso posto, o desafio desta discussão não é definir o que a ciência é ou prescrever o que ela deve ser (Stengers, 2018). Ele consiste, em nossa opinião, em cultivar um "fazer pensar" que desloque certezas e explore outras possibilidades de existência e coabitação entre os humanos e seus meios e instrumentos científicos, provocando um devir ecológico-relacional entre os múltiplos agentes envolvidos, humanos, objetos

técnicos, elementos naturais e maquínicos, numa dinâmica que é constitutiva da própria cultura. Afinal, o ser humano nunca esteve separado do ambiente natural ou tecnológico; ele sempre fez parte de uma rede de mediações e agenciamentos interativos. Descrever a técnica como uma força autônoma e exterior, que molda unilateralmente o humano sem que ele possa intervir, é tão reducionista quanto supor que o humano é o único agente dotado de intencionalidade, acima de qualquer influência. Já não faz sentido operar com a separação entre fenômenos naturais e fenômenos culturais, humano e não humano, organismo vivo e tecnologia, pois todos esses atores co-produzem a realidade em relações ecológicas contínuas, dentro de ecossistemas híbridos, marcados pela mediação, interação e tradução em informação digital:

Essa palavra, cosmopolítica, me veio em um momento no qual a inquietude me tomava, quando eu tinha a necessidade de desacelerar face à possibilidade de que, com a maior das boas vontades, eu estivesse correndo o risco de reproduzir, desde que comecei a pensar, o que aprendi ser o pecado mais recorrente da tradição à qual pertencço: transformar em chave universal neutra, isto é, válida para todos, um tipo de prática da qual nós somos particularmente orgulhosos. Eu tinha dedicado uma boa quantidade de páginas a “colocar as ciências na política”, o que não significa dissolvê-las sob o modo do “isso não é senão uma política disfarçada”, mas, ao contrário, conferir ao que entendemos por política uma significação abstrata o bastante para acolher, a título de concretização particular, as práticas científicas. As ciências ditas modernas seriam uma maneira de responder à questão política por excelência: quem pode falar de que, fazer-se o porta-voz de que, representar o quê? Mas eu corria o risco de fazer dessa questão política uma chave para a questão que eu tinha nomeado de “ecologia das práticas”, invenção das maneiras que poderiam ensinar a fazer coexistir práticas diferentes, respondendo a obrigações divergentes. Eu corria o risco de esquecer que a categoria de política com a qual eu trabalhava faz parte de nossa tradição, é emprestada das fontes de invenção própria a essa tradição (Stengers, 2018, p.445)

Dessa forma, ao nos dedicarmos à compreensão de fenômenos como ciência, política ou cultura digital, muitas vezes caímos na armadilha de tomar por universais categorias que são, na verdade, produtos históricos da tradição ocidental. A modernidade, como demonstra (Latour, 1991), forjou uma separação artificial entre natureza e sociedade, ciência e política, criando a ilusão de que essas esferas poderiam ser tratadas como entidades autônomas. No entanto, sempre se trata de redes, de associações instáveis que conectam atores heterogêneos.

Como se lê no relato, Stengers (2018), buscando inserir as ciências no domínio da política, percebeu que corria o risco de reforçar aquilo que pretendia questionar: a tendência moderna de transformar práticas situadas em modelos neutros e universalizáveis. Em outras palavras, uma reificação de um modo de existência específico, tomado como referência para todos os outros. Mas o que fazer diante desse impasse? Contra a gramática política que nos faz crer que há apenas um horizonte possível para as práticas, a autora propõe a cosmopolítica, uma abordagem que nos obriga a desacelerar e prestar atenção nas múltiplas formas de compor o mundo. Nunca

encaixar tudo em um único quadro de inteligibilidade, mas sim acompanhar os múltiplos mundos em seus próprios termos e heterogeneidades.

Sobre o tema, Rodriguez (2019), porém, teorizando sobre a sociedade da informação, observa que as redes e a circulação, enquanto padrões de inteligibilidade e modos de transporte de signos, matérias e pessoas, são questões de ordem política e social. Isso se deve ao fato de que sua infiltração na vida cotidiana se manifesta de forma onipresente, saturando o espaço digital com postagens no *Facebook* e *Instagram*. Como ele aponta: “La sociedad de la información es menos importante por lo que dice que por lo que dice acerca de lo que la constituye. Su antecedente directo, la teoría de la sociedad posindustrial, es moneda corriente en el seno de las ciencias sociales” (Rodríguez, 2019, p,145).

De acordo com o autor, em um contexto ecológico, onde se reconhece a participação e a agência descentralizada de vários agentes, como é o caso da sociedade da informação (ou cultura digital, como preferimos chamar), pensar no conteúdo comunicado ou emitido por esses meios não deixa de ser importante, desde que seja analisado à luz de sua própria constituição. Nesse sentido, a sociedade da informação é um desdobramento de um processo mais amplo nas ciências sociais, que, desde a teoria da sociedade pós-industrial, se vê impelida a compreender e discutir as inevitáveis transformações tecnológicas e sociais que nos afetam. Ou seja, a sociedade da informação, para Rodriguez (2019), não é uma continuidade ou desdobramento das teorias anteriores.

Se, como nos alerta Stengers (2018), a universalização de um ‘modo de existência’, seja a política moderna, seja a ciência ocidental, age como um dispositivo de fechamento, reduzindo a multiplicidade à ilusão de uma neutralidade universal, então por que deveríamos tratar a sociedade da informação como uma entidade homogênea ou um fenômeno isolado? Assim como em qualquer outro domínio, o que chamamos de ‘redes’ são, na verdade, zonas de mediação, onde questões políticas e sociais se entrelaçam na própria constituição dos fenômenos contemporâneos

Ademais, quando mobilizamos essa noção a partir do pensamento ameríndio, que compreende a sociedade como uma composição ecossocial de interações entre múltiplos entes e forças, percebemos como a matriz positivista de tradição europeia operou historicamente, a um só tempo, como um regime de explicação e como um dispositivo de captura. Durante séculos, essa tradição impôs um modelo de inteligibilidade que separa natureza e cultura, desativando modos de atenção que poderiam permitir uma relação mais implicada com os fenômenos que nos atravessam, sejam eles os que dizem respeito ao meio ambiente ou aqueles que constituem a própria tessitura da cultura digital. Contra essa lógica de redução, universalização e

centralização da ação humana, torna-se necessário cultivar outras formas de pensar e de compor mundos, onde o conhecimento não seja um gesto de domesticação, mas de aprendizado com aquilo que resiste e insiste, como é o caso do ativismo digital indígena.

Isto posto, se pudéssemos sintetizar as discussões desenvolvidas neste subcapítulo, diríamos que um aporte teórico ecológico e material dos meios é o mais adequado para a leitura de um objeto que envolve povos indígenas e cultura digital, e refere-se a um ecossistema de meios no qual as mídias interagem com outros sistemas, como a linguagem, a infraestrutura digital e a ação humana, contribuindo ativamente para a constituição da cultura digital. Em sintonia com os autores citados, essa abordagem compreende como canais de transmissão que atuam, também, como agentes que estruturam e reorganizam percepções e modos de existência: “A palavra ‘ecologia’ implica o estudo de ambientes: sua estrutura, conteúdo e impacto sobre as pessoas” (Strate, Braga e Levinson, 2019, p. 19). O campo consolidou-se nos Estados Unidos por volta de 1950, tendo McLuhan como sua principal influência, mas dialogando também com pensadores como Neil Postman, responsável por cunhar o termo ecologia das mídias, e Gregory Bateson, entre outros.

Buscando definir e explicar o que é o campo de estudos da Ecologia das Mídias, Islas (2015) segue afirmando que, embora Neil Postman tenha cunhado o termo, é com Marshall McLuhan que a vertente das ecologias das mídias encontra um norte principal (mas que não é o único): não basta compreender o sentido das mensagens, é necessário examinar os efeitos da materialidade das mídias sobre a cultura e a sociedade. Esse deslocamento se afasta de uma visão meramente atrelada ao representativo e ao simbólico das mensagens presentes nos conteúdos veiculados pelos meios de comunicação para abarcar um regime de agência distribuída, no qual mídias, discursos e sujeitos se co-constituem.

Braga (2008), uma das principais autoras que abordam a Ecologia das Mídias no Brasil, nos alerta para a importância da materialidade dos meios na formulação de uma perspectiva ecológica da comunicação. Para ela, a comunicação não pode ser reduzida à interpretação do sentido, pois está ancorada em suportes materiais que modulam suas formas e impactos:

Toda ferramenta tecnológica carrega consigo um viés ideológico que predispõe uma construção de ideia de mundo específica, a valorização de certas coisas mais que outras, ainda que, dentro dessa nova ordem, outras clivagens se façam (...) O/a próprio/a inventor/a de uma tecnologia não tem elementos para prever os usos e alterações sociais consequentes de sua criação. Uma nova tecnologia compete com as existentes não só por tempo, atenção, dinheiro, prestígio, mas principalmente pela predominância de sua

visão de mundo, fomentando alterações sociais, institucionais e intelectuais relevantes, que por sua vez, são redirecionadas pela sociedade (Braga, 2008, p.07)

Apesar do que foi exposto pela autora, muitos autores ainda cometem um equívoco comum ao abordar essa materialidade dos meios: o de considerá-la como determinista em relação à tecnologia. Essa leitura é considerada errada porque desconsidera a multiplicidade de agentes envolvidos na dinâmica e as disputas semióticas e materiais que atravessam a circulação midiática. Nas palavras de Braga (2008), ao citar Postman (1994), as mídias são meios com que pensamos. Ou seja, não são deterministas, mas produzem efeitos que ajudam a estruturar o pensamento e influenciar o ambiente em que participam ou estão inseridas. Para evitar o reducionismo tecnológico acima citado, devemos considerar que as tecnologias operam conjuntamente, dentro de um campo expandido de atores, que inclui humanos, mas também infraestruturas, dispositivos e regimes de circulação da palavra ou do discurso.

A Ecologia das Mídias e o seu viés materialista inserem-se nesse debate precisamente porque nos força a abandonar qualquer noção de mídia como um simples canal de transmissão, como se informação pudesse ser deslocada sem fricção por um espaço neutro e homogêneo. Se há algo que essa perspectiva nos ensina, é que as mídias não podem ser isoladas de suas condições de existência: elas são entidades em rede, atravessadas por infraestruturas técnicas, regimes discursivos e práticas heterogêneas. Ao invés de perguntar "o que as mídias fazem?", um questionamento que pressupõe uma agência unilateral, trata-se de investigar como elas se enredam em relações que transformam tanto seus emissores quanto seus receptores, reorganizando as condições de circulação da palavra, redistribuindo as possibilidades de ação e reconfigurando as próprias disputas políticas.

Quando transpomos essas discussões para o nosso campo, seguimos a mesma trilha crítica que desestabiliza a crença em um meio neutro e, em seu lugar, rastreamos as associações que constituem as mídias, reconhecendo-as não como entidades fixas, mas como processos em devir, continuamente configurados e reconfigurados pelas relações que as atravessam. Assim, ao invés de entendermos a tecnologia e os meios como um ente centralizado e dotado de um poder absoluto, o que contrasta com a perspectiva apontada por Lemos (2020) e Di Felice e Moreira (2018) ao criticarem a suposição de uma independência humana soberana em relação aos meios da cultura digital, adotamos uma abordagem mais relativista, na qual o poder das tecnologias não é dado a priori, mas constantemente distribuído e reconfigurado pelos suportes em que circula e pelos agenciamentos partilhados entre humanos e tecnologias e demais agentes.

Posto isso, torna-se necessário esclarecer por que este trabalho se ancora na vertente filosófica da Ecologia das Mídias e da materialidade dos meios. Trata-se, sobretudo, de reconhecer que os processos midiáticos não podem ser dissociados de sua materialidade, pois são precisamente essas infraestruturas que condicionam a forma como os conteúdos circulam, produzem efeitos e formam subjetividades. Como temos argumentado ao longo deste percurso, não há mensagem sem meio, e tampouco um meio neutro que sirva apenas como suporte transparente à comunicação. Em vez disso, devemos seguir as conexões e rastrear as redes que compõem e atravessam a comunicação informatizada. Assim, ao tomarmos a Ecologia das Mídias como uma das referências, somos levados a examinar o ativismo indígena no *Instagram*, tal como se manifesta nos perfis de Txai Suruí e Alice Pataxó. Consideraremos o conteúdo discursivo ali produzido, mas também refletiremos sobre as configurações materiais e relacionais que sustentam essa prática discursiva voltada ao ativismo. O que está em jogo, afinal, para além do que é dito, é como a cultura digital se enreda e se reconfigura nesses processos de circulação ecológica.

Disso, podemos compreender, desde já, que não há análise possível dos conteúdos, discursos, enunciados ou imagens narrativizadas das ativistas que não leve em conta as condições materiais e mediais de sua produção, circulação e agenciamento, posto que a própria técnica ou seu meio técnico é um elemento constitutivo da linguagem, ajudando a estruturar sua produção e circulação. Inclusive, o pesquisador, ao apreender as estruturas de significação, participa da rede de determinações históricas, sociais e ideológicas que as constituem. Em uma leitura baseada em Pêcheux (2002), ainda que com um alinhamento parcial, pois nos filiamos mais ao pós-estruturalismo, onde a noção de acontecimento possui um estatuto distinto em relação a autores como Foucault ou Derrida²⁵, é possível estabelecer um diálogo crítico entre estrutura e acontecimento. Nessa perspectiva, o jogo entre ambos impulsiona a linguagem como um processo dinâmico, no qual cada acontecimento abre novas possibilidades de significação. Neste trabalho, a política ameríndia no digital se apresenta como um acontecimento discursivo que amplia os modos de enunciação e circulação da palavra.

²⁵ Michel Pêcheux (2002), influenciado pelo materialismo histórico e pelo estruturalismo de Althusser, concebe o discurso dentro de um sistema relativamente fechado, no qual as formações discursivas e ideológicas já estão dadas em um quadro estrutural. Nessa perspectiva, o acontecimento só pode ser compreendido dentro dessa estrutura, como um deslocamento que ocorre a partir das condições pré-existentes da linguagem e da ideologia. Isso significa que, ainda que um novo enunciado surja, ele sempre estará ancorado em uma matriz discursiva que o precede e regula sua inteligibilidade. Foucault (2010), em *A Arqueologia do Saber*, por outro lado, propõe uma abordagem arqueológica e genealógica que entende o acontecimento como uma ruptura, um momento em que novas configurações do saber e do poder emergem. Enquanto Pêcheux concebe o acontecimento como um deslocamento interno à estrutura, Foucault o trata como uma irrupção que pode reconfigurar as próprias condições de possibilidade do discurso.

Ou seja, a tecnicidade do meio potencializa o acontecimento político, viabilizando novas formas de ativismo e agência discursiva. O ativismo indígena digital se desenvolve em diálogo com a técnica, configurando modos de ação política ecologicamente orientados. A relação entre técnica e discurso convida-nos, nesse sentido, a considerar as condições materiais de produção e circulação dos conteúdos, como se sugere na Ecologia das Mídias quando esta fala sobre a função de medialidade e de relações ecossistêmicas, reconhecendo como esses fatores, combinados e relacionados, estruturam a dinâmica do sentido de forma transitória. Como se observa na pesquisa sobre comunicação mediada por computador, cada meio direciona e configura a enunciação, estabelecendo regimes específicos de produção discursiva.

A construção discursiva se capilariza em sua forma material. A tradução de uma cosmologia específica para a estética do digital, como no caso do *Instagram*, envolve mais do que a transposição de termos entre línguas. Esse movimento incorpora novas condições de produção do sentido, expandindo as possibilidades enunciativas. A materialidade da linguagem se manifesta tanto no léxico quanto nas formas técnicas e institucionais que modulam os regimes de enunciação e reconhecimento.

Sobre isso, Eni Orlandi (2007), uma das principais referências da AD no Brasil, diferencia forma abstrata e forma empírica para explicar como o discurso se materializa e produz sentido nas práticas sociais. Essa distinção permite compreender a relação entre língua, discurso e ideologia. A forma abstrata se refere ao nível estrutural da língua, isto é, ao conjunto de regras e possibilidades que existem independentemente de um uso específico. Ela diz respeito ao funcionamento da linguagem como um sistema, incluindo as estruturas sintáticas, semânticas e gramaticais. No entanto, essa forma não carrega sentido por si só, ela apenas fornece um campo de possibilidades para que o sentido se produza. Já a forma empírica diz respeito à realização concreta da linguagem, ou seja, à sua materialização em situações específicas de discurso. Ela se manifesta na enunciação, nos textos, nas práticas discursivas e na circulação dos sentidos. A forma empírica é sempre situada, pois depende das condições de produção, do contexto histórico e da posição dos sujeitos envolvidos na comunicação.

Orlandi (2007) defende em sua obra a impossibilidade de entender o discurso apenas pela estrutura abstrata da língua ou apenas pelo uso empírico. Isso porque o sentido surge justamente do jogo entre a forma abstrata e a forma empírica. A passagem da língua ao discurso acontece na materialidade da enunciação, onde a forma abstrata ganha existência concreta e é influenciada por interpretações, ideologias e relações de poder. Isso é importante para que possamos avançar a interpretação no sentido de que é na forma empírica que os sentidos se realizam, se estabilizam ou se deslocam, e a interpretação passa a ser constitutiva do próprio funcionamento da linguagem:

Nessa passagem, em que se abandona a separação forma/conteúdo, deixa-se a oposição empírico/abstrato passando a se considerar a forma material, em que o sentido não é conteúdo, a língua só é relativamente autônoma, a história não é contexto e o sujeito não é origem de si. Quando reconhecemos a materialidade da língua na discursividade, reconhecemos também a interpretação como constitutiva, isto é, compreendemos que os fatos são sujeitos à interpretação e que a língua, na medida em que é suscetível ao equívoco, ao deslize, à falha, faz lugar para a interpretação (Orlandi, 1996, p.29)

Avançando a partir do exposto e tensionando essa discussão em consonância com o aporte teórico que fundamenta este trabalho, entendemos que não é possível analisar as postagens e o conteúdo discursivo e político que Txai e Alice expressam de maneira isolada, desconsiderando a cultura digital em que estão inseridas e suas dinâmicas materiais, ecológicas e de info-materialização. Como afirmam Strate, Braga e Levinson (2019, p. 21): “qualquer ato comunicacional está necessariamente situado em um suporte material que formata/configura a mensagem e a própria atividade comunicativa”. No entanto, para além do suporte e da configuração da mensagem, há uma coexistência interativa entre entes do mundo natural, humano e tecnológico, que produz sociabilidades, moldando os processos discursivos dentro dessa ecologia e até mesmo promovendo ou não a política. Ou seja, o sentido veiculado pelos meios surge das condições concretas de sua produção e circulação, em interação com a dinâmica de agenciamentos e atores que os constituem

Falando nos termos dos ecologistas das mídias, ao aplicarmos a referida premissa à realidade do nosso objeto de pesquisa, percebemos, por exemplo, que não é apenas o aparato técnico que transforma o entorno. A própria língua portuguesa, quando entendida como um meio de comunicação, também reconfigura a enunciação da mensagem e as especificidades culturais das indígenas, alterando inevitavelmente os sentidos durante o processo de tradução. Afinal, os idiomas indígenas originais não são os mesmos que os idiomas europeus, e cada idioma carrega um aspecto ideológico:

Considerando o aspecto ideológico da própria língua - entendida como tecnologia -, é possível dizer que a estrutura da linguagem caracteriza em grande parte o modo como as pessoas organizam informações e desenvolvem ideias, donde se conclui que a linguagem é, ao mesmo tempo, meio de comunicação e ferramenta informática (sistema de processamento de informação) (Strate, Braga, Levinson, 2019, p.26).

Pensar a forma material da língua, eu sua atualidade de dizer dentro da cultura digital, implica reconhecer que a tradução não ocorre apenas no nível lexical, mas envolve condições de produção que afetam o próprio sentido. Como destaca Orlandi (1996) na distinção entre forma empírica e forma abstrata, o significado está nas relações que a sustentam e na rede discursiva em que circula. A escrita, por exemplo, nunca esteve

sozinha na produção dos discursos; hoje, ela se dilui nas redes automatizadas de indexação, nos templates de *design*, nos comandos de código que definem o que pode ou não circular. O texto, outrora ferramenta de inscrição do pensamento, se converte em fluxo parametrizado, gerenciado por inteligências não humanas que determinam sua legibilidade. O sujeito digital não apenas lê, mas é lido, não apenas escreve, mas é escrito por arquiteturas algorítmicas que regulam sua visibilidade e posição no ecossistema da internet. O simbólico se reinscreve na materialidade dos dispositivos: o teclado, a tela, a linha de código, cada um compondo uma sintaxe sensível que determina os modos de existência dentro da cultura digital.

O ativismo indígena, ou sua cosmopolítica, nesse contexto, é a performance algorítmica, travestida em hipertexto, remix, meme, streaming. No Brasil, o ato de contar história, mitos e traduzir aspectos de sua tradição através da oralidade, viva nas culturas indígenas e afrodescendentes, desestabiliza o cânone eurocêntrico do campo da Comunicação como signo gráfico, expandindo a circulação de seu fazer político ecologicamente orientado para além das tipografias coloniais. Hoje, não há discurso fora das máquinas e sistemas que o fazem circular. E o digital é um desses sistemas de inscrição biopolítica, funcionando campo de disputas em que se definem os possíveis modos de existência.

Diante do exposto, interessa-nos, em conformidade com o diagnóstico de Lemos (2020), que destaca como a agência dos objetos (ou, neste caso, dos meios) e seu papel como mediadores na formação social, especialmente na era digital, foram historicamente periféricos, recuperar a importância de considerar a materialidade dos meios, principalmente nos debates que envolvem o ativismo ambiental das populações indígenas. Isso, principalmente, pela natureza prática da comunicação e pelos condicionamentos que o suporte técnico impõe na definição das formas de interação e do conteúdo, interferindo, inevitavelmente, na partilha do sensível e nos regimes de visibilidade e dizibilidade, tão caros para a leitura política desse trabalho:

O processo de digitalização parece propor o advento de uma interação que ocorre não apenas no nível da linguagem humana, mas através da sinergia dos dados e informações emitidos em redes ecológicas interativas. A temperatura da água do oceano, o nível da espessura das geleiras, as alterações climáticas são fenômenos que só podemos perceber e acompanhar através dos dispositivos de monitoramento digital e do conjunto de sensores que continuamente transmitem informações, dando voz a entidades não-humanas, através da elaboração de uma linguagem própria (Di Felice, Moreira, 2018, p.31)

O que isso nos leva a refletir? Geralmente, pesquisadores da comunicação concentram suas análises na descrição de determinados efeitos de um fenômeno e no significado das mensagens e conteúdos. Em contrapartida, uma perspectiva materialista e ecológica aplicada ao estudo da cultura digital permite compreender como os elementos

envolvidos na estrutura da comunicação das duas ativistas indígenas contribuem para a construção de determinado fenômeno, indo além da ideia de que o humano está em pleno controle do seu conteúdo. Como é destacado: “Isso evita que deixemos esses elementos de lado em discursos que parecem dizer que reconhecem os híbridos, a técnica, a mídia, mas que de fato não dedicam tempo e atenção para descrever e analisar como esses objetos afetam os humanos e as relações daí advindas” (Lemos, 2020, p.58).

Embora a metodologia adotada neste trabalho mobilize aportes da Análise do Discurso (AD) como ferramenta para traçar os agenciamentos que se manifestam no âmbito do discurso e as traduções que ocorrem dentro do ativismo indígena na cultura digital, constituindo, assim, o caminho empírico da pesquisa, não tomaremos o sentido dos discursos de Txai Suruí e Alice Pataxó como algo dado. Em vez disso, buscaremos observar como mensagens, imagens, materialidades, elementos naturais e sujeitos se entrelaçam, produzindo efeitos específicos no espaço público digital. Trata-se, em síntese, de uma adaptação teórico-metodológica da AD ao contexto teórico dos ecologistas das mídias.

Afinal, como Di Felice e Moreira (2018) reforçaram, há hoje uma necessidade de ultrapassarmos as fronteiras da ontologia ocidental, que historicamente construiu a sociedade como algo restrito à presença e à agência humanas. Nas palavras dos autores, essa perspectiva, ao conceber a sociedade como algo pertencente exclusivamente a humanos, perde de vista as múltiplas formas de agência que acontecem no encontro entre humanos, não-humanos e tecnologias. Nesse contexto, o que se propõe é uma visão de um comum diferente, não reduzido ao humano nem ao tecnocêntrico, mas que assume a vida como um processo interdependente e em constante devir. E é justamente isso que buscamos, sempre que possível, abarcar dentro deste trabalho.

Por conta disso, a Ecologia das Mídias e tudo o que discutimos até aqui sobre a materialidade dos meios e a mediação tornaram-se discussões fundamentais para a pesquisa, pois servirão de substrato para a análise empírica dos *posts* das ativistas indígenas, que se inserem nesse contexto de info-materialização na cultura digital. Respeitamos, é claro, os limites que toda delimitação de pesquisa impõe. Propomo-nos a descrever uma faceta da realidade desse objeto que pode ser compreendida. O fato de aplicarmos a AD de forma não ortodoxa e incorporada às discussões da materialidade dos meios para analisar o fenômeno do ativismo digital, como pontuado anteriormente, deve-se ao fato de que, na pesquisa em comunicação, a Ecologia das Mídias tem sido entendida como uma “metadisciplina complexa e sistêmica”, segundo Islas (2015, p. 1057). Tal fato ocorre devido ao seu caráter abrangente, que inclui tanto os meios tradicionais quanto os digitais, as tecnologias e as linguagens, o que se adequa à natureza do objeto empírico a ser analisado.

Para nós, o aspecto mais relevante e potente de analisar o ativismo indígena sob essa perspectiva reside no reconhecimento do *Instagram* como uma ferramenta específica dentro do fenômeno maior da cultura digital e de relações ecológicas. Afinal, a plataforma opera segundo lógicas próprias de visibilidade, engajamento e circulação da palavra, influenciando não apenas a estruturação do ativismo digital indígena, mas também sua inteligibilidade no espaço público.

Assim, os efeitos políticos e criativos abordados nos subcapítulos anteriores adquirem um novo perfil, pois não se apresentam como processos de invenção e criatividade na apropriação de meios impregnados por ideologias específicas. Os meios, longe de serem passivos, são entrelaçados e habitados por uma multiplicidade de elementos, humanos, tecnológicos, naturais, entre outros. No contexto do ativismo indígena, tais elementos se traduzem em informação, mediada por esses meios, e engajam uma diversidade de agentes dentro de sua ação política. Isso sugere que a experiência política, longe de ser uma atividade restrita ao humano, se desvia para um processo híbrido, no qual o digital, através de seus agentes, gera efeitos que reverberam no mundo físico, modificando as relações entre os diversos agentes e a própria configuração das questões em disputa, expressa, no caso de nossa análise, no âmbito discursivo. Evidentemente, o ativismo indígena no ambiente digital não ocorre em um vácuo, mas em meio a um emaranhado de dispositivos técnicos, infraestruturas e regimes discursivos que condicionam a maneira como as vozes indígenas são representadas e recebidas. No entanto, a forma como essas vozes mobilizam imagens e discursos dentro desse complexo sistema de meios, ou ecossistema de meios, como mencionamos na introdução, deve ser pensada em sua totalidade para captar as estratégias, os desafios e as potencialidades políticas desse ativismo. Trata-se, portanto, de abarcar as negociações de sentido e as interações entre diferentes atores e tecnologias, ampliando nossa compreensão sobre o ativismo indígena na contemporaneidade.

Por essa razão, a proposta de uma abordagem ecológica das mídias para analisar o ativismo indígena, aqui apresentada, não abandona a dimensão do discurso nem o peso do que ele representa em função da materialidade dos meios, muito pelo contrário. Ela o insere em um contexto interpretativo sobre o midiático que é mais amplo, no qual as imagens narrativizadas e os posts das ativistas são fundamentais, porém, se sustentam conjuntamente. Seus efeitos são tanto simbólicos quanto materiais, pois dependem de um agenciamento mais amplo e complexo de sua ecologia medial.

Nosso entendimento é de que os sentidos manifestam-se na articulação com materiais e práticas, instaurando formas de percepção e regimes de visibilidade que, em última instância, afetam modos de existência e de construção de subjetividades. Deste

modo, é na interseção entre discurso, tecnologia e agência distribuída que localizamos nosso campo de investigação, buscando compreender como os ativistas indígenas, Alice Pataxó e Txai Suruí, utilizam o *Instagram* como espaço estratégico para enunciar e, engajar a causa ecológica ameríndia, formar novos sujeitos e propor uma outra forma de experiência política, apoiada pela cultura digital e pela agência de múltiplos envolvidos, humanos, naturais e tecnológicos.

Se concebemos as redes sociais como espaços nos quais o poder se distribui e se negocia, assim como ocorre fora da cultura digital, entendemos que elas operam como dispositivos que estruturam regimes de visibilidade e enunciação. Esses regimes, por sua vez, produzem efeitos sociopolíticos na construção dos sujeitos que interagem com essas plataformas, sendo continuamente atravessados pelas lógicas informativas que ali circulam. Dessa forma, os usuários acessam conteúdos e são engajados/afetados pelos discursos que ali se formam e se disseminam, o que reforça a necessidade de compreender as redes como ecossistemas midiáticos que produzem efeitos simbólicos e materiais. Quando utilizados de forma criativa, esses ecossistemas ajudam a moldar a percepção e a ação no espaço público, tornando-se, ainda, ferramentas estratégicas para a afirmação e a defesa de interesses políticos das comunidades às quais Txai e Alice pertencem. Como nos lembra Recuero (2012), os laços associativos que constituem essas redes não dependem da interação contínua entre os sujeitos. Eles se sustentam por mecanismos tecnológicos que regulam e condicionam sua manutenção. Isso, por si só, nos revela a materialidade da comunicação ali desenvolvida e agência de atores inumanos e que tem o poder de influenciar na forma como a circulação das mensagens vai se dar.

Em conclusão, a circulação das mensagens, portanto, não ocorre de maneira espontânea ou apenas pelo desejo de quem as emite, mas é modulada por um conjunto de forças que atuam simultaneamente, algumas visíveis, outras opacas, determinando quais conteúdos ganham alcance, quais discursos são amplificados e quais permanecem à margem. Apesar disso, no caso do ativismo indígena digital, esse jogo de forças é particularmente relevante, pois os meios digitais tanto oferecem oportunidades de visibilidade e articulação política quanto impõem desafios e barreiras que moldam as formas de resistência. Sabe-se que a mediação algorítmica amplifica certas narrativas enquanto silencia outras, mas também inscreve a presença indígena em um campo de disputa que é simultaneamente discursivo, técnico e estratégico. Essa presença, contudo, não se esgota na lógica da visibilidade digital; ao contrário, o ativismo indígena opera em uma tessitura mais ampla, onde a produção discursiva articula demandas ambientais e políticas que transcendem os limites da plataforma.

Nesse movimento, as dinâmicas algorítmicas são espaços de contestação, nos quais sujeitos, tecnologias e regimes de poder negociam continuamente os termos da enunciação e da resistência. E é nesse contexto que a noção de materialidade dos meios se torna uma ferramenta teórica fundamental para nossa análise, pois permite compreender como as dinâmicas algorítmicas, os regimes de poder e as estratégias discursivas se entrelaçam na disputa pelo espaço de enunciação e pela transformação política.

5

Ativismo indígena em rede – sentidos e dinâmicas nos perfis de Txai Suruí e Alice Pataxó no Instagram

Atualmente, a transformação das formas de fazer política e de circular a palavra na era digital evidencia a influência crescente das redes sociais na vida pública e um deslocamento estrutural nas condições de aparecimento do discurso e da ação. Pode-se dizer que a ascensão da internet e dos dispositivos móveis reconfigurou os processos políticos contemporâneos e instaurou um novo ambiente onde o espaço público, outrora ancorado na interação direta entre cidadãos, é mediado por plataformas cujas lógicas subjacentes nem sempre favorecem a deliberação e a pluralidade, como idealmente se pensava por Castells (2016) e Jenkins (2009).

Por essa razão, o fenômeno da cultura digital impõe desafios inéditos à compreensão da política e da comunicação, exigindo um arcabouço teórico e empírico capaz de acompanhar suas implicações. Afinal, estamos falando de um campo de agenciamentos heterogêneos que redistribuem as formas de enunciação e modulam os regimes do sensível, configurando, a cada novo arranjo, modos específicos de dizer, aparecer, escutar e compreender. E acreditamos que é justamente ao acompanhar os modos pelos quais os povos indígenas recorrem às redes, concebidas como máquinas de expressão, que se tornam audíveis novas ontologias políticas, capazes de modificar o próprio tecido da cultura e das mediações.

No início, os estudos sobre comunicação e política, sobretudo aqueles alinhados à tradição da deliberação, concebiam a internet como um espaço de ampliação da participação cidadã, no qual a troca de argumentos possibilitaria a construção coletiva de um mundo comum mais democrático. Entretanto, a realidade empírica revela um quadro diferente: em vez de favorecer o debate e a construção de consensos, os ambientes digitais frequentemente funcionam como arenas de reafirmação identitária, onde as posições individuais são reiteradas sem disposição para o confronto argumentativo ou para a escuta do outro (Brugnago, Chaia, 2015; Aldé, Barros, Carreiro, 2015; Ortellado, 2017; Santos, 2014). Esse fenômeno compromete a formação de um espaço público efetivamente compartilhado, enfraquecendo as bases sobre as quais se sustenta uma esfera política plural e dinâmica aos moldes de Habermas (2014) e Fraser (1990), por exemplo.

No entanto, autores como Antoun (2013), Bentes (2018) e Di Felice (2012), aqui no Brasil, examinam essas práticas sob outra lente, talvez menos pessimista, mobilizando outros referenciais teóricos. Diferente daquilo que observamos entre os autores que se orientarem pelo ideal deliberativo, essas análises buscam outra finalidade

e, ao fazê-lo, oferecem novas compreensões sobre como os ativismos contemporâneos operam em meio a disputas discursivas e tecnológicas, sendo frequentemente colocados como desafiantes das estruturas de poder e das possibilidades de ação política no mundo digital.

É interessante observar como a visão otimista de um ambiente político digital, com a promessa de uma "democracia digital" e revolução na comunicação política, tem sido desafiada pela prática e pelos agenciamentos. Embora a internet e as redes sociais ofereçam oportunidades para a articulação de movimentos sociais e a mobilização de ações políticas, como será demonstrado na análise dos perfis de Txai Suruí e Alice Pataxó, a realidade muitas vezes se revela mais complexa. A ideia de uma transformação abrangente por meio das plataformas digitais se limita pela natureza transitória desses movimentos, o que os torna menos universais e duradouros do que se imaginava inicialmente, mas não menos relevantes. Na verdade, o objetivo não é construir uma crítica negativa que se limite a descrever o fenômeno da cultura digital de forma generalista e suas implicações na política e na comunicação. Como mencionado anteriormente, a proposta é observá-la como uma máquina de expressão e compreender o ativismo indígena no digital como um acontecimento discursivo, formas de expressão que deslocam o centro tradicional da política para outras práticas de criação e enunciação.

Percebe-se que há, sim, um potencial antidemocrático das redes, um fenômeno que se reflete também fora delas, especialmente no que tange ao desejo de exclusão dos povos indígenas das esferas da vida civil. Esse desejo se manifesta na dualidade imposta: ou se vive isolado, preservando a identidade indígena, ou se abdica dessa identidade para se integrar aos moldes da vida ocidental. Sobre o tema, Chantal Mouffé (2005) argumenta que, dentro das sociedades democráticas, o pluralismo de ideias possui limites, e nem todas as expressões são legítimas. Embora a democracia incentive o debate e a diversidade de opiniões, algumas exclusões são, segundo ela, necessárias para a manutenção da ordem política. No entanto, essas exclusões devem ser tratadas em termos políticos, e não morais; ou seja, devem ser fundamentadas na natureza das ideias ou ações em questão, e não em um julgamento moral sobre quem é "bom" ou "mau". Contudo, essa abordagem nem sempre se reflete na prática, especialmente em determinados contextos.

Para ilustrar isso, podemos recorrer ao exemplo do nazismo, que é um regime que, em nome de uma ideologia extremista, passou a desafiar e destruir os próprios princípios democráticos. O nazismo não pode ser considerado uma luta legítima ou como a expressão de uma liberdade de opinião dentro de uma sociedade democrática, pois sua proposta de exclusão e eliminação de certos grupos (como judeus, ciganos,

homossexuais, entre outros) viola direitos humanos fundamentais e desrespeita os princípios básicos da convivência política pluralista. Nesse contexto, a exclusão de ideias nazistas do espaço público não é um ato necessário para proteger a democracia de um discurso que ameaça sua própria sobrevivência. Ou seja, a política regida pela moralidade cria um cenário no qual os indivíduos tendem a denunciar seus adversários para exaltar o valor moral próprio (Mouffe, p. 73, 2005). E, talvez, no caso dos povos indígenas, o moralismo que os exclui da arena política derive do entendimento equivocado de que não contribuem para a economia do trabalho ou para a sociedade brasileira.

Em momentos em que a democracia se vê ameaçada, é imperativo que a política, em sua função vital de manter o regime democrático, atue deliberadamente para excluir discursos e ideologias que busquem destruir as próprias bases da convivência democrática. Trata-se de uma medida de preservação da democracia, onde a liberdade e a pluralidade de ideias podem florescer. A política, entendida em sua essência, não pode permitir que o mal radical, que nega as condições da ação pública, se instale impunemente no espaço comum, pois é esse espaço que garante a possibilidade da verdadeira expressão e deliberação política.

Com base nessa reflexão, considerando as dinâmicas, impasses democráticos e suas implicações, alinhamos nossa análise com as reflexões sobre como plataformas como o *Instagram* podem ampliar as vozes, ao mesmo tempo em que mostram um lado ambíguo, pois tudo depende do agenciamento que nelas é ativado. A linha entre a mobilização legítima e os excessos tolerados em um espaço público digital são pontos cruciais, especialmente em um cenário onde as disputas discursivas e a polarização são tão intensas. Com isso, acreditamos que esse fato reforça ainda mais a importância de refletirmos sobre as práticas discursivas nesses espaços, um movimento que buscamos aprofundar ao longo desta investigação sobre o ativismo digital indígena e as dinâmicas de poder que se configuram nas redes, a partir da análise proposta neste trabalho.

Ao nos debruçarmos sobre o ativismo indígena nas redes, reconhecemos que o conflito é, em última instância, inscrito no político, sendo impossível dissociá-los, pois as articulações hegemônicas se desenvolvem em um campo de confronto, e, como toda ordem política envolve uma forma de exclusão, sendo a própria política a expressão de uma hegemonia, a negação do caráter conflitivo da sociedade representa, em grande medida, uma visão anti política (Mouffe, p. 2, 2005). Entendendo que o projeto político consensual aprofunda os antagonismos, Mouffe (2005) sugere que a solução reside em uma abordagem democrática agonística, capaz de criar condições para que esses conflitos encontrem canais legítimos de expressão. Acreditamos que pode ser isso que as duas ativistas, no caso, utilizam o *Instagram* para realizar.

Porém, é necessário um cuidado: pode-se afirmar que os ativistas indígenas não buscam a eliminação do outro, mas isso não implica que considerem legítimos aqueles que, de modo sistemático, buscam decidir sobre questões que envolvem a co-existência multiespécies no planeta. Ao contrário, talvez seja mais produtivo pensar o conflito como uma força estimulante para o processo democrático, no qual as regras e as direções são constantemente tensionadas e reconfiguradas. No entanto, o oposto dessa dinâmica dificilmente se sustenta. A partir da observação do etnocídio, dos danos do Antropoceno e das consequências ambientais decorrentes do modo de vida industrial capitalista, vemos que não há, de fato, reconhecimento do direito de existência do outro, seja no campo político, seja no cultural, ou no meio ambiente. Dessa forma, a noção de respeito à pluralidade e reconhecimento deve ser tratada com extremo cuidado, uma vez que ela tende a ocultar as forças que continuam a submeter e negar a existência do outro, que nesse caso podem ser os indígenas e as espécies não humanas.

Dada a complexidade do tema, uma das tarefas deste trabalho é discutir como o *Instagram* e sua estética funcionam como espaços de circulação discursiva, oferecendo elementos interpretativos importantes para o campo da comunicação política. Isso se torna ainda mais relevante ao considerarmos a disseminação dos antagonismos nas redes sociais e a reconfiguração do sensível. A ideia é entender como essas plataformas, servindo como palcos de conflito, muitas vezes ampliando-os, deslocam os contornos da política, alterando as fronteiras do visível, do audível e do pensável, e propondo novas formas, ecológicas ou ecossistêmicas, de lidar com as tensões culturais e políticas. Reconhecemos que esses espaços possuem outras potencialidades que vão além das inicialmente almejadas nos estudos sobre a democracia digital. A discussão teórica central também considera o papel que os afetos políticos desempenham, principalmente nas esferas não institucionalizadas, pois é nesses espaços que as questões políticas de interesse comum começam a se entrelaçar com a crônica cotidiana. Em suma, a pesquisa, pautada nos conceitos de Rancière sobre a partilha do sensível, busca refletir sobre as maneiras pelas quais o ativismo político se desenvolve hoje em aparência e funcionalidade, especialmente em resposta à presença do *Instagram* na cultura digital.

Por conta disso, os subcapítulos subsequentes se dedicarão à apresentação do objeto de pesquisa, abordando brevemente a descrição dos povos Suruí e Pataxó, a análise do funcionamento do *Instagram* e sua estética, e a análise dos *posts* produzidos pelas ativistas indígenas. Guiamo-nos pela seguinte pergunta de pesquisa: “Como Txai Suruí e Alice Pataxó usam o *Instagram* para construir visibilidade e engajamento para o ativismo indígena, levando em conta a estética da plataforma e os discursos que articulam em seus conteúdos?”. Para respondê-la, estabelecemos três objetivos: um geral e dois específicos. O objetivo geral é compreender como o ativismo indígena se

constrói no Instagram a partir das postagens de Txai Suruí e Alice Pataxó. Os objetivos específicos são: identificar e analisar os elementos discursivos e interativos que estruturam a comunicação das ativistas nas postagens, e investigar, a partir da Análise do Discurso, como o Instagram influencia a forma e a circulação dos discursos do ativismo indígena.

Nas considerações finais, destacamos os principais avanços e resultados da análise, ressaltando como eles contribuem, no campo da comunicação, para a compreensão da construção da visibilidade e do engajamento do ativismo indígena no *Instagram*, particularmente nas postagens de Txai Suruí e Alice Pataxó. Para as comunidades indígenas, esperamos que esta pesquisa traga contribuições significativas, principalmente no sentido de fortalecer as práticas de visibilidade e engajamento político, não apenas no âmbito da pesquisa acadêmica, mas também na sociedade de forma ampla, ampliando o impacto das suas lutas e trazendo maior reconhecimento às suas demandas e práticas culturais no espaço público digital.

Discutimos, ainda, os limites desta pesquisa, especialmente no que diz respeito às variáveis que podem não ter sido completamente abordadas, como a diversidade de estratégias de ativismo em diferentes contextos culturais indígenas. Além disso, indicamos os desdobramentos que poderão ser testados em futuras investigações, sugerindo, por exemplo, uma análise mais extensa e multivariada sobre a interação entre plataformas digitais e resistência política indígena com uma abordagem etnográfica. Também propomos a exploração da dinâmica entre ativismo digital e as transformações nos processos de mobilização e engajamento político em diferentes contextos socioeconômicos e políticos, reconhecendo as interações locais e globais que influenciam essas práticas.

5.1

O digital ancestral: voz de Txai Suruí e Alice Pataxó nas redes

Finalmente, chegamos agora a um ponto de grande importância nesta travessia de pesquisa acadêmica, da discussão teórica às trilhas mais densas da análise empírica. Porém, consideramos necessário afirmar, desde já, que não há análise possível sem antes, mesmo que brevemente, escutar a história dos povos que pretendemos analisar via *posts* de *Instagram*. Certamente, além de descrever quem são os Suruí e os Pataxó, queremos dar condições para que o leitor compreenda que falar com esses povos, e não apenas sobre eles, implica reconhecer sua co-autoria no processo de enunciação. As jovens ativistas que aqui nos convocam, filhas da floresta e, ao mesmo tempo, nativas

digitais, que utilizam a internet como ferramenta para o transfigurar, digerir e devolver, à maneira “canibal”, como uma reengenharia cosmopolítica do território simbólico.

Importa salientar, nesse caso, que não estamos trabalhando meramente com sujeitos indígenas que adentram o território da disputa simbólica por meio do político. Estamos diante, mais propriamente, de dois operadores cosmopolíticos, dois enunciadores de uma juventude ameríndia que é, ao mesmo tempo, ancestral e pós-digital. São corpos que nasceram indígenas e nativos digitais, se é que essa justaposição não dissolve, de antemão, a dicotomia entre natureza e tecnologia. Inseridas na tessitura relacional das redes, Txai e Alice atualizam, em cada postagem, a cosmologia de seus povos, instaurando uma presença que é simultaneamente local e reticular.

No interior do que chamamos de geração Z, da qual Alice e Txai são expressões vivas, esse coletivo técnico-antropológico gestado na imanência das conexões, as redes sociais operam como prolongamentos sensoriais da pessoa. Em outras palavras, funcionam como próteses ontológicas onde o ser é continuamente fabricado, disputado e transfigurado. Há quem diga que os jovens dessa geração se engajam com especial intensidade em lutas vinculadas à diversidade, ao meio ambiente, à saúde mental, à equidade de gênero e à crítica antirracista. Temas que ressoam, não sem alguma ironia histórica, com antigas, embora ainda pouco reconhecidas, políticas indígenas do bem viver. E o consumo, longe de ocorrer de modo ingênuo ou automático, passa a ser mediado por uma ética relacional: rejeitam-se produtos e instituições incapazes de performar, com alguma coerência, os valores que compõem sua cosmopolítica afetiva.

Sendo assim, o que está sendo “posto na mesa” talvez seja menos a entrada dos saberes indígenas no universo digital, e mais a gestação de um devir indígena da própria cultura digital; uma experimentação de alianças interespecies, intergeracionais e intersemióticas, por meio da qual o político e o ambiental se tornam indissociáveis. Vale lembrar, também, que os Suruí e os Pataxó são povos cuja tradição antropofágica, aqui compreendida em seu sentido ontológico e não apenas ritual, funciona como modelo epistêmico: devorar o outro é incorporá-lo, visando transformá-lo em parte constitutiva do próprio, gesto que desafia frontalmente as ontologias ocidentais do limite e da identidade. Assim, podemos imaginar que o aparente paradoxo, o suposto traço de contrafação, relacionado ao fato de Txai e Alice serem, ao mesmo tempo, indígenas e nativas digitais, constitui, na verdade, uma encarnação da lógica antropofágica. Elas fazem da técnica, entendida não como artefato neutro ou exógeno, mas como matéria viva, uma dimensão metabolizada na luta por existência e na reconfiguração contínua do mundo segundo uma via ameríndia.

Logo, observar duas jovens representantes atuando nas redes sociais como xamãs da imagem e da palavra, no sentido transdutivo, ou seja, de tradução ontológica, é testemunhar a emergência das chamadas "mídias selvagens", pensadas como dispositivos de enunciação que traduzem, desestabilizam e reconfiguram os códigos do colonizador. Tais mídias funcionam como instrumentos de interpelação ao Estado, esse ente ausente, quase espectral, quase sempre atrasado frente às urgências da vida em comum, seja ela humana ou mais-que-humana. Ao mesmo tempo, tornam-se zonas de intensificação onde os contornos formais e sensíveis da linguagem digital se expandem. Nesses territórios, o discurso assume potência de metamorfose: a palavra e a imagem são convocadas a transmitir o sentido de línguas outras, línguas que não se deixam capturar inteiramente pelos protocolos da plataforma. O que se delineia é um embate entre regimes de visibilidade, a saber: de um lado, a estética plana do *feed*, e de outro, a espessura cosmogônica dos mundos ameríndios.

5.1.2

Paiter Suruí: Txai e o protagonismo jovem entre a terra e a tela

Para entrar nas especificidades das comunidades e analisar as formas contemporâneas de enunciação indígena, queremos apresentar, primeiramente, o perfil de Walelasoetxeige Paiter Suruí, mais conhecida no mundo da visibilidade midiática como Txai Suruí (imagem 3). Nascida em 1997, no entrelaçamento de linhas genealógicas e cósmicas que a situam como filha de Almir Narayamoga Suruí, xamã-político e figura nodal do povo Paiter, articulador de parcerias como a realizada com o Google para o monitoramento via satélite e a defesa ambiental, e de Ivaneide Bandeira Cardozo, a “Neidinha”, ativista incansável na luta pelos direitos territoriais, Txai é tida como a síntese vivente das linhas de resistência e tradução dos Paiter Suruí, porta-voz jovem de um povo que fala com e por meio dela.

Nascida no estado de Rondônia, região marcada por profundas cicatrizes da colonização interna do país, ela manteve-se, desde muito cedo, engajada nas lutas por justiça climática, pelos direitos dos povos originários e pela preservação da floresta como entidade viva, ou, como diriam alguns ativistas, como um parente (Montipó e Del Vecchio-Lima, 2024). Sua origem remonta, portanto, a uma zona de contato ontológico, onde os rastros do extrativismo coexistem com os cantos e cosmologias que sustentam a floresta como entidade relacional, como sujeito de direitos, como alteridade íntima. Ao lado de outras juventudes indígenas, Txai compõe uma geração que assume a palavra como a expressão do coletivo dos vivos, humanos e mais-que-humanos.

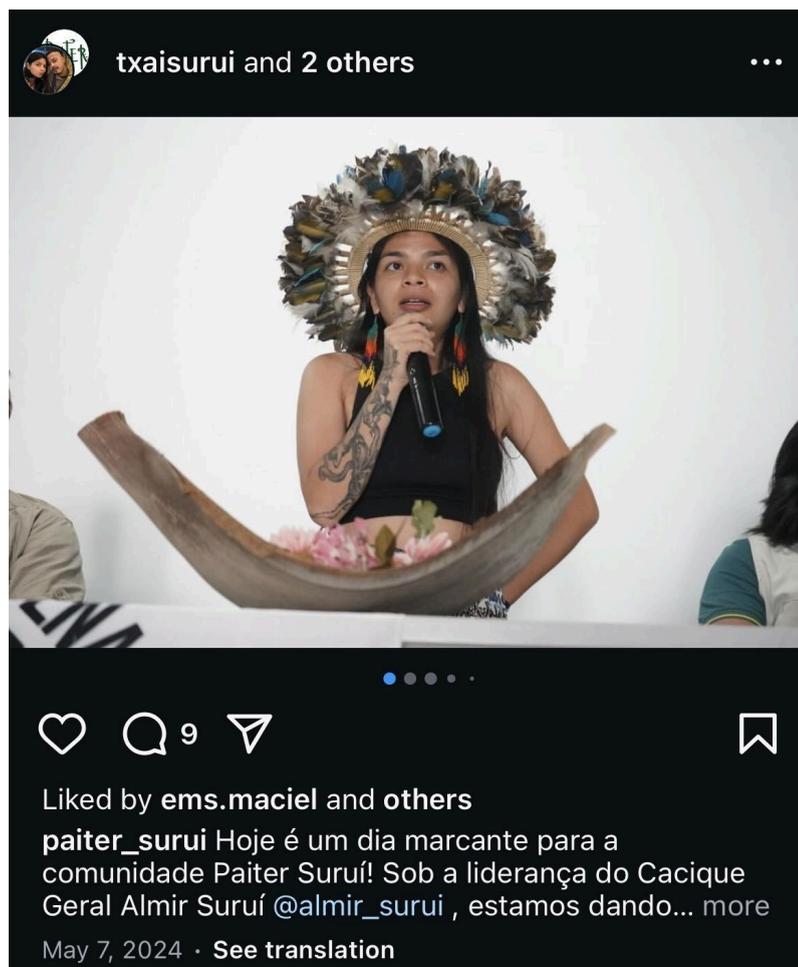


Figura 3 - perfil de *Instagram* de Txai Suruí. Captura feita pela autora, abril 2025

Atualmente, Txai é coordenadora do Movimento da Juventude Indígena e ativista na ONG Kanindé e também embaixadora do programa Z1, espaço de protagonismo jovem indígena, que coloca as questões da terra, da memória e da resistência no centro da política mundial. Em novembro de 2021, tornou-se a primeira indígena a discursar na abertura de uma conferência do clima, a COP26 (imagem 4), marcando uma nova fase na história das relações entre os povos indígenas e o movimento climático global. Seu discurso, incisivo, se destacou pelo alerta sobre o genocídio ambiental e a urgência de se ouvir os povos que, por séculos, foram silenciados. Além disso, ela é também conselheira jovem do Pacto Global da ONU.



Figura 4 - perfil de *Instagram* de Txai Suruí - Captura feita pela autora, abril 2025

O povo Suruí-Paiter, pertencente ao tronco linguístico Tupi Mondé, de onde provém Txai, foi deslocado da região de Cuiabá no final do século XIX, em consequência direta da expansão colonial. Esse movimento os conduziu ao atual território de Rondônia, inserindo-os no centro das disputas por terra e poder que moldaram a Amazônia como fronteira econômica. De acordo com Romero e Piori (2012), o nome autodenominado do povo é Paiter, que significa "o povo verdadeiro, nós mesmos". Já o termo Suruí foi atribuído por antropólogos. Atualmente, os Paiter Suruí encontram-se na terra indígena Sete de Setembro (TISS), entre Rondônia e Mato Grosso, com cerca de 248 mil hectares.

Essa presença em Rondônia resulta de um processo histórico marcado por força, apropriação e espoliação de territórios indígenas. Segundo Romero e Piori (2012), o primeiro contato oficial dos Paiter com os não indígenas ocorreu em 1969, pelas mãos do sertanista Francisco Meirelles. A consequência desse encontro, que, como todo

contato colonial, jamais é neutro, foi o atravessamento brutal de corpos e mundos: o sarampo, entre outras doenças, atingiram a floresta, ceifando centenas de vidas e forçando o abandono das malocas, dos deslocamentos rituais, das cosmologias em movimento. Inaugurou-se ali para esses povos uma nova forma de estar no mundo, o sedentarismo compulsório, não como escolha, mas como último recurso de continuidade. Ao mesmo tempo, a floresta, que para os Paiter é espaço de relação e memória viva, passou a ser percebida pelos agentes do Estado e pelo capital como depósito de riquezas a serem extraídas, mapeadas e vendidas.

Borracha, cassiterita, madeira, cada um desses nomes carrega consigo uma história de contato, reorganização social e transformação violenta do território. O ciclo da borracha, por exemplo, promoveu a chegada de milhares de migrantes nordestinos à floresta, sob o discurso da prosperidade. No entanto, estruturou-se um regime de trabalho baseado na dívida e no controle, articulado pelo sistema de aviação, que manteve os seringueiros em posição de dependência e vulnerabilidade. O território florestal passou a ser interpretado como reservatório de insumos, e os povos originários, como presença a ser administrada ou mobilizada conforme interesses externos, sofrendo em seus próprios corpos as consequências disso:

Meu pai sempre dizia que a borracha, por ser manufaturada na fábrica, vinha com cheiro muito forte, continha produtos químicos que afetavam o povo, principalmente a saúde. Ele tinha muita ferida no corpo e achava que era culpa da química usada para processar a seringa. A prova disso eram as doenças que antes nunca tivemos (Suruí, 2016, p.112).

Com a cassiterita, especialmente entre as décadas de 1960 e 1980, intensificou-se a presença da mineração, sobretudo no Vale do Guaporé. O Estado ampliou sua atuação sobre a floresta com grandes obras de infraestrutura, como a construção da Ferrovia Madeira-Mamoré, no início do século XX, e mais tarde a abertura da BR-364, durante a ditadura militar. Essas ações foram integradas ao projeto de “integração nacional”, que reformulou os territórios e redefiniu os modos de vida, inserindo a floresta em um circuito de circulação e extração (Romero, Piori, 2012).

Nessa mesma linha, argumentam Romero e Piori (2012), a construção da Ferrovia Madeira-Mamoré produziu um rastro de morte e reorganização do mundo. Dezenas de milhares de vidas humanas foram ceifadas, sobretudo trabalhadores expostos à malária e à febre amarela. Mas os trilhos também atravessaram mundos em sua inteireza, rasgando ecologias simbólicas, redes de sentido e modos de relação com o território. Ou seja, cortando os caminhos da floresta sem escuta nem reconhecimento, a ferrovia instaurou uma presença técnica que carrega em si o projeto da colonização

contínua. Ela introduz doenças, impõe encontros forçados e redesenha o espaço conforme a lógica do domínio.

A BR-364 também intensificou esse processo, estrada que abriu passagem para o avanço da fronteira agropecuária, impulsionou a especulação fundiária e acelerou o desmatamento. Migrações em massa comprimiram povos em territórios reduzidos, reorganizando drasticamente as possibilidades de existência. Para os povos originários, o território é corpo. Nele, a ancestralidade pulsa, os mortos vivem nas raízes das árvores, nas pedras, nos rios. A cosmologia habita esse espaço com seus encantados, seus donos de animais, seus espíritos. E é também no território que se constituem as formas de sociabilidade: alianças, rituais, trocas, afiliações. Cada intervenção violenta nesse solo, como essas citadas acima, não apenas altera a paisagem, mas desarticula o próprio tecido do mundo.

A presença de seringais, ferrovias, estradas e garimpos corresponde a uma reorganização do sensível. Pode-se dizer que houve uma ruptura cosmopolítica: o que desmorona é um mundo inteiro. O que se descreve como conflito revela, em verdade, a colisão entre regimes distintos de existência. Um vê floresta e extrai recursos; o outro vê parentes e se relaciona. A modernidade ocidental, nesse caso, desenhou projetos ao mesmo tempo em que afirmou uma ontologia única, que se sobrepõe a outras formas possíveis de vida. Nessa imposição está o verdadeiro drama das comunidades indígenas do norte do Brasil: a recusa da multiplicidade dos mundos e da legitimidade de seus modos próprios de habitar o tempo, o espaço e a vida.

Mas, que o relato do avanço das frentes extrativistas, da construção de ferrovias e estradas, do alastramento da cassiterita e das promessas de integração nacional não nos conduza ao equívoco habitual de pensar os Paiter, ou qualquer povo indígena, como notas de rodapé no rodapé da história. Os Suruí-Paiter reagiram, negociaram, reinventaram-se. Não se limitaram a resistir, continuaram a existir, e existir, aqui, é um verbo que carrega potência ontológica. Os Cinta Larga, por exemplo, vizinhos dos Paiter, protagonizaram embates armados contra garimpeiros nos anos 1970. Frente à destruição do território e à violação dos seus modos de vida, empunharam a única linguagem compreendida por seus algozes.

Ainda, como mostram os relatos dos próprios Suruí, os conflitos dessa época marcaram profundamente a região, em um cenário onde a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) operavam em sentidos opostos, Um, teoricamente, para proteger; o outro, para distribuir e explorar (Silvestre, Silva, Zonin e Fontana, 2022). E, por outro lado, os Suruí, que se autodenominam Paiter, “gente de verdade, nós mesmos”, seguem afirmando esse mundo. Sua política é hoje midiática, sensível, algorítmica. A existência digital de Txai

talvez seja uma das provas mais eloquentes disso. Ao postar, ela performa a continuidade de um povo, ocupa um espaço discursivo, o refaz, habita e o indeniza (ver imagem 5).

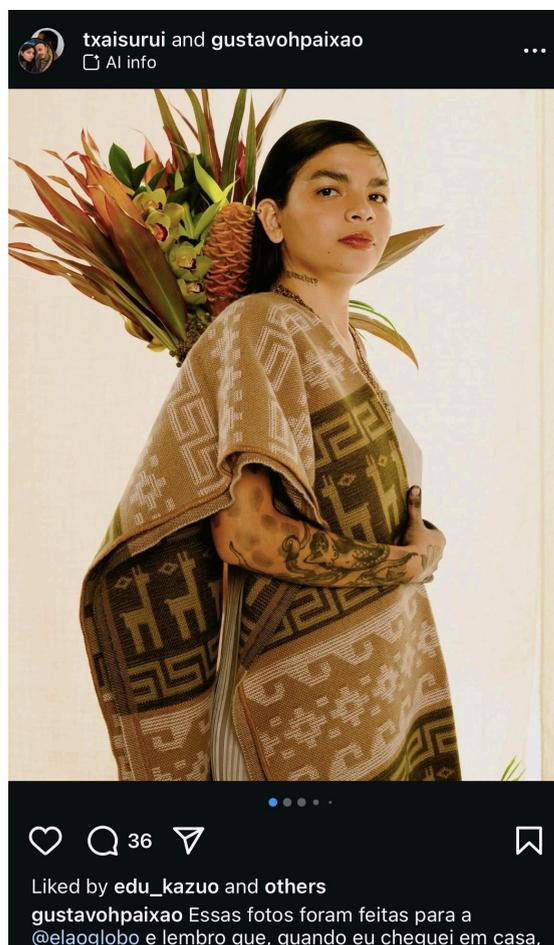


Figura 5 - perfil de *Instagram* de Txai Suruí - Captura feita pela autora, abril 2025

Se, por um lado, os Paiter Suruí viram seus corpos feridos pelas epidemias e suas florestas mapeadas por satélites que não lhes pertenciam, por outro, fizeram da cartografia uma arma. De acordo com Silvestre, Silva, Zonin e Fontana (2022), eles criaram seu parlamento, refundaram sua governança com base nos quatro clãs, Gãmeb, Gapgir, Makor e Kaban, e forjaram alianças que cruzam continentes e plataformas digitais. Em 2009, o primeiro projeto de crédito de carbono em Terra Indígena do Brasil foi deles, não como adesão passiva ao “verde” global, mas como reinvenção estratégica de uma política ambiental em primeira pessoa. Hoje, seus cafés especiais circulam por mercados, suas sementes nativas alimentam gente, e seus projetos mantêm a floresta viva.

Atualmente, os povos indígenas representam apenas 5% da população global, mas preservam 80% da biodiversidade do planeta, cultivam 65% das espécies vegetais consumidas e produzem 60% dos medicamentos à base de plantas (Silvestre, Silva, Zonin e Fontana, 2022). Esse dado, que deveria provocar um giro epistêmico no pensamento ocidental, é frequentemente reduzido à retórica de relatório institucional. Mas para os Paiter, biodiversidade não é recurso: é parente. Seus modos de vida, que incluem agroflorestas, rituais, escolas bilíngues, parlamentos e mapas, são expressões de uma política que não separa corpo e território, lei e mito, vida e pensamento. Por isso, resistem. Ou melhor: persistem. E persistir, aqui, não é permanecer no mesmo lugar, é criar mundos onde os mundos cabem.

Vale lembrar que a memória do contato com os não indígenas é narrada pelos próprios Paiter Suruí como uma ruptura drástica, um evento que interrompeu suas práticas culturais, alterou profundamente seu modo de viver e provocou perdas irreparáveis. Foi vivido, ao mesmo tempo, como o fim de um mundo e como o início de uma luta contínua por reconstrução e reinvenção de suas memórias coletivas (Pappani; Lacerda, 2015).

É nesse contexto de retomada ontológica que se inscreve a atuação de Txai Suruí, herdeira da visão de seu pai, Almir Narayamonga Suruí. Quando danças, cantos e práticas rituais são transformadas em vídeos e compartilhadas na internet, por exemplo, seja no âmbito dos projetos coletivos, seja pelas próprias ações de Txai, não se trata de “divulgar a cultura”, mas de instaurar uma prática de contracolonização da estética do digital. Encena-se, pois, o dissenso, talvez no sentido mais rancièreano do termo, como a abertura de um espaço comum onde se disputa quem pode falar, o que pode ser dito e com que linguagem o mundo pode ser partilhado. Os Paiter Suruí tomam a palavra por seus próprios meios, deslocando os papéis historicamente atribuídos àqueles que sempre foram falados por outros.

Ao se colocarem como autores de suas imagens e narrativas, constroem uma política da palavra e da visibilidade que amplia os horizontes do sensível. Criam caminhos em que os signos, os corpos e os espaços se organizam com base em outras formas de presença, em outros ritmos de existência. Essa prática configura uma estética política fundada na força inventiva da diferença, uma diferença que amplia os modos de convivência e renova a partilha do sensível, abrindo possibilidades para outras maneiras de estar no mundo, de falar e de ser ouvido.

5.1.3

O povo Pataxó e o caminhar de Alice

A segunda figura que se inscreve nesta análise é Alice Pataxó (ver imagem 6), ou Nuhé, como é chamada em Patxôhã, sua língua de origem. Nascida em 7 de junho de 2001, na Aldeia Craveiro, território do povo Pataxó situado no extremo sul da Bahia, Nuhé é simultaneamente singular e coletiva, pessoa e povo, filha e ancestral em formação. Desde seus 14 anos, participa de movimentos estudantis, e tornou-se liderança em sua aldeia. Foi para estudar que Alice Pataxó deixou temporariamente a Aldeia Craveiro, conduzida pelo desejo de ampliar saberes da educação formal. Em Porto Seguro, vive com uma parenta, também Pataxó, igualmente em trânsito entre a terra de origem e os espaços universitários.



Figura 6 - Alice Pataxó participando de programa de TV - Captura feita pela autora, abril 2025

A figura de Tamikua Pataxó, pedagoga, formada em Ciências da Natureza e diretora de escola indígena, ocupa um papel central na formação política e cultural. Mãe de Alice e referência, Tamikua é uma mulher que educa a partir da experiência e do engajamento. Participante ativa de movimentos indígenas, sempre envolvida com a educação e o fortalecimento da juventude de seu povo, ela transmitiu à filha, desde cedo, o sentido coletivo da palavra política. Foi acompanhando Tamikua em reuniões, encontros e assembleias que Alice se aproximou do exercício político como prática concreta, conectada ao corpo, ao território e à história.

Hoje, Alice Pataxó atua como comunicadora indígena. Produz textos que abordam experiências, atualidades e caminhos de descolonização dos povos originários. Escreve com o cuidado de quem articula linguagens distintas, trazendo a perspectiva de seu povo para espaços midiáticos como o Projeto Colabora, Yahoo Notícias, Fontes BR e o blog da Tucum Brasil. Também integra a iniciativa Cunhataí Ikhã, Meninas na Luta, da Anai, associação que fomenta a presença de meninas indígenas do Nordeste em espaços de debate sobre gênero, educação e direitos. Trata-se, como podemos perceber, de uma atuação que combina escuta e palavra, saberes e lutas que atravessam gerações.

Em 2021, a ativista participou da 26ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (COP26), em Glasgow, onde representou as causas indígenas e ambientais em um dos principais fóruns internacionais sobre o futuro do planeta. Sua presença, inclusive, foi reconhecida por figuras como Malala Yousafzai, que a indicou para a lista das 100 mulheres mais inspiradoras e influentes do mundo em 2022, segundo a BBC. Nesse mesmo período, tornou-se a primeira indígena a assumir o papel de Embaixadora da WWF-Brasil, fortalecendo seu compromisso com a conservação ambiental e com os direitos dos povos indígenas em escala nacional e internacional.

Tomando como ponto de partida tanto os conflitos territoriais quanto a projeção pública de Alice Pataxó, é possível observar como essa atuação se insere em uma rede de práticas discursivas que disputam sentido em relações entre sujeito, saber e poder. Pode-se dizer que seus enunciados fazem parte de uma cena social marcada por tensões entre diferentes grupos, instituições e formas de conhecimento. O que Alice faz, ao se colocar como liderança e produtora de conteúdo, é participar ativamente da redefinição de categorias historicamente naturalizadas. Seu discurso entra em confronto com uma memória social que, por muito tempo, situou os povos indígenas como figuras externas à vida política do país. Em vez disso, o que vemos é alguém que reivindica lugar, fala e agência dentro das regras da disputa pela palavra, mas também questionando essas regras no próprio ato de enunciar.

Práticas como as autodemarcações configuram maneiras pelas quais lideranças indígenas lidam com os sistemas legais que definem a posse e o uso da terra. Contestando o Marco Temporal (ver imagem 7), Alice Pataxó contribui para a circulação de discursos que operam a partir de uma outra lógica: uma temporalidade fundamentada na continuidade da presença indígena e nos vínculos históricos com a terra. A linguagem, nesse processo, funciona como um instrumento de ação. Os enunciados que circulam em manifestações, falas públicas e postagens digitais participam da organização do espaço social. Eles estruturam relações, reforçam pertencimentos e interferem nas classificações que orientam decisões políticas e

jurídicas. O discurso, nesse caso, se inscreve na prática, transforma o modo como o território é percebido, negociado e disputado.



Figura 7 - Capas de *reels* em apoio à causa contra o marco temporal - captura feita pela autora, abril 2025

Ademais, Alice, assim como Txai Suruí, representa uma nova geração de jovens indígenas que têm no ambiente digital uma extensão de seus territórios de luta. Comunicadora nata, liderança em ascensão e ativista, ela também articula as redes sociais e os canais de comunicação como espaço de afirmação e educação. E, claro, ao carregar o nome Pataxó, ela afirma sua filiação a um povo e atualiza uma história contínua. Sua fala, presente em vídeos, entrevistas e publicações, traz consigo as vozes que nascem das aldeias e das matas do Sul da Bahia. Para compreender a força dessa atuação, porém, é preciso considerar o solo onde se forma, isto é, uma política capilarizada no território, nos modos de vida e nos saberes que atravessam gerações. É nesse enredamento de existência, linguagem e cosmologia que a presença de Alice ganha sentido.

Entre os Pataxó, o mito de origem delineia justamente essa maneira própria de estar no mundo, onde a existência se desenha em continuidade com os ciclos da natureza. Essa cosmologia, que sustenta a relação entre corpo, território e coletividade, também permeia o ativismo de Alice, que mobiliza o saber ancestral como força política e narrativa. Conta a história, pela boca desses povos, que a última gota de uma grande chuva dá origem a Txopay Itôhã, o primeiro Pataxó a tocar o solo da Terra. Seu

surgimento manifesta a escuta atenta dos ritmos da floresta, o aprendizado com os rios, com os animais, com os tempos da caça e da colheita. Ele vive entre os seres da mata, atento aos sinais do mundo e às formas de vida que o habitam. Quando uma nova chuva se espalha pelo território, de cada gota brota um novo Pataxó, uma coletividade unida por uma origem comum, aquática e vital, onde o fluxo da água funda laços de parentesco e pertença (Museu das Culturas Indígenas, 2024).

Txopay Itôhã surge, então, como ponto de irradiação, figura cuja escuta do mundo inaugura uma ordem viva de conexões. Seu gesto funda um modo de existência que cresce em ressonância com a terra, com os ciclos da água, com os movimentos das matas. Nesse gesto inaugural, cultura e natureza caminham juntas. E, a partir dele, uma coletividade se forma como desdobramento sensível dessa primeira escuta, como se cada Pataxó nascesse do mesmo pulso aquoso que o antecedeu.

O mito, nesse contexto, atua como operador de sentido, oferecendo classificações que organizam o mundo pela plasticidade das relações. Assim como observa Lévi-Strauss (1990), o mito pensa o mundo através de imagens em movimento, resolvendo tensões ao produzir novas configurações. Isso significa que o mito não deve ser compreendido como um simples repertório de símbolos ou narrativas arquetípicas, mas como uma tecnologia discursiva que participa ativamente da produção de regimes de verdade nos modos de pensar, sentir e agir; organiza o campo do sensível. Pensando pelo viés dos nos esquemas relacionais formulados por Lévi-Strauss, o mito opera como um dispositivo que classifica, conecta e transforma. Suas narrativas produzem sistemas de diferenciação a partir dos quais o mundo se torna inteligível.

Essa inteligibilidade, entretanto, se configura como arranjo transitório, um modo de gestão simbólica que reorganiza as tensões entre categorias como natureza e cultura, vivos e mortos, humanos e não humanos. Ou seja, compõe uma economia discursiva em que as contradições são mantidas em circulação. Cada versão narrativa atualiza uma forma provisória de estabilização, inserida em um campo dinâmico de disputas por sentido. Entre os Pataxó, um exemplo expressivo é a passagem de Txopay Itôhã à pluralidade de seus descendentes. Essa narrativa mítica estabelece o social como desdobramento direto da vida natural, fazendo do pertencimento uma questão de origem e substância comum. Cada ser compartilha de uma origem comum e de uma substância que se espalha como a chuva: ampla, fértil, ancestral.

Inclusive, pode-se pensar, fazendo um paralelo, que esse movimento de desdobramento, que une o coletivo à sua origem no mito, ecoa no universo digital, onde as subjetividades e as narrativas se constroem a partir de fluxos contínuos e interativos. Como aponta Dias (2017), as redes digitais são compostas por nós que se conectam, se transformam e se expandem constantemente. Assim, no mesmo modo que o mito Pataxó

expõe a origem de um povo em sua relação fluida com a natureza, as interações no ambiente digital surgem da constante troca de informações e experiências, onde a singularidade do sujeito se dissolve em uma rede de pertencimento compartilhado.

Ainda, a água, elemento fundamental na narrativa mítica, torna-se uma mediadora que articula a trama do ser e do mundo. Ela circula como substância criadora e, ao mesmo tempo, como símbolo de pertencimento. Nesse papel de mediação, a água expressa uma cosmologia que subverte os binarismos estruturantes do pensamento moderno, como natureza e cultura, corpo e espírito, indivíduo e sociedade. Ao invés de fronteiras estanques, o que se configura é um sistema de coexistência dinâmica, onde os elementos naturais não são apenas recursos ou partes separadas, mas operadores simbólicos que traduzem valores e modos de vida.

A mitologia Pataxó, nesse sentido, exemplifica aquilo que Lévi-Strauss (1990) descreve como a força organizadora do pensamento mítico: a habilidade de transformar a experiência em formas que articulam sentido através das relações entre os seres e o ambiente. Essa capacidade de tradução é, além de cognitiva, ontológica e política, pois o gesto narrativo inscreve o indígena em uma relação intrínseca com o mundo. Não há separação entre o humano e o não-humano. O regime de relação, que a mitologia Pataxó exemplifica, reinscreve a própria natureza da existência como um contínuo, onde a vida humana é simultaneamente condição e expressão da vida do mundo.

Essa visão integradora do ser humano com seu ambiente reflete-se, também, na organização e na dinâmica da vida contemporânea dos Pataxó, cuja população, em 2020, alcançava cerca de 12.865 pessoas (Pataxó, 2023). Atualmente, eles vivem no extremo sul da Bahia, em 36 aldeias que formam seis Terras Indígenas: Águas Belas, Aldeia Velha, Barra Velha, Imbiriba, Coroa Vermelha e Mata Medonha. Esses territórios se espalham por Santa Cruz Cabrália, Porto Seguro, Itamaraju e Prado.

O nome Pataxó é uma escolha autônoma dessas comunidades, que se afirmam dentro de um legado ancestral e pertencem à família linguística Maxakali, parte de um conjunto maior de povos da família Macro-Jê, com bases que se estendem por diferentes regiões do Brasil, especialmente no leste de Minas Gerais e no sul da Bahia. A partir do ano 420, os Macro-Jê se deslocaram em direção ao interior, em resposta a conflitos com os grupos Tupi, mas também retornaram em pequenos núcleos à costa, em busca de alimento e abrigo. Dentro deste universo linguístico, os Pataxó representam um elo importante, sendo a única língua de seu grupo que ainda resiste à extinção, enquanto as outras línguas da família Maxakali desapareceram. A língua ancestral dos Pataxó, no entanto, não é mais falada nas aldeias, tendo se perdido com os processos de colonização, migração forçada e imposição de novas formas de comunicação. Hoje, a língua portuguesa predomina como meio de expressão, mas, como em tantos outros

grupos, iniciativas de revitalização cultural e linguística buscam resgatar e reforçar o que permanece de suas origens

A etnogênese Pataxó é, portanto, um processo que organiza e articula territórios dispersos, ao mesmo tempo em que se entrelaça à ocupação milenar das florestas e do litoral do Sul da Bahia. Nessa região, os povos indígenas desenvolveram, ao longo dos séculos, práticas como a caça, a coleta, a agricultura e a produção cerâmica, que garantem a subsistência. Contudo, a história dos Pataxó, tal como a de muitos outros povos indígenas, sofreu uma ruptura profunda no início do século XVI, com a chegada dos portugueses, que impuseram novas ordens territoriais e sociais sobre os povos litorâneos (Pataxó, 2023)

Os Tupiniquins, habitantes Tupi das margens do Atlântico, experimentaram um processo de dominação violento, caracterizado pela guerra, pela propagação de epidemias e pela imposição de um novo sistema religioso. Ao final do século, as aldeias tradicionais cederam lugar a vilas e missões jesuíticas, criando espaços de convivência forçada entre indígenas e europeus, sempre imersos em tensões e conflitos. No entanto, os Pataxó, assim como os Amixocori, Kumanaxó, Kataxó, Maxacali, Macani, Botocudos, Tupiniquins e outros povos do Sul da Bahia, continuaram em movimento. Organizados em grupos nômades e sustentados por um profundo conhecimento da mata, preservaram suas formas de vida e suas estratégias de resistência por mais de trezentos anos. Nos registros do século XIX, o povo Pataxó aparece descrito por viajantes como o príncipe austríaco Wied Neuwied e Luiz Thomas de Navarro, que os encontraram nas imediações do Monte Arará, hoje conhecido como Monte Pascoal, em 1850 (Pataxó, 2023).

Mas, apesar de todos os embates, a história dos Pataxó resiste aos marcos impostos pela colonização, atravessando os séculos em um contínuo gesto de resistência. Desde o início da presença europeia até os dias atuais, o sul da Bahia, em especial a região de Porto Seguro, conforme mencionado anteriormente, mantém-se como um território de afirmação de modos de vida próprios, mesmo diante das transformações impostas pelo mundo contemporâneo. De acordo com o Conselho Indigenista Missionário (2023), a Terra Indígena Barra Velha se apresenta como um espaço simbólico e político onde diferentes concepções de mundo disputam a definição do que significa habitar um território. A presença indígena, sustentada por práticas de cuidado e reciprocidade com a floresta, confronta usos predatórios da terra, incluindo a grilagem, a criação de reservas ambientais sem consulta às comunidades e os empreendimentos do agronegócio.

Essa resistência se reflete também na constituição social e discursiva dos Pataxó. Conforme observa Pedreira (2017) em seu estudo “Os Pataxó Hã hã hã e o problema

da diferença”, a identidade desse povo é construída a partir do reconhecimento das diferenças, sejam entre famílias, etnias ou gerações. Essas diferenças são mobilizadas discursivamente como elementos de união e fortalecimento, desafiando a lógica classificatória, que tenta aprisionar as identidades em categorias rígidas. Esse processo discursivo se manifesta por meio de práticas diversas, como narrativas orais, danças rituais e até publicações nas redes sociais, como no caso de Alice Pataxó, que ressignificam os modos de nomear e se afirmar no mundo. Ao lado de figuras como Txai Suruí, Alice Pataxó compõe uma nova onda de resistência e afirmação indígena, demonstrando que a digitalização do ativismo atualiza uma memória ancestral vibrante e indispensável à contemporaneidade. Sua atuação amplia o alcance das comunidades, fortalece o movimento em defesa da floresta e promove o exercício do pensamento indígena enquanto prática política, cosmológica e subjetiva, um gesto de experimentação do devir amerídeo e de reivindicação dos direitos dos povos originários.

5.2

Arquitetura da visibilidade e política do sensível no Instagram

Antes de qualquer análise mais aprofundada, é preciso olhar de perto para o *Instagram*. Compreendê-lo exige atenção ao modo como as coisas funcionam ali, no cotidiano dos usos. Observada a partir de uma perspectiva materialista, essa rede opera como um território cuidadosamente moldado por escolhas técnicas e sociais. O espaço digitalizado se compõe de caixas de texto que não comportam parágrafos, de imagens muito bonitas (ou deliberadamente ruins), de códigos que atuam de forma invisível e de reações tão rápidas quanto efêmeras. É um lugar onde a política aparece entre um *post* e outro, interrompendo a rolagem com um rosto pintado ou um protesto na esplanada. Nada ali é neutro, cada escolha de cor, enquadramento, *hashtag* ou tempo de permanência responde a um conjunto de regras e expectativas compartilhadas. O *Instagram*, nesse sentido, funciona como um palco regulado, onde os discursos circulam sob condições específicas, ancoradas tanto nas práticas dos usuários quanto nas lógicas algorítmicas que moldam a visibilidade.

Considerando esse cenário, a nossa proposta é acompanhar sinais que surgem no uso cotidiano da plataforma, pequenos rastros que ajudam a compreender como os sentidos se constroem na interface entre tecnologia, linguagem e prática social. Por isso, nossa abordagem se afasta de modelos excessivamente fechados. A primeira etapa do percurso metodológico toma como base o que Lemos (2020) chamou de uma análise materialista dos objetos infocomunicacionais. Em outras palavras, trata-se de observar o

Instagram como meio de circulação e como parte constituinte do fenômeno. Ele é, ao mesmo tempo, campo, método e corpus. A relação entre quem observa e o que é observado se dá em tempo real; uma interação que se modifica a cada menor toque em tela, a cada rolagem, a cada notificação que pisca.

Evidentemente, essa observação exige convivência. Neste trabalho, de comunicação, que pensa a política em meio digital, o campo é uma *timeline*, e os interlocutores se apresentam nos posts publicados nos perfis de Txai Suruí e Alice Pataxó. Estamos trabalhando com a lógica do efêmero, marcada por rastros compostos por múltiplos agentes: as donas dos perfis, os algoritmos, a própria natureza digital da plataforma, entre outros. A cada imagem, uma tentativa de captura. A cada legenda, um gesto de aparecimento enunciativo. Assim, os *posts* compõem diários visuais de um ativismo que pulsa, tanto no que expressa quanto na forma como se expõe. A estética da imagem, o enquadramento da câmera, a edição do vídeo, tudo isso fala. São imagens narrativizadas, que constroem presença, elaboram posicionamentos e produzem vínculos com quem as acompanha.

Isto posto, o *Instagram*, mais do que uma rede social, é uma arquitetura de visibilidade que se atualiza em tempo real e opera sob uma lógica de interação intensa e estética codificada. Sua organização é marcada por uma interface limpa, com navegação intuitiva e recursos múltiplos de publicação. Entre os formatos disponíveis, destacam-se o *feed* tradicional (composto por fotos ou vídeos com legendas), os *stories* (conteúdos temporários de até 24 horas), os *reels* (vídeos curtos com edição dinâmica), os carrosséis (sequência de imagens ou vídeos navegáveis lateralmente) e as transmissões ao vivo (*lives*). Cada um desses modos de publicação ativa regimes distintos de aparecimento, temporalidade e engajamento.

O *feed* é o espaço da curadoria. Nele, o conteúdo pode permanecer visível por tempo indeterminado e é geralmente elaborado com mais cuidado estético e textual. Já os *stories* pautam-se pela lógica da instantaneidade e do cotidiano, permitindo compartilhar eventos de forma fragmentada e com menor grau de elaboração. Os *reels*, por sua vez, são voltados para uma comunicação performativa, com trilhas sonoras, cortes rápidos e filtros visuais, exigindo atenção à edição e ritmo. As *lives* ativam a presença síncrona, mobilizando interações em tempo real entre quem transmite e quem assiste. Cada um desses formatos envolve dispositivos técnicos específicos (botões, marcadores, possibilidades de resposta), que configuram os modos de inscrição e recepção das mensagens.

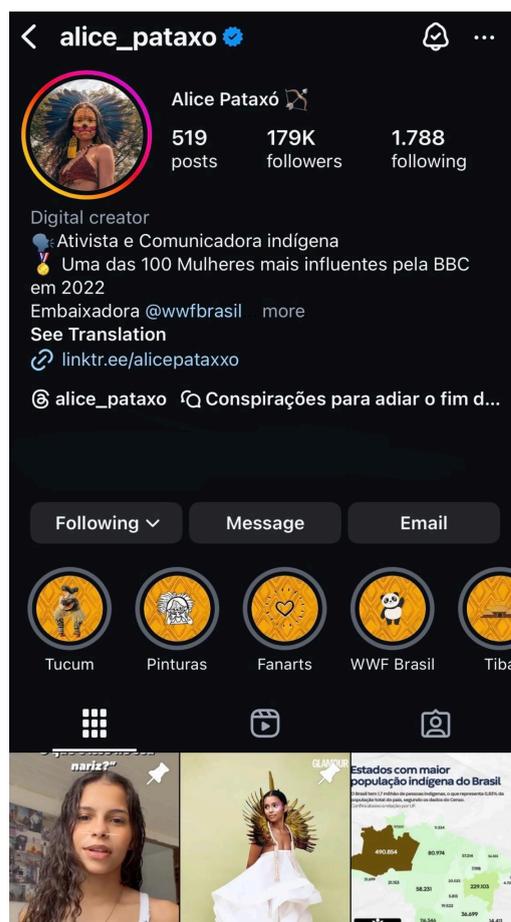


Figura 8 - Perfil completo de Alice Pataxó com destaque para a bio - Captura feita pela autora, abril 2025

A *bio* é uma das primeiras inscrições do sujeito ativista no *Instagram*. Em 150 caracteres, condensa uma apresentação de si que atua como marca, convite e posicionamento. “Ativista e comunicadora indígena” são expressões que disputam atenção, demarcam o lugar de onde se fala e indicam os termos do engajamento. Não há neutralidade nessa formulação, o que se vê é uma tomada de palavra que reconfigura as bordas do sensível, tal como propõe Rancière (2005). Em uma plataforma estruturada pelo espetáculo e pelo consumo veloz de imagens, a autodefinição de Alice Pataxó tensiona expectativas. A figura indígena, nesse caso, se mostra em circulação, conectada, presente. Está no *Instagram*, assume posições públicas, atua como embaixadora, comunicadora, produtora de sentido. Esse tripé enunciativo já configura um gesto político. A palavra “indígena” opera como verbo de presença, uma forma de existir que escapa aos enquadramentos do exótico, do naturalizado ou do marginal. “Ativista” estabelece um campo de ação, insere sua fala na arena da luta. “Comunicadora” marca sua potência de mediação e articulação em uma esfera de visibilidade em disputa.

Ali, no espaço da bio, estão expostos o número de seguidores, as contas seguidas, os *links* que direcionam para outros canais, a foto de perfil e os *stories* em destaque. Na AD, compreendemos que todo enunciado carrega consigo suas condições de produção. A bio, nesse contexto, se apresenta como um espaço condensado de memória discursiva e antecipação de sentidos (Torezani, 2018). Observemos que, ao dizer-se “ativista” e “comunicadora”, como faz Alice Pataxó, reivindica-se autoridade sobre o conteúdo publicado, mas também se afirma uma recusa à heterodesignação, o direito de ser falada por outros. A *bio*, nesse sentido, funciona como uma miniatura de dissenso, pois altera as disposições tradicionais da fala, geralmente atribuídas a sujeitos não indígenas ou a perfis padronizados da lógica influencer, e introduz outras formas de ocupar o espaço do comum

Ainda assim, a estrutura algorítmica do *Instagram* regula o que aparece primeiro e para quem. O feed deixa de seguir uma ordem linear e passa a operar como um espaço curado por uma lógica de relevância, que leva em conta dados sobre comportamento de consumo, localização, interações e interesses inferidos. Como demonstram Freitas, Borges e Rios (2016), o algoritmo classificatório da plataforma organiza as postagens com base em critérios que escapam à percepção direta do usuário, modulando a visibilidade de maneira sempre contínua. O conteúdo com maior “potencial de engajamento” tende a ser priorizado na exibição, evidenciando a atuação de um agente técnico não humano com capacidade de interferir nos regimes de circulação. Trata-se de uma lógica material de produção e circulação que atua como co-autora dos enunciados das duas ativistas indígenas, afetando o alcance, mas também os modos de recepção e visibilidade de suas falas.



Figura 9 - Destaque de story salvo por Txai Suruí com sticker - captura feita pela autora, abril 2025

O que se pode dizer, e como se pode dizer, está determinado pela forma como o próprio *Instagram* estrutura os sentidos. A presença de filtros, a possibilidade de silenciar comentários, a inclusão de trilhas sonoras e *stickers* (ver imagem 9), os limites de caracteres, todos esses elementos interferem na construção discursiva dos sujeitos (Machado et al., 2020). Pode-se dizer, com isso, que há um enfraquecimento de uma das ficções centrais da modernidade, que é a do sujeito humano moderno como único produtor de sentido. Isso porque o gesto de postar ativa uma gramática técnica que informa o conteúdo antes mesmo de sua leitura.

Já não se trata de interpretar o digital como um meio neutro, mas de reconhecê-lo como uma rede densa de mediações, onde filtros, algoritmos, limites de caracteres e elementos de interface operam como actantes, co-agentes semióticos que intervêm na composição do mundo. Esse deslocamento nos obriga a abandonar a ideia de que há um ponto de vista privilegiado, exterior à rede, capaz de ordenar todos os

sentidos. No lugar disso, passamos a acompanhar as cadeias de associações que conectam humanos e não humanos na produção do sensível. Há aqui uma torção frutífera no pensamento de Rancière (2005). O sensível aparece como contingente de uma série de agenciamentos técnico-estéticos. Esses regimes operam distribuições assimétricas de visibilidade, em que cada corpo, fala ou imagem ocupa uma posição na rede conforme as condições materiais e simbólicas que lhes são acessíveis..

Para além disso, avançando na descrição da plataforma, o *Instagram* também funciona como espaço de pertencimento simbólico. *Hashtags* como #liderançaclimática, #povosindigenasdobrasil e #COP30 criam redes de associação, permitindo que sujeitos com pautas comuns se encontrem, mesmo que brevemente, em torno de sentidos compartilhados. De acordo com Rennó e Salles (2020), a *hashtag* é como uma ferramenta de aglutinação discursiva ou de divergência, onde discursos distintos, e por vezes antagônicos, se inscrevem sob uma mesma marca, o que nos sugere que o pertencimento no *Instagram* é ao mesmo tempo afirmado e disputado.

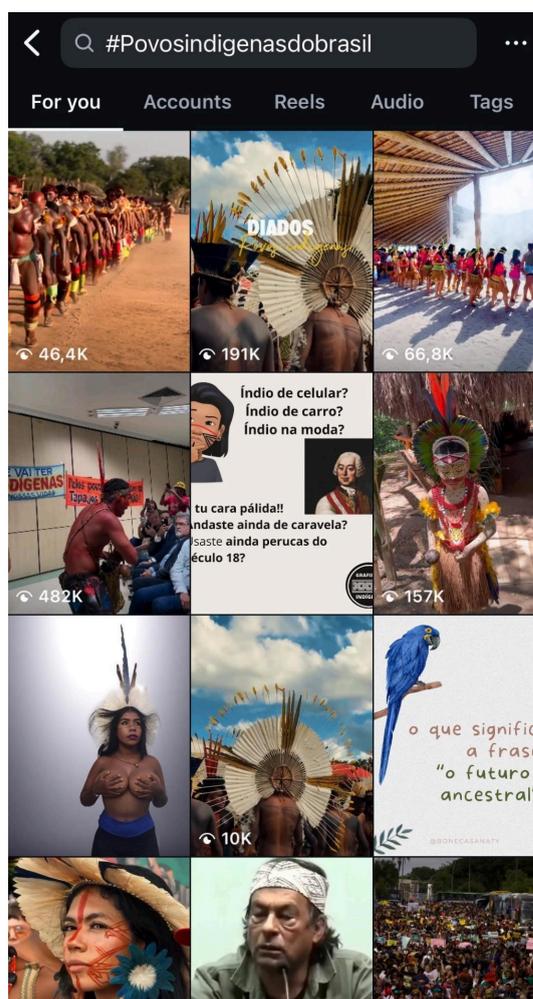


Figura 10 - Posts que mencionam a hashtag #povosindigenasdobrasil - captura feita pela autora, abril 2025

Como podemos observar, trata-se de um ambiente marcado por alta densidade visual, por uma política algorítmica e por uma dinâmica do efêmero. Ainda assim, paradoxalmente, o *Instagram* dispõe de recursos que favorecem estratégias de memória e arquivamento, aqui compreendido não como a função de arquivar posts (que os retira do *feed*), mas como formas de composição de um arquivo público em formato visual, disponível na interface. Os destaques de stories e os guias de publicações são exemplos claros de modos de organizar o que, em princípio, estaria destinado a desaparecer.

À luz de Derrida (2001), o arquivo adquire uma pulsão paradoxal: arquivar é já participar da constituição daquilo que se pretende conservar. Todo ato de arquivamento envolve seleção, exclusão, hierarquia. Portanto, trabalha dentro de relações de poder e normatividade. Quem arquiva define o que deve permanecer visível, o que será lembrado, e sob quais condições. Para ilustrar essa lógica, podemos pensar no julgamento de Adolf Eichmann, bastante comentado por Arendt, realizado em Jerusalém em 1961. O julgamento foi gravado e televisionado, e o gesto de arquivar ali ultrapassou o registro jurídico. Tornou-se também uma afirmação de soberania simbólica que funda uma memória coletiva sob a autoridade do Estado, ao mesmo tempo em que se determina o modo como aquela história será lembrada. Esse exemplo ajuda a compreender por que o arquivo é, simultaneamente, memória e antecipação, fixa o passado, mas também projeta futuros possíveis. No caso das ativistas indígenas, compor guias de publicações é um gesto de inscrição pública, um modo de intervir na memória coletiva digitalizada, determinando o que entra em circulação e sob que forma.

A plataforma, aqui, o *Instagram*, pode ser compreendida como campo de negociação dos arquivos possíveis. Justamente porque permite que se organize visualmente a atuação política em destaques, carrosséis, reels e cards, Txai e Alice constroem um contra-arquivo, muitas vezes desafiando o gesto estatal, jurídico ou jornalístico de determinar o que deve ser lembrado sobre os povos indígenas. Elas reconfiguram, performativamente, as condições de produção da memória pública, ao inverter a lógica da mediação. Fala-se de dentro e não sobre, num regime de visibilidade em que o arquivo é também palavra cantada, corpo pintado, protesto coreografado.

Ao mesmo tempo, é possível fazer ressoar aqui a perspectiva deleuziana sobre a lógica do acontecimento, em uma leitura transversal, e assumidamente herege, do conceito de arquivo. Embora o autor não aborde o arquivo como categoria, sua filosofia do agenciamento e da produção de sentido em movimento permite pensar o arquivamento como ato de composição. Arquivar, nesse contexto, é articular diferencialmente com o que se apresenta, ativando forças heterogêneas, disputando visibilidades, conectando fluxos e abrindo linhas de fuga. No *Instagram*, os destaques,

os guias em *feed*, as *bios* fixadas fazem existir, pois não há memória sem criação e não há arquivo sem devir.

De certa forma, o Instagram se torna território de emergência discursiva. Em suas publicações, Txai e Alice compõem acontecimentos que reconfiguram o arquivo, ativando outros regimes de visibilidade. Nesse gesto, o arquivamento é tido como prática ético-estético-política que compõe com o presente e projeta futuros possíveis. O que se inscreve não remete apenas ao passado vivido, mas atua como enunciação do que ainda pode vir a ser. Enquanto o Estado arquiva para fixar normas e controlar a memória, as ativistas indígenas produzem arquivos que agenciam a fuga, a persistência e a criação de novos sentidos, fundados em outras temporalidades e cosmologias. O digital, nesse contexto, opera como espaço de articulação entre mundos, onde a memória se manifesta como força em movimento, vibrátil e insurgente.

5.3

Autogestão da imagem: selfie, subjetividade e estética algorítmica

No contexto das redes sociais digitais, a imagem deixou de ser mero registro visual para se constituir como um ato discursivo, performativo. Abordando a selfie como autobiografia visual, Torezani (2018) oferece uma contribuição decisiva para compreender a maneira como os sujeitos se apresentam, constroem presença e negociam sentidos no *Instagram*. De acordo com a autora, a *selfie* é, em sua formulação, um gesto de escrita de si, que não apenas representa uma identidade, mas a produz continuamente, em interação com os algoritmos, os códigos de reconhecimento da plataforma e as expectativas do público.

Essa leitura pode ser aprofundada a partir da noção foucaultiana de *askesis*, um exercício ético-estético de constituição de si que, ao longo da Antiguidade, envolvia práticas de leitura, meditação, confissão e, sobretudo, de escrita. Segundo Foucault (1992), escrever-se é elaborar um modo de existência, transformar a verdade recebida em ethos, e construir, por meio da linguagem, um corpo subjetivo que também é político. Se, na época greco-romana, a escrita dos *hypomnemata* funcionava como técnica de interiorização e orientação da conduta, hoje a selfie digital cumpre função análoga. Ela constitui um registro visível e relacional da experiência de si, que se oferece à leitura do outro e, com isso, também à vigilância e à curadoria de si mesmo.

O rosto pintado, o cocar, o corpo em marcha, a fala filmada e partilhada com o celular na mão representam modos de vida na arena pública, uma escrita de si que exige escute política, mesmo que dentro da bolha que acessa os conteúdos do ativismo

indígena. Nesse entrecruzamento entre técnica e subjetividade, a selfie vai de ferramenta de autoexpressão a dispositivo cosmopolítico de inscrição da existência.

No caso das ativistas indígenas, essa escrita de si ganha uma inflexão radicalmente política. O corpo-público de Alice Pataxó ou de Txai Suruí, captado na selfie ou no vídeo, documenta uma existência ao mesmo tempo em que performaliza um ethos comunitário; reativa a memória ancestral e projeta uma cosmologia para dentro dos circuitos digitais ocidentais. A presença indígena em plataformas historicamente voltadas à estetização da branquitude urbana impõe deslocamentos epistêmicos. A selfie, ao invés de reforçar a lógica da visibilidade normativa, quebra o enquadramento colonial do olhar, forçando a plataforma a acomodar modos de existência que resistem à captura algorítmica total.



Figura 11 - Selfie de Alice Pataxó - captura feita pela autora, abril 2025

A imagem performada insere-se em um regime estético específico, que Torezani (2018) denomina de "fotografia de controle". Inspirada nas formulações foucaultianas, como falamos, e sobre o panoptismo e nas contribuições de Deleuze acerca das sociedades de controle, a autora argumenta que a selfie tornou-se um mecanismo de autogestão do olhar e do comportamento. Isso significa que o ato de publicar uma imagem de si mesmo envolve modulações estéticas, afetivas e sociais que são condicionadas pelos filtros, molduras, métricas de engajamento e padrões de consumo visuais disseminados pela plataforma. Sendo assim, o *Instagram* converte-se em um

ambiente normativo, que codifica a estética, o ritmo e a gramática da visibilidade. Já a selfie passa a ser compreendida como um gesto de escrita de si que produz subjetividades em articulação com essas estruturas algorítmicas da plataforma e os regimes de reconhecimento social vigentes.

Nesse cenário, corpo exposto na selfie não reflete um sujeito prévio. Ele age, intervém, se dá a ver como superfície de inscrição e como prática de subjetivação. Ativa-se uma política da imagem, que reorganiza o campo do sensível e intervém diretamente nos regimes de reconhecimento. A cada publicação, constrói-se não uma identidade fixa, mas um processo em curso, um sujeito que se dá a ver como composição provisória de forças, atravessada por códigos, expectativas e disputas.

Publicar uma selfie, nesses termos, é instituir um campo de saber-poder. Cada uma dessas imagens partilhadas por ativistas indígenas opera como uma técnica de si, nos moldes propostos por Foucault. Estamos falando de um exercício ético e estético que elabora um modo de existência e interroga os dispositivos que tentam fixá-lo. Assim, um corpo-mídia que age politicamente, atuando no limite entre o visível e o enunciável, cria fissuras num dado campo da visibilidade normatizada e algorítmica. Ali, onde antes operava o consumo acelerado de subjetividades estilizadas, instala-se uma prática. A selfie deixa de funcionar como ornamento e passa a produzir acontecimento. E todo acontecimento, ao reiterar-se na superfície da rede, desloca o arquivo, não por negar o passado, mas por carregar a intenção de projetar outros futuros possíveis.

5.4

Racionalidades técnicas, disputa de presença e curadoria da relevância

As imagens e textos que circulam no Instagram são determinados por uma lógica algorítmica que organiza, filtra e hierarquiza os conteúdos de acordo com parâmetros técnicos e mercadológicos. Freitas, Borges e Rios (2016) analisam o impacto do algoritmo classificatório, introduzido pela plataforma em 2016, como fator determinante para a constituição de uma nova economia da atenção. Diferente da ordenação cronológica, esse sistema prioriza conteúdos com maior potencial de engajamento, com base em critérios como afinidade entre usuários, tipo de postagem e recência.

Essa modulação algorítmica transforma o feed em uma vitrine personalizada, mas também restritiva, pois os usuários passam a consumir conteúdos similares aos que já consumiram anteriormente, dificultando o contato com a diversidade. A consequência é o chamado “efeito de filtro-bolha”, que acarreta um processo de retroalimentação das preferências, limitando o alcance de discursos dissidentes ou minoritários.

É importante reconhecer, nesse caso, que os conteúdos não são disponibilizados de forma igualitária a todos os usuários. A partir desse entendimento, torna-se possível afirmar que a própria noção de discurso no Instagram, seja enunciado por meio de imagens, legendas ou combinações multimodais, está intrinsecamente vinculada à sua inscrição algorítmica. Ou seja, cada enunciado é preparado, processado e projetado conforme critérios técnicos voltados à captação da atenção e à maximização do engajamento. Essa dinâmica dá origem a uma economia afetiva da visibilidade, na qual os conteúdos considerados mais "engajáveis", seja por seu apelo emocional ou potencial mercadológico, tendem a ocupar posições privilegiadas no circuito da circulação, enquanto outros permanecem em zonas de baixa exposição.

Para ativistas como Alice Pataxó e Txai Suruí, a visibilidade não depende apenas de suas estratégias discursivas ou da força de suas redes de seguidores, mas de uma relação opaca e instável com os critérios técnicos de relevância impostos pela plataforma. A política da visibilidade, nesse contexto, é atravessada por uma tensão constante entre a intencionalidade dos sujeitos e a racionalidade algorítmica, que atua como coautora dos sentidos produzidos.

Esse cenário evidencia que a presença indígena nas redes ultrapassa a dimensão da expressão e se inscreve em uma disputa concreta por condições materiais de enunciação e circulação. Os discursos produzidos por esses sujeitos são modulados pela própria arquitetura da plataforma, o que exige estratégias sofisticadas de performance, curadoria estética e ativação afetiva. Para ocupar esse espaço e incidir politicamente sobre ele, os ativistas precisam traduzir suas práticas enunciativas para formatos reconhecíveis e engajados, ajustando-se, ou tensionando, os códigos tácitos que definem o que aparece, o que mobiliza e o que permanece à margem.



Figura 12 - Feed de Alice - Captura feita pela autora, abril 2025

Alice Pataxó vestida de vermelho, com cocar azul, posicionada diante de uma arquitetura monumental moderna (aparentemente a Catedral de Brasília) ajuda ilustrar o argumento. Esse parece ser um enunciado visual cuidadosamente curado para circular no Instagram, uma plataforma regida por algoritmos que privilegiam certos modos de visibilidade em detrimento de outros. A pose, a centralidade do corpo, a simetria arquitetônica ao fundo e a paleta cromática (vermelho do vestido, azul do cocar, tons neutros da construção) configuram um conteúdo altamente “engajável”, calibrado para a economia afetiva da atenção.

Ainda, temos um conjunto de posts que inclui fotografias estilizadas, cards informativos, infográficos sobre população indígena, frases com apelo afetivo e imagens de protesto. Esses, entendemos, pode ser um esforço de driblar as pedagogias visuais dominantes da plataforma, impondo formas indígenas de habitar o território digital do Instagram.

As postagens, porém, não obedecem a uma uniformidade estética linear. Pelo contrário, alternam entre diferentes registros. Como podemos notar, há uma fotografia de corpo inteiro diante da catedral modernista, imagem de monumentalidade e inserção em símbolos do poder nacional, cards informativos sobre projetos de lei que afetam

povos indígenas, mapas demográficos sobre presença indígena no Brasil e imagens poéticas que fundem natureza, corpo e território.

Sabe-se que dentro da plataforma, ser visível não é um direito garantido e sim um efeito da adesão aos critérios algorítmicos. Por conta disso, o gesto político-discursivo é condicionado por tecnologias de ranqueamento, lógica de engajamento e reconhecimento performativo. No exemplo acima, a relevância é construída. Afinal, trata-se de uma composição entre formatos que respondem a uma dada gramática (como imagens altamente estéticas, títulos provocativos, uso de cores, cards informativos), mas, ao mesmo, a estética do meio é driblada, pois esses mesmos conteúdos trazem denúncias, discursos críticos e corpos dissidentes. Portanto, há uma tática de insurgência algorítmica e um dispositivo de inscrição de uma memória cosmopolítica no arquivo digital. Ao fazê-lo, Alice transforma o próprio feed em campo de disputa semiótica e campo de força discursiva.

5.5

Interface e materialidade discursiva da plataforma

A AD pressupõe que nenhum enunciado é autônomo. Como destaca Orlandi (2007), todo discurso está ancorado em condições materiais de produção, marcadas por memórias discursivas que remetem a outros dizeres, silêncios e disputas. O Instagram, como ambiente tecnodiscursivo, participa de sua configuração. Os formatos comunicacionais da plataforma, stories, reels, carrosséis, posts fixos, entre outros, funcionam como dispositivos técnicos que estruturam os modos de dizer, ver e escutar.

Machado et al.(2020) ressaltam que os formatos efêmeros, como os *stories*, funcionam como formas de subjetivação situada, associadas a práticas de expressão momentânea, emocional e contextualizada. Esses modos de comunicação são condicionados por elementos multimodais (áudio, imagem, texto, efeitos visuais) e pela lógica de atenção fugaz que rege as interações na plataforma. O discurso, nesse ambiente, é sempre performado sob a pressão da visualidade e da temporalidade acelerada.

Além disso, o Instagram opera uma interdependência entre forma e conteúdo que reorganiza a relação entre sujeitos, linguagem e técnica. A plataforma torna-se, portanto, uma instância de inscrição discursiva onde os sentidos não surgem de forma espontânea, mas como resultado de arranjos técnicos, culturais e institucionais. As postagens das ativistas indígenas devem ser lidas, assim, como atos enunciativos

situados, condicionados pelas *affordances* da plataforma e pela disputa simbólica em curso.

Isso, contudo, não impede o olhar de se voltar para uma dimensão frequentemente negligenciada da materialidade discursiva: aquela que incide diretamente sobre a ecologia dos meios, tensionando suas lógicas internas e forçando a plataforma a acomodar formas de vida que ela mesma tende a marginalizar, estetizar ou diluir. O que se impõe reconhecer é que, nesses gestos discursivos, há um esforço persistente de inscrição política, uma prática que enfrenta a colonialidade da forma e reivindica o direito de habitar tecnicamente o digital sem se deixar capturar integralmente por suas normas e codificações.

5.6

Economia sensível: afetos, gramáticas emocionais e regimes de presença

O Instagram se estrutura como uma plataforma de intensificação afetiva, em que imagens, vídeos e textos breves operam como dispositivos de mobilização emocional. A política de afetos que se desenha nesse ambiente está diretamente vinculada às formas de visibilidade e reconhecimento que regem a sociabilidade digital. Não se trata apenas de expor o eu, mas de construir uma presença que seja reconhecida, curtida, compartilhada.

Essa dinâmica fica mais aparente nas postagens das ativistas indígenas, onde a imagem do corpo, o texto da legenda e os recursos visuais da plataforma atuam conjuntamente como ferramentas de enunciação. As selfies, os vídeos curtos e os stories com trilhas sonoras e adesivos comovem, performam, criam vínculo em quem recebe aquele conteúdo. Como argumenta Torezani (2018), a selfie no Instagram é um ato de escrita de si que não se limita ao campo privado, mas busca constantemente a validação pública, inserindo o sujeito em regimes de visibilidade modulados pela lógica algorítmica.

Nesse processo, os afetos tornam-se o principal motor da circulação. Emoções como indignação, empatia, orgulho ou solidariedade orientam tanto a produção quanto o consumo de conteúdo. Como demonstram os estudos de Massuchin e Cervi (2018), o engajamento mais valorizado nas redes é o afetivo: curtir, amar, comentar com emojis ou frases curtas, gestos que ativam e codificam emoções (ver imagem 13). Para Van Dijck (2016), trata-se de uma codificação emocional que alimenta uma lógica de consumo de dados sensíveis, transformando afetos em insumo para a performance algorítmica da rede.



Figura 13 - Registro de reação deixada em postagem de Txai Suruí - Captura feita pela autora, abril 2025

O que se observa, na verdade, é uma gramática emocional que mescla apoio, empatia e ressentimento, produzindo uma ambiência comunicacional volátil (ver imagem 14). No caso das ativistas indígenas, essa lógica se expressa nas reações intensas que suas postagens provocam nos seguidores. O corpo indígena em performance pública suscita afetos dissonantes, que oscilam entre o encantamento, o exotismo e a solidariedade. Essa polissemia afetiva revela a tensão entre reconhecimento, pertencimento e erotização,, configurando o Instagram como um campo de embate simbólico altamente sensível às marcas corporais, étnicas e políticas da enunciação.

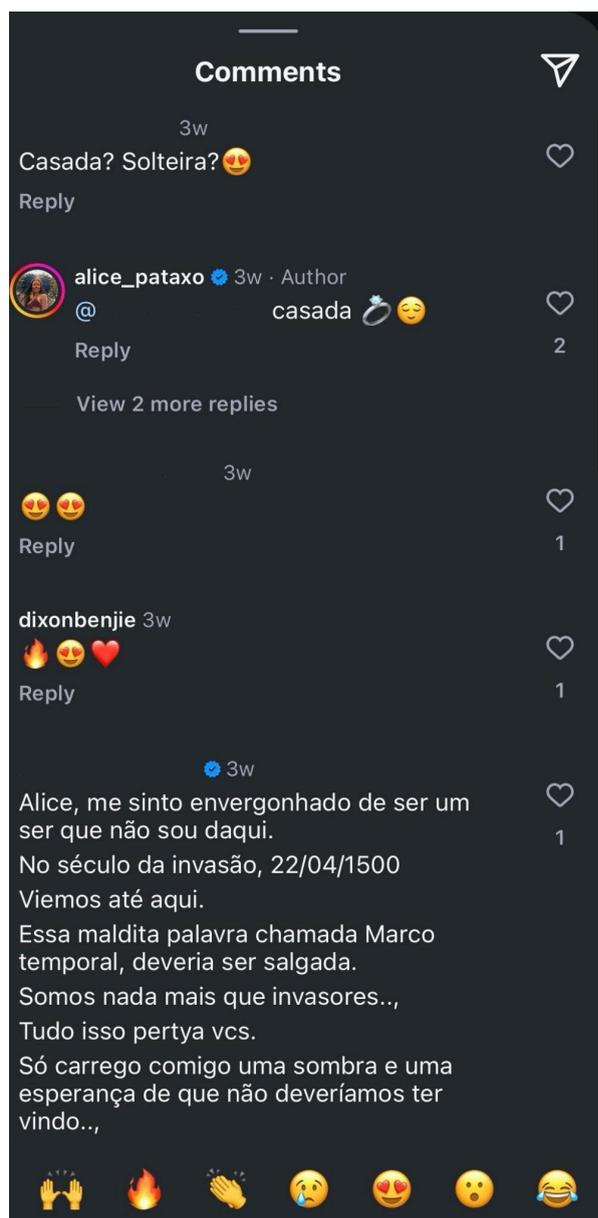


Figura 14 - Registro de comentários deixados em post de Alice Pataxó - Captura feita pela autora, abril 2025

A economia de afetos do *Instagram* também reorganiza o espaço da política. Como indicam Recuero (2013) e Teixeira (2011), o debate nas redes sociais se estrutura menos como deliberação racional e mais como disputa simbólica atravessada por paixões, identidades e antagonismos. No caso das ativistas indígenas, a performance afetiva nas postagens, que vai do tom das falas à estética das imagens, convoca um campo relacional. Ao se exporem, elas se inscrevem como sujeitos políticos sensíveis, forjando uma presença que interpela afetivamente seus seguidores e apoiadores.

Essa disputa afetiva se expressa também nos comentários, nas reações e nos compartilhamentos. Cada emoji, cada "amei", cada repostagem funciona como vetor de propagação emocional. A política do like não é neutra: ela responde a uma economia psíquica de valorização, reconhecimento e pertencimento, como discutido por Bruno,

Bentes e Faltay (2019). Ao serem incorporadas às dinâmicas algorítmicas, essas respostas emocionais deixam de ser apenas gestos de adesão individual e passam a estruturar o modo como os conteúdos circulam, se tornam visíveis e são, por consequência, politizados.

Portanto, o Instagram hospeda afetos, os produz, os organiza e os distribui. A política de afetos na plataforma se articula como uma gramática relacional, um regime de presença em que ser visto é também ser sentido. As ativistas indígenas se inscrevem nesse regime não como consumidoras de si mesmas, mas como enunciadoras que deslocam os sentidos dominantes da imagem, da fala e do corpo, promovendo, assim, uma disputa simbólica no campo sensível e uma micropolítica do afeto em rede.

5.7

O devir indígena dos meios: novos horizontes de ação política e cultural

Antes de nos aprofundarmos nos exemplos de posts publicados pelas ativistas indígenas no Instagram, é importante entender o que está sendo feito em cada um desses perfis, como parte de um conjunto de escolhas, estratégias e até mesmo contingências que envolvem a construção de uma presença política no Instagram. Nosso objetivo aqui não é traçar uma leitura exaustiva, *post a post*, como se fosse possível identificar uma essência ou padrão cristalizado de ativismo indígena digital. O que propomos é fazer uma aproximação que privilegia os casos mais expressivos, ou seja, aqueles que nos dizem algo relevante sobre como certos discursos ganham visibilidade, ressoam afetivamente e mobilizam pessoas e agentes em torno da causa ameríndia.

O que observamos, ao longo do recorte de 2024, é que o perfil de Txai Surui opera funciona como uma espécie de laboratório social de engajamento, onde diferentes linguagens, audiovisual, textual, performática, são testadas e ajustadas conforme os ritmos da política, da cultura da plataforma e das expectativas de uma audiência variada. Com postagens distintas ao longo do ano, o perfil traz uma alta frequência de publicação, com uma intensificação estratégica da presença digital em momentos-chave, como o período eleitoral municipal, por exemplo. Vale destacar, inclusive, a candidatura de Neidinha Suruí, mãe de Txai, que potencializou o engajamento político da jovem ativista e reforçou o uso da plataforma como instrumento de campanha e visibilidade para candidaturas indígenas, em um gesto que entrelaça afetos familiares e mobilização coletiva.



Figura 15 - Overview de feed da Txai Suruí - Captura feita pela autora, abril 2025

Em termos de conteúdo, é possível delinear um mapa temático geral que atravessa as postagens e dá corpo ao ativismo digital de Txai Suruí. Os principais eixos discursivos incluem Marco Temporal e PEC 48 (tema recorrente e transversal, apresentado com denúncias, cartazes, vídeos de protesto e falas contundentes, funcionando como núcleo articulador de mobilizações), protestos e mobilizações públicas, ancestralidade e cosmologia indígena (representada em imagens de rituais, adornos, grafismos e citações à floresta como sujeito político e espiritual, tensionando a colonialidade da representação), presença institucional (participação em conferências e eventos que mostram a dimensão diplomática e institucional do ativismo), denúncia de violência e racismo, educação e formação política e representação e memória (imagens que celebram conquistas, homenagens a lideranças, e resgate de arquivos pessoais ou coletivos).

Assim, olhando em perspectiva macro, há no perfil de Txai uma veia de “carreira de ativista digital”, com suas fases, aprendizados e improvisações situadas. Com relação aos formatos, Txai recorre majoritariamente aos Reels e aos vídeos curtos, o que nos remete à questão da performatividade do corpo e da voz, dimensões que não são secundárias, mas centrais na política indígena. Corpo e voz são, historicamente, os principais veículos de enunciação política e cosmológica dos povos indígenas, pois é uma forma de manter viva a memória ancestral e de realizar alianças. Ao publicar os

reels, Txai está adaptando um conteúdo em função do algoritmo, ao mesmo em que inscreve a tradição oral e gestual de seus povos no Instagram. Nos vídeos, Txai olha diretamente para a câmera, interpela o espectador com simpatia, chamando-o de “parente”. Esse gesto carrega a densidade de um “falar-com”, que difere radicalmente da lógica ocidental do “falar-sobre”.



Figura 16 - Txai Suruí divulgando segunda etapa seletiva do Fundo Indígena da Amazônia Brasileira - captura feita pela autora, abril 2025

Os vídeos, nesse contexto, ativam uma política do sensível. Eles permitem o uso da voz em primeira pessoa, o olhar direto para a câmera, os gritos em protestos, os sons da floresta. A performance vocal e corporal é um modo de ocupação do espaço digital e territorializa o discurso. Mesmo em imagens estáticas, o corpo aparece como signo de inscrição política. É o caso da foto publicada em abril de 2024, em que Txai Suruí aparece em primeiro plano, adornada com um cocar de penas coloridas, com o planeta Terra ao fundo. Acima, lê-se a frase: “Existem direitos que não se negociam”, uma declaração em resposta à decisão do ministro Gilmar Mendes sobre o Marco Temporal. Aqui, o corpo enunciador, fotografado com firmeza, torna-se suporte de uma palavra que é textual, visual e ancestral. O rosto de Txai, emoldurado pelo cocar e voltado para o horizonte, encarna a presença indígena como algo irredutível ao enquadramento jurídico: é corpo-argumento, corpo-denúncia, corpo-futuro.

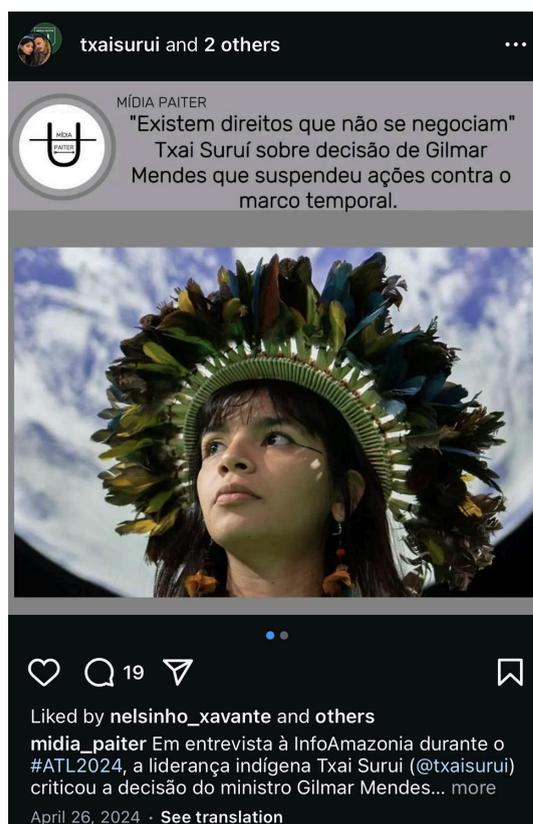


Figura 17 - posicionamento político de Txai no Instagram - captura feita pela autora, abril 2025

Nesse post, que divulga uma entrevista à InfoAmazonia, Txai condensa, em poucas palavras, uma recusa frontal à lógica da barganha institucional que historicamente regula (e restringe) os direitos indígenas no Brasil. Estamos diante de um enunciado liminar, divisor entre o que pode entrar no jogo da política representativa e o que permanece como princípio irreduzível de existência. Quando Txai declara que há direitos inegociáveis, essa é uma forma de desafiar a gramática dominante de governamentalidade, que opera pela concessão, pelo adiamento e pela condição. A frase performa uma desnaturalização do regime de direitos como objeto de mediação entre Estado e povos originários, pois territórios, os modos de vida, as cosmologias, os vínculos com a terra e com os ancestrais, na perspectiva de seu povo, não são itens passíveis de flexibilização.

Analisando do ponto de vista da AD, a noção de que existem direitos “não negociáveis” se choca diretamente com a formação discursiva jurídico-estatal, que tende a tratar direitos como produtos de consenso, passíveis de mediação, reformulação, e sobretudo, de controle pelo aparelho institucional. Nesse gesto, ela afirma que há sentidos que não se deixam domesticar pela lógica liberal do dissenso, e isso é profundamente político do ponto de vista discursivo, porque desloca a questão da razão para a da existência: ou se reconhece esse direito, ou se perpetua a violência.



Figura 18 - Reels de Txai Suruí convocando ação contra as queimadas - captura feita pela autora, abril 2025

Neste vídeo, em que Txai Suruí convoca um protesto em frente ao MASP, denunciando as queimadas que afetaram boa parte do Brasil no ano passado, emitindo fumaça nas cidades, e suas consequências generalizadas, temos a instauração de um acontecimento discursivo no sentido forte do termo. Estamos diante de algo que irrompe no espaço público digital e convoca sentidos latentes. Isso porque o acontecimento só se torna inteligível a partir das condições de produção específicas que marcam o discurso indígena contemporâneo, marcado pelo embate histórico com o Estado-nação, pela violência epistêmica da colonialidade e pelas disputas sobre os regimes de verdade ecológica.

Sendo assim, o enunciado de Txai convoca a mobilização política, mas, para além disso, a rearticulação dos afetos e da memória coletiva. Afinal, a ativista constrói seu discurso entre ecológico-político indígena e a crítica à racionalidade desenvolvimentista. Recorre a um arquivo discursivo ancestral, onde o cosmológico, o jurídico e o sensível coexistem. Há, ainda, uma paráfrase estratégica, onde ela afirma "não afeta apenas os povos indígenas, mas o futuro de todos nós". Trata-se de uma polissemia produtiva, pois o "nós" que se constitui é simultaneamente particular e planetário. Paralelamente, a dimensão do não-dito é igualmente potente: os nomes dos responsáveis não são citados, mas aludidos por expressões como "os capitalistas", o cálculo do lucro e a cumplicidade institucional, termos que não nomeiam ninguém especificamente, mas assombram o enunciado como espectros.



Figura 19 -Participação de Txai no VideoCast com Sâmia Bonfim
- captura feita pela autora, abril 2025

Já este vídeo marca um outro tipo de acontecimento discursivo, o da inscrição da fala indígena em um espaço historicamente branco e institucionalizado: o estúdio. Nesse exemplo, a formação discursiva do ativismo indígena de Txai se cruza, sem se subordinar, à da política institucional. O corpo enunciador aparece sentado, gesticulando com segurança, usando adornos tradicionais, mas inserido numa moldura estética urbana, moldado por códigos de formalidade midiática e performatividade argumentativa.

Nele, Txai faz uma crítica direta à demora do atual governo na efetivação das demarcações prometidas e ativa um interdiscurso político-jurídico que recusa a retórica da representatividade vazia. O discurso da terra deixa de ser enquadrado como demanda setorial ou pauta identitária e se reinscreve como questão de justiça estrutural, algo que se explicita na frase “apenas palavras e representatividade não basta”. Ainda que se reconheça como avanço a criação de um ministério específico para os povos indígenas, ou a presença de indígenas à frente da Funai, o enunciado recusa a lógica da inserção simbólica sem transformação material.

Adicionalmente, observa-se que Txai não é convocada como representante de um segmento identitário estático; ela ocupa uma posição de sujeito enunciativo que se constrói em plena consciência da instância midiática e do funcionamento da cena comunicacional em que está inserida. Sua presença no estúdio não opera como assimilação ou concessão institucional, mas como ato discursivo performativo, no qual

o corpo adornado e o gesto sereno tensionam os códigos do espaço midiático. O podcast, enquanto formato historicamente atravessado por vozes branca, é ressemantizado como território de disputa.

Observando essa amostragem, que oferece uma visão dos formatos mais explorados no perfil de Txai Suruí, pensa-se que, para além de qualquer idealização do ativismo indígena digital, a ativista constrói, com os meios digitais que tem à mão, maneiras eficazes de dizer e de se fazer ouvir em espaços que, historicamente, silenciaram seu povo. A performance de um vídeo curto, o uso da legenda em caixa alta, o corpo adornado, o olhar direto para a câmera, tudo isso faz parte de um trabalho discursivo situado, onde ela combina elementos de distintas formações discursivas: a jurídica, a ecológica, a cosmológica, a midiática.

A política, nesse caso, se realiza em escolhas cotidianas, um tipo de letra, um enquadramento de câmera, uma legenda estrategicamente colocada, que constroem uma outra cartografia do sensível. A política do sensível, tal como Rancière (2005) propõe, consiste em redistribuir aquilo que pode ser visto, dito e ouvido. E é exatamente isso que Txai faz ao ocupar a câmera, ao olhar nos olhos do espectador e ao nomeá-lo de “parente”, por exemplo.

Na constatação de que todo enunciado carrega uma disputa, e de que essa disputa passa tanto pela linguagem quanto pela posição de quem fala e pelos regimes que autorizam ou desautorizam essa fala, Rancière, de certa forma, se encontra com a AD praticada neste trabalho. Trata-se de um ponto de convergência entre a teoria da partilha do sensível e a noção de que os sentidos são sempre produzidos sob condições históricas, ideológicas e institucionais, atravessados por embates entre diferentes formações discursivas.

Por isso, levamos em conta, além do que foi dito, os deslocamentos que isso provoca no campo do dizível. Os reels, formato mais publicado por Txai, engaja o público, mas também redistribui regimes de sensibilidade na medida em que rompe com as fronteiras normativas entre quem pode representar, quem pode ser escutado e quem pode significar.

Passando a análise para Alice Pataxó, vemos que ela adere a um perfil de comunicação ainda mais alinhado às tendências da geração Z e aos formatos favoritos do público do Instagram. Sua presença digital combina elementos de entretenimento, educação política e afirmação identitária, sem perder de vista a densidade política que atravessa o discurso indígena contemporâneo.

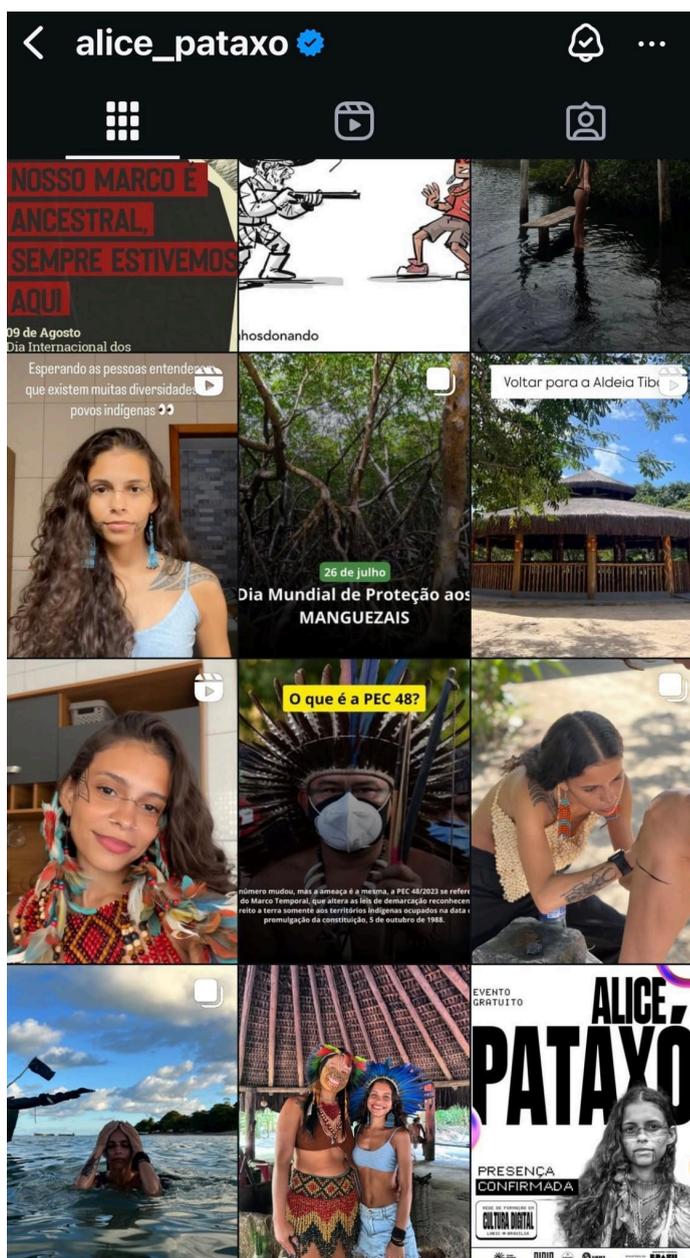


Figura 20 - Feed de Alice Pataxó - captura feita pela autora, abril 2025

De acordo com a imagem 20, possível notar uma multiplicidade de registros discursivos: de vídeos sobre cosmologias e espiritualidades à estética de moda e autocuidado, de denúncias ambientais a memes e colagens visuais. Do ponto de vista da formação discursiva, o perfil de Alice está atravessado por discursos ecológicos, decoloniais, pedagógicos e midiáticos, mas esses discursos não aparecem como blocos rígidos ou isolados. Ao contrário, eles se misturam no cotidiano dos posts, produzindo efeitos de sentido que vão do lúdico ao insurgente, do humor à denúncia.

Um ponto interessante é as postagens de Alice referenciam discursos da mídia tradicional, da publicidade, de desenhos animados, da estética pop, ao mesmo tempo em que reinscrevem a cosmologia Pataxó em contextos inesperados, como, por exemplo, ao vestir cocar e adornos tradicionais em ambientes urbanos ou ao usar filtros e tendências visuais. Defendemos neste trabalho que a política se dá quando há uma redistribuição do

sensível, quando alguém aparece dizendo algo de um lugar onde não se esperava que houvesse voz. E Alice realiza justamente isso quando registra participação em evento de criadores digitais, nos bastidores da moda ou em uma conversa sobre mudanças climáticas com jovens. Isso, de certa forma, desestabiliza os enquadramentos que delimitam o que é ser indígena, quem pode representar a causa, e qual deve ser o tom de sua enunciação.

Para além disso, temos evidência de um uso sofisticado da posição de sujeito, porque Alice não ocupa uma identidade fixa, ela atua desde uma posição flutuante, de tradução, mediação e deslocamento, operando entre mundos, ou como falamos na tese, como uma intérprete que media cosmologias diante do público não indígena.



Figura 21 - reels postado por Alice - captura feita pela autora, abril 2025

Um exemplo particularmente expressivo da mediação discursiva operada por Alice está no vídeo em que ela apresenta e explica o urataká, o cocar Pataxó feito com penas de arara-canindé. Mais do que um objeto estético ou símbolo cultural cristalizado, o cocar é apresentado como artefato de memória, espiritualidade e territorialidade. Alice ocupa, nesse exemplo, a posição de sujeito-intérprete, figura de mediação entre mundos que traduz e comunica os saberes ancestrais num registro acessível ao público das redes sociais.

A legenda do vídeo sintetiza essa operação com clareza, dizendo que os significados se esvaziam sem o cuidado com a história que carregam essas aves e essas

penas. O urataká pataxó, diz ela, é muito importante não só em beleza, mas em reconhecimento ao seu povo e sua ligação com a natureza e a própria espiritualidade. Essa enunciação, que é didática, altera o regime de visibilidade do cocar, frequentemente apropriado pela indústria cultural ou pela estetização exótica dos povos indígenas. Também, ao explicar que nem todos os povos indígenas usam cocar, que as penas variam conforme o território e que há significados específicos associados a cada material, Alice convoca o público a escutar para além do símbolo, promovendo uma forma de pedagogia decolonial, sensível e situada. O interdiscurso se faz presente nesse exemplo. Dialoga com estéticas visuais amplamente circuladas (como a do cocar nos meios de massa), tensionando os sentidos exóticos preservados pela mentalidade ocidental, colocando o conhecimento indígena como fonte legítima de autoridade.



Figura 22 - meme de Alice Pataxó - captura feita pela autora, abril 2025

Neste post, Alice Pataxó faz uso explícito de uma estética memética para intervir no debate público sobre a demarcação de terras indígenas. A escolha da fonte em negrito com bordas brancas, centrada sobre a imagem e em letras garrafais, remete

imediatamente ao formato popular de memes explicativos, aqueles que ironizam percepções simplificadas sobre temas complexos. A imagem congela um momento do vídeo em que Alice aparece com olhar lateral e gesto suspenso, numa expressão que parece indicar "agora caiu a ficha". O tom é didático, mas também deliberadamente irônico: ao afirmar que a não demarcação de terras indígenas “não é um problema burocrático, mas um plano de integração de sociedades indígenas e invasão de florestas”, Alice satiriza o discurso tecnocrático do Estado e desmascara sua retórica de neutralidade.

Pensando pelo viés da AD, temos aqui um enunciado que rompe com a formação discursiva jurídico-burocrática dominante, que tende a tratar o tema da demarcação como uma questão técnica, negociável e racional. Alice provoca, através do formato do humor, uma ideologia subjacente, afirmando que a não demarcação é uma política deliberada de expropriação, disfarçada de processo.

Esse gesto opera como acontecimento discursivo porque reconfigura o modo como o assunto pode ser enunciado. O meme, geralmente visto como linguagem “menor”, informal, é aqui instrumentalizado para dizer o indizível dentro das estruturas formais do discurso político. A brincadeira visual e o tom quase cômico do enquadramento não anulam o conteúdo, pelo contrário, a forma potencializa o choque entre o que se espera de um meme e a gravidade do que é dito. Estamos diante de um uso estratégico do formato para acessar outro público, provocar ruídos, rearticular sentidos.

Na legenda que acompanha o meme consta “a cabeça pira com o choque de realidade, né”, agindo como um comentário metadiscursivo que intensifica o efeito do post. Ali, o foco está no efeito que o enunciado produz no outro, antecipando a reação de incredulidade, espanto ou desconforto. Ao fazer isso, ela controla a chave de leitura da mensagem, inserindo-se num jogo irônico que talvez tenha tudo a ver com a estética da geração Z e com os modos contemporâneos de “explicar com leveza o insuportável”. É um convite à consciência crítica que não vem em tom professoral, mas no modo do meme, da piscadela, da frase casual que abre uma fenda na normalidade discursiva. Em vez de interpelar pelo dever, Alice interpela pela vertigem, mostrando que entender é, também, “pirar”.



Figura 23 - post em carrossel publicado por Alice - captura feita pela autora, abril 2025

Na imagem 23, a escolha por um formato gráfico estático, também presente em algumas postagens de Txai Suruí, evidencia uma estratégia discursiva de impacto visual direto. A imagem age como afirmação categórica, impressa com força tipográfica, remetendo aos lambe-lambes militantes, com traços fortes, cores chapadas e uma tipografia que convoca. A figura central é uma indígena de cocar e rosto coberto, evocando tanto a resistência dos povos originários quanto a militância urbana. A composição sugere enfrentamento, posicionamento e consciência de luta.

O enunciado adaptado do marxismo, “Espiritualidade sem luta de classes é alienação”, articula cosmovisão indígena e crítica das desigualdades sociais. Pode-se dizer que essa frase desloca a espiritualidade do campo do íntimo para o campo da política. Ao invés de funcionar como símbolo cultural desmobilizado, a espiritualidade

aparece como dimensão ativa da existência coletiva, com potência para reorganizar vínculos, guiar ações e construir alianças. Alice inscreve, nesse dizer, uma teoria política situada, vascularizada na relação entre corpo, terra e memória, mas também atenta às estruturas de exploração econômica e dominação histórica.

Do ponto de vista rancieriano, a imagem propõe outra partilha do sensível. O que aparece como espiritualidade também é linguagem política. O que se reconhece como tradição também é gesto de enfrentamento. A imagem reorganiza o visível e o legível, com estética simples, mas densidade simbólica. A legenda, marcando o 07 de fevereiro como o Dia Nacional da Luta dos Povos Indígenas, ancora o cartaz em uma temporalidade de mobilização. Por isso, mesmo estática, a imagem convoca a ação.



Figura 24 - post de Alice Pataxó segurando um simulador - captura feita pela autora, abril 2025

A imagem acima, produzida por Alice no festival REC'n'Play, articula uma formação discursiva tecnoxamânica, onde saberes tradicionais e inovação tecnológica se integram como partes de um mesmo regime de sentido. O corpo adornado com miçangas tradicionais, o crachá de palestrante e os dispositivos de realidade virtual configuram uma cena de hibridismo tecnopolítico.

O enunciado visual, nesse caso, propõe uma torção nas formas dominantes de pensar a inovação. A presença de Alice, com cocar e controle de simulação, desestabiliza o imaginário da tecnologia como território neutro, urbano, branco e

masculino, e propõe um outro tipo de saber tecnológico: um saber que passa pelo corpo, pelo afeto, pela escuta e pela memória. A legenda intensifica essa proposta ao afirmar: “um futuro cheio de conhecimento e tecnologia, um futuro sustentável é possível para todos!”, não como utopia genérica, mas como realidade já em curso, ancorada nas práticas ancestrais e nas alianças possíveis

alice_pataxo Tatuamos um símbolo de Pernambuco, e personagem mais que especial desse REC'n'Play! A La Ursa é tradição, mas no @recnplayfestival , também e tecnologia e inovação, é a junção disso tudo junto, do futuro, da sabedoria e dos valores desse território. Essa arte linda é do @paolomontanheiro um amigo incrível que nos autorizou registrar esse trabalho lindo e levar sempre sua arte e o festival na pele. E falando de amigo, dividir esse momento nos torna mais que parceiros de telas, eterniza nossa amizade e nosso trabalho juntos @cristianwariu .

Agradecimentos e mais agradecimentos a todos que compõe e constroem o @recnplayfestival , são vocês aliados ao futuro, que nos conectam. @portodigital @pierre lucena @sebraepe @solarcocacola @ampla_ Vamos juntos construir um futuro cheio de conhecimento e tecnologia, um futuro sustentável é possível para todos!

#tecnologias #comunicacao #recife
#carnavaldoconhecimento #futuro

Figura 25 - exemplo de legenda escrita por Alice Pataxó
- captura feita pela autora, abril 2025

Do ponto de vista da AD, o que se realiza aqui é um acontecimento discursivo intersemiótico: a imagem, o gesto, os acessórios e o texto se cruzam para compor uma enunciação plural, onde o sujeito que fala não está fixado a uma identidade estável, mas se move entre registros e códigos. A legenda evoca elementos afetivos (“amizade”, “eterniza”, “dividir”), epistemológicos (“sabedoria”, “conhecimento”) e territoriais (“Recife”, “Pernambuco”, “La Ursa”), compondo um interdiscurso que conecta tradição popular, arte urbana, cosmologia indígena e ativismo por sustentabilidade. Habitando esse espaço com leveza, potência e humor, Alice transforma o festival em território de re-existência, onde a tecnologia deixa de ser um fim em si mesma e se torna meio de conexão.



Figura 26 - registro em vídeo dos parques nacionais do extremo sul da Bahia - captura feita pela autora, abril 2025

Por fim, algo que não poderíamos deixar de trazer, é esse post em que Alice Pataxó narra, em off, a visita à Reserva Pataxó Porto do Boi, integrando o projeto da WWF Brasil sobre os parques nacionais do extremo sul da Bahia. Nele, a presença corporal cede lugar à mediação auditiva e ao olhar partilhado, como se o discurso construísse, junto ao espectador, uma travessia sensível. A imagem, simples, com a estrada de terra conduzindo ao letreiro "Oca Âgohô Tibá Mirawê", funciona como ponto de entrada para uma narrativa de pertencimento territorial. O uso da primeira pessoa do plural na legenda "te levamos à reserva Porto do Boi" estabelece uma relação de intimidade e convite.

Diferente do que ocorre nos outros posts, em vez de centrar a figura da influencer ou da liderança visível, Alice centraliza a câmera para o território, para o coletivo, para a mata atlântica e seus guardiões. Outro ponto interessante é que o post se articula como um ambiente de intermediação entre regimes heterogêneos de existência. A saber: o das redes sociais (com seus algoritmos, formatos, métricas e estéticas) e o das florestas (com seus tempos, rituais, saberes e silêncios). A floresta se

converte em discurso e em dado, tensionando as dicotomias tradicionais entre natureza e tecnologia, ancestralidade e inovação, oralidade e audiovisual.

Essa integração sintetizada em audiovisual pode ser pensada como política, porque desafia a visão extrativista que historicamente subordinou os saberes indígenas a uma lógica de arquivo morto, folclore ou paisagem. Fazendo do Instagram um território de escuta e de reverberação da Mata Atlântica, Alice constrói uma contratecnologia, isto é, uma forma de habitar a rede sem submeter-se a ela, e de usar a técnica para ampliar a potência da vida.

Para finalizar a análise, embora compartilhem o engajamento com a causa indígena e a defesa de seus territórios, saberes e modos de vida, Txai Suruí e Alice Pataxó ativam regimes de enunciação distintos, refletindo posições de sujeito, ethos comunicacional e estratégias discursivas diversas. Há dois modos pessoais de inscrição do ativismo indígena na ecologia discursiva do Instagram, que se organizam a partir de condições de produção, regimes de visibilidade e formas de enunciação. Essas diferenças não foram apenas de estilo, mas dizem respeito às formações discursivas, aos interdiscursos mobilizados e às estratégias de legitimação acionadas por cada uma em seus respectivos modos de ocupar a cena digital.

Txai recorre majoritariamente a uma linguagem político-institucional, marcada por falas diretas à câmera, denúncias em tom assertivo e uso frequente de símbolos de autoridade (cocar, fundo neutro, vestimenta tradicional). Sua atuação sugere uma performance diplomática e cerimonial, com apelo à razão, à ética e à legalidade, em que o corpo se torna argumento e a imagem opera como dispositivo de gravidade e seriedade. Trata-se, portanto, de uma intervenção no campo da política representativa (embora não somente), que tensiona a cena midiática por dentro, usando seus próprios códigos para afirmar uma presença irreduzível à concessão. Afinal, a visibilidade de Txai está ancorada em eventos de alta densidade política: protestos, conferências, entrevistas formais, momentos de fala pública que exigem um corpo performado como porta-voz autorizado.

Alice Pataxó, por outro lado, se articula dentro de uma formação discursiva mais fragmentária, híbrida e modulada pelo ambiente técnico da cultura de rede. Sua posição de sujeito se move com mais liberdade entre registros, oscilando entre o pedagógico, o afetivo, o cosmológico e o pop. Enquanto Txai apresenta enunciados que já chegam com marca institucional forte, Alice constrói autoridade discursiva por meio do gesto cotidiano, da exposição de processos, da ironia etc. O tom é mais íntimo e cotidiano.

O ethos de Alice é relacional e transitivo. Ela performa uma enunciadora que não fixa seu lugar, mas se desloca entre espaços, ora é narradora de um passeio ecológico com a WWF, ora é memeira crítica da demarcação de terras, ora é curadora de

uma estética afrofuturista-indígena-tecnoxamânica. Seus posts fazem uso constante de elementos de linguagem audiovisual contemporânea, como recortes rápidos, trilhas sonoras, filtros, sobreposição de texto, legendas em caixa alta, o que indica uma adaptação discursiva à lógica sensorial da plataforma.

De toda forma, ambas constroem formas legítimas de atuação política, mas com recursos distintos. São dois modos de operar o discurso na cultura digital, ambos profundamente situados e eficazes dentro das estratégias que propõem. Estamos tratando, enfim, de diferenças nas lógicas de enunciação e nas ecologias discursivas que cada uma aciona para afirmar a presença política de seus povos nas redes.

6

Conclusão

Esta pesquisa teve como objetivo compreender como o ativismo indígena se constitui no *Instagram* a partir das postagens de Txai Suruí e Alice Pataxó, com atenção especial à estética da plataforma e aos discursos que organizam suas formas de visibilidade e engajamento. Com base na articulação entre aportes teóricos da Análise do Discurso e uma literatura que pauta a materialidade dos meios, bem como a cultura digital, propusemos um olhar atento aos enunciados, aos regimes de enunciação e aos modos pelos quais a política acontece no *Instagram*.

No decorrer do percurso, compreendemos que o ativismo indígena nas redes pode ser lido como produção discursiva situada, que habita e tensiona as condições materiais, técnicas e ideológicas das plataformas digitais. Conforme demonstrado na análise dos *posts*, tanto Txai quanto Alice constroem presenças políticas performativas, mobilizando afetos, saberes cosmológicos, linguagens corporais e estratégias visuais que tornam seus conteúdos compreensíveis para diferentes públicos e contextos.

A pergunta que norteou este estudo - *como Txai Suruí e Alice Pataxó usam o Instagram para construir visibilidade e engajamento para o ativismo indígena, levando em conta a estética da plataforma e os discursos que articulam em seus conteúdos?* - foi respondida ao longo da análise interpretativa do capítulo 5.5.

Verificamos que ambas constroem presenças digitais estrategicamente orientadas por diferentes regimes de discurso e racionalidades estéticas, mobilizando elementos que vão do corpo adornado à legenda em caixa alta, do reel com interpelação direta ao card gráfico com denúncia incisiva. Txai e Alice usam o *Instagram* como espaço político sensível, onde a visibilidade não é apenas conquista algorítmica, mas produção discursiva situada. Dessa forma, organizam seus discursos de modo a convocar sujeitos, produzir afetos, tensionar sentidos e transformar a própria lógica de escuta da rede.

Vale lembrar que Txai atua predominantemente em registros institucionais, com enunciados ancorados na legalidade, na diplomacia e na denúncia formalizada. Sua imagem pública é performada como figura de autoridade e contenção. Alice, por sua vez, trabalha com uma lógica rizomática, que articula espiritualidade, pedagogia informal, cultura pop e ironia crítica. Seus discursos são mais plásticos, tensionando a cena digital com gestos de deslocamento e abertura. Essas diferenças não constituem binarismos, mas expressam a riqueza do campo discursivo indígena contemporâneo, um campo em permanente negociação, em disputa, em reinvenção.

Porém, por outro lado, os usos das redes pelas indígenas, analisados conjuntamente, também nos obrigou a tensionar a ideia de agência: até que ponto o que se diz no *Instagram* é agência das ativistas, e até que ponto é agência da própria lógica da plataforma, que organiza visibilidade, afeto e engajamento segundo uma economia algorítmica? O *like*, o seguidor, o compartilhamento, tudo isso participa de uma ecologia de sentido que redefine o que é visível, o que é legítimo, o que “conta” como político. A imagem, nesse contexto, não é posse exclusiva do sujeito, e sim co-formada pelo meio. Não há controle total, há negociação, descontrole, moldura. A política, assim, assume feições instáveis, sensíveis, híbridas.

Diante do exposto, entendemos que cumprimos com nossos objetivos, na medida em que a análise permitiu compreender o ativismo indígena como reinscrição performativa de práticas ancestrais em contextos comunicacionais contemporâneos.

Identificamos e analisamos os elementos discursivos e interativos que estruturam os conteúdos, desde a construção do ethos até a estética das imagens e dos reels, passando pela modulação afetiva das legendas, pela performatividade vocal e corporal e pelo uso estratégico de formatos. Também exploramos como a materialidade sociotécnica do Instagram interfere nas formas de visibilidade e circulação dos discursos indígenas, ao mesmo tempo em que é tensionada por essas práticas.

Neste ponto, propomos a noção de devir indígena dos meios, que seria uma categoria que permite pensar como os povos indígenas, ao ocuparem os dispositivos digitais, não se deixam capturar por eles, mas os atravessam e os contaminam com outras cosmologias, outros tempos e outras formas de estar no mundo. O devir indígena dos meios foi a invenção de uma medialidade própria, onde ancestralidade e tecnologia se co-implicam. É nesse devir que o cocar vira argumento visual, que o corpo se transforma em território, que o meme se converte em denúncia. O digital vira campo de batalha ontológica.

Reconhecemos, ainda, a tensão persistente entre o esforço de dar visibilidade à diferença, especialmente à diferença indígena, e o risco de reinscrever, ainda que criticamente, os essencialismos que estruturam a própria linguagem da modernidade ocidental. Falar de “nós” e “eles”, de “cosmologias indígenas” e “pensamento europeu”, pode, por vezes, reiterar a lógica da separação que se quer problematizar. Não há cultura que não se constitua em contágio, em travessia, em transbordamento. A crítica ao etnocentrismo, quando enrijecida, também pode se tornar cega às zonas de contato, às zonas de contaminação que nos atravessam.

Diante disso, pretendemos afirmar, chegando ao fim deste trabalho, que a escrita da pesquisa foi atravessada por uma escuta que é composta pelo sentido, afetada por ele, contaminada desde o início. A empiria, aqui, tensionou os conceitos, os fraturou e os fez falar outra língua. A análise se fez no tropeço entre teoria e acontecimento, no descompasso entre o que se vê e o que nos olha de volta. Pensar, nesse caso, foi ser pensado.

A certa altura, tornou-se claro que eu, autora, também era parte do problema de pesquisa. Minha escuta, minha escrita, meus vocabulários vinham de algum lugar, e esse lugar não era exterior ao que se pretendia descrever. Trata-se do que aqui chamamos de deslocamento: quando o que se escuta já não permite que se fale como antes, o pensamento é forçado a habitar uma zona de instabilidade. Ou seja, não é o outro que entra na nossa linguagem; somos nós que nos vemos obrigados a falar em línguas estranhas.

Foi nesse gesto que esbocei a ideia de uma mediação antropofágica, pensando-a como sintoma de uma prática de engolir com cuidado, digerir sem domesticar. Inspirar-se na ancestralidade, neste contexto, significou habitar com ela um presente em tensão, onde meio e mensagem se confundem, onde corpo, imagem e rito não se separam. Dito isso, encerrar esta pesquisa seria fingir que ela chegou a algum lugar. Não chegou. Ficou suspensa entre crítica e encantamento, entre o risco de nomear e o desejo de não trair. O que se pôde acompanhar foi uma ecologia de práticas que redesenha o político como zona de contágio e presença sensível, um campo de escuta onde mundos se interpelam sem se reduzir. Se algo se insinuou aqui, foi a evidência de que pensar com o outro é sempre pensar contra si, e talvez, por isso, só reste desejar que alguma diferença tenha sobrevivido à essa escrita.

Os desafios futuros de pesquisa estão em aprofundar a escuta, afinar o vocabulário, radicalizar a atenção às formas como os discursos são compostos, circulam

e agenciam mundos. Se este trabalho teve algum mérito, foi o de sustentar essa tensão, na esperança de que, nesse trânsito, algo de outro possa se anunciar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Emanuela Neves do. Por uma regulação de comunicação para os povos indígenas no Brasil: pontes entre as políticas públicas latino-americanas e o caso brasileiro. 2022. 119 f. Dissertação (Mestrado em Mídia e Cotidiano) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022. Biblioteca Central do Gragoatá (BCG).

AMARAL RIOS, Layana do; SILVA, Cláudia. Influenciadores digitais indígenas: o Instagram como mídia para manifestação identitária e ativista de indígenas da Amazônia brasileira. *Brazilian Creative Industries Journal*, v. 3, n. 1, p. 215–241, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.25112/bcij.v3i1.3206>. Acesso em: 23 abr. 2025.

ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 1990.

ANTOUN, Henrique. Conversação, Mediação e Transformação na cultura da Rede. *Logos*, v. 23, n. 2, 2016.

AGÊNCIA BRASIL. Oito em cada 10 brasileiros se preocupam com mudanças climáticas. Pesquisa PoderData, 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-11/oito-em-cada-10-brasileiros-se-preocupam-com-mudancas-climaticas>. Acesso em: 20 ago. 2023.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos Goines. Coleção Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas. São Paulo: Vega, 1998.

BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.

BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BARROS, S.; CARNEIRO, R. A discussão pública e as redes sociais online: os comentários de notícias no Facebook. *Revista Fronteiras - estudos midiáticos*, p. 175-185, 2015.

BENTES, Ivana, Estéticas Insurgentes e Mídia-Multidão | Insurgent esthetics and multitude-media. (2014). Liinc Em Revista, 10(1).<https://doi.org/10.18617/liinc.v10i1.704>

_____. Economia narrativa: do midiativismo aos influenciadores digitais. Interfaces do Midiativismo: do conceito à prática. CEFET-MG: Belo Horizonte, p. 151-169, 2018.

BERGSON, Henri. A evolução criadora. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

BOAS, Franz. A mente do ser humano primitivo. Petrópolis: Vozes, 2010.

BOLSANELLO, Maria Augusta. Darwinismo social, eugenia e racismo "científico";sua repercussão na sociedade e na educação brasileira. Educar Em Revista, (12),153–165. <https://doi.org/10.1590/0104-4060.166>

BRAGA, Adriana. ‘McLuhan entre conceitos e aforismos’, Alceu. Revista do Departamento de Comunicação Social da PUC-Rio, Rio de Janeiro, 12:24, 2012, p. 48–55. Disponível em https://revistaalceu-acervo.com.puc-rio.br/media/Artigo%204_24.pdf

_____. Personas materno-eletrônicas: feminilidade e interação no blog Mothern. Porto Alegre: Sulina, 2008.

BRIDLE, James. The New Dark Age: Technology and the End of the Future. Verso Books, 2018.

BRUNO, Fernanda Glória; BENTES, Anna Carolina Franco; FALTAY, Paulo. Economia psíquica dos algoritmos e laboratório de plataforma: mercado, ciência e modulação do comportamento. Revista FAMECOS, v. 26, n. 3, p. 33095, 2019.

BRUGNAGO, M.; CHAIA, V. A mídia e o ativismo político nas redes sociais. *Revista Famecos*, v. 22, n. 1, p. 1–15, 2015.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas sobre uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*.

São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CARVALHO, Lucas Mendes; NASCIMENTO, Felipe Azevedo Alberto; GRANATO, Renan Rocha; DAMASCENO, Osvaldo Correia; TEIXEIRA, Francisco Bruno; SATO, Diana Albuquerque. e-COVID Xingu: mídias sociais e informação no combate à Covid-19 em Altamira, Pará. *Revista Brasileira de Educação Médica*, v. 44, supl. 1, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1981-5271v44.supl.1-20200392>.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. Curitiba: Appris Editora, 2016.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. A busca pela terra e o movimento de autodemarcação dos Pataxó. 3 maio 2023. Disponível em: <https://cimi.org.br/2023/05/a-busca-pela-terra-e-o-movimento-de-autodemarcacao-dos-pataxo/>. Acesso em: 21 abr. 2025.

COMPAGNON, Olivier. *O adeus à Europa. A América Latina e a grande guerra*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2014.

CORRÊA, Diogo Silva; BALTAR, Paula. O antinarciso no século XXI: a questão ontológica na filosofia e na antropologia. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 123, p. 1-12, dez. 2020. ISSN 2182-7435. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.11227>.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. "A Desaparição das Ecologias: Latour e os Destinos Globais Imaginados a Partir do Brasil." *Blog Rede Universidade*

Nômade, 3.nov.2022. Disponível em:
<https://uninomade.net/a-desaparicao-das-ecologias-latour-e-os-destinos-globais-imaginados-a-partir-do-brasil/>

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. O intempestivo e o desterritorializado: Oswald de Andrade e o lugar das ideias no Brasil. *BOCC. Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação*, p. 1-18, 2012. Disponível em <https://arquivo.bocc.ubi.pt/pag/correa-murilo-o-intempestivo-e-o-desterritorializa-do.pd>

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. Memória e justiça de transição: um estudo à luz da filosofia de Henri Bergson. 2013. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa; MICHELIS, Marina. Protocolos para uma biopolítica dos meios. *Lugar Comum – Estudos de mídia, cultura e democracia*, n. 55, UFRJ, Rio de Janeiro, out. 2019, p. 07-21. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/lc/article/view/41770/23994>

CORTES, Gerenice Ribeiro de Oliveira. Da interação à interlocução discursiva: a subjetivação do leitor em comentários de blogs de divulgação científica. *Acta Scientiarum. Language and Culture*, v. 40, n. 1, p. 1-12, jan.-jun. 2018. DOI: <https://doi.org/10.4025/actascilangcult.v40i1.33717>.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

_____. *A escrita e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

_____. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. ISBN 8573162473. ISBN 9788573162479.

DI FELICE, Massimo. *A cidadania digital: a crise da ideia ocidental de democracia e a participação nas redes digitais*. São Paulo: Paulus Editora, 2021.

_____. *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Annablume, 2009.

DI FELICE, M.; PEREIRA, D. R. O net-ativismo indígena na Amazônia, em contextos pandêmicos. In: FRANCO, L. M. P.; DI FELICE, M.; PEREIRA, D. R. (orgs.). *Comunicação e pandemia*. São Paulo: Edições Cultura Acadêmica, 2020.

DIAS, Cristiane. A análise do discurso digital: um campo de questões. *REDISCO, Vitória da Conquista*, v. 10, n. 2, p. 8-20, 2016. ISSN 2316-1213. Disponível em:

https://www.academia.edu/119492916/A_An%C3%A1lise_Do_Discurso_Digital_Um_Campo_De_Quest%C3%B5es.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imagens apesar de tudo*. 1. ed. Reimpressão. São Paulo: Editora 34, 2023.

ENSP. Contaminação por mercúrio se alastra na população Yanomami. *Informe ENSP*, 16 ago. 2019. Disponível em: <https://informe.ensp.fiocruz.br/noticias/46979>. Acesso em: 25 out. 2024.

ESTEVES, Lorena Cruz. *Ativismo de mulheres indígenas em ambientes digitais: diálogos sobre (de)colonialidades e resistências comunicativas*. 2022. 272 f. Tese (Doutorado em Comunicação) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2022.

EURONEWS. South America's 'lithium fields' reveal the dark side of our electric future. *Euronews*, 1 fev. 2022. Disponível em: <https://www.euronews.com/green/2022/02/01/south-america-s-lithium-fields-reveal-the-dark-side-of-our-electric-future>. Acesso em: 25 out. 2024.

FAGUNDES, Luciana Pessanha. Música e guerra: impactos da Primeira Guerra Mundial no cenário musical carioca. *Revista Brasileira de História*, v. 37, n. 76, p. 1-24, set.-dez. 2017. DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-93472017v37n76-02>.

FIGUEIREDO, Verônica de Sousa. *Hegemonia e contra-hegemonia nas ordens discursivas sobre a questão indígena no Brasil: silenciamento e ativismo*. 2014. 325 f. Tese (Doutorado em Comunicação)—Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

FRANCO, Thiago Cardoso e DI FELICE, Massimo e PEREIRA, Eliete da Silva. **O net-ativismo indígena na Amazônia, em contextos pandêmicos**. *Estudos em Comunicação*, n. 31, p. 109-132, 2020 Tradução . . Disponível em: <https://doi.org/10.25768/20.04.03.31.06>. Acesso em: 25 mar. 2025.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 63, p. 7-20, out. 2002.

_____. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, n. 25/26, p. 56-80, 1990. Duke University Press.

FOLHA DE S. PAULO. Cacique Raoni vai ao Planalto sem agenda, e não é recebido por Lula. Atualizado em 9 out. 2024. Acesso em 25 out. 2024. Disponível em:

<https://www1.folha.uol.com.br/blogs/brasil- hoje/2024/10/cacique-raoni-vai-ao-planalto-sem-agenda-e-nao-e-recebido-por-lula.shtml>

FONTES, Gustavo. Pensamento ameríndio: cosmopolítica contra o etnocídio. *Griot : Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 15, n. 1, p. 391–417, 2017. DOI: <https://10.31977/grifi.v15i1.732> Disponível em: <https://periodicos.ufrb.edu.br/index.php/griot/article/view/732>

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Edições Loyola, 1996.

_____. A escrita de si. In: O que é um autor? Lisboa: Passagens. 1992. pp. 129-160.

_____. As palavras e as coisas. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. Aulas sobre a vontade de saber. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *História da sexualidade I*. A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

_____. Microfísica do poder. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

_____. *Vigiar e punir*: o nascimento da prisão. São Paulo: Editora Vozes, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Editora 34, 2006

G1. Desnutrição atinge cerca de 50% de crianças Yanomami de até 5 anos monitoradas pelo SUS. G1, 14 fev. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2023/02/14/desnutricao-atinge-cerca-de-50-percent-de-criancas-yanomamis-de-ate-5-anos-monitoradas-pelo-sus.ghtml>. Acesso em: 25 out. 2024.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*: por uma descrição densa. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

GIESBRECHT, Daniel. Os limites da antropologia: impactos do darwinismo social e da eugenia nas propostas de engenharia social entre os finais do século XIX e meados do século XX. **ARIES – Anuário de Antropologia Iberoamericana**, [s.l.], [s.n.], 2020. Disponível em: <https://aries.aibr.org/articulo/2023/27/4896/os-limites-da-antropologia-impactos-do-darwinismo-social-e-da-eugenia-nas-propostas-de-engenharia-social-entre-os-finais-do-seculo-xix-e-meados-do-xx>

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. São Paulo: Papyrus Editora, 1990.

_____; DELEUZE, Gilles. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. v.2. São Paulo: Editora 34, 1995.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

HUI, Yuk. *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotronics*. Falmouth: Urbanomic, 2018.

IMAZON. Desmatamento na Amazônia cresce 29% em 2021 e é o maior dos últimos 10 anos. Disponível em: <https://imazon.org.br/imprensa/desmatamento-na-amazonia-cresce-29-em-2021-e-o-maior-dos-ultimos-10-anos/>.

INNIS, Harold Adams. *The Bias of Communication*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.

IPEC. Mudanças climáticas na percepção dos brasileiros. Pesquisa do Ipec sobre a percepção do brasileiro em relação às mudanças climáticas, 2021. Disponível em: <https://itsrio.org/pt/publicacoes/mudancas-climaticas-na-percepcao-dos-brasileiros-2021/>. Acesso em: 20 ago.2023.

ISLAS, Octavio. A ecologia das mídias. *Palavra Clave* [online]. 2015, vol.18, n.4, pp.1057-1083. ISSN 0122-8285. <https://doi.org/10.5294/pacla.2015.18.4.5>.

ISTOÉ. O mercúrio que mata as crianças yanomamis. ISTOÉ, 18 out. 2021. Disponível em: <https://istoe.com.br/o-mercurio-que-mata-as-criancas-yanomamis/>. Acesso em: 25 out. 2024.

JENKINS, Henry. *Cultura da convergência*. São Paulo: Editora Aleph, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das letras, 2019.

_____; _____. *O espírito da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

KUIKURO, Takumã. Declaração na exposição “Xingu: contatos”. Instituto Moreira Salles, São Paulo, 2022-2023.

LATOURETTE, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: EdUFBA, 2013.

LAZZARATO, Maurizio; ALLIEZ, Éric. *Wars and Capital*. Los Angeles: Semiotexte, 2018.

LEMOS, André. Epistemologia da comunicação, neomaterialismo e cultura digital. *Galáxia* (São Paulo, online), n. 43, p. 54-66, jan./abr. 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-25532020143970>

LEMOS, Daniel Dantas; GONÇALVES, Marília Barbosa; NUNES, Guilherme Arnaud Lopes; PAINO RIBEIRO, Renata Laize Alves Coelho Lins. Tudo começa aqui? A anulação da presença dos povos indígenas no RN e a vitória do invasor branco retratadas pelas escolhas lexicais em canais de comunicação do destino Rio Grande do Norte. *Brazilian Journal of Development*, Curitiba, v. 7, n. 11, p. 104067-104089, nov. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.34117/bjdv7n11-160>.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus Editora, 1990.

_____. As estruturas elementares do parentesco. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

LI, Ting-Ting; WANG, Kai; SUEYOSHI, Toshiyuki; WANG, Derek D. "ESG: Research Progress and Future Prospects," *Sustainability*, MDPI, vol. 13(21), 2021, p. 01-28, October. Disponível em: <https://ideas.repec.org/a/gam/jsusta/v13y2021i21p11663-d662015.html>

MACHADO, Mateus B.; LOPES, Caio V. S.; RIBEIRO, Ailton; PESTANA, Maria Clara; VIEIRA, Vaninha. Stories e Lives no Instagram: comunicação temporária sensível ao contexto. In: SIMPÓSIO BRASILEIRO DE SISTEMAS COLABORATIVOS (SBSC), 16. , 2021, Evento Online. Anais [...]. Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Computação, 2021 . p. 107-118. ISSN 2326-2842. DOI: <https://doi.org/10.5753/sbsc.2021.16025>.

McAFEE, Andrew; BRYNJOLFSSON. *Machine Platform Crowd*. New York: Norton & Company, 2017.

MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1964.

MAGALHÃES, Gabrielle de Oliveira; DUARTE, Erich dos Reis; ZAWADZKI, Fernando; BERTOLINI, Edson. Agricultura e sustentabilidade: mudanças climáticas e modificações no desenvolvimento agropecuário. *Divers@ Revista Eletrônica Interdisciplinar*, Matinhos, v. 14, n. 1, p. 100-112, jan./jun. 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/diver/article/view/80514>

MALINOWSKI, Bronisław. *A lei e a ordem primitivas*. São Paulo: Ática, 1986

MANIGLIER, Patrice. La parenté des autres. À propos de Maurice Godelier. *Critique*, n. 11, p. 758-774, 2005. Disponível em: <https://shs.cairn.info/revue-critique-2005-10-page-758?lang=fr>

MANOLO, G. *Las palabras en las cosas*. São Paulo: Cactus, 2019.

MASSUCHIN, Michele Goulart; CERVI, Emerson Urizzi. Tipos de engajamento e circulação de notícias nas redes sociais: A relação da audiência com os temas publicados nas fanpages de jornais regionais brasileiros. *Eptic*, São Cristóvão, v. 20, n. 3, p. 193-214, set./dez. 2018.

MATOS, Maria Lucilene Dantas de. *O papel da comunicação no caso da Embrapa com a comunidade indígena Campo Alegre*. 2015. 108 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Bauru, 2015. Biblioteca depositária: UNESP Bauru.

MEAD, George Herbert. *Mente, self e sociedade* Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2022.

MEIO E MENSAGEM. Como os brasileiros utilizam as redes sociais? Levantamento da Brain investigou hábitos de consumo de redes sociais entre diversas faixas etárias; WhatsApp é o app líder entre todas as gerações. 12 jul. 2024. Disponível em: <https://www.meioemensagem.com.br/midia/como-os-brasileiros-utilizam-as-redes-sociais>. Acesso em: 28 out. 2024.

MONTIPÓ, C. M.; DEL VECCHIO-LIMA, M. Jovens ativistas e justiça climática: uma análise das articulações de Txai Suruí e Amanda Costa. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, v. 11, n. 1, 2024.

MOREIRA, Fernanda Cristina. *Redes xamânicas e redes digitais: por uma concepção ecológica de comunicação*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27152/tde-27022015-145359/>.

MOTTA, Marly Silva da. *A nação faz cem anos: a questão nacional no centenário da independência*. Rio de Janeiro: Editora FGV: CPDOC, 1992.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. Tradução de: Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MUSEU DAS CULTURAS INDÍGENAS. *Mitologia da origem do povo Pataxó é narrada em encontro no Museu das Culturas Indígenas*, 2024. Disponível em: <https://museudasculturasindigenas.org.br/noticias/mitologia-da-origem-do-povo-pataxo-e-narrada-em-encontro-no-museu-das-culturas-indigenas/>. Acesso em: 20 abr. 2025.

NARVAZ, M.; NARDI, H.; MORALES, B. Nas tramas do discurso: a abordagem discursiva de Michel Pêcheux e de Michel Foucault. *Revista Psicologia Política* [online], v. 6, n. 12, 20 abr. 2007. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~psicopol/seer/ojs/viewarticle.php?id=14>. Acesso em: 25 mar. 2025.

NEGROPONTE, Nicholas. *Being Digital*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *A visão dionisíaca do mundo*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NUNES, Benedito. A visão poética pau-brasil. In: ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 09-23.

ORLANDI, E. P. A análise de discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. *Seminário de Estudos em Análise de Discurso*, 1, p. 8-18, 2003.

_____. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. 10. ed. Campinas, SP: Pontes, 2012.

_____. E. P. A Linguagem e ideologia. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, v. 31, 1996. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8637037/4759>. Acesso em: 19 abr. 2025.

OLIVEIRA, Hérica C. S. de. As mediações do digital na construção do discurso político. *Revista DisSoL*, v. 9, n. 2, p. 51-66, 2018.

ORTELLADO, Pablo. Los brasileños leen Facebook: Izquierdas y cultura política digital. *Nueva Sociedad: democracia y política en América Latina*, Buenos Aires, n. 269, p. 127-136, jun. 2017.

OXFORD LANGUAGES. *Oxford Languages*. 2023. Disponível em: <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=ecology>

PÁDUA, José Augusto. O que é mito da natureza inesgotável no Brasil? *O Eco*, 30 set. 2018. Disponível em: <https://oeco.org.br/videos/video-o-mito-da-natureza-inesgotavel-no-brasil-por-jo-se-augusto-padua/>.

PARIKKA, Jussi. *Una geología de los medios*. Buenos Aires: Caja Negra, 2021.

PAPPANI, Angela; LACERDA, Inimá (org.). *Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter Suruí*. São Paulo: Instituto Iepé; Instituto Kabu; Forest Trends, 2015. Disponível em: http://ikore.com.br/wp-content/uploads/2018/03/historias-do-comeco-e-do-fim-d-o-mundo_o-contato-do-povo-Paiter-Surui.pdf. Acesso em: 19 abr. 2025.

PATAXÓ. História do povo Pataxó. Disponível em: <https://pataxo.com.br/home/>. Acesso em: 20 abr. 2025.

PÊCHEUX, Michel. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas: Editora Pontes, 2002.

_____. Sobre a (des)construção das teorias linguísticas. *Cadernos de Tradução*, v. 4, p. 35-55, 1998.

_____. A análise automática do discurso. In: GADET, F.; HAK, T. (Orgs.). Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas, SP: Unicamp, 1983. p. 61-105.

PEDREIRA, Hugo Prudente da Silva. Os Pataxó Hã hã hã e o problema da diferença. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-06022017-110145/publico/2017_HugoPrudenteDaSilvaPedreira_VCorr.pdf. Acesso em: 21 abr. 2025.

PEREIRA, Eliete da Silva. A ecologia digital da participação indígena brasileira. *Lumina*, [S. l.], v. 12, n. 3, p. 93–112, 2018. DOI: 10.34019/1981-4070.2018.v12.21572. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/lumina/article/view/21572>.

PINK, Sarah. *Doing Sensory Ethnography*. Londres: Sage, 2015.

_____, DI FELICE, Massimo. As qualidades ecológicas das redes indígenas no Brasil. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, n. 147, p. 201-220, ago.-nov. 2021. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8093849>

POSTMAN, Neil. *Tecnopólio: a rendição da cultura à tecnologia*. São Paulo: Nobel, 1994.

PRECIADO, Beatriz. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PREVEDELLO, Carine; HAICAL JACOB, Kassielle; GUIDO, William Francisco; GONÇALVES CASQUEIRO, Pedro Henrique; COELHO, João Pedro; BORGES DE SOUZA, Luana. Ativismo indígena: mapeamento e atuação dos comunicadores populares na Amazônia Legal. *Revista Eletrônica Internacional de Economia Política da Informação da Comunicação e da Cultura*, São Cristovão, v. 26, n. 1, p. 109–122, 2024. DOI: 10.54786/revistaepitic.v26i1.20304. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/epitic/article/view/20304>

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e polícia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2005.

RECUERO, Raquel. *Redes sociais na internet*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

_____. Atos de Ameaça à Face e a Conversação em Redes Sociais na Internet. In: PRIMO, Alex (Org.). *Interações em Rede*. 1. ed. Porto Alegre: Sulina, 2013, v. 1, p. 51-70.

_____.; GRUZD, A. The structure of information pathways on social media during crises. *Journal of Communication*, v. 69, n. 5, 2019.

REGATTIERI, Lorena Lucas. ALGORITMIZAÇÃO DA VIDA: o debate sobre Amazônia e incêndios florestais no Twitter em 2020. 2021. 408 f. Tese (Doutorado em Comunicação Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Globo, 2015.

_____. *Utopia Brasil*. São Paulo: Hedra, 2008.

ROCHA, Maria Elizabeth Guimarães Teixeira. Democracia, Direito e Legitimidade. A crise do sistema representativo contemporâneo e os novos desafios do contrato social. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*, v. 7, n. 1, 2024. DOI: [10.5281/zenodo.12520390](https://doi.org/10.5281/zenodo.12520390). Disponível em: <https://esdc.com.br/ojs/index.php/revista/article/view/108>

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.

ROLNIK, Suely. Esquizoanálise e antropofagia. In: ALLIEZ, É. (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 451-462.

ROMERO, Zeus Moreno; PRIORI, Ângelo A. A luta do povo indígena Suruí-Paiter com as ferramentas tecnológicas do século XXI. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA, 21., 2012, Campinas. Anais [...]. Campinas: ANPUH-SP, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The social contract and the first and second discourses*. New Haven-London: Yale University Press, 2017.

SAHLINS, Marshall. *Stone age economics*. Londres: Routledge, 2013.

_____. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SANTOS, Marcelo Alves dos. Cartografia das Redes da Revolta: fluxos políticos de oposição radical no Facebook. *Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 24, p. 106-120, 2014.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVESTRE, R. P. et al. Os Suruí de Rondônia: resistência e protagonismo em busca do desenvolvimento sustentável. *IJERRS*, v. 4, n. 2, 2022.

SIMONDON, Gilbert. *Do modo de existência dos objetos técnicos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

SOUSA, Isabel Maria Lima. O net-ativismo indígena e a covid-19: uma análise da página da articulação dos povos indígenas do Brasil no Instagram. 2022. 155 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação - Universidade Federal do Maranhão).

SOUZA, P.; KASEKER, J. Youtubers indígenas no Brasil: abordagens políticas e comunicativas. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/lumina/article/view/21568/11655>. Acesso em: 25 mar. 2025.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

_____. No tempo das catástrofes. Cosac Naify, 2025.

STRATE, Lance; BRAGA, Adriana; LEVINSON, Paul. *Introdução à ecologia das mídias*. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

SUÁREZ-MUTIS, Martha Cecilia; GOMES, Marcellly de Freitas; MARCHON-SILVA, Verônica; CUNHA, Maria Luiza Silva; PEITER, Paulo Cesar; CRUZ, Marly Marques da; SOUZA E SOUZA, Michele; CASANOVA, Angela Oliveira. Desigualdade social e vulnerabilidade dos povos indígenas no enfrentamento da Covid-19: um olhar dos atores nas lives. *Saúde em Debate*, v. 45, spe 2, dez. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-11042021E202>

SURUI, G. A. O começo de tudo. In: GAAMI ANINE, Suruí; ITABIRA ~GAPOI, Suruí; GATHAG, Angela Pappiani; INIMÁ LACERDA (orgs.). *Histórias do começo e do fim do mundo: o contato do povo Paiter*. São Paulo: Ikore, 2016. p. 112-264.

TEIXEIRA, Antonio Claudio Engelke Menezes. As paixões, os interesses e a Internet. *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 40, p. 201-221, dez. 2011.

TEMPO QUENTE. Tem boi na linha. [Podcast] 26 jul. 2022. Disponível em: <https://radionovelo.com.br/originais/tempoquente/tem-boi-na-linha/>. Acesso em: 20 ago. 2023.

TOREZANI, Julianna Nascimento. As selfies do Instagram: os autorretratos na contemporaneidade. 2018. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.

TONUCCI, João. Entre o privado, o público e o comum: repensando os direitos de propriedade da terra. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, p. 2310-2339, 2022. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/57146>

VALENTIM, Marco Antônio. 'Amazona vittata: notas sobre cosmopolítica e xenocídio', *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, 9:4, 2018a, p. 2439–2460. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/PThBsfmcf37hXZzwz5b3gWk/abstract/?lang=pt>

_____. 'Fascismo, a política oficial do Antropoceno. Entrevista especial com Marco Antonio Valentim'. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 531, 2018b, p. 70–76. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/584155-fascismo-a-politica-oficial-do-antropoceno-entrevista-especial-com-marco-antonio-valentim>

VAN DIJCK, José. La cultura de la conectividad. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: n-1 edições, 2015.

_____. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-114, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/ZcqxxhghZk9936mxW5GRrhq/?lang=pt>

_____. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. 'Temos que criar um outro conceito de criação', entrevista por Pedro Cesarino e Sérgio Cohn', In: R. Sztutman (ed.), *Eduardo Viveiros de Castro* (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue, 2009, p. 164–87.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora, 2012.

WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade*: O uso humano de seres humanos. São Paulo: Cultrix, 1970.

ZUBOFF, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs, 2019.