

# A ecologia digital da participação indígena brasileira

Eliete Pereira<sup>1</sup>

**Resumo:** O aparecimento da Internet e dos dispositivos de conexão, seus aspectos pervasivos e ubíquos difundidos em escala global tornam-se os vetores do processo de digitalização, do qual territórios, pessoas e coisas se (info)materializam. Ao fazerem parte desse contexto informacional, os povos indígenas brasileiros experimentam a complexificação das suas práticas comunicativas, primordialmente conectivas entre os seus diversos planos cosmológicos (visíveis e invisíveis). Diante desse contexto, este artigo tem como propósito descrever algumas experiências indígenas com o digital, analisando-as à luz de uma ecologia comunicativa reticular, as quais exemplificam a complexificação da atuação de humanos e não humanos no contexto do processo de digitalização, pelo qual pessoas, território e tecnologias digitais formam uma ecologia comunicativa reticular.

**Palavras-chave:** Digitalização. Povos Indígenas. Ecologia Comunicativa. Redes Digitais.

**Abstract:** The emergence of the Internet and the connecting devices, their ubiquitous pervasive and ubiquitous aspects become the vectors of the digitization process, from which territories, people and things (info)materialize. As part of this informational context, Brazilian indigenous peoples experience the complexity of their communicative practices, which are primarily connective between their various cosmological planes (visible and invisible). In this context, this article aims to describe some indigenous experiences with digital, analyzing them in the light of a reticular communicative ecology, which exemplify the complexity of human and non-human performance in the context of the digitization process, whereby people, territory and digital technologies form a reticular communicative ecology.

**Keywords:** Digitalization. Indian people. Communicative Ecology. Digital Networks.

---

<sup>1</sup> Professora Doutora Nível VI do Departamento de Linguística Letras Comunicação e Artes (DLLCA) da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), campus Frutal. E-mail: elipereira@usp.br

## Introdução

As transformações comunicativas nos últimos anos ocasionaram mudanças qualitativas em vários âmbitos do mundo da vida [1]. O aparecimento da Internet e dos dispositivos de conexão, seus aspectos pervasivos e ubíquos difundidos em escala global, tornaram-se os vetores do processo de digitalização, do qual territórios, pessoas e coisas se (info)materializam [2]. Ao fazerem parte desse contexto informacional (Yakuy Tupinambá *apud* PEREIRA, 2012), os povos indígenas experimentam a complexificação das suas práticas comunicativas, primordialmente conectivas entre os seus diversos planos cosmológicos (visíveis e invisíveis).

As experiências de tradução e registro de suas referências culturais, sejam elas linguísticas e míticas, ao lado dos sistemas de monitoramento de seus territórios e da articulação das suas redes de “parentes” [3] e de apoiadores por meio das redes digitais [4] delineiam as novas modalidades de participação indígena com a digitalização e a incorporação [5] de dispositivos de conexão (smartphones, computadores, etc).

Nessa direção, este artigo tem como propósito analisar esta nova participação indígena nas e com as redes digitais e seus aparatos de conexão à luz de uma ecologia comunicativa digital. Sem dúvida, tais experiências são atravessadas por uma 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. Há, nas experiências indígenas contemporâneas, elementos para pensarmos que existam formas de participação caracterizadas por afetações tecnológicas em direção ao descentramento da ideia da ação humana, que nos levam à aproximarmos à perspectiva ecológica e comunicativa da atuação indígena (MOREIRA, 2014; DI FELICE, 2017. Ao partirem das suas cosmopolíticas (STENGERS, 2001) e incorporarem as tecnologias digitais, esses povos operam “outras” e “novas” relações e vínculos, complexificando os fundamentos de suas cosmologias, em especial, a transgressão das fronteiras entre humanos e não humanos (DESCOLA, 1997, 2011; VIVEIROS DE CASTRO, 2013; MOREI-

RA, 2014). Haveria, ainda, a abertura aos novos coletivos (LATOUR, 2004) – possíveis pelas correspondências dessas incorporações tecnológicas emergentes dos novos fluxos informativos marcados pela digitalização e pela atuação de uma nova geração de comunicadores, tradutores de suas cosmologias – associados às múltiplas relações de suas “redes de rede” (DI FELICE; PEREIRA, 2017). Elen-caremos alguns casos indígenas que exemplificam esse exercício reflexivo sobre a complexificação de uma cidadania (não no nível jurídico de ordenamento da participação) com a atuação de humanos e não humanos no contexto do processo de digitalização, pelo qual pessoas, território e tecnologias digitais formam uma ecologia comunicativa.

### **Antecedentes**

A imagem de Mario Juruna com seu gravador tornou-se notória no final dos anos de 1970 e início de 1980. Incorporado em sua atuação nas arenas políticas dos brancos, o aparelho ou “o gravador do Juruna” registrava as conversas com os políticos e suas promessas, transformando o dispositivo de registro em arma desconcertante que expunha a retórica falaciosa dos discursos dos representantes das organizações governamentais. E também foi nos anos de 1980 o nascedouro de outras experiências pioneiras, o “Programa de Índio” e o “Vídeo nas Aldeias” (PEREIRA, 2010, 2012), oriundas das alianças e expansão das redes de relações indígenas com organizações indigenistas, expressivas de um ativismo “tecno-cosmopolítico” trasladado para a esfera da comunicação interétnica. Exemplos que reverberaram a voz desses povos, dando visibilidade às suas existências, especificidades culturais e resistências.

Com a difusão da Internet no Brasil, em 2004, surge o Portal Índios Online criado pela Organização Não-Governamental Thydêwá, com a participação de sete etnias do Nordeste [6], conectando as suas aldeias por meio de computadores e acesso à Internet, inicialmente via rádio, ao mesmo tempo, com um chat (bate-papo) em sua arquitetura da informação (site). Tal experiência é um marco da atuação indígena brasileira na Internet, todo o conteúdo produzido e atualizado até hoje foi feito pelos integrantes da Rede Índios Online e rendeu

---

muitas outras iniciativas (Arco Digital, Celulares Indígenas, entre outros) (PEREIRA, 2012).

Dessa forma, nos últimos anos, a Internet vem se constituindo num significativo ambiente informacional de atuação dos povos originários no Brasil e no mundo, pelo qual o conflito territorial e a afirmação das suas especificidades culturais continuam a incitar ações comunicativas inovadoras na rede.

A experiência mais emblemática, dos Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul, alcançou a opinião pública nacional em 2012. Naquele ano, indígenas da comunidade Guarani-Kaiowá Pyelito Kue/Mbarakay, acampados num território em processo de reconhecimento próximos a cidade de Iguatemi (MS), emitiram uma declaração de suicídio coletivo de 170 homens, mulheres e crianças após receberem uma ordem de despejo decretada pela Justiça de Naviraí (MS). Em pouco tempo, a difusão da declaração na Internet repercutiu num movimento espontâneo nas redes digitais. A viralização do #SomosTodosGuaranikaiowás, #GenocídioGuarani no Twitter e em páginas na internet e a adoção do etnônimo “Guarani Kaiowá” pelos usuários e personalidades públicas do Facebook transbordaram os circuitos das redes, ocasionando atos públicos nas ruas em diversas cidades do país e do exterior. Essa ação provocou uma pressão inédita ao governo e à FUNAI, para que agissem diretamente na mediação do conflito [7].

A repercussão espontânea, inédita e reticular da tragédia dos Guarani Kaiowá em 2012, expôs o conflito e a solidariedade de pessoas até então alheias às questões indígenas, e mais, segundo Malini (2017), inaugurou a inserção brasileira em lutas sociais “tecnopolíticas”. “A resistência indígena influenciou de forma definitiva as mobilizações de Junho de 2013, dividiu a esquerda brasileira durante Belo Monte e escancara a polarização política do país” (MALINI, 2017).

Se as jornadas de junho de 2013 – as grandes manifestações espontâneas contra o aumento das passagens do transporte público, a corrupção, os gastos públicos com a Copa do Mundo de 2014 entre outras pautas – ainda são enigmáticas para os cientistas sociais, a “tese histórica”, para Malini (2017) é: “O #SomosTodosGuaraniKaiowas abriu ondas de protestos baseados na defesa dos direitos de minorias”:

As lutas sociais no país passaram, a partir dali, a ser também tecnopolíticas, à medida que a internet se constituía num espaço de produção de narrativas que atravessavam diferentes camadas sociais, convocando-as a ocupar as ruas de modo massivo. Duas a cinco mil pessoas, mobilizadas pela internet, tomando as ruas espontaneamente, em territórios distintos do Brasil, num efeito de contaminação emocional. Isso era algo novo na cena digital por aqui, até então estávamos acostumados com protestos até grandes, mas muito locais, puxados por organizações com causas específicas.

A novidade aberta pelo #SomosTodosGuaraniKaiowás era a sua dimensão múltipla (um fluxo de desejo para além das classes), distribuída (com muitas lideranças sociais construindo coletivos em rede na produção das manifestações), hipermidiática (cuja cultura era puramente digital), apartidária (sem a participação de bandeiras dos partidos políticos) e direcionada (tendo como alvo os segmentos do poder político que ignorava a realidade dos índios, a saber: o governo Dilma e o Supremo Tribunal Federal, principalmente). (MALINI, 2017)

Como já mencionado em trabalhos anteriores (PEREIRA, 2012), essas experiências não se prestam às interpretações motivadas pela percepção negativa do uso da tecnologia, oriundas das mesmas análises que tanto assimilaram quanto reproduziram a imagem essencializada do índio do mundo do branco. O crescimento do uso da Internet entre os índios, logo, a interação e a produção de conteúdo por esses povos – por meio de blogs, sites e portal, compartilhamento de informações em perfis de redes sociais (Facebook) – deriva da própria dinamicidade cultural indígena que põe em risco os esquemas interpretativos que tanto insistem na categorização estereotipada deles e que temem a perda da “substância indígena”, ao vê-los interagindo com as arquiteturas informativas das redes digitais.

No Brasil, o acesso desses povos às tecnologias digitais ocorreu com maior abrangência por meio das iniciativas de organizações não-governamentais (ONGs) e de organizações governamentais executoras de políticas públicas de inclusão digital, sobretudo, pelo Programa GESAC e pelos Pontos de Cultura Indígena desenvolvidos respectivamente pelos Ministérios das Comunicações e da Cultura, do Governo Federal. Não existem estatísticas oficiais mais detalhadas sobre o uso indígena da Internet e quantas são as aldeias que possuem conexão, mas experiências significativas denotam que estas são responsáveis não somente por um processo inovador de práticas midiáticas de relações com os Outros (e seus modos de vir Outro) e de reflexividade cultural (KLEIN, 2013), de tradução

e visibilidade de saberes locais (PEREIRA, 2012), respondendo ao fortalecimento dos seus modos de existência, e pela instauração de um importante processo de alteração da condição habitativa desses povos (DI FELICE, 2009; PEREIRA, 2013).

Ao conectar-se às redes digitais, uma comunidade indígena expande seu território e seu ecossistema, estendendo-o por meio de um dinamismo meta-geográfico que o conecta aos outros povos e a outros contextos culturais globais, alterando as suas formas comunicativas do habitar (DI FELICE, 2009). Cria-se, assim, uma complexa ecologia que une reticularmente os povos envolvidos, suas culturas, seus territórios, sua biodiversidade aos circuitos informativos digitais globais por meio de um singular dinamismo tecno-comunicativo-habitativo.

Esse caráter ecológico da atuação indígena no digital condiz com as formas experimentais e temporárias do “ato conectivo”, segundo Di Felice (2016, p. 159-160):

Ao contrário do agir comunicativo (J. Habermas) e da tradição conceitual do agir político (que vai de Aristóteles a Hannah Arendt), o ato conectivo exprime um agir ecológico, nem sujeito-cêntrico nem racional, mas experiencial e colaborativo, produzido pelas interações ecossistêmicas de um conjunto de atores-rede (B. Latour), os quais, ao entrarem em relação de conectividade, dão vida a um habitar e a uma ecologia comunicativo-conectiva.

Embora a situação dos Guarani Kaiowás no Mato Grosso do Sul continue sem solução efetiva, a mobilização deles em 2012 além de inaugurar uma nova forma de mobilização nas redes no país, transbordando em outros movimentos e sensibilizando a opinião pública à tragédia, teve em seu engajamento e propagação as dimensões experimentais e temporárias do que Di Felice (2017) caracteriza de “ato conectivo”, expressão do net-ativismo contemporâneo.

Ainda neste contexto contemporâneo de lutas políticas no país, a articulação desses povos em defesa dos seus territórios nas redes e a interação com as redes digitais e seus dispositivos de conectividades (smartphones, GPS, etc) favoreceram novos processos de resistências contra grandes projetos na Amazônia (FONSECA; GOHN, 2016). Trata-se da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte (PA) e do Complexo Hidrelétrico de São Luíz do Tapajós (PA). Se, embora

toda a mobilização em e nas redes não tenha conseguido impedir a construção da UH de Belo Monte, e a efetivação das suas condicionantes, a Resistência Munduruku contra a hidrelétrica de São Luiz do Tapajós, conseguiu atrasar o processo de construção, pelo menos por quanto.

### **Mawo - Centro de Documentação Digital da Cultura Ikpeng [8]**

Os Ikpeng são sobreviventes de um destino trágico que marca a vida dos povos indígenas no Brasil. Quando eles chegaram ao Parque Indígena do Xingu, em 1967, acompanhados pelos irmãos Villas Boas, eles haviam abandonado às pressas o local onde moravam às margens do rio Jatobá. Eram um pouco mais de 50 pessoas, que escapavam da pressão do avanço dos garimpeiros em suas terras. Na época, seu território não era demarcado e o Estado Brasileiro, sob uma ditadura militar, encarava a presença dessas populações como um obstáculo ao progresso irrefreável, e a sua assimilação à sociedade nacional, como algo inevitável. Naquele recém-criado Parque Indígena do Xingu, em 1962 – nascido dos esforços dos irmãos Cláudio e Orlando Villas Boas – símbolo máximo do sentimento pessimista sobre o futuro dessas populações, senão protegidas num território demarcado e reconhecido pelo Estado, os Ikpeng, conhecidos por serem povos arredios e guerreiros, eram apenas o espectro da fama que tinham, tornando-se a partir daquele momento um povo exilado de suas terras.

Atualmente, os Ikpeng são mais de 400 pessoas que reivindicam o retorno às suas antigas terras próximas ao rio Jatobá, pois, nas margens desse rio, estão enterradas as placentas dos seus ancestrais. Esse desejo coletivo foi documentado num vídeo dirigido por Karané Ikpeng e pela documentarista Mari Correa, intitulado *Pirinop – meu primeiro contato* (2007) [9], no qual os jovens Ikpeng, em conversas com os anciões, reconstroem um momento marcante da memória coletiva desse povo: o primeiro contato com o homem branco, o antigo lugar onde moravam, a transferência dos Ikpeng para o Parque Indígena do Xingu e a visita às suas terras às margens do Rio Jatobá. Uma narrativa audiovisual marcada pela perspectiva deles sobre o contato e a alteridade.

Além desse documentário, os jovens Ikpeng, em parceria com o projeto Vídeo nas Aldeias, organização não governamental brasileira dedicada à formação de videomakers indígenas, produziram outras iniciativas de registro digital da cultura Ikpeng.

Foi assim que, em 2009, a Associação da Aldeia Moygu do povo Ikpeng, com o apoio da organização não governamental Instituto Catitu, desenvolveu um projeto de pesquisa e documentação da cultura Ikpeng, abrigado numa base de dados bilíngue e digital chamada *Ukpamtowonpîn* Mira Iwonpot (Origem do mundo: vocabulário da língua e da cultura Ikpeng). Um grupo de jovens Ikpeng, atuando como pesquisadores da cultura deles, passaram a registrar com ajuda dos anciões, detentores dos conhecimentos mais antigos, os termos e expressões da língua do seu povo [10], adotando critérios e categorias etimológicas próprias. Além de registrarem em gravações de áudio, os cantos, as narrativas, os mitos e as histórias dos velhos, eles transcreveram e disponibilizaram esse material no banco de dados digital que contém também: fotos, filmes, livros, desenhos, textos, mapas e todo o tipo de documento, oral ou escrito, sobre a cultura Ikpeng produzidos por eles mesmos e/ou por pesquisadores externos.

Todo o processo de registro e classificação desse acervo digital foi realizado por eles com a assessoria de uma consultoria técnica externa. O que transformou esse processo num grande laboratório de tradução intercultural, uma troca intensa de perspectivas, cujos saberes não indígenas – permeados pelos conhecimentos técnicos de critérios metodológicos de classificação – e aquele Ikpeng, formado por sua língua e pensamento transmitidos oralmente, se reelaboraram para a constituição desse banco digital multimídia.

Após o desenvolvimento da base de dados e do acervo digital, essa iniciativa resultou, em 2010, na inauguração da Casa de Cultura Mawó [11], um espaço físico na Aldeia Moygu do povo Ikpeng, no Parque Indígena do Xingu, um centro de memória, formação, pesquisa, registro e divulgação da cultura Ikpeng, abrigando também um núcleo de produção audiovisual e de diversos conteúdos digitais. Criado para estimular os jovens Ikpeng a valorizar sua língua e a riqueza dos seus saberes, o centro de documentação transformou-se num novo espaço de transmissão e conhecimento e práticas culturais, capaz de possibilitar o acesso



a parte do seu patrimônio cultural para as atuais e futuras gerações [12]. Para divulgar esse trabalho, o povo Ikpeng desenvolveu um site em português (<http://www.ikpeng.org/>), novamente em parceria com o Instituto Catitu, com apoio da Petrobras e do Ministério da Cultura do governo brasileiro, no qual divulgam os projetos realizados e em andamento na aldeia, dados específicos sobre a cultura Ikpeng, e mantém uma loja virtual pela qual vendem CD's com o registro dos cantos, livros e vídeos produzidos por eles.

Durante a constituição do projeto Mawo, ao longo de cinco anos, o Instituto Catitu, parceiro do projeto, produziu o documentário *Projeto Mawo – Casa de Cultura Ikpeng* que “retrata o processo de implantação, metodologia e desenvolvimento do Centro de Documentação de Cultura Ikpeng para a divulgação entre as comunidades engajadas em iniciativas de promoção de sua cultura e o público em geral” [13]. O filme é um relato audiovisual desse trabalho coletivo inovador do povo Ikpeng, constituído pelos encontros com os consultores técnicos, na aldeia, no Parque Indígena do Xingu, e em São Paulo, onde os jovens Ikpeng envolvidos no projeto, visitaram museus e uma TV pública, conheceram as bases de dados, dialogaram com historiadores e pesquisadores. Em cenas já de volta à aldeia, num espaço com computadores, jovens Ikpeng e pesquisadores externos, o debate entre eles de como traduzir expressões da língua nativa, consultando uns aos outros, indica o exercício comparativo que permeou todo o projeto. Exercício denso e reflexivo, provocativos de um sentimento de pertencimento de um mundo singular caracterizado por sua capacidade de referências plurais e interculturais. Para o velho cacique Melobô, o projeto dá a possibilidade da história e da língua de seu povo ficarem guardadas para sempre, uma ponte viva e necessária para os mais jovens e as gerações futuras. Nas palavras de Maiua Ikpeng, professor da escola indígena da aldeia, “O Mawo é um ponto de encontro do novo com a tradição”. Esse “novo” se configura justamente num espaço de pesquisa e formação, onde eles promovem oficinas de vídeo, de captação sonora e iniciação digital. O que resultou na produção do documentário *Som Tximna Yukunang* (Gravando o som) sobre o ritual de iniciação das crianças Ikpeng e o CD Yumpuno Eremr com os cantos desse ritual [14].

A importância do audiovisual na constituição do projeto da Casa de Cultura Mawo remete à linguagem midiática que se adequa imediatamente à constituição oral dessas sociedades, traduzindo-se em poderosa mediação cultural de grande difusão entre esses povos. A capacidade expressiva das imagens engloba alguns dos componentes fundamentais da comunicação indígena: a oralidade e a corporalidade. Com a produção audiovisual, esses povos passam da linguagem oral diretamente para a midiática audiovisual, incitando mudanças em sua posição social (de “receptores” a produtores de conteúdos), na forma (de documentários etnográficos, a estilos variados de produção audiovisual, como a performatização de suas narrativas míticas) e no conteúdo (de “índios puros” projetados e silenciados pela sociedade nacional a “sujeitos reais” contemporâneos produtores de narrativas que descrevem as suas culturas).

Esse processo de digitalização da cultura Ikpeng tem no registro e no compartilhamento de suas narrativas a sua “presentificação” para as futuras gerações (PEREIRA, 2017). Ao mesmo tempo, essa digitalização parece atuar como um elemento desencadeador de uma outra ordem de territorialização do espaço desse povo, que associa à dimensão cultural e simbólica o poder deslocativo e conectivo das redes digitais, efetuando novas interações ecológico-comunicativas.

### **Mapa Cultural Suruí Paiter**

Assim como os Ikpeng, os Suruí Paiter são originários da região que compreende o estado brasileiro do Mato Grosso. Ainda no século XIX, eles fugiram das suas terras originárias, por causa dos conflitos com os não indígenas, migrando para o estado de Rondônia. Na fuga, enfrentaram outros povos indígenas e não indígenas, além de se depararem, no início do século XX, com os efeitos devastadores do progresso e da modernização na região: aumento da população não indígena atraída pela construção da ferrovia Madeira-Mamoré e pela exploração da borracha. Além do crescimento da exploração da mineração e do avanço das fronteiras agrícolas, outros fatores foram multiplicadores dos conflitos com os grupos de garimpeiros, fazendeiros, entre outros (ISA, 2003).

Desde então, esse povo, formado atualmente por 1.171 pessoas (ISA, 2017), distribuídos em 25 aldeias no Território Indígena Sete de Setembro (com 247.196 hectares), continua sofrendo com o desmatamento florestal em torno de seu território e com a invasão ilegal de suas terras. Em 2007, numa experiência inédita, eles iniciaram uma parceria com o Google Earth, por iniciativa do seu líder, Almir Narayamoga Suruí, que, ao conhecer o Google pela internet, conseguiu visitar a sede do Google nos Estados Unidos para elaborar em conjunto uma série de ações que pudesse reunir conhecimento tradicional e tecnologia, na gestão territorial e ambiental da sua terra indígena. Na época, os Suruí Paiter estavam se reunindo para desenvolverem o Plano de Gestão Territorial da Terra Indígena Sete de Setembro, mais conhecido como o Plano de 50 anos dos Suruí. A primeira ação em conjunto, foi o desenvolvimento do Mapa Cultural Suruí Paiter, a reconstrução cartográfica do território desse povo, utilizando as ferramentas do Google Earth, Picasa, Google Docs e Youtube. A equipe do Google Earth, dirigida por Rebecca Moore, foi até o Território Indígena Sete de Setembro para ensinar aos jovens Suruí Paiter como tirar fotos e registrar vídeos com o objetivo de coletarem histórias dos anciões, a memória viva da comunidade, fotografar e filmar seu território e sua biodiversidade e, conseqüentemente, dispor todo o material no Mapa Digital. A percepção territorial tradicional reconstruída por meio de interações tecnológicas, oriundas, por sua vez, de uma rede intercultural de interações entre esse povo indígena e a equipe do Google, foi traduzida pelo processo de digitalização do território que tornou possível a inclusão da percepção cosmológica territorial Suruí Paiter na representação cartográfica digital.

A partir desse Mapa, estabeleceu-se, portanto, um outro sentido de territorialidade conectiva que não delimita o território aos seus componentes geográficos e físicos, mas o amplia e o reelabora, agregando os modos imateriais particulares da cosmologia Suruí Paiter. Difundindo, ao mesmo tempo, tais conteúdos e tais ecologias online. Conferindo-lhe, de modo particular, uma narrativa e uma estética conectiva situada numa localidade híbrida e comunicativa, deslocada entre o local e o simbólico, o tecnológico comunicativo e o global.

O Mapa Cultural Suruí é acessível online pelo Google Earth. No Youtube existem dois vídeos que apresentam essa experiência [15]. O vídeo *Trading*

*Bows and Arrows for Laptops* produzido por Denise Zemekhol (ZDfilms), com a participação da equipe Google envolvida no projeto com os Suruí Paiter, com depoimentos de Almir Suruí e os jovens indígenas, e imagens das oficinas que resultaram no Mapa Cultural. O segundo vídeo, *Surui Mapa Cultural*, feito pelos próprios Suruí, é narrado por Almir Suruí e pelos jovens participantes do projeto. Visualiza-se, portanto, uma experiência interativa e imersiva (3D) da territorialidade Suruí Paiter, pela qual, ao apresentarem o seu território tomado pelas referências simbólicas e ecológicas desse povo, se entrelaçam o povo Suruí, os animais, as plantas, representados por fotografias e desenhos feitos pelos jovens e crianças, reterritorializados no espaço digital imagético e simbólico.

É importante aqui considerar que, para os povos indígenas, a floresta não é um “recurso” a ser explorado. Para os Suruí Paiter, e para vários povos indígenas, viver na floresta é depender dela em todos os seus níveis, reconhecendo que o respeito aos seus elementos se converte numa norma de convivência relacional basilar. A exemplo, a interação deles com o fruto da árvore do açaí, em lugar de expressar apenas uma relação de subsistência, viabiliza também a comunicação com o mundo dos espíritos. Uma ecologia viva formada pela interação entre mundos, vegetal, animal e espiritual.

No Plano de Gestão Territorial de 50 anos do Terra Indígena Sete de Setembro, além do Mapa Cultural em parceria com o Google, é prevista também a realização do Projeto Carbono Suruí, que tem por objetivo unir a conservação ambiental desse território com o fortalecimento cultural, ao destinar os recursos da venda de créditos de carbono para o financiamento de atividades de proteção e fiscalização, como a compra de equipamentos. O projeto deu aos Suruí o pioneirismo de ser o primeiro povo indígena no mundo a ter a certificação de carbono. Nas palavras de Almir Suruí, o projeto de carbono e as tecnologias de comunicação convertem-se numa aliança do seu povo com o mundo “Nossa esperança é que possamos nos unir virtualmente e em pessoa, e que possamos nos encontrar e implementar soluções em conjunto” [16].

Tal ação comunicativa e conectiva do povo Suruí Paiter conforma-se num ativismo reticular que condensa todas redes nele inscritas ou ativadas e transborda, igualmente, novos sentidos ecológicos e estéticos de sua cosmologia

que encontram no digital a sua (i)materialização cartográfica, reterritorializada, possível pelo encontro e pelo diálogo intercultural e glocal, entre o mundo do não indígena global – representado pela tecnologia e pelo próprio Google – e o mundo indígena, formado pelo saber do povo Suruí Paíter. Um diálogo intercultural que se concretiza com as novas tecnologias de comunicação e informação e as redes digitais, formando, nessa simbiose, uma nova forma comunicativa do habitar atópica Suruí Paíter. Indicativa do processo de transformação da localidade por meio da inclusão do ponto de vista desse povo, em interação com a tecnologia digital e o seu ambiente, potencializadora da dimensão ecossistêmica digital, em que o que está a se digitalizar e a se constituir em redes, “não são apenas os fluxos informativos trocados entre os humanos, mas o contexto inteiro, a própria ecologia, o território e o meio ambiente criando, dessa forma, um processo reticular deslocativo e ecossistêmico. (DI FELICE, 2011-2012, p. 17).

### **Escuta da Floresta**

O processo de digitalização parece evocar uma nova condição informativa do território, que envolve as interações das tecnologias digitais por parte dos povos indígenas e as relações complexas decorrentes da simbiose das suas especificidades culturais, suas práticas midiáticas e a transformação dos seus territórios. Longe de ser apenas a consequência da utilização de uma nova tecnologia, a análise da digitalização dos territórios e das culturas indígenas, configura-se como uma qualitativa alteração ecológica e de suas próprias condições habitativas. Em estudos realizados com a Rede Povos da Floresta do Acre (PEREIRA, 2013) e o Mapa Cultural dos Suruí-Paíter (MOREIRA, 2014; PEREIRA, 2015), a ampliação das redes de relações existentes configura as características de um net-ativismo ecossistêmico, uma atuação em rede, vetor da multiplicação dos “significados e as práticas de interações com o ambiente, [que] nos conduz a habitar naturezas diferentes e mundos no interior dos quais nos deslocamos informaticamente”. (DI FELICE, 2009, p. 22).

Diferente da experiência do movimento #SomosTodosGuarani-Kaiowás, pelo qual promoveu a visibilidade, a mobilização e o engajamento à luta

desse povo no território não demarcado, a atuação do povo Tembé da Terra Indígena Alto do Guamá (PA) com o projeto “Escuta da Floresta”, indica a complexidade das redes de relações com dispositivos de conexão que favorecem a gestão dos seus territórios.

Autodenominado “Tenetehara”, o povo Tembé habita a Terra Indígena do Alto Rio Guamá (homologada em 1993), no Pará, juntamente com os povos Guajá e Ka’apor, totalizando uma população de 1.727 pessoas distribuída em 280 mil hectares (ISA, 2017). Advindos dos rios Pindaré e Caru (MA), parte dos Tenetehara migraram para os rios Gurupi, Guamá e Capim (PA), no século XIX. O contato com os regionais se dava principalmente por meio da extração do óleo de copaíba, sendo vendido para os regatões (comerciantes que percorriam em barcos nos rios da região). Os abusos e exploração dos regatões renderam conflitos que fizeram os Tembé abandonar suas aldeias em torno do rio Gurupi (1861). A presença de postos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na região foi ocasionada para a atração dos Ka’apor, com a intermediação dos Tembé, que passaram a ser, sob os auspícios do SPI, ao longo da primeira metade do século XX, “guias, remeiros, trabalhadores nas roças e na fabricação de farinha” (ISA, 2017). Enquadravam-se nessa égide uma política indigenista de Estado na tentativa de conversão deles em “trabalhadores” [17].

Nas décadas seguintes, a invasão de suas terras por posseiros e fazendeiros, fez com que a Funai propusesse o loteamento de parte da Terra Indígena (1978). No entanto, mesmo com a mobilização indígena, a ocupação de invasores em suas terras teve um impacto na terra e na fauna, com a degradação dos rios.

Se a história do contato dos Tembé teve uma influência direta na inserção deles na economia local e na invasão de suas terras, consequentemente, na acelerada transformação dos seus costumes tradicionais [18], essa “continuidade” histórica, nos últimos anos, se mantém com a invasão dos madeireiros em seus territórios. A vulnerabilidade territorial acontece pela proximidade da Terra Indígena a municípios como Ourém, Caputação Poço, Garrafão do Norte e Santa Maria (DIAS, 2010). O que exige dos Tembé vigilância permanente de suas terras, motivo pelo qual realizaram, a partir de 2015, a parceria com a ONG estadunidense Rainforest Connection, no projeto de proteção de áreas florestais

por intermédio do uso de sensores instalados nas árvores e acionados via celular. Procurados pela Rainforest Connection, os Tembé desenvolveram o projeto com a participação dos jovens na Terra Indígena. Ao monitorar o desmatamento em suas terras, uma rede de dispositivos é acionada. Com os aparelhos alimentados por placas solares instaladas nas copas das árvores, os sons das motosserras e da derrubada da vegetação podem ser captados e enviados os seus sinais para softwares instalados nos celulares das lideranças indígenas, que podem assim, acionar as autoridades responsáveis pela fiscalização em seus territórios (IBAMA e FUNAI).

Para Puyr Tembé [19], liderança indígena, o projeto favorece a proteção e a autonomia das suas terras, reconfigurando uma conectividade tecno-informativa, portanto, associada à conectividade cosmológica territorial existente. Como já mencionado por Gallois (2004), a noção de território dos diversos povos indígenas difere daquela noção jurídica do Estado, dado que “[...]‘território’ para esses povos remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial” (GALLOIS, 2004, p. 37). Quanto a essa relação em rede que permeia a noção de territorialidade intrínseca aos modos de existências dos povos indígenas, Ailton Krenak (PEREIRA, 2013, p. 178) nos chama a atenção:

A territorialidade é o que sustenta suas redes de relações apoiadas na reciprocidade e ajuda mútua. Quando se rompe essas condições e essa rede de relação social, cultural e simbólica tem-se a erosão cultural. Indicadores dessa erosão são os altos índices de carência (carência de relações, carência de identidade, carência de símbolos, carência de afeto entre as pessoas) levando alguns à loucura, inclusive ao suicídio e à morte por fome.

Essa rede de relações existe naturalmente em algumas de nossas comunidades. E é assim que estas comunidades têm se mantido por décadas de geração a geração.

Em consonância com esse sentido, a territorialidade dos Tembé se dá pelas inúmeras relações em rede (de afinidade, parentesco, predação) entre o grupo, os *karawias*, os *karuwarás* [20], os animais, as plantas e a água (COELHO, 2014). A cosmologia relacional Tembé comporta uma variedade de narrativas nas quais os *karuwarás*, ou seja, os espíritos donos dos espaços “Mãe D’Água” (dona

da água), Curupira e Matim (donos do mato) assumem as especificidades e alteridades ecológicas desse povo.

No processo de digitalização do território Tembé, a inserção dos dispositivos de conexão (celulares e internet) potencializam a complexificação dessa ecologia comunicativa, desde já reticular e não antropocêntrica. Tal processo assume uma contemporânea atuação histórica do povo na proteção de suas terras, ameaçadas pela invasão dos madeireiros, caçadores e garimpeiros.

### **Aberturas**

O advento das redes digitais e das arquiteturas informativas digitais impulsionou, nos últimos anos, no mundo inteiro, um processo de transformação que supera os aspectos sócio comunicativos para níveis de mudanças mais profundas que remetem, entre outras coisas, aos processos de digitalização das territorialidades, dos ecossistemas e de suas culturas. É, de fato, uma alteração que alcançando sua face visível, na esfera comunicativa, atinge um maior nível de complexidade, estendendo através de sua característica conectiva e reticular, as mesmas dimensões habitativas (DI FELICE, 2009).

Além da possibilidade de afirmação da sua dinamicidade cultural, na medida em que se promove a visibilidade dos conteúdos simbólicos de seus modos de existência, a incorporação das tecnologias digitais por parte dos povos indígenas advém também da percepção que a construção de novas estratégias comunicativas pode ajudar na pressão pela resolução de problemas históricos, como da garantia do direito à terra, à defesa dos territórios demarcados e à transmissão dos seus conhecimentos. De modo que essas questões envolvem igualmente a mobilização indígena, e não indígena, nesses ambientes informacionais digitais.

O processo de digitalização na sua fase mais avançada (banda larga, comunicação wi-fi, redes digitais, Internet of Things) com seu poder de conexão além de expandir o local dessas culturas (PEREIRA, 2013) é responsável pela criação de uma ecologia conectiva complexa, cuja análise nos impõe a questionar



a ideia geográfica de espaço Ocidental, como também a ideia de ação social humana (DI FELICE, 2016). A digitalização parece, dessa forma, atuar numa outra ordem perceptiva do fazer espaço, sensorialmente emulada pelas novas linguagens midiáticas, audiovisuais, hipertextuais, conectivas.

A análise de tal processo resulta ainda mais interessante se consideramos as características cosmopolíticas desses povos que possuem especificidades comunicativas e ecológicas próprias, tradicionalmente caracterizadas por um tipo de interação reticular que prevê o trânsito entre os diversos elementos (animais, humanos, vegetais, espíritos etc) e suas agências. Dessa forma, a transversalidade do processo de digitalização designa a variação de sentidos da atuação indígena nas redes digitais associada aos seus modos de (re)existências e à agencialidade dos não humanos, correlatos às suas redes de relações.

## Notas

[1] Em referência indireta aqui a Alfred Schütz, o “mundo da vida” das práticas cotidianas.

[2] Referimo-nos à “materialidade conectiva” analisada por Massimo Di Felice (2017).

[3] Expressão utilizada pelos indígenas para se referirem aos outros povos indígenas, extensão da parentela de afinidade.

[4] Entre as redes sociais digitais, destacam-se o Facebook e, sobretudo, o Whatsapp, um dos aplicativos de troca de mensagem instantânea mais utilizado pelos indígenas.

[5] O termo “incorporação” é um contraponto diferencial da ideia instrumental de “apropriação midiática”, inspirado na análise das redes xamânicas e sua contribuição para uma ideia ecológica de comunicação digital, de Fernanda Moreira (2014).

[6] Ao longo dos anos somaram-se à Rede Índios Online aproximadamente 22 etnias, entre as quais, os Tupinambá, Kariri-Xocó, Pataxó, Pankararu.

[7] A liminar foi rapidamente suspensa pela Justiça Federal e a comoção pública em favor desta população tradicional brasileira se dispersou. No entanto, outros problemas dos Guarani-Kaiowá – que viviam no Mato Grosso do Sul até serem expulsos de suas terras nos anos 1940 e 50 – seguem há anos sem resposta (PELLEGRINI, 2015).

[8] Parte dessa análise foi publicada anteriormente como capítulo de livro: PEREIRA, E. S. Net-ativismo indígena brasileiro: notas sobre a atuação comunicativa indígena nas redes digitais. In: DI FELICE, M.; PEREIRA, E.; ROZA, E. (orgs.) *Net-ativismo: redes digitais e novas práticas de participação*. Campinas, Papirus, 2017, pp. 169-182.

[9] Vídeo disponível no Youtube.

[10] A língua do povo Ikpeng pertence à família linguística Karib, próximas àquelas faladas de povos do norte do Amazonas.

[11] Segundo os Ikpeng, em um dos seus mitos, no tempo em que não havia suas divisões, quando o céu era baixo e só existia noite, « Mawo » era uma das primeiras pessoas que deram nomes a todas as coisas.

[12] <http://institutocatitu.org.br/projetos/mawo/>. Acesso em: 25 de agosto de 2015.

[13] <http://institutocatitu.org.br/projetos/mawo/>. Acesso em: 25 de agosto de 2015.

[14] Vídeo disponível em: <<https://vimeo.com/channels/institutocatitu/73651321>>. Acesso em: 17 nov. 2018. Este projeto contou com o patrocínio do Programa Petrobras Cultural e do PDPI (Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas, do Ministério do Meio Ambiente do governo Brasileiro), além do apoio da Embaixada da Noruega, Instituto Socioambiental e Museu do Índio (Projeto de Documentação das Culturas e Línguas Indígenas).

[15] Para saber mais, ver os links dos vídeos: <https://www.youtube.com/watch?v=tNp9j1O3CKk> <https://www.youtube.com/watch?v=zxAOYAPHcos&t=4s>.

[16] Fala de Almir Suruí registrada no vídeo *Suruí Mapa Cultural*: <<https://www.youtube.com/watch?v=zxAOYAPHcos&t=4s>>. Acesso em 14 out. 2018.

[17] A influência decisiva do Serviço de Proteção do Índio e depois da FUNAI (a partir de 1967) na inserção dos Tembé na economia regional e nacional foi marcante; desde a influência de novos modos de produção de suas roças e no envio de homens Tembé para trabalharem na construção da Transamazônica, em especial, nos postos de atração das etnias Assurini do Xingu e Parakanã (ISA, 2017).

[18] As constantes invasões de seus territórios e os casamentos interétnicos ocasionaram a perda parcial da língua Tenetehára, falada pelos Tembé, pertencente ao tronco linguístico tupi-guarani. Até 2001, os Tembé do Rio Capim e do Rio Guamá falavam somente português, mas que por meio da educação indígena bilíngue, vem possibilitando-os de estudarem a sua língua (SILVA, 2001). Quanto aos rituais, ainda acontece com variações o ritual da menina moça (ou Festa do Moqueado), além da inserção de festas católicas em suas festas tradicionais.

[19] Entrevista dada a Dominik Giusti do G1 PA. Disponível em:

<<http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2014/12/tribo-tembe-usa-tecnologia-para-protger-terra-indigena-no-para.html>>. Acesso em 11 out. 2018.

[20] Karawias e karuwarás são categorias Tembé. A primeira designativa daqueles que não são indígenas, a segunda, corresponde aos não humanos, respectivo de espírito, alma ou duplo corpo (COELHO, 2014).

## Referências

COELHO, J. R. *Cosmologia Tenetehara Tembé: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – Pa.* 2014. 117 f. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, 2014.

DESCOLA, P. Ecologia e cosmologia. In: CASTRO, E., PINTIN, F. (orgs.) *Faces*

do trópico úmido – conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Pará: UFPA/NAEA, 1997.

DI FELICE, M. *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Annablume, 2009.

DI FELICE, M.. Redes digitais, epistemologias reticulares e a crise do antropomorfismo social. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 92, p.9-19, Dezembro/Fevereiro 2011-2012.

DI FELICE, M. *Net-ativismo: As ecologias das interações nas redes digitais da ação social ao ato conectivo*. Tese de Livre Docência, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016.

DI FELICE, M.; PEREIRA, E. S. (orgs). *Redes e ecologias comunicativas indígenas: as contribuições dos povos originários à teoria da comunicação*. São Paulo: Paulus, 2017.

DI FELICE, M; PEREIRA, E.; ROZA, E. (orgs.) *Net-ativismo: redes digitais e novas práticas de participação*. Campinas: Papirus, 2017.

DIAS, C. *O povo Tembé da Terra Indígena Alto Rio Guamá: construindo vias de desenvolvimento local?* 2010. 176 f. Dissertação. (Mestrado em Ciências). Núcleo de Meio Ambiente. Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

FONSECA, L. M.; GOHN, M. G. M. *Redes de mobilização e organizações indígenas – internet, ciberativismo e novos repertórios de resistência contra grandes projetos na Amazônia*. Caxambu, ANPOS, 2016.

GIUSTI, D. Tribo Tembé usa tecnologia para proteger terra indígena no Pará. *G1 Globo*, Pará, 06 dez 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/pa/para/noticia/2014/12/tribo-tembe-usa-tecnologia-para-protoger-terra-indigena-no-para.html>>. Acesso em 11 outubro 2018

GALLOIS, D. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?, In: GALLOIS, D. *O desafio das sobreposições terras indígenas & unidades de conservação da natureza*. São Paulo: ISA, 2004.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas no Brasil*. 2011/2016, n. 252, São Paulo, 2017.

LATOUR, B.. *Políticas da natureza*. São Paulo: EDUSC, 2004.

MALINI, F.. Tecnopolítica: A viralidade indígena em rede e os novos modos de mobilização. In: *Midianinja*. 20/04/2017. Disponível em: <<http://midianinja.org/fabiomalini/tecnopolitica-a-viralidade-indigena-em-rede-e-os-novos-modos-de-mobilizacao/>>. Acesso em: 27 maio 2017.

MOREIRA, F. C.. *Redes xamânicas e redes digitais: por uma concepção ecológica de comunicação*. 2014. 272f. Dissertação. (Mestrado em Ciências da Comunicação). Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2014.

PELLEGRINI, M. Mais capítulo sangrento da saga Guarani-Kaiowá. *Carta Ca-*

*pital*, 2015. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/parlatorio/mais-um-capitulo-sangrento-da-saga-guarani-kaiowa-6501.html>>. Acesso em: 23 fev. 2017.

PEREIRA, E. S. *O local digital das culturas: as interações entre culturas, mídias digitais e território*. 2013. 296f. Tese. (Doutorado em Ciências da Comunicação). Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Ciborgues indígen@s.br: a presença nativa no ciberespaço*. São Paulo: Annablume, 2012.

SILVA, N. Language attitude change among the Tembe people of Brazil. *Notes on Sociolinguistics* 6: 59-64, 2001.

STENGERS, I. *Cosmopolitics II*. (Posthumanities). Tradução de Roberto Bonno-  
no, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*. São Paulo: CosacNaify, 2013.