



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

TATIANA CASTRO MOTA

A Hora do Xibé:
Práticas comunicativas ameríndias, rádio
e insurgências na Amazônia brasileira

Brasília
2024



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

TATIANA CASTRO MOTA

A Hora do Xibé:
Práticas comunicativas ameríndias, rádio
e insurgências na Amazônia brasileira

Tese apresentada à Banca Examinadora, como requisito para obtenção do grau de doutora em Comunicação. Linha de pesquisa: Imagem, estética e cultura contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Tiago Quiroga Fausto Neto.

Brasília
2024

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C917h Castro Mota, Tatiana
A Hora do Xibé: Práticas comunicativas ameríndias, rádio e insurgências na Amazônia brasileira / Tatiana Castro Mota; orientador Tiago Quiroga Fausto Neto. -- Brasília, 2024.
193 p.

Tese(Doutorado em Comunicação) -- Universidade de Brasília, 2024.

1. Comunicação. 2. Identidades. 3. Neoliberalismo. 4. Indígenas. 5. Coletividade. I. Quiroga Fausto Neto, Tiago, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

Tatiana Castro Mota

Tese apresentada à Banca Examinadora, como requisito para obtenção do grau de doutora em Comunicação. Linha de pesquisa: Imagem, estética e cultura contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Tiago Quiroga Fausto Neto

Aprovada em: 06/08/2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Tiago Quiroga Fausto Neto
Universidade de Brasília/UnB

Prof. Dr. Florêncio Almeida Vaz Filho
Universidade Federal do Oeste do Pará/Ufopa

Profa. Dra. Andrea Pinheiro Paiva Cavalcante
Universidade Federal do Ceará/UFC

Profa. Dra. Fabíola Calazans
Universidade de Brasília/UnB

Suplente: Profa. Dra. Priscila Borges
Universidade de Brasília/UnB

Agradecimentos

Nos primeiros passos da minha vida, os mais velhos me orientaram a ouvir os cantos dos pássaros e os chiados da mata. Compreendo o ambiente onde dei os meus primeiros passos como uma das bases de lançamento da minha trajetória (...). Essas são memórias recorrentes, para as quais eu volto sempre que encontro um obstáculo na minha caminhada. É onde me reanimo e é de onde sou novamente remetido, agora com uma força maior, que ultrapassa os obstáculos e dá continuidade ao percurso.

Antônio Bispo, A terra dá, a terra quer.

Esta tese está escrita, em sua maior parte, na primeira pessoa do plural. Ela é resultado de muitas vozes; sendo um traçado polifônico, escrevê-la em primeira pessoa do singular seria, talvez, um equívoco. Não se chega ao final do doutorado sozinha, e aqui destaco uma parte daquilo e daqueles que se fizeram lança (ou me fizeram lança) durante os caminhos pela ciência e pela vida.

Agradeço ao Tapajós, esse rio caudaloso e sagrado. Este trabalho existe porque um dia me banhei em suas águas. São tantas histórias vividas que poderiam ser contadas, tantas memórias construídas nas travessias Tapajós-Arapiuns, na ponta do Arariá, no pôr do sol do Cururu, no encontro com o rio Amazonas, nas idas à várzea...

Agradeço a Luana, Jaime, Vera, Henrique, Lídia e a todos os povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos e caboclos do baixo Tapajós.

Agradeço ao prof. Florêncio. Lê-lo e ouvi-lo é um grande aprendizado, um impulso a olhar o mundo pelas lentes da subversão e do encantamento.

A Andrea Pinheiro, a professora que revolucionou minha vida. Tenho certeza de que a sala de aula, em que ela ministrava a disciplina de rádio, é o lugar-base da minha trajetória. Meu percurso acadêmico existe porque encontrei seus estímulos no caminho.

Agradeço a meu orientador, prof. Tiago Quiroga, as contribuições, a ajuda em levar-me a pensar o tempo como alteridade, perseguindo as singularidades dos acontecimentos, a olhar outras direções.

Às professoras Fabiola Calazans e Priscila Borges a gentileza de aceitar ler meu trabalho.

Agradeço ao querido Matheus as imagens compartilhadas. E ao estimável Rodrigo Oliveira pela paciência em me ouvir e ler.

Agradeço a Fabiane sua escuta amorosa e o transformar (meus) medos acadêmico-científicos em poesia e coragem. Tê-la nesse processo foi valioso.

Aos amigos do doutorado e de orientação, Lúcio e Yanet, o estar ligados comigo para além das questões espaço-temporais.

Agradeço a Erik Jennings, a Cris, a Leo e a Bê, essa família tão querida que se faz ponte de afetos para minha conexão com o Tapajós. E a Erik especialmente a cessão de imagens de seu valioso acervo.

A Maíra o “dar-me pezinho” desde a infância e principalmente ter usado suas mãos como degrau para que eu chegasse até o doutorado.

A Moema, Cintia e Paula pela vida “longe” das aflições acadêmicas.

Agradeço imensamente a Malu, meu encanto sob as formas de MAr e LUa; esta tese é dedicada a ela, que tão pequena observou e aceitou o vai e vem da mãe entre Santarém e Brasília, entre mamadas e leituras.

Ao Sawê, o grito da floresta ecoado e eternizado em mim, que diante das aflições de uma pandemia e os compromissos de um doutorado, trouxe-me o tempo da delicadeza como folego para enfrentar as distopias de um mundo carregado de obscurantismos.

A Luís de Camões, poeta da minha vida, que em primeiro de setembro de 2004, quase vinte anos atrás, ainda na graduação, deu-me de presente *Pedagogia do oprimido*, de Paulo Freire, com esta dedicatória: “Desejo muitas vitórias em sua vida, inclusive na defesa de sua tese. Com muito amor e carinho”. Ele sempre soube perceber meus sonhos e os adubar. Agradeço sua presença ser suporte e chamego nos dias mais difíceis.

A minha família ancestral, em especial a minha mãe, por ter me dado a alegria como bússola.

RESUMO

O neoliberalismo caracteriza-se como reconfiguração do poder colonial, que traz em sua forma atual o elemento cultural e identitário para a centralidade, recriando formas de apagamentos, incluídas as relativas aos povos indígenas. Espaços estratégicos de produção desses imaginários neoliberais, os meios de comunicação estão entre os dispositivos sociais que mais estimulam a adaptação cultural a uma nova forma econômica/subjetiva/visceral capitalista. Experiências de subversão da mídia tradicional, entretanto, amplificam as vozes dissonantes, abrem espaço para uma comunicação dialógica e constroem circuitos de mídia capazes de engendrar práticas políticas diversas e insurgentes. Sem o foco identitário centrado na ideologia do individualismo – propagada, sobretudo, pela racionalidade neoliberal ou estabelecida como práticas de individualização –, os povos indígenas, a partir de suas bases identitárias, intencionalmente buscam formas de subjetividades em que o princípio do comum, como prática do bem-viver, se anuncia como viabilidade para pensar “outros possíveis” na atualidade – ou construir alternativas ao cosmocapitalismo a partir da cosmopolítica indígena. Nesse sentido, esta pesquisa focaliza o programa A Hora do Xibé, experiência radiofônica em que os indígenas, quilombolas e ribeirinhos do baixo Tapajós, Oeste do Pará, Amazônia brasileira, elaboram suas próprias práticas comunicativas, dando visibilidade a seus costumes e lutas, afirmando sua identidade étnica, bem como se constituindo como contraponto à racionalidade neoliberal, percebendo assim a construção de coletividades como política de resistência e transformando a comunicação em território demarcado na atual luta dos povos indígenas por seus direitos. Utilizamos o estudo de caso como estratégia de pesquisa; entrevistas individuais, diário de campo e escutas dos programas como técnica de coleta de dados empíricos; e complementamos o escopo metodológico com pesquisas bibliográficas e documentais.

Palavras-chave: Comunicação; identidades; neoliberalismo; indígenas; coletividade.

ABSTRACT

Neoliberalism is characterized as a reconfiguration of colonial power, which in its current form brings the cultural and identity element to the forefront, recreating forms of erasure, including those relating to indigenous peoples. Strategic spaces for the production of these neoliberal imaginaries, the media are among the social devices that most encourage cultural adaptation to a new capitalist economic/subjective/visceral form. Experiences of subversion of the traditional media, however, amplify dissenting voices, open up space for dialogic communication and build media circuits capable of engendering diverse and insurgent political practices. Without the identity focus centred on the ideology of individualism - propagated above all by neoliberal rationality or established as practices of individualization - indigenous peoples, from their identity bases, intend forms of subjectivity in which the principle of the common, as a practice of good living, announces itself as a feasibility for thinking about “other possibilities” in the present - or building alternatives to cosmocapitalism from indigenous cosmopolitics. In this sense, this research focuses on the program A Hora do Xibé, a radio experience in which the indigenous, quilombola and riverine peoples of the lower Tapajós, west of Pará, in the Brazilian Amazon, elaborate their own communicative practices, giving visibility to their customs and struggles, affirming their ethnic identity, as well as constituting themselves as a counterpoint to neoliberal rationality, thus perceiving the construction of collectivities as a policy of resistance and transforming communication into demarcated territory in the current struggle of indigenous peoples for their rights. We use the case study as a research strategy; individual interviews, field diaries, and program listenings as data collection techniques; and complement the methodological scope with bibliographic and documentary research.

Keywords: Communication; identities; neoliberalism; indigenous people; collectivity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa: Territórios e Povos Indígenas do Baixo Tapajós, Oeste do Pará, Amazônia, Brasil.....	109
Figura 2: Vista de cima da orla da cidade de Santarém-PA com o encontro do rio Tapajós com o rio Amazonas (Foto: Erik Jennings).....	110
Figura 3: Ilha do amor, Alter do Chão, Santarém-PA, um dos pontos mais frequentados pelo turismo (Foto: Erik Jennings).....	111
Figura 4: Extensão de areia formando belas praias de rio no verão amazônico e a cor verde azulada do rio Tapajós. (Foto: Erik Jennings).....	111
Figura 5: Plantação e expansão da soja, Santarém-PA. Paralisação da demarcação de terras indígenas na região. (Foto: Erik Jennings).....	113
Figura 6: Lama do garimpo (que provoca a mudança da cor do rio e intoxica seus peixes) na boca do rio Crepori, afluente do rio Tapajós (Foto: Erik Jennings).....	113
Figura 7: Porto da Cargil construído em cima da praia de Vera Paz, lugar ancestral para as comunidades tradicionais da região; A Hora do Xibé nasce como denúncia a esse tipo de empreendimento – e de muitos outros (Foto: Erik Jennings).....	114
Figura 8: Protesto dos indígenas do Baixo Tapajós contra a sentença que declarou a inexistência desses povos (Foto: Carlos Bandeira Jr.).....	123
Figura 9: Protesto dos indígenas do Baixo Tapajós contra a sentença que declarou a inexistência desses povos (Foto: Carlos Bandeira Jr.).....	124
Figura 10: Alegria e afeto no cotidiano dos participantes de A Hora do Xibé (Foto: Acervo de A Hora do Xibé).....	135
Figura 11: Participantes com convidado no estúdio da rádio rural. (Foto: Acervo de A Hora do Xibé).....	141
Figura 12: gravação no estúdio com convidado (Foto: Acervo de A Hora do Xibé).....	147
Figura 13: Participantes com uma convidada no estúdio da rádio rural. (Foto: acervo de A Hora do Xibé).....	156
Figura 14: Arimun, rio Arapiuns, Santarém-PA (Foto: Erik Jennings).....	184
Figura 15: Jutuba, rio Tapajós, Santarém-PA (Foto: Erik Jennings).....	184
Figura 16: Praia do Arariá, rio Tapajós, Santarém-PA.....	185
Figura 17: Várzea de Santarém-PA (Foto: Erik Jennings).....	185
Figura 18: Queimadas na região (Foto: Erik Jennings).....	186
Figura 19: Cicatrizes ou mina de bauxita de Juruti, Oeste do Pará (Foto: Erik Jennings)....	186
Figura 20: Porto do Cargill construído, sem consulta prévia aos povos da região, em cima de uma lugaa ancestral (Foto: Erik Jennings).....	187
Figura 21: Gravação do programa A Hora do Xibé nos estúdios da rádio rural (Foto: Acervo de A Hora do Xibé).....	188
Figura 22: Participantes de A Hora do Xibé (Foto: Acervo de A Hora do Xibé).....	188
Figura 23: Reunião de pauta (Foto: Acervo de A Hora do Xibé).....	189
Figura 24: Participantes durante reunião de pauta (Foto: Acervo de A Hora do Xibé).....	189
Figura 25: Cuia com xibé (Foto: redes sociais de A Hora do Xibé).....	190

Figura 26: Assembleia realizada pelo Cita em 2019 na comunidade de Muratuba, localizada na resex Tapajós-Arapiuns, na margem esquerda do rio Tapajós (Foto: Matheus de Almeida Vieira).....	191
Figura 27: Assembleia realizada pelo Cita em 2019 na comunidade de Muratuba, localizada na resex Tapajós-Arapiuns, na margem esquerda do rio Tapajós (Foto: Matheus de Almeida Vieira).....	191
Figura 28: Protesto dos indígenas do Baixo Tapajós contra a sentença que declarou a inexistência desses povos (Foto: Carlos Bandeira Jr.).	192
Figura 29: “Eu existo”, protesto dos indígenas do Baixo Tapajós contra a sentença que declarou a inexistência desses povos (Foto: Carlos Bandeira Jr).....	193

O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê. É preciso transver o mundo.

Manoel de Barros

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

IDENTIDADES INDÍGENAS E REVERSOS NO NEOLIBERALISMO	13
Proposição de trabalho: o paradoxo das identidades (indígenas) no neoliberalismo	17
Visibilidade midiática e o movimento indígena.....	20
O programa de rádio A Hora do Xibé.....	27
Caminhos da pesquisa	30

CAPÍTULO 1

1. IDENTIDADE COMO DISPOSITIVO NEOLIBERAL	37
1.1. Governamentalidade neoliberal e o autogoverno do indivíduo.....	41
1.2. As relações de poder	43
1.3. De sujeitos de direitos a empresários de si mesmo	49
1.4. Biopolítica e controle das coletividades.....	58

CAPÍTULO 2

2. BEM-VIVER: A EXPERIÊNCIA DO COMUM NA INDIANIDADE.....	63
2.1. Sobre o princípio político do comum.....	68
2.2. Bem-viver e a política identitária do comum	76
2.3. Alteridades, hibridismos e práticas decoloniais	84

CAPÍTULO 3

3. CONTRANARRATIVAS AMERÍNDIAS E A CENTRALIDADE MUDIÁTICA	93
3.1. Práticas comunicativas resistentes na América Latina (com olhares para a Amazônia).....	96
3.2. As particularidades do rádio.....	103
3.3. A Hora do Xibé: território, luta e pertencimento étnico no baixo Tapajós	108
3.4. Estratégias metodológicas	126

CAPÍTULO 4

4. COSMOLOGIAS MEDIATIZADAS E INSURGÊNCIAS EM A HORA DO XIBÉ.....	130
4.1. Relações de afetividade e a presença do(s) outro(s).....	135
4.2. A comunicação social como práxis do cotidiano	141
4.3. Programação e contra-hegemonia	147
4.4. A cosmopolítica (ameríndia) como alternativa ao cosmocapitalismo.....	156

CONSIDERAÇÕES FINAIS

OU <i>HISTÓRIAS QUE SUSTENTAM O ENCANTAMENTO DO MUNDO</i>	165
REFERÊNCIAS	171
ANEXOS	184

INTRODUÇÃO

IDENTIDADES INDÍGENAS E REVERSOS NO NEOLIBERALISMO

Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos.

Davi Kopenawa (2015)

Lembra que o sono é sagrado e alimenta de horizontes o tempo acordado de viver.

“Amor de índio”
canção de Beto Guedes e Ronaldo Bastos (1978)

Ao eleger o contemporâneo como ponto de partida, pode-se dizer que a visibilidade dos fenômenos vividos hoje pelos povos indígenas amplia-se significativamente. De fato, trata-se de um tipo de debate cada vez mais intenso, conflituoso e presente na esfera pública, em que a atualidade das questões indígenas já não permite uma compreensão desvinculada da problemática aliança entre as práticas neoliberais vigentes e o avanço do neoconservadorismo no campo da cultura. De um lado, percebemos o discurso político desenvolvimentista atrelado aos interesses privados (mineradoras, hidrelétricas, madeireiros, agronegócio) e a suposta necessidade de rever o vínculo do país com as terras indígenas. De outro, ideias como a “de que não existe mais índios no Brasil”, “cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós”, “quando tem contato com a civilização, o índio vai se moldando a outra maneira de viver, que é bem melhor que a dele”, entre outras, declaradas, em diferentes momentos, por exemplo, pelo ex-presidente da República do Brasil, Jair Bolsonaro (e reafirmadas em outros contextos por alguns parlamentares atualmente integrantes do Congresso Nacional), e que denotam quão aguda se tornou a articulação do viés identitário com a agenda econômica neoliberal.

Em contrapartida, vivemos um “momento histórico” (VARGAS, 2023) de destaque para a existência dos povos indígenas no país. Segundo o resultado do último censo demográfico (IBGE, 2022), o aumento de indígenas autodeclarados praticamente duplicou, obtendo-se um salto populacional de quase 90% em relação ao censo anterior, realizado em 2010. A visibilidade, portanto, dos povos originários nas estatísticas públicas, somada aos mais diversos lugares ocupados pelos indígenas, que vão desde cargos públicos a atividades exercidas na medicina, no direito, na antropologia, como também sendo atores/diretores/produtores e construtores de outras narrativas nos diferentes meios de comunicação, nos dá pistas do quanto

o reconhecimento de suas identidades e a valorização do pertencimento étnico constituem um fenômeno que se faz presente na atualidade. Como afirma a atual ministra Sônia Guajajara, indígena do povo Guajajara/Tentehar, do Maranhão, “nós estamos no momento em que povos indígenas têm o orgulho de dizer: eu sou indígena. (...). Nunca mais um Brasil sem nós”.¹

Ora, realizar a pesquisa a partir do contemporâneo nos coloca diante da difícil tarefa de compreender a realidade que experimentamos (e ao mesmo tempo construímos), bem como de entender as profundas e complexas motivações sociais e subjetivas que caracterizam nossa atualidade. Segundo Agamben (2009, p. 62), “contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros”. Porém, continua o autor, “ser contemporâneo é, antes de tudo, uma questão de coragem” (p. 65), e, nesse caso, a coragem se torna uma estratégia necessária para perceber o fulgor escondido na escuridão contemporânea. É com esse preceito que miramos a obscuridade de nossa época, caracterizada por um tipo de sociedade neoliberal, cuja “condição para uma resistência eficaz” (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 13) depende do real conhecimento de sua engrenagem.

Nesse caso, como afirma Foucault (1995, p. 239), “talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos”. Na breve passagem, o autor se refere à centralidade da questão da individualidade para as sociedades liberais. Em seu entendimento, é mediante suas atuais conformações históricas que o liberalismo se intensifica, fazendo com que ele seja não apenas “uma forma de existência histórica, correlativa ao modo de vida capitalista” (PRADO FILHO, 2012, p. 117), mas, sobretudo, um modo de conduzir os sujeitos hodiernos. Assim, encontraríamos aí a originalidade do neoliberalismo vigente, ou seja, uma junção refinada do vínculo entre as instituições sociais, particularmente orientadas pelo Estado como racionalidade de governo, e a ação individual.

Segundo Foucault (2008b), ao olhar para a história, entendemos que muito do que se vive hoje vem de formas de governar anteriores, que estão para além da tão citada e estudada política grega. O pastorado (FOUCAULT, 2008b), por exemplo, foi uma forma de governo altamente egocêntrica, responsável por construir aquilo que nos tornamos no tempo presente. O poder pastoral (FOUCAULT, 2008b) atuaria de maneira individualizante e capilar, bem como anunciaria as particularidades em que incidem as atuais formas de governo que fazem do

¹ Fala retirada do evento de divulgação dos dados do censo 2022, realizado pelo IBGE e intitulado: O Brasil indígena: uma nova foto da população indígena no país. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Tmz_YZjYV8E. Acesso em: 22 maio 2024.

controle da alma, da vida, do indivíduo e, sobretudo, das identidades seu foco predominante. Em outras palavras, falamos de um tipo de poder que não se manifesta na força, no absolutismo; ele se dá, sobretudo, pela condução dos desejos, incidindo mais sobre os indivíduos do que sobre um território; daí sua sutileza e capacidade de produzir aquilo que somos. Voltaremos a esse ponto.

De todo modo, a ênfase na individualidade nos ajuda a pensar as dinâmicas dos povos indígenas e suas singularidades nos dias de hoje. Ela nos ajuda, sobretudo, a pensar a partir de sujeições e resistências que estão presas aos poderes cotidianos (PRADO FILHO, 2012). Ou seja, além de ancorar nossas percepções em lógicas de ordem macropolítica, é preciso olhar para o micro de nossas relações. O que significa que não só as intervenções estatais, ou seja, as ingerências nas populações no nível macropolítico importam. É preciso observar a forma como cada sujeito em si mesmo, em sua individualidade, se constitui para as forças formadoras da trama das atuais formas de governo que caracterizam o neoliberalismo. De fato, “os controles sociais contemporâneos são tão sutis como múltiplos e facetados” (p. 112). Vivemos hoje a crença num individualismo exacerbado, que não é uma característica congênita do ser humano, mas o resultado de um processo de construção social que se intensifica no contemporâneo, fazendo do indivíduo o centro de um processo complexo de competição e culpabilização sem limites. A individualidade, portanto, constitui uma espécie de fim absoluto do neoliberalismo. Destruindo todo tipo de sentimento coletivo que não se enquadre na competição, o sistema neoliberal transforma sujeitos em empresários de si mesmos, em que toda e qualquer pessoa se torna a única responsável, seja por seu sucesso ou por seu fracasso.

Qual seria, porém, a relação desse individualismo, construído desde o poder pastoral e intensificado pelo neoliberalismo, com a luta dos povos indígenas? Pressupomos que a atual luta dos povos indígenas no Brasil tem no paradoxo identitário um ponto essencial. Isso porque, se é em torno das identidades que também se articula a defesa dos povos originários – isto é, o princípio identitário é um mecanismo real para assegurar direitos –, é por sua vez em torno dessas identidades que se dão os investimentos de inserção dos povos indígenas aos processos de modernização social (HABERMAS, 2015). Neste último caso, a identidade configura-se como um importante dispositivo neoliberal que, à luz do empreendedorismo, procura integrar as comunidades indígenas à agenda econômica desenvolvimentista. Discutiremos mais sobre isso no segundo capítulo; por ora, a título de ilustração, citamos uma publicação, numa rede social, do ex-presidente Bolsonaro. Em visita a uma terra indígena, o chefe de Estado colocou a foto do grupo que estava conhecendo e escreveu: “Cada vez mais integramos nossos índios à

sociedade. Eles têm direito a liberdade para produzir em suas terras”.² Essa postagem mostra claramente o interesse em transformar os povos indígenas em empresários de si mesmos.

Silvio Luiz de Almeida (2019, p. 18) afirma trata-se do “identitarismo [como] uma das formas assumidas pela ideologia neoliberal, que cultua o hiperindividualismo, o empreendedorismo, as ‘metas’ e que, ao mesmo tempo, justifica a destruição do valor da solidariedade e dos mecanismos estatais de proteção social”. De acordo com o autor, o identitarismo é uma forma refinada de manter as práticas de individualização como fundamento do neoliberalismo – e tudo o que isso apresenta como consequência –, ou seja, é uma forma de abrir “espaço para o extermínio da população negra e indígena e para o encarceramento em massa como métodos de controle da pobreza” (p. 18). Em resumo, podemos afirmar que é preciso manter o indivíduo cada vez mais ocupado com ele mesmo (gestão de si como projeto de vida), segundo um princípio de singularidade intransferível que ele próprio deve perseguir e manter. Mediante tal mecanismo, a individualização corresponde a uma prática de objetivação dos indivíduos pelo poder (PRADO FILHO, 2012).

Ora, tendo em vista que a racionalidade neoliberal funciona como um tipo de cosmo social que radicaliza os processos de acumulação capital às práticas de si dos indivíduos, as epígrafes contidas nesta introdução permitem formular a hipótese de que as identidades indígenas – e toda a cosmopolítica ameríndia (VIVEIROS DE CASTRO, 2015; KOPENAWA, ALBERT, 2015; KRENAK, 2020) – são uma resposta revolucionária aos identitarismos sustentados pelo cosmocapitalismo (DARDOT; LAVAL, 2016). Jonathan Crary (2014) traz o sono como elemento central para se pensar a dinâmica capitalista do mundo atual. “No paradigma neoliberal globalista, dormir é, acima de tudo, para os fracos” (p. 11). Numa tentativa de transformar a vida num laboratório em que seres humanos pudessem ser adestrados a estar sempre dispostos e interagindo com as tecnologias o tempo inteiro, as pesquisas e experimentos (reais) citados pelo autor versam sobre um homem-maquínico. Soldados sem sono prontos para guerra, trabalhadores sem sono disponíveis todo o tempo para produzir, consumidores sem sono dispostos a devorar os produtos ofertados pelo mercado. 24/7³ é então a fórmula da exaustão, da indiferença, da falta de vida, do desencanto. É a vida robotizada, sem sono e sem sonhos. “Um mundo 24/7 iluminado e sem sombras é a miragem capitalista final da pós-história, de um exorcismo da alteridade, que é o motor de toda mudança histórica” (p. 9).

Diferente do foco identitário, centrado na ideologia do individualismo ou ainda

² Publicação: @jairmessiasbolsonaro, em 28 abr. 2021.

³ 24 horas por sete dias na semana, ou seja, o tempo inteiro.

estabelecido como práticas de individualização, encontram-se as formas de organizações coletivas dos povos indígenas. João Pacheco de Oliveira (2021), sobre as investidas do poder em negar ou impor uma forma de ser indígena nos dias atuais, esclarece que o debate não passa pelo viés da consciência íntima ou extremamente individual: “o que estamos falando ao abordar identidade indígena é de construção coletiva (...). Os grupos étnicos são definidos por si mesmo, pelas suas práticas e por sua vontade política de estarem juntos”. Retomemos aqui a ideia de Foucault (1995, p. 239) sobre “promover novas formas de subjetividades através da recusa desse tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos”, para então pensar a questão indígena no contemporâneo e o paradoxo que envolve a questão da identidade. Entre um sistema pautado pela sobrevivência e pela concorrência e as forças transformadoras da ação coletiva, a identidade constitui um desafio, pois, como mencionamos, ao mesmo tempo que ela é usada/apropriada por meio de ajustes dos marcos jurídico-políticos para atender aos interesses privados hegemônicos, ela também se organiza como um dispositivo de defesa dos povos indígenas.

Significa dizer que, como forma de recusa da individualidade neoliberal, o princípio de identidade indígena propõe outras formas de subjetividade em que o princípio do comum (DARDOT, LAVAL, 2017) se anuncia como uma das alternativas mais interessantes em nossa atualidade. Nesse caso, propõe-se que além de a questão identitária ser um dispositivo fundamental de reconhecimento e manutenção de direitos adquiridos, ela não se apresenta segundo o princípio da individualização como mola organizadora central, mas, sobretudo, ocorre a partir do substrato cultural do comum como diferença política. Em suma, a urgência que envolve hoje a questão identitária no âmbito dos povos indígenas se dá como condição de luta política, como condição de reconhecimento cultural, segundo a defesa de um princípio de identidade baseado no comum, e não na individualidade, tendo a coletividade e a prática do bem-viver (KRENAK, 2020; CUSICANQUI, 2022; QUIJANO, 2010, 2014; BELAUNDE 2017) como condutores. Aprofundaremos a questão no segundo capítulo.

Proposição de trabalho: o paradoxo das identidades (indígenas) no neoliberalismo

Antes de considerar nosso objeto e adentrar as discussões que relacionam identidades indígenas e comunicação, torna-se importante explicitar o problema que envolve o paradoxo da identidade hoje, que o situa ora como agenciamento neoliberal, ora como condição de defesa dos direitos dos povos indígenas. No primeiro caso, dois movimentos (um jurídico e outro “político-administrativo”) ajudam a pensar as identidades indígenas no contemporâneo.

Segundo Dardot e Laval (2016), uma das caracterizações decisivas do neoliberalismo é a necessidade de apropriação da dimensão jurídica do Estado, que por meio de um eficaz quadro legal deve garantir a lei da concorrência. Diferente do liberalismo clássico (*laissez-faire*), fundado na atitude abstencionista em relação à economia, ou seja, que primava pela não intervenção do Estado, em função de um suposto equilíbrio natural da economia baseado na espontaneidade da concorrência, o neoliberalismo se caracteriza pela defesa da intervenção do Estado como condição do bom funcionamento da concorrência.

Isso posto, podemos afirmar que a economia de concorrência já não resulta de uma ordem natural, mas passa a ser vista como uma máquina que deve ser constantemente aprimorada – “o capitalismo concorrencial não é um produto da natureza, ele é uma máquina que exige vigilância e regulação constantes”, afirmam Dardot e Laval (2016, p. 88). Nesse caso, portanto, “o Estado não deve proibir-se de intervir para fazer as engrenagens da economia funcionarem melhor” (p. 86). Em outros termos, a alteridade histórica do neoliberalismo, como modo de governamentalidade específica, reside justamente na necessidade de se apropriar da dimensão jurídica do Estado para fazer com que ele funcione como uma empresa e atenda exclusivamente aos interesses privados. Ou seja, “longe de pertencer a uma superestrutura condenada a exprimir ou obstruir o econômico, o jurídico pertence de imediato às relações de produção, na medida que molda o econômico a partir de dentro” (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 24).

O problema dessa questão é que tal intervencionismo, fundamentalmente jurídico, faz com que as identidades se tornem objetos de técnicas contemporâneas de controle (de vida e de morte) das populações, nesse caso específico, dos próprios povos indígenas. Façamos rapidamente dos exemplos citados, que ajudam a ilustrar a proposição. Em 2014, uma sentença proferida por um juiz federal em Santarém/PA alegou a inexistência dos povos do baixo Tapajós, no oeste do Pará. Seu principal argumento foi o de que não havia tradicionalidade nos modos de vida desses indígenas, haja vista terem incorporado em suas práticas socioculturais hábitos da sociedade hegemônica. As diferentes formas de ser indígena na sociedade de hoje foram usadas como fundamento para a negação da identidade indígena. Após recurso do Ministério Público Federal e ampla mobilização dos mais diversos povos indígenas do Brasil, sobretudo dos próprios povos que se situam no baixo Tapajós, e de setores acadêmico-científicos, a sentença foi anulada pelo Tribunal Regional Federal em Brasília.

O segundo caso remete à Resolução n. 4/2021, publicada pela Fundação Nacional do Índio (Funai), em 22 de janeiro de 2021, e que diz respeito à fixação de critérios de heteroidentificação do sujeito, individual e coletivo, indígena. Na ocasião, o órgão federal,

pertencente ao Poder Executivo, tentou implementar entraves ao processo de reconhecimento da identidade dos indígenas. A justificativa alegada para criação de tal ato administrativo (e a tentativa de universalização das identidades desses povos) baseou-se na ideia de que a resolução evitaria fraudes na obtenção dos benefícios sociais, como as vagas nas universidades, o acesso ao sistema de saúde especializado, entre outras conquistas dos povos indígenas – justamente as realizações que incomodam o poder hegemônico.

Nesses dois casos houve reação da sociedade civil. Em relação ao primeiro exemplo, a sentença foi um marco que proporcionou uma reorganização e ajudou a fortalecer a mobilização indígena dos povos do baixo Tapajós, que se sentiram extremamente incomodados com o autoritarismo e a acusação da sua inexistência como indígenas. No segundo, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e outros coletivos de defesa dos direitos dessa população posicionaram-se veementemente pelo cancelamento da resolução.⁴

Definir quem é e quem não é indígena não é papel da Funai e agride a autodeterminação dos povos. A única forma de reconhecimento dos povos indígenas é o autorreconhecimento, que é um processo individual e coletivo, pois a comunidade/povo tem a autoridade de reconhecer os indígenas independentemente do local onde vivem. Qualquer critério estabelecido pelo Estado é autoritário, limitador e cientificamente ultrapassado e equivocado. Não importa se o indígena passou a viver na cidade, se tem formação universitária ou se ele mora no território tradicional. Um indígena sempre será indígena, independentemente das condições sociais ou do local que vive, mantendo vínculos com a sua ancestralidade, modos de vida e cultura. (...) A Funai publica essa resolução para negar a existência de mais de 42% da população indígena que vive no país, em áreas indígenas em processo de demarcação, e nas cidades (Apib, 2021).

De uma forma ou de outra, os dois exemplos são emblemáticos da questão paradoxal que envolve as identidades no contexto de um neoliberalismo essencialmente político-jurídico e que fortalece o discurso de apagamento desses povos. Isso porque, nesses casos, os atos normativos e as decisões judiciais ocorrem sob a justificativa do suposto fortalecimento das políticas identitárias, fundadas no princípio da autonomia e da integração dos povos indígenas que, sob os valores do empreendedorismo, da sustentabilidade e modernização da produção agrícola, poderiam finalmente sair da condição de povos assistidos e usufruir da liberdade da concorrência, com foco no indivíduo, tendo o mérito como estilo de vida.

Haider (2019) argumenta que as nossas identidades não formam base alguma, já que no contemporâneo elas são multifacetadas, produzindo divisões. Maria Alice Costa (2020) afirma

⁴ Em decisão proferida no curso de uma ação judicial apresentada no Supremo Tribunal Federal pela Apib, a citada resolução teve seus efeitos suspensos.

que as identidades hoje funcionam como estratégias do capitalismo financeiro, como uma demanda do mercado de consumo que objetiva produzir fragmentações e não solidariedade. Trata-se de capturar crenças, valores e ideologias para fazer uso de seu potencial em prol da mercantilização. Lembremos que o capitalismo não é apenas um modelo econômico, mas uma forma material de cultura ou, tantas vezes, uma forma imaterial, apropriando-se, até mesmo, dos conhecimentos e saberes diversos existentes no mundo. Tal proposição nos parece decisiva se considerarmos a violenta onda neoconservadora que vivemos e que faz do elemento identitário o ponto de interseção entre a defesa de uma política econômica ultraliberal e a intervenção jurídica do Estado. Sob forma da mudança das leis, segundo ajuste do projeto econômico desenvolvimentista ou sob o apelo da liberdade, como prática de objetivação dos indivíduos por parte do poder neoliberal, tenta-se a todo custo atropelar e extinguir os diferentes povos do Brasil. Fiquemos com a citação completa de Foucault (1995, p. 239):

Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.

Visibilidade midiática e o movimento indígena

Nosso problema de pesquisa não poderia ser aprofundado sem considerar, portanto, a dialética da luta cultural que envolve a comunicação como espaço estratégico de ação. Como nos lembra Maria Alice Costa (2020, p. 410), “a política de identidades ideológicas está sob um maior controle panóptico digital, na era dos dados algorítmicos, dominados pelo fluxo invisível do poder imperialista financeiro, gerando bolhas quase intransponíveis”. Falamos do contexto histórico em que as novas formas de organização e estratégias de resistência já não podem prescindir dos usos e apropriações dos meios de comunicação. De fato, não parece restar dúvidas de que vivemos uma época em que o capital simbólico (Bourdieu, 2004) dos diferentes grupos sociais passa sobretudo pela participação nas redes e circuitos de comunicação. Como afirma Kellner (2001, p. 82), vivemos “numa cultura da imagem dos meios de comunicação de massa (...) [como] representações que ajudam a construir a visão de mundo do indivíduo”.

Sabemos o quanto as representações construídas pela grande mídia reforçam uma ideia hegemônica de indianidade, atrelada predominantemente a pontos negativos e superficiais. Parte-se do pressuposto de que é preciso combater essa imagem estereotipada do indígena na

sociedade contemporânea, que reforça o preconceito e uniformiza as identidades, criando, dessa forma, solo fértil para uma opinião pública favorável aos procedimentos governamentais que tentam aniquilar o ser indígena no contexto atual. Quando o indígena não é tratado de forma pejorativa pelos programas jornalísticos, ele é colocado – por meio de filmes, novelas e outros gêneros – na perspectiva folclórica que reforça o imaginário da identidade indígena como caricatura extemporânea ao necessário uso dos recursos naturais de que se deve empreender para otimizar progressos desenvolvimentistas.

Partimos, portanto, do contexto em que os sentidos de realidade advêm cada vez mais de um tipo de imaginário produzido nos meios de comunicação, especialmente, naqueles de ordem hegemônica (HALL, 2006). Esses meios agenciam técnicas de individualização centradas tanto no consumo quanto no hedonismo ilimitado e na naturalização da competição como princípio de relação social. Essas características nos parecem sintomáticas se lembramos que o regime midiático é instituição socializadora por excelência no contemporâneo. Para Sodré (2002, p. 27), é preciso conceber a atual modalidade da comunicação como “quarto gênero de existência”, o *bios* midiático ou a midiatização, o que significa pensá-la como “nova tecnologia perceptiva e mental” que requalifica as relações do “indivíduo com referências concretas ou com o que se tem convencionalmente designado como verdade”. Nesse contexto, uma das mudanças culturais e políticas mais significativas está no fato de que a comunicação desloca o crivo de realidade do tempo vivido na direção de uma nova ontologia em que “o indivíduo (...) não pode senão metamorfosear-se em um transmissor de si próprio” (TÜRCKE, 2010, p. 45). Trata-se da virada histórica em que, segundo Türcke (p. 45), a radiação pessoal (cada vez mais pálida e residual) é tomada pela irradiação midiática, de ordem etérea, em que o aqui e agora do “aí” do ser, pensado por toda a tradição filosófica, migra para o “aí” do transmissor, que “deve estar situado em algum lugar, totalmente indiferente, contanto que funcione”. Em outras palavras, falamos do estar “aí” de um emissor que implica estar “na linha: no éter, nas frequências que permitem sua percepção” (p. 45). Ora, a passagem remete à emergência de um tipo de interioridade cujo valor de verdade passa a depender da chancela da transmissão. Ainda que experimentada desde o exílio de tempo e espaço, pode-se dizer que a existência dos acontecimentos passa a estar radicalmente atrelada a seu valor de visibilidade.

De fato, nossa época parece realçar a visibilidade midiática como uma espécie de pré-requisito que credencia os diversos movimentos sociais à luta pela aquisição de direitos. Em certa medida, a nova configuração explica, nos últimos anos, a crescente mobilização de certos coletivos na aparição e apropriação das narrativas midiáticas. Evidente que esse não é um simples fenômeno, até porque ganhar visibilidade em espaços ocupados/destinados, em sua

maioria, a conglomerados midiáticos hegemônicos é uma batalha de grandes esforços. Assim sendo, gostaríamos de destacar algumas mobilizações feitas pelo movimento indígena, nos últimos anos, e que ganharam a cobertura da mídia, para posteriormente destacar a experiência de ocupação do território midiático, por meio de A Hora do Xibé, e das construções narrativas baseadas nos próprios repertórios étnico-culturais da juventude indígena do baixo Tapajós, respectivamente objeto e sujeitos de nossa pesquisa.

Inequivocamente a história e a presença indígenas (e as movimentações feitas por esses povos) são mais profundas e diversas do que apresentaremos; as experiências aqui mencionadas não representam toda a diversidade de situações que os indígenas na América Latina, por exemplo, enfrentam na perspectiva das (suas) lutas sociais – fizemos apenas um recorte com base naquilo que nos chama atenção a respeito da atuação desses povos que colocaram suas pautas, com muito afinco, na visibilidade midiática.

Iniciemos com as manifestações ocorridas no Chile, em outubro de 2019, consideradas uma das maiores desde o período da redemocratização do país, e que produziram a imagem emblemática que viralizou por todas as partes do mundo. Em meio aos protestos contra o regime neoliberal vivido desde a época de Pinochet, os manifestantes chilenos subiram em uma estátua, construída pelo poder público para homenagear um ditador militar, e ergueram uma bandeira dos Mapuche, indígenas da região do Chile e da Argentina, conhecidos por sua forte resistência e por seus constantes embates contra o Estado para reconhecimento pela Constituição chilena. As manifestações ocorridas nesse país resultaram na construção de uma nova Constituinte que tem como um dos objetivos fundamentais extinguir o neoliberalismo que tomou o país por tantos anos.

Quase na mesma época, ainda em 2019, um protesto indígena, em conjunto com outras frentes populares, ganhou a atenção da opinião pública no Equador. Devido a medidas de restrição econômica, reformas trabalhistas e instalação do estado de exceção, diversas reivindicações pararam o país. Apesar da participação de uma multiplicidade de atores, foi o movimento indígena que sustentou essas mobilizações. Sua participação, desde a década de 1990, exigindo titularização de terras, propondo o Estado plurinacional⁵ e questionando sempre um sistema econômico opressor, fez do movimento indígena equatoriano um pilar na vida política do país. As reivindicações de 2019 findaram com a transmissão das negociações em todas as mídias da rede nacional de comunicação, uma exigência do próprio movimento indígena para evitar a manipulação midiática.

⁵ Destaca-se que a Constituição atual equatoriana reconhece a natureza como sujeito de direitos.

Em 2006, na Bolívia, Evo Morales tornou-se o primeiro presidente de origem indígena eleito no país e teve sua imagem compartilhada pelas mídias do mundo inteiro. Após o avanço nas conquistas de direitos, na luta pela autodeterminação dos povos originários, na criação de uma Constituição que incluísse indígenas e camponeses como sujeitos centrais no processo de construção política de um Estado diverso, Evo Morales sofreu um golpe das forças conservadoras bolivianas, juntamente com a mídia local, e foi destituído do cargo em 2019. A Bolívia realizou, então, novas eleições em 2020 e pela pressão e resistência das organizações populares, elegeu um presidente do mesmo partido de Evo Morales. Para Adriana Guzmán (2020), líder comunitária da etnia Aymara, todos esses anos de conquistas na Bolívia são tidos, pelo discurso fundamentalista e principalmente pela grande mídia, como um retrocesso, como “proposta de índio que atrasa o país”. Em entrevista realizada antes do pleito eleitoral de 2020, a indígena boliviana afirmou que toda essa narrativa é uma tentativa de destruição da autonomia dos povos do mundo inteiro:

Somos nós os que nos chamamos Aymaras, Quechuas. Então precisava ser racista, porque a mensagem é sobre nós, povos indígenas, o que significa: “eles não podem se governar”, “eles não podem se autodeterminar”, “nenhum Estado Plurinacional, vamos voltar à República”, “nenhuma Pachamama, vamos entregar o país nas mãos de Deus”, “sua *whipala* (*bandeira dos povos originários*) não tem valor, aqui se respeita a bandeira [da Bolívia]”.

No México, os zapatistas passaram os últimos 26 anos se organizando de maneira autônoma ao Estado, construindo seus próprios sistema de educação, comunicação, saúde e justiça, todos baseados na solidariedade, igualdade e esperança, na busca pela construção de seu (próprio) outro mundo possível. O processo comunicacional do movimento zapatista é ainda hoje uma grande referência de mídia contra-hegemônica. Nesse cenário heterogêneo latino-americano, convém ressaltar aquilo que mais nos interessa: a luta dos povos originários do Brasil. “Pensar o Brasil no contexto da América Latina é um passo importante para sabermos quem nós somos. Pensar os povos indígenas dentro do Brasil é muito importante para que eles possam ser percebidos na sua potência, diversidade e pluralidade” (KRENAK, 2019b).

A linha de resistência dos indígenas brasileiros é longa e complexa; já que se tornaram atores políticos importantes de sua própria história (CUNHA, 2009). Como dito, não faremos um resgate histórico da luta indígena no Brasil; continuaremos focalizando os movimentos mais marcantes para a entrada desses povos no contemporâneo e que, de certa maneira, ganharam visibilidade na mídia hegemônica; um deles é sem dúvida a inclusão e o reconhecimento de seus direitos na Constituição de 1988. Pela primeira vez, dois artigos (231 e 232) da Carta Magna reconheceram a identidade indígena como algo a não ser superado e assimilado, bem

como mantiveram o direito à organização social, cultural e linguística desses povos, garantindo os direitos originários sobre a terra que ocupavam, assegurando assim sua posse antes mesmo da promulgação da nova Constituição.

Sobre essa conquista, lembramos aqui a célebre imagem, muito divulgada pelas mídias do país inteiro, de Ailton Krenak discursando, em setembro de 1987, na Assembleia Nacional Constituinte. Seu discurso, juntamente com toda a luta dos diversos povos do país, sensibilizou parlamentares e sociedade civil para inclusão do capítulo “VIII – Dos Índios” na Constituição Federal, um feito até então inédito e muito importante para os direitos dos povos indígenas de todo o país. Ocupando a tribuna do plenário da Câmara dos Deputados, com uma voz pausada e firme, vestindo terno branco, ao mesmo tempo que Krenak discursava, pintava também o rosto inteiro de tinta preta de jenipapo, num protesto memorável que marca a história do país até os dias atuais. “Espero não agredir, com a minha manifestação, o protocolo desta Casa. Mas acredito que os srs. não poderão ficar omissos. Os srs. não terão como ficar alheios a mais esta agressão movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena” (MANDAGARÁ, 2018). Cabe lembrar que anterior à publicação do atual texto constitucional, ser indígena no Brasil era condição transitória e caminhava para extinção. Tutelados pelo Estado e submetidos ao processo de aculturação, a ideia sempre foi transformar os indígenas em trabalhadores do campo para que suas terras fossem entregues ao grande capital.

Os indígenas e seus apoiadores articulavam-se de modo que a imprensa pudesse cobrir, de alguma forma, suas pautas. Antes mesmo do processo da Constituinte, e da manifestação de Krenak no plenário, no final da década de 1970, explodiram mobilizações pela inclusão dos direitos indígenas na própria Constituição. Gersem Baniwa (2006), pensador e escritor indígena, afirma que toda essa articulação deu início ao movimento indígena. Etnias que antes, historicamente, eram rivais entre si, decidiram ultrapassar seus antagonismos e se juntar na luta conjunta pelos seus direitos, formando assim o movimento indígena, no singular mesmo, pois cada povo tem suas estratégias, mas a base do movimento é um só esforço unido e “articulado de lideranças, povos e organizações indígenas objetivando uma agenda comum de luta, como é a agenda pela terra, pela saúde, pela educação e por outros direitos” (p. 59).

Ademais, como parte das mobilizações pré-Constituinte, desponta nesse cenário uma organização indígena que passa a atuar no combate aos retrocessos apontados: a União das Nações Indígenas (UNI). Idealizada no início da década de 1980 e formada por jovens estudantes indígenas, a UNI torna-se responsável por desencadear um processo decisivo de mobilização das comunidades indígenas em favor de seus direitos. Referindo-se ainda à história

do movimento indígena, no princípio dos anos 2000, inicia-se outra grande mobilização indígena realizada nos últimos tempos, o Acampamento Terra Livre (ATL). Mediante protestos, marchas, atos públicos, debates, atividades culturais que denunciam a questão territorial e a ameaça aos direitos constitucionais conquistados por uma frente anti-indigenista, a capital da República é ocupada, no mês de abril, por diferentes povos do Brasil e algumas etnias da América Latina. Considerado um dos eventos mais importantes para a história política do movimento indígena, o ATL é hoje divulgado para o mundo inteiro por mídias hegemônicas e contra-hegemônicas, estas últimas sendo responsáveis, aliás, pela cobertura completa do movimento.

Evidencia-se que muitas das mensagens divulgadas durante o Acampamento Terra Livre são construídas pelos próprios comunicadores indígenas, de diferentes etnias, participantes das manifestações. O próprio evento é um ponto de encontro desses comunicadores, uma vez que há debates que envolvem também o poder da mídia nas coberturas das lutas ameríndias. Durante o ATL de 2020, por exemplo, que aconteceu de maneira virtual, dado o contexto da pandemia de covid-19, muitos jovens indígenas falaram de suas experiências na área de comunicação. Na mesa virtual de 28 de abril, intitulada “Juventude indígena comunicação e ação: um pé na aldeia e outro no mundo”,⁶ Iaponan Guajajara falou que “utilizamos muitas ferramentas de luta, a comunicação é uma delas”. Casimiro Tapeba, do Ceará, trabalha desde 2008 produzindo vídeos nas aldeias como forma de denúncia aos ataques sofridos pelo seu povo, os Tapeba. “Para além do arco e flecha, usar os dispositivos de denúncia como a mídia”, disse o jovem comunicador indígena, que tem sua fala complementada por Nyg Kaingang, do povo Kaingang no Paraná: “a gente tem utilizado muito essas novas tecnologias e traduzido isso como tecnologia de transformação, como ferramentas de defesa de nossos direitos sim”.

Em meio a essa grande mobilização nacional promovida pelo ATL, surge em 2005 a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), instância que se tornou referência da luta indígena na atualidade. Estando estruturada e aglutinando diferentes organizações regionais brasileiras – como Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoime), Conselho do Povo Terena, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (Arpinsudeste), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (Arpinsul), Grande Assembleia do povo Guarani (Aty Guasu), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), Comissão Guarani Yvyrupa –, a Apib tem na sua base de formação a contínua luta pelo

⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V9M5-3NAnLQ>. Acesso em: 15 maio 2023.

direito à existência dos indígenas no país, bem como o fortalecimento da união desses povos. A Associação utiliza seus diferentes canais de divulgação para denunciar as violações de direitos sofridas pelos indígenas do país inteiro. O *site* e as redes sociais da Apib são considerados veículos de credibilidade que divulgam notícias feitas pelos próprios indígenas ou jornalistas comprometidos com as lutas dos diferentes povos.

Destacamos aqui uma das imagens marcantes produzidas a partir da manifestação contra o marco temporal, tese que defende os ruralistas e ataca os povos indígenas, ao considerar que estes só teriam direito às suas terras se nelas estivessem desde a promulgação da Constituição de 1988. Entretanto, cabe enfatizar que o direito dos povos indígenas às terras demarcadas é originário, anterior à colonização, e que muitos povos tiveram que deixar seus locais de origem para fugir do genocídio vindo dos mais diversos interesses econômicos. A imagem elaborada pelos próprios indígenas, das mais diferentes etnias, que faziam parte do ATL de 2021, formava, com lâmpadas de *led*, a frase: “Brasil terra indígena”, nos mostrando a resistência, bem como nos ensinando que é possível lutar coletivamente em meio a diversidade desses povos.

Segundo Bruno Pacheco Oliveira (2017, p. 42), “nas últimas décadas, os movimentos de juventude [indígenas] foram determinantes em diferentes ondas de mobilização ao apresentar códigos simbólicos que subvertem a lógica do pensamento dominante”. Ao criar novos paradigmas que rompem com a barreira da invisibilidade – que vai desde o aumento da representação política de indígenas nos mais diversos espaços até a apropriação ou mesmo construção de dispositivos, como os meios de comunicação – os comunicadores indígenas questionam as visões hegemônicas do mundo e constroem suas narrativas (próprias de cada povo). Assim sendo, novas formas de comunicação e modos de resistência surgem e se desenvolvem segundo uma concepção dialógica, que contempla a diversidade e complexidade dos diferentes atores sociais, apresentando, portanto, rupturas na construção linear e padronizada da informação. Mídias alternativas ou a mídia radical, de acordo com John Downing (2002), constroem narrativas contra-hegemônicas nas temáticas que envolvem as questões indígenas.

Gemma Orobitg (2020, 2021) aborda pesquisas realizadas nos últimos anos que se associam à temática da comunicação indígena na América Latina e que comprovam o quanto a comunicação ameríndia é heterogênea. Nas experiências relatadas por ela e outros autores (OROBITG et al, 2021), os diferentes meios de comunicação funcionam como canais de diálogos, ampliam as ideias indígenas e se constroem como ontologias ameríndias, já que fazem circular “*las teorías indígenas sobre el cosmos y los conceptos propios para hablar sobre el*

mundo (por ejemplo, la idea del desarrollo a partir del decrecimiento, el buen vivir o los derechos de la naturaleza” (OROBITG, 2020, p. 20).

Nesse espaço de disputa entre o consumo de produtos e informações dominantes *versus* a construção da imagem de si pelos próprios sujeitos, mediante estratégias e expressões de transgressão, destaca-se o que Hall (2006), ao tratar do processo de codificação/decodificação da mensagem, chama de lugar essencial da recepção para compreensão do processo comunicativo. Segundo o autor, apesar de o discurso hegemônico construir códigos informativos poderosos, com base nos grandes conglomerados empresariais, o caráter dominante, que garante a interpretação de sentido, não é único. Isso porque o lugar de recepção é polissêmico. São as práticas sociais que decodificam a mensagem e constroem novas significações. Daí a força das experiências de comunicação que não necessariamente ocorrem no regime discursivo hegemônico. No caso das juventudes indígenas, elas têm o potencial de desconstruir discursos, de se apropriar dos meios e ressignificar as mensagens a partir de seus repertórios sociais.

O programa de rádio A Hora do Xibé

Eita, que quando a gente escuta essa musiquinha, esse som aí nas comunidades, nas casas, nos barcos, a gente já fica naquele frenesi aguardando A Hora do Xibé. Pois então, o seu programa Hora do Xibé chegou. Bom dia pra quem nos escuta na beira dos rios, na margem das estradas, pra quem está aqui no estado do Pará ou em toda essa vasta Amazônia. Bom dia também pra você que nos escuta ou assiste de outros estados e outras regiões. Quem nos acessa pela internet, tanto pelo aplicativo da Rádio Rural, quanto pelo Facebook, onde a gente tá sendo transmitido direto agora (A HORA DO XIBÉ, 10 abr. 2021).

É nesse caminho de pensar a comunicação para além dos processos únicos, lineares e hegemônicos que apresentamos nosso objeto empírico de pesquisa: um programa de rádio localizado no coração da Amazônia, feito por jovens estudantes universitários oriundos de comunidades tradicionais (de diferentes etnias e quilombos localizados no baixo Tapajós, oeste do Pará), que constroem e fortalecem suas práticas e teorias comunicativas, mediante processos dialógicos fomentados pela própria natureza do programa, o que confere visibilidade aos costumes, memórias e lutas dos povos da região.

A Hora do Xibé é um programa veiculado, desde 2007, pela rádio rural de Santarém (uma emissora católica com concessão pública educativa) e que, desde 2013, integra um projeto

de extensão da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa).⁷ Com transmissão também *on line*⁸ pelas mídias sociais, durante o tempo da pesquisa, ele foi ao ar aos sábados, às 10h, tendo duração de cerca de uma hora. Posteriormente, passou a ser divulgado aos domingos, às 14h, com igual duração. O Xibé, assim carinhosamente chamado pelos participantes, tem história longa e de resistência. Ele nasce sendo símbolo e produto cultural de denúncia à devastação do agronegócio na região e encerra suas transmissões via rádio rural, sendo alvo desse projeto neoliberal, que tenta acabar com toda forma de insurgência aos interesses do capitalismo. A Hora do Xibé saiu do ar durante o percurso desta pesquisa, o que, entretanto, não afetou nosso trabalho, uma vez que o Xibé tem 15 anos de produção radiofônica, nos interessando, sobretudo, o processo do fazer/pensar/agir comunicacional e não apenas o produto final, outrossim, seus participantes ainda o consideram um programa vivo (e nós usaremos o tempo presente para nos referir a seu conteúdo). Trataremos do assunto com mais profundidade no quarto capítulo.

A programação de A Hora do Xibé inclui a valorização e a divulgação de saberes, crenças, mitos, história, cultura e identidade dos povos originários da região amazônica, especialmente a região do baixo Tapajós. Sua gestão é coletiva, já que os próprios estudantes são os responsáveis por direção, roteiro, avaliação, construção de pautas, entre outras demandas de produção do programa.⁹ Seu nome refere-se ao momento de tomar um xibé, alimento de origem indígena feito com farinha de mandioca e água, que pode ser consumido em diferentes situações, incluindo as longas reuniões (assembleias) políticas dos povos indígenas. A linha editorial do programa constitui-se de informações, tanto locais quanto nacionais, bem como denuncia os megaprojetos a ser implantados – e que carregam consigo todo o poder de destruição das comunidades que habitam a região; conta ainda com entrevistas de lideranças das comunidades, relatos e trocas de mensagens entre os ouvintes de diversas aldeias e quilombos, além de músicas da região, como carimbó, cantorias autorais de grupos indígenas que destacam as práticas culturais dos povos da região, e também alguns *hits* de sucesso da indústria fonográfica.

Cabe destacar que o projeto A Hora do Xibé está inserido numa região que – além de possuir um cenário que acumula deslumbrantes belezas naturais, contém amplas áreas passíveis de avanço da fronteira de extração de *commodities* e corredores estratégicos de logística de escoamento de bens – passou a ser, nas últimas décadas, alvo de intensa cobiça da especulação

⁷ O nome do projeto é o mesmo do programa de rádio “A Hora do Xibé”, e está inserido no Programa de Extensão “Patrimônio Cultural na Amazônia” (Pepca) da universidade.

⁸ O endereço das redes sociais do programa é: <https://www.facebook.com/hora.doxibe> e

⁹ Nenhum desses jovens cursa comunicação, área ausente na relação de cursos da universidade.

imobiliária, do agronegócio, dos grandes projetos de infraestrutura, da acumulação fundiária e de ilícitos ambientais, causando profundos impactos sociais. Há que destacar, entretanto, que essa região é palco de inúmeras demonstrações de resistências e mobilizações sociais em busca de concretização de direitos.

Por muito tempo considerados “caboclos”, os 14 povos indígenas do baixo Tapajós¹⁰ começaram, no final dos anos 1990, a rejeitar tal estigma e passaram a reafirmar suas indianidades. Florêncio Almeida Vaz Filho (2019a, p. 116) denomina tal fenômeno descabocliização, caracterizado pelo despertar dos povos indígenas da região, em um contexto social, jurídico e político de reivindicação pelo “reconhecimento legal de seus territórios como Terras Indígenas (TI) e educação formal diferenciada, entre outros direitos assegurados pela Constituição brasileira aos povos indígenas”. Esse cenário de mobilizações influenciou “fortemente no reaparecimento das coletividades e na apresentação de suas reivindicações como povos diferenciados” (p. 117).

Por óbvio, tal luta por reconhecimento desde então tem ocasionado inúmeras tensões, já que durante muito tempo se acreditou erroneamente que na região já não mais existiam indígenas e dada a ameaça que as coletividades indígenas, ao buscar seus direitos, representam para os interesses privados que se estabeleceram e querem se estabelecer na região. Convém ressaltar que o aparente silenciamento dos povos indígenas do baixo Tapajós, antes do despertar da década de 1990, pode vir a ser entendido mais como uma estratégia de sobrevivência do que propriamente um sucesso das práticas dominadoras. Trata-se de uma resistência silenciosa, reverberada em práticas outrora aplicadas no fazer cotidiano, como a pajelança, os rituais sagrados, a espiritualidade, o xamanismo, a fé nos encantados, as condutas coletivas (VAZ FILHO, 2019a).

Essa realidade tapajônica se insere numa conjuntura mais ampliada, em que a emergência dos povos indígenas na contemporaneidade nos mostra o quanto esses povos nunca foram de fato extintos, apesar dos esforços para os emudecer. Os povos indígenas, hoje, atuam de maneira multi, complexa, ocupando diversos espaços na sociedade, como as universidades e os meios de comunicação, o que de certo modo propicia visibilidade às demandas indígenas, como destacávamos. De uma fala antes quieta, resiliente (porque sobreviver ao ataque colonial era preciso), estaríamos agora diante de uma fala ampliada, vociferada, protestada.

¹⁰ As etnias presentes no baixo Tapajós são: Arapium, Apiaká, Arara-Vermelha, Borari, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Munduruku-Cara Preta, Tapajó, Tupaiú, Tapuia, Tupinambá e Sateré Mawé.

Perante o exposto, o objetivo desta pesquisa é entender de que forma as narrativas construídas pelos jovens indígenas participantes de A Hora do Xibé funcionam como um contraponto à racionalidade neoliberal, ao empreendedorismo, que procura integrar as comunidades indígenas à agenda econômica desenvolvimentista, por meio da produção de uma identidade forjada no próprio individualismo, que caracteriza as sociedades ocidentais contemporâneas. Diante da nossa problemática, que envolve fundamentalmente as construções comunicacionais como dialética da luta cultural e a questão identitária, partimos do pressuposto de que os povos indígenas propõem outro tipo de compreensão das identidades, nesse caso, centrada no bem-viver, que implica necessariamente uma articulação da individualidade com a ação coletiva, em que a criação de novas subjetividades envolve o substrato do comum como uma das alternativas políticas ao contexto neoliberal.

Com intuito de desenvolver o objetivo geral da pesquisa pretendemos responder às seguintes questões: em que sentido o programa de rádio A Hora do Xibé traz a lógica indígena do comum, baseado no bem-viver, como oposição à lógica da sobrevivência individual, percebendo a construção das identidades como política de resistência? Como o programa, ao estar situado numa rádio de alcance massivo, se constitui espaço de contra-hegemonia e insurgência à lógica do capital? De que forma A Hora do Xibé contribui para o fortalecimento identitário dos povos da região do baixo Tapajós? Em suma, um dos objetivos principais da pesquisa é pensar como a comunicação constitui espaço de construção de estratégias de resistência na atual luta dos povos indígenas por seus direitos, especialmente por meio de práticas políticas com base no comum e no bem-viver.

Caminhos da pesquisa

A escolha de um tema de pesquisa é também uma escolha política. Estudar um programa de rádio, feito por jovens, no coração da Amazônia, diz muito sobre as minhas escolhas feitas como comunicadora, na verdade, como publicitária. A história das conquistas relatadas, nos disse Benjamin (1985), sempre foi a dos “vencedores”, colonizadores, hegemônica em sua essência e tida como única a integrar o cenário político e cultural. Assim sendo, procurei vivenciar a história a “contrapelo” (BENJAMIN, 1985). Fazendo o movimento inverso de uma publicitária trancada nas agências de *marketing*, busquei conhecer experiências de mídias radicais (DOWNING, 2002) ou comunitárias que me apontassem trajetórias diversas da esperada pela minha formação de origem.

Nesse movimento, ainda na faculdade, fui seduzida pelos encantos do rádio. Um veículo

democrático que se constitui como meio de comunicação sem barreiras nem limitações sociais. Por tudo isso, cumpre-lhe o grande papel de transmitir informações, cultura e entretenimento, tanto quanto formar ideias e valores. Por ter custo operacional relativamente baixo, o rádio é veículo de grande abrangência, o que explica sua presença massiva nas diversas comunidades (estejam elas no Centro da cidade ou nos lugares mais longínquos do eixo urbano). A oralidade é a expressão mais potente do rádio, um modelo de resistência, uma viga, a espinha dorsal; é por meio dela que entendemos mais facilmente ou expressamos o que se vive no cotidiano. Pela oralidade se conserva a memória, e pelo rádio se ecoam epistemologias diversas, sejam elas indígena, afro ou qualquer outra construção de saber que perpassa a tangente (ou atravesse mesmo) o pensamento ocidental/colonial.

Durante a graduação, estagiei numa rádio, participei de grupos de pesquisas envolvendo o rádio, fui ainda avaliadora de programas de rádio produzido por crianças e adolescentes do sertão nordestino. Apesar de participação ocasional, essa experiência possibilitou-me visualizar uma pequena parte da realidade das crianças e adolescentes que vivem no interior do Nordeste, bem como despertou meu olhar para o semiárido cearense. Meu trabalho de conclusão do curso em comunicação social – habilitação em publicidade e propaganda ajudou a aprofundar meu olhar (e interesse) sobre o rádio e também sobre jovens do sertão cearense. Minha monografia abordou uma rádio-escola chamada Rádio Cultura do Sertão, localizada no município de Banabuiú, no sul do Ceará, e feita por estudantes.

Minha primeira experiência profissional abrangeu um trabalho desenvolvido numa organização não governamental, num projeto que envolvia a construção de rádio-escolas nas instituições de ensino, que em sua maioria estavam localizadas no interior do Ceará. Mais uma vez as expressões juventude, semiárido, comunicação e educação voltaram a circundar minha vida e me conduziram para o mestrado na área da educação.¹¹ Estar no campo de estudos da educação possibilitou-me ampliar o debate entre comunicação e educação não de uma maneira pontual e/ou tecnicista, mas entender as potencialidades que se dão no encontro dessas duas áreas.

Dez anos me separam entre o mestrado e o doutorado. Nesse tempo, experiências outras foram vividas. Sou cearense, nascida em Pernambuco, mas criada no Ceará (devido ao fato de minha família materna se concentrar nesse estado). Cresci na Barra do Ceará, bairro que integra

¹¹ Cursei o mestrado na Faculdade de Educação, da Universidade de Brasília, área de concentração comunicação e educação, e defendi a dissertação *As relações entre educação, comunicação e juventude rural a partir do dialogismo bakhtiniano e da lógica hipertextual*.

o Grande Pirambu, maior favela de Fortaleza,¹² e localizado a pouca distância do encontro do mar com o rio Ceará; assim sendo, venho da periferia. Durante os quase 30 anos que morei em Fortaleza, apesar de saber que a presença indígena no estado é forte – vide a própria ala de indígenas que abre o cortejo do maracatu cearense, tão único como expressão cultural brasileira –, minha compreensão sobre a presença ou sobre o ser indígena no Ceará se limitava à figura de Iracema.¹³ Ou, então, ouvia falar esporadicamente, quando criança, e, com a escola, fazia eventuais visitas aos Tapeba, que moravam às margens do rio Ceará.

Os Anacé, Gavião, Kanindé, Kariri, Tremembé, Jenipapo-Kanindé, Pitaguary, Kalabaça, Karão, Tapuia-Kariri, Tubiba-Tapuia, Potyguara, Tabajara e Tupinambá,¹⁴ etnias existentes no Ceará, só se tornaram visíveis para mim a partir do doutorado, o que indica que, apesar de o estado do Ceará ser território indígena, meu desconhecimento (e de tantos outros moradores) comprova as tentativas da história de apagar esses povos do mapa, escondê-los, subjugar-los a denominações de “indígenas inautênticos” (LIMA, 2015, p. 438).

Da Caatinga para a Amazônia. Em 2013, quando fui morar na Amazônia brasileira (um ano morando em Macapá-AP e outros seis em Santarém-PA), meu interesse pela aproximação com o movimento indígena e o movimento quilombola se deu por meio de vivências pessoais e profissionais. Destaco aqui três momentos essenciais, que me fizeram entender a potência que é estar em um coletivo formado por indígenas. A primeira foi a participação na assembleia do povo Munduruku (na terra indígena Sai Cinza, em dezembro de 2014). Na ocasião, os indígenas discutiam e construíam seu protocolo de consulta para evitar que um complexo de hidrelétricas alagasse seus locais sagrados, suas comunidades e destruísse seus modos de vida. Foi inesquecível ver a força que emergia daquele momento, sentir o grito de resistência ecoando floresta adentro, saí com a sensação do quanto precisamos aprender com os povos indígenas sobre construção coletiva.

Os dois outros momentos são referentes a vivências com os povos do baixo Tapajós. O primeiro, em 2015, diz respeito a minha ida à terra indígena Maró. Após a anulação da sentença que negava a identidade indígena desses povos, organizações parceiras e o movimento indígena

¹² Pirambu é nome de um peixe da região. A população que se formou no Pirambu e entorno é de pescadores e de pessoas do interior do Ceará fugidas da seca. O Grande Pirambu, sexta favela maior do país, envolve os bairros: Barros do Ceará, Quatro Varas, Pirambu e Cristo Redentor. Informações disponíveis em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/metro/pirambu-conheca-a-historia-da-maior-favela-de-fortaleza-1.3155457/relacionada-1.3155460/cufa-realiza-programa%C3%A7%C3%A3o-nacional-em-homenagem-ao-dia-da-favela-7.4572052>. Acesso em: 16 jun. 2024.

¹³ Personagem do romance do escritor cearense José de Alencar.

¹⁴ Etnias catalogadas pela própria Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, disponível em: <https://www.secult.ce.gov.br/2023/04/19/secult-celebra-o-dia-dos-povos-indigenas/>. Acesso em: 27 maio 2024.

local se reuniram para comemorar, mas também debater, de forma coletiva, estratégias de resistência diante do que foi vivido e enfrentado por eles. As lideranças da TI Maró conduziram rituais que tinham como base as crianças, trazendo a ideia de futuro para o centro do debate. O segundo, em 2019, refere-se a uma assembleia realizada pelo Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (Cita), organização que representa sociopoliticamente os 14 povos do baixo Tapajós,¹⁵ na comunidade de Muratuba (anexo 5). Lá pude perceber que as falas propostas vinham de lideranças indígenas mais jovens, que se mostravam atuantes nas questões que envolviam seus territórios.

Outra oportunidade, também formadora dos caminhos trilhados para chegar ao que proponho nesta pesquisa, diz respeito a minha aprovação em um concurso público federal – passando a ocupar o cargo de publicitária da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), universidade situada no coração da Amazônia, que acolhe estudantes indígenas, pertencentes a mais de 20 etnias, e estudantes quilombolas, distribuídos nos mais diversos cursos e nos diferentes *campi* regionais, que ingressaram nesse espaço universitário tanto pelas cotas a eles destinadas pelo processo seletivo regular quanto pelo processo seletivo especial para estudantes indígenas, que acontece nessa instituição desde 2010, e pelo processo seletivo especial para estudantes quilombolas, que se realiza desde 2015. No último anuário estatístico da referida universidade, publicado em 2023, tendo 2022 como ano-base, os dados apresentavam a realidade de 943 estudantes indígenas, 7.033 estudantes pardos e 1.477 estudantes pretos matriculados, nos dois semestres de 2022¹⁶, nos diferentes *campi* (situados nos municípios de Santarém, Alenquer, Itaituba, Monte Alegre, Juruti, Óbidos e Oriximiná).

Apesar de conquistas e avanços das ações afirmativas em tempos passados, esses alunos ainda enfrentam o desafio de conseguir estudar e sobreviver na universidade. Durante seis anos, na condição de servidora da referida instituição, presenciei relatos de racismo institucional, assimilacionismo, hierarquização das relações e diferentes tipos de discriminação sofridos por parte desses estudantes. Certamente avançamos nas políticas de ingresso de alunos indígenas e quilombolas, mas as políticas de permanência ainda são muito escassas para esse público, ocasionando grandes problemas e conflitos no espaço universitário, “onde indígenas afirmam que estão sendo desrespeitados no seu direito à identidade étnica (...) em total desrespeito a

¹⁵ Instagram: @citabt

¹⁶ Dados disponíveis em:

<https://www.ufopa.edu.br/media/file/site/proplan/documentos/2023/24aeebcf037d23eb4a1b10137015c4fa.pdf>.

Acesso em: 17 jun. 2024.

conquistas políticas e sociais de tais comunidades nas últimas décadas” (VAZ FILHO, 2019b, p. 522).

Sem muita delonga, narro um caso a que tive acesso durante pesquisa que realizei para construção de campanha institucional contra o racismo na universidade. Num grupo focal com estudantes indígenas e quilombolas, diferentes relatos sobre as ofensas recebidas por esses estudantes vieram à tona; destaco uma que chamou minha atenção. Um estudante quilombola contou que, no primeiro dia de aula, a professora de antropologia perguntou se tinha algum ingresso pelo processo seletivo especial, ele respondeu que era quilombola, a professora então indagou: “bonito desse jeito?”. Esse caso e muitos outros, incluídas as insurgências diárias dos estudantes contra uma política educacional desassociada de suas realidades, da perseguição e do desprezo pelo fato de ser jovens indígenas e quilombolas, das fortes falas que presenciei durante esse tempo, fizeram com que a resistência dos povos do baixo Tapajós saltasse a meus olhos.

Trago essas questões porque, a par de os comunicadores de A Hora do Xibé serem estudantes vinculados à Ufopa, são questões essenciais para o trajeto da pesquisa, funcionando igualmente como ponto de partida para as indagações que foram surgindo e que embasam esta tese. Configuram-se ainda como tentativa de situar o leitor a respeito de onde meus pés estão assentados no mundo, para não partir de uma abstração. Operam, outrossim, como justificativa para a escolha da trajetória metodológica. Por fim, parece-me importante destacar a forma como Santarém deixou de ser minha morada. Após ameaças sofridas por minha família, devido ao envolvimento na proteção de povos tradicionais e na defesa do meio ambiente, deixamos a região do Tapajós de uma maneira repentina e traumática. Isso acabou influenciando minha relação com o objeto desta pesquisa, já que uma das poucas maneiras de estar mais próxima da região, durante esse tempo, era ouvindo A Hora do Xibé.

“Considerando a pesquisa (...) uma relação entre sujeitos, portanto numa perspectiva dialógica, Bakhtin assume a interação como essencial no estudo dos fenômenos humanos” (FREITAS, 2007, p. 28-29). Para a compreensão da realidade que pretendemos investigar, usaremos os métodos da pesquisa qualitativa, já que permitem diferentes estratégias e uma diversidade de materiais empíricos, que se deslocam “do pessoal para o político, do local para o histórico e para o cultural. São textos dialógicos (...). Fazem mais do que transformar o outro no objeto do olhar das ciências sociais” (DENZIN, LINCOLN, 2006. p. 19). A voz do pesquisador é polifônica e polissêmica, “Ela não vem no lugar da voz do outro, mas revela os sentidos produzidos no encontro de autores” (DA ROS, 2006, p. 224). Como estratégia de pesquisa, usamos o estudo de caso (CHADDERTON, TORRANCE, 2015; GIL, 2002) e, como

técnica de coleta de dados empíricos, fizemos uso das entrevistas individuais (GASKELL, 2007) e do diário de campo (CRUZ NETO, 1994; OLIVEIRA, 2014). Para complementar nosso escopo metodológico, recorreremos às pesquisas bibliográficas e documentais. Abordaremos com mais intensidade esses processos da pesquisa qualitativa no final do terceiro capítulo.

A tese estrutura-se em quatro capítulos. O primeiro trata-se da contextualização do que vivemos e de como chegamos à racionalidade neoliberal. Trabalhamos com os pressupostos de Foucault (1999, 2008a, 2008b), Deleuze (1992), Han (2018) e Dardot e Laval (2016) para entender como as transformações político-sociais atuais tornam-se, antes de tudo, transformações corporais. Nesse capítulo, aprofundamos o olhar sobre como o controle da vida dos povos indígenas se dá a partir do investimento desse sistema neoliberal, mediante o uso jurídico e da indianidade como estratégias biopolíticas (FOUCAULT, 2008a), que atuam na constante vigilância do ser indígena na atualidade. Abordamos esses fenômenos contemporâneos e as singularidades do neoliberalismo a partir do conceito de governamentalidade (FOUCAULT, 1987,1999), o qual não apenas diz respeito ao âmbito econômico hegemônico, mas relaciona o poder com a produção de subjetividades, com nossas relações, no nível micro e com a própria conduta de si.

No segundo capítulo, reforçamos o quanto a racionalidade neoliberal investe nos processos educacionais, identitários, jurídicos e normativos, transformando o corpo social na forma empresa. Compreendemos ainda como a identidade deixa de ser estratégia revolucionária e torna-se um princípio básico do neoliberalismo (HAIDER, 2019) ao reconhecer o indivíduo fragmentado e não como participante de uma coletividade. Trazemos Hall (2001, 2006) para entender igualmente que as identidades no contemporâneo são plurais, híbridas (CANCLINI, 2003) e não dicotômicas. Por intermédio de escritores, filósofos e pensadores indígenas (TUXÁ, 2021; KRENAK, 2019a, 2020; KOPENAWA, ALBERT, 2015), apresentamos, entretanto, o homem coletivo como alternativa ao apagamento da ideia do sujeito empreendedor, ou seja, reafirmamos a noção de identidade baseada no coletivo. É a partir do bem-viver (KRENAK, 2020; CUSICANQUI, 2022; QUIJANO, 2010, 2014; BELAUNDE 2017), como princípio político do comum (DARDOT, LAVAL, 2017) e como outro paradigma civilizatório, diferente do que o mundo-moderno-colonial-ocidental impôs, que depreenderemos os diferentes modos de ser como uma ameaça ao hegemônico. Trazemos ainda a alteridade (SODRÉ, 2012, 2017) como valor central para se pensar o comum.

O terceiro capítulo situa a apropriação dos circuitos de comunicação como forma de organização e resistência. É mediante experiências de comunicação ou de subversão de mídias tradicionais (MORALES, 2015; OROBITG, 2020, 2021; DOWNING, 2002), que amplificam

as vozes dissonantes e abrem espaço para uma comunicação dialógica e/ou decolonial (WALSH, 2016), que abordaremos as formas como indígenas dão visibilidade a suas lutas a partir de circuitos comunicacionais. Desde as ideias de Martin-Barbero (2008) repensamos o processo comunicacional tradicional, apresentando o rádio como experiência dialógica (BAKHTIN, 1986; KAPLÚN, 1978; BRECHT, 2000, VIGIL, 2003). Apresentaremos o território demarcado por A Hora do Xibé, com suas belezas e adversidades. O objetivo é apresentar a natureza do programa e discutir como está associado à própria luta dos povos da região. Nesse capítulo abordaremos as teorias da etnicidade contemporâneas (BARTOLOMÉ, 2006; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998; OLIVEIRA, 2004), bem como daremos ênfase ao processo de retomada étnica dos povos do baixo Tapajós (VAZ FILHO, 2010; FONSECA et al., 2021). O propósito é evidenciar o quanto as narrativas propagadas por A Hora do Xibé fortalecem essa identidade étnica.

No quarto capítulo, seguiremos o que Spivak (2010) indica ao afirmar que não se pode falar pelo outro quando o objetivo é a resistência. Partindo desse pensamento, traremos as vozes dos participantes de A Hora do Xibé e os relatos do próprio programa, que têm suas bases no afeto, na memória e na reconstrução do pertencimento étnico dos povos da região. “Dar vez a indígenas, quilombolas e ribeirinhos, essa é a nossa cara” – a assertiva, expressada durante uma das edições, nos revela as intenções do quanto essa experiência de rádio, no interior da Amazônia brasileira, constrói alternativas de insurgências ao fortalecer suas próprias práticas e teorias comunicativas, mediante processos dialógicos, dando visibilidade às formas de ser e estar no mundo dos povos do Tapajós. Ao transitar na esfera contra-hegemônica do discurso imposto pelo neoliberalismo, o programa A Hora do Xibé se apropria de novas formas políticas e de novas tecnologias, ampliando suas capacidades de resistência, combatendo anos de silenciamento e transformando os meios de comunicação em novos territórios demarcados. É aqui que entendemos ainda a importância da comunicação na afirmação do princípio da coletividade/bem-viver como base que fortalece as identidades e amplia a trajetória política e cultural dos povos indígenas do baixo Tapajós enfraquecendo, portanto, o sujeito neoliberal.

CAPÍTULO 1

1. IDENTIDADE COMO DISPOSITIVO NEOLIBERAL

Em 2021, Davi Kopenawa, líder indígena mundialmente conhecido e grande guerreiro na luta dos povos indígenas, em mais uma denúncia sobre o garimpo ilegal nas terras yanomamis – das mais devastadas pela prática da mineração e que nos anos de pandemia de covid-19 foi alvo intenso das ações de destruição –, afirmou:

Como eu sou sonhador, sou xamã e entro em contato com a floresta, digo: nós estamos juntos, nós povos indígenas, nós povos da cidade, estamos ligados à força da natureza, sem a natureza nós vamos sofrer mais, vocês estão sabendo, agora vocês estão sofrendo, estão com medo, ficam dentro de casa, vocês pensem bem nisso (KOPENAWA, 2021).

Poucos meses depois, no Chile, Elisa Loncon, indígena mapuche e professora da Universidade de Santiago, foi eleita, na época em sessão histórica,¹⁷ presidente da nova e revolucionária Constituinte do país, que, depois de anos enfrentando um dos mais severos sistemas neoliberais, derivado da autoritária ditadura de Pinochet, teve a chance de repensar sua Constituição. A nova Constituição chilena proposta por um conselho eleito pelo voto popular, o qual Loncon presidia, foi rejeitada por meio de uma consulta (plebiscito) ao povo chileno. Uma nova proposta constituinte está sendo repensada. Vale destacar, entretanto, o discurso de Elisa Loncon (2021) ainda em seu ato de posse:

Esta Convenção que hoje eu tenho que presidir transformará o Chile em um Chile Plurinacional, em um Chile intercultural, em um Chile que não atente contra os direitos das mulheres, contra o direito das cuidadoras, em um Chile que cuide da Mãe Terra, em um Chile que também limpe as águas contra toda dominação. Esse sonho é um sonho dos nossos antepassados, esse sonho torna-se realidade. É possível, irmãos e irmãs, companheiros e companheiras, refundar esse Chile, estabelecer uma nova relação entre o povo mapuche, a nação originária e todas as nações que conformam este país.

Sônia Guajajara, líder indígena e hoje ocupante do cargo de ministra dos povos indígenas, constitui-se como um dos grandes nomes na luta contra a invisibilidade dos povos indígenas. Em 2018, enquanto concorria às eleições presidenciais para o país, durante sua campanha, afirmou:

A diversidade que existe no Brasil precisa ser refletida na política. Precisamos nos conectar com o Brasil profundo, dos quilombolas, dos indígenas, das

¹⁷ A sessão ocorreu no palácio legislativo do Chile, em 4 de julho de 2021.

mulheres. Nós, indígenas, sabemos o que é ser ignorado dentro do próprio País. Sabemos o que não é ser enxergado dentro das cidades, ser visto como exótico, como alguém que deveria estar no mato. E sabemos que nós não somos os únicos invisíveis na cidade. Não estou aqui em meu nome, mas de uma pauta que é de todos. Esperamos por esse momento há 518 anos. Nós sempre quisemos estar no centro de debates não como coadjuvantes, mas juntos (...). Todas as terras estão aí para ser entregues ao estrangeiro. É preciso lutar por demarcação já. Não só para o meio ambiente, para as terras, mas a demarcação dos direitos de todos os trabalhadores. Não vamos aceitar que a Constituição seja rasgada (GUAJAJARA, 2018).

Invocamos essas falas para abrir nosso primeiro capítulo porque acreditamos que elas exprimem possíveis caminhos para enfrentar o dramático diagnóstico da conjuntura global atual, em que “o porvir parece estar em suspenso [, e] (...) o capitalismo continua exibindo sua lógica implacável, ainda que a cada dia demonstre sua temível incapacidade para trazer solução para a crise” (DARDOT, LAVAL, 2017, p. 15). Tais discursos sugerem formas de vida com base no comum, opondo-se radicalmente às formas neoliberais de apropriação e “destruição” da vida, que tornam os sujeitos cada vez mais competitivos, solitários e empresários de si mesmo. Trata-se de uma proposta civilizatória substanciada no princípio da coletividade, caracterizada, por exemplo, no bem-viver dos povos indígenas, contraponto da proposta de civilização construída pelo Ocidente neoliberal. Contra a máxima propagada por Margareth Thatcher, ícone do neoliberalismo nos anos 1980, conhecida como Tina (There is no alternative; em português, Não há alternativa), os povos indígenas proclamam que “Outro mundo é possível”.¹⁸ Voltaremos ao tema. Todavia, para que tais premissas avancem acreditamos ser fundamental a acuidade da crítica ao atual modo de funcionamento do capitalismo.

Como afirmam Dardot e Laval (2016), o capitalismo é inseparável da realidade de suas transformações, ou seja, ele é histórico, nunca sendo igual a ele mesmo. Segundo Castro-Gómez (2010), o capitalismo não pode ser considerado um universal abstrato pois, na verdade, ele é um correlato de práticas históricas singulares. Significa dizer que a compreensão de seus atuais procedimentos de poder é fundamental para uma crítica e superação do próprio neoliberalismo, forma de governo na contemporaneidade. Entre tais procedimentos, portanto, mencionamos a construção das identidades nos dias atuais como um dos principais focos de investimento do poder neoliberal. Trata-se da concepção de sujeito autônomo, livre, unificado, dono de si mesmo, formado com o advento da modernidade e que está no centro da nossa vida política e

¹⁸ Esse foi o *slogan* do Primeiro Fórum Mundial, que aconteceu no Brasil e que teve como uma de suas características principais refutar e fazer uma frente contrária ao Fórum Econômico Mundial de Davos, produto das políticas neoliberais, bem como propagar a ideia de práticas solidárias, sobretudo entre os países do sul global.

social.

De acordo com Benilton Bezerra Júnior (2019), a questão identitária, nas últimas décadas, “nos trouxe bons frutos como também problemas complexos”. De um lado, temos os avanços na conquista por direitos de grupos anteriormente excluídos, de outro, o acirramento das políticas identitárias, constituindo hierarquias, binarismos, isolamento ou mesmo uma dispersão que funcionam como “um fator importante para que a divisão social e a atomização que marcam o capitalismo continuem a acontecer” (ALMEIDA, 2019, p. 14). Ou seja, se, de alguma forma, as identidades são bandeiras emancipatórias e escudo dos discursos que tentam aniquilar as diferenças, de outra, elas se caracterizam como lógicas por meio das quais o neoliberalismo produz subjetividades centradas na individualidade, concebendo sujeitos que devem governar a si mesmos como experiência de liberdade, mantendo-os, entretanto, sob mecanismos de sujeição que impedem sua transformação.

As relações de gênero não estão sob nosso foco, embora inclusas na égide do identitarismo. Assim sendo, um bom exemplo para a questão apresentada pode ser observado na pergunta de Nancy Fraser (2009, p. 11): “Feminismo e neoliberalismo compartilham uma afinidade secreta?”. Apesar de assumir que esse questionamento pode vir a ser um contrassenso, a autora afirma que mais perigoso seria não o investigar. E é a isso que ela se propõe em seu texto, quando coloca o argumento da ressignificação do feminismo pelo neoliberalismo pela incorporação do novo espírito do capital às lutas sociais, acarretando a substituição da política de redistribuição por reconhecimento. Em sua opinião, a complexidade dos movimentos contra as injustiças de gênero perpassa, sobretudo, lutas contra o capitalismo, o imperialismo, a dominação de classes e todas as outras que implicam uma transformação profunda na sociedade capitalista.

Neste artigo, tracei a dança desconcertante destes dois feminismos na mudança do capitalismo organizado pelo Estado para o neoliberalismo. O que devemos concluir disto? Certamente, não que a segunda onda do feminismo fracassou *simpliciter*, nem que se deve culpar pelo triunfo do neoliberalismo. Certamente, não se trata de os ideais feministas serem inerentemente problemáticos; nem que eles sempre já estejam condenados a ser ressignificados para os propósitos capitalistas. Concluo, pelo contrário, que nós, para quem o feminismo é acima de tudo um movimento para a justiça de gênero, precisamos ampliar nossa consciência histórica na medida em que operamos em um terreno que também está povoado pela nossa estranha cópia (FRASER, 2009, p. 29).

Em outras palavras, não estamos negando o debate identitário, muito menos afirmando que todos os movimentos envolvidos na temática foram cooptados pelo neoliberalismo. Há resistências nesses processos, e elas são o que nos interessa. Todavia, acreditamos que expor os

dilemas das identidades na atualidade nos ajuda a avançar nos próprios processos de resistência no contemporâneo. Nesse caso, destacamos a ideia de que, por meio da política das identidades, o neoliberalismo já não exerce um poder de caráter negativo, “que separa os homens daquilo que podem, ou seja, de sua potência” (AGAMBEN, 2014, p. 71), pelo contrário. Mediante a explosão das identidades, argumenta o autor, o neoliberalismo exerce um poder de cunho positivo, multiplicador, cuja particularidade reside no fato de fazer com que os homens já não tenham outra opção senão exercer a intensificação de sua potência.

Esse poder positivo refere-se à passagem histórica que tem início com o fim da Segunda Guerra Mundial, em que a sociedade disciplinar é substituída em termos de lógicas hegemônicas pela sociedade de controle (DELEUZE, 1992) ou sociedade positiva (HAN, 2018), pela biopolítica (FOUCAULT, 2008a) ou mesmo pela sociedade neoliberal (DARDOT, LAVAL, 2016). Embora sejam diferentes terminologias elas se referem à sociedade contemporânea, cujo marco pode ser os anos 1960 e 1970, ocasião em que saímos dos esquemas de confinamento e ingressamos no apelo à liberdade generalizada, em que passamos das tecnologias analógicas, do indivíduo como trabalhador da fábrica, do ordenamento do tempo de trabalho, do homem marcado pelo “dever fazer”, para as tecnologias digitais, incensadas pela lógica da potência, pela noção de ilimitado. Da ética do trabalho para o homem consumidor, que propaga o apreço pelo hedonismo generalizado. Em suma, passamos do sujeito enclausurado para o endividado, e nesse contexto histórico as identidades se tornam centrais para o capitalismo contemporâneo (DELEUZE, 1992). Identidades engendradas em linguagem numérica, convertidas em senhas, ambiente em que a empresa substitui a fábrica. As interpretações são variadas para dar conta de um poder que não se concentra apenas na economia e no político, mas que se articula pelas (ou com) nossas entranhas, tornando-se visceral, mudando, especialmente, nossa maneira de nos relacionar com o mundo.

Desde este punto de vista, la producción se torna inmaterial, no porque carezca de materialidad alguna, sino porque lo que se vende como mercancía ya no son simplemente los objetos materiales transformados, producidos en fábricas, sino informaciones, símbolos, imágenes y estilos de vida que circulan por los medios de comunicación, y que son producidos a través de nuevas tecnologías de la investigación, el diseño y el marketing (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 220).

Como afirma Deleuze (1992, p. 223), “não [se trata] de uma evolução tecnológica sem ser, mais profundamente, uma mutação do capitalismo”. Falamos agora de um capitalismo que se articula em rede e que investe, sobretudo, na psique (HAN, 2018). Um capitalismo imaterial que faz das emoções dos indivíduos sua mola propulsora. Por isso, para uma crítica consistente

ao neoliberalismo é preciso adentrar a noção de um poder positivo, que não nega o indivíduo, mas o produz e por isso investe tanto no âmbito das identidades. “O que nos mantém presos aos poderes em nossas sociedades são exatamente nossas marcas identitárias particulares, que nos fazem localizáveis ao mesmo tempo que previsíveis, resultado de uma política que opera pela marcação, regulação e condução das identidades em estilo pastoral” (PRADO FILHO, 2012, p. 113).

1.1. Governamentalidade neoliberal e o autogoverno do indivíduo

Para aprofundar a análise que implica a identidade como dispositivo neoliberal é preciso adentrar o modo próprio de governamentalidade em que se estrutura o neoliberalismo. Foucault (1987, 1999), em vez de teorizar sobre uma lógica irreversível do capital limitada à economia, traz em seus estudos a ideia de diferentes tecnologias de governo que se constituíram de maneira distinta, mas ao mesmo tempo articulada, e que perpassaram diferentes contextos históricos, tendo objetivos e estratégias *sui generis*. A cada crise, um novo poder, uma nova forma; a cada período vivido, uma especificidade característica. Para Dardot e Laval (2016, p. 17), a faceta do capitalismo na atualidade é a mercantilização minuciosa de toda a sociedade; o sistema neoliberal “é a razão do capitalismo contemporâneo (...) [e] pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência”.

Tal razão intitulada neoliberal não se caracteriza apenas como um outro regime de acumulação, não tem suas forças destinadas somente à questão financeira e mercantil. O neoliberalismo é uma nova racionalidade do capital, que saiu exclusivamente do “corpo” da economia para expandir-se a todas as outras esferas, construindo uma espécie de cosmo social que regula todas as relações de vida do indivíduo, estando incorporado igualmente nas formas políticas, institucionais, midiáticas, jurídicas, culturais, sociais e subjetivas, reforçando as desigualdades sociais, a individualização e a indiferença com o coletivo, formando um novo sujeito que tem “como característica principal a generalização da concorrência como norma de conduta e da empresa como modelo de subjetivação” (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 17).

Entendemos essa racionalidade como múltiplas relações de poder que atravessam a sociedade e abrigam “tecnologias políticas” capazes de direcionar as pessoas a certos comportamentos conforme objetivos estabelecidos. Sua finalidade é a autorregulação dos sujeitos, “*lograr que los gobernados hagan coincidir sus propios deseos, esperanzas, decisiones, necesidades y estilos de vida com objetivos gubernamentales fijados de antemano*”

(CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 13). A racionalidade, desse modo, não é um conjunto de obrigações imposta aos indivíduos, mas uma tecnologia que propõe uma conduta entendida pelos governados como boa, agradável, possível, proveniente de suas próprias escolhas e liberdade. Ou seja, trata-se de uma forma de “governo que requer liberdade como condição de possibilidade: governar não é governar contra a liberdade ou a despeito da liberdade, mas governar pela liberdade, isto é, agir ativamente no espaço de liberdade dado aos indivíduos para que estes venham a conformar-se por si mesmos a certas normas” (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 19). Além de uma ideologia, portanto, o neoliberalismo é, sobretudo, um sistema de normas, uma forma de governar que não diz respeito apenas à ação dos governantes, mas também à dos governados.

Fazendo uma analogia, podemos afirmar que o poder não está somente no rei ou no parlamento e que, para o compreender em sua integridade, é preciso examinar também os súditos, o povo e a sua realidade (FOUCAULT, 1988). Apoiados em Foucault (1979), não entendemos a ideia de governo como uma única instituição que controla as demais. O sistema de governamentalidade excede essa ideia e contempla múltiplas atividades, diferentes modos de governos e conjuntos de regras que se cruzam e se entrelaçam no interior da sociedade, do Estado e dos próprios sujeitos, regendo-lhes assim as condutas. Por isso, a importância do “termo ‘governamentalidade’ (...) introduzido precisamente para significar as múltiplas formas dessa atividade pela qual homens, que podem ou não pertencer a um governo, buscam conduzir a conduta de outros homens, isso é, governá-los” (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 18).

Segundo Dardot e Laval (2016, p. 18), “é certo que o governo, longe de remeter à disciplina para alcançar o mais íntimo do indivíduo, visa na verdade a obter um autogoverno do indivíduo, isto é, produzir uma certa relação consigo mesmo”. A rigor, a questão da governamentalidade aparece em “Segurança, território e população”, quando Foucault (2008b), na tentativa de ampliar os sentidos de governo adquiridos ao longo dos séculos, faz um recuo histórico, desde o poder pastoral, passando pela razão de Estado, liberalismo, chegando ao neoliberalismo, para entender os diferentes campos de atuação do poder e suas formas de governar. No percurso feito pelo autor, compreende-se que nem sempre a palavra governo teve um sentido político ou estatal, como o que se tem hoje, e que o poder está nas minúcias que formam o sujeito e não centralizado apenas em única estrutura.

No contexto da história da governamentalidade, a palavra governo nunca remete a um governo do Estado sobre a sociedade ou qualquer modalidade de exercício do poder instituído, mas aponta para o problema político da condução – condução das condutas, dos outros e de si mesmo, pelos outros e por si mesmo (PRADO FILHO, 2012, p. 115).

A expressão tecnologias de poder é empregada por Foucault para pensar as instituições globalmente, para além delas mesmas, reconstituindo, assim, uma rede de alianças, de comunicações, de pontos de apoios, estratégias e táticas que possibilitam entender as relações de poder em sua complexidade, em sua racionalidade e não apenas no que está dado, no objeto em si. Nesse sentido, a governamentalidade apresenta-se como a qualidade transversal dos modos de poder exercidos no interior de uma sociedade numa mesma época e que diz respeito à administração da conduta de si e dos homens (FOUCAULT, 1979, p. 280). Desde o Estado até o mais íntimo do indivíduo, em todas as esferas, é preciso gerir a população em profundidade. Pode-se dizer que hoje tal gestão se dá pelo princípio universal da concorrência.

Em linhas gerais, portanto, os micropoderes têm história e tecnologia peculiares que se entrecruzam com as questões macroeconômicas e possibilitam o controle social. Um poder “que intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo – e que se situa ao nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana e por isso caracterizado como micropoder” (MACHADO, 1979, p. XII). O encontro entre as técnicas de sujeição (de dominação) e as técnicas do governo de si (de subjetivação) é o que se entende por governamentalidade. De acordo com Lemke (2017), governar as pessoas não é fazer o que o governo, como instrumento estatal, quer, mas buscar o difícil equilíbrio entre tecnologias que asseguram a coerção e os processos de individualização. “De maneira geral, em sua história da governamentalidade, Foucault se empenha para mostrar como o Estado soberano moderno e o indivíduo autônomo moderno determinam reciprocamente suas emergências” (p. 196).

É com base nesse conceito de governamentalidade, portanto, que observamos a centralidade das identidades, sob o prisma do indivíduo, no contexto neoliberal. Mais do que isso, elas se tornam importantes na contemporaneidade porque se fazem objeto de um poder positivo que investe na liberdade. Ou seja, entendemos que as racionalidades são construídas a cada momento histórico e que correspondem a diferentes domínios de intervenção e regulação da sociedade. Partindo dessa premissa é que escavaremos, nas linhas a seguir, a forma como o poder se construiu atualmente pela exploração da liberdade como prática social.

1.2. As relações de poder

Como nos tornamos o que somos nos dias atuais? Que tipo de tecnologia de poder nos constitui até aqui? Por que vivemos na sociedade intitulada neoliberal? Num primeiro movimento genealógico, Foucault (1987, 2008a), em *Vigiar e punir...* e posteriormente em

Nascimento da biopolítica, nos apresenta uma tecnologia de poder que incide sobre o corpo humano a partir de diferentes regimes, algo como uma economia política do corpo, sob diferentes modos de governar, que intervêm, sobretudo, na vida do indivíduo. Do corpo supliciado e esquartejado, da época medieval; do teatro do horror composto por cenas de tortura e exibições de corpos vivos ou mortos, em plena praça pública, passamos para o corpo da punição, com práticas coercitivas cada vez mais camufladas e sofisticadas. Muda-se, na idade moderna, a relação castigo/corpo, os suplícios desaparecem dando passagem a uma combinação de sofrimentos mais sutis, mais velados, sem grandes espetáculos. Substitui-se o castigo a céu aberto pela privação de direitos, por formas indolores e sem sangue. Constitui-se uma nova moral para o ato de punir.

Foucault (1987, p. 14), ao relatar o efeito dessa mudança de regime, nos conta que alguns papéis foram invertidos e que, no lugar do carrasco, representante do sofrimento, “temos os guardas, os médicos, os capelães, os psiquiatras, os psicólogos, os educadores; [que] por sua simples presença ao lado do condenado (...) lhe garantem que o corpo e a dor não são os objetivos últimos de sua ação punitiva”. De um regime soberano para um disciplinar, e nessa passagem surgem as prisões, o hospício, a escola, os lugares fechados, os confinamentos dos corpos. A punição vai se dissociando da dor física e da matéria externa do corpo, passando a investir na alma. A alma do condenado converte-se a ré, o castigo torna-se incorpóreo, e o poder age dentro do indivíduo, em sua própria subjetividade, definindo comportamentos, construindo discursos, exercendo hábitos, cooptando sonhos.

Como vimos, para Foucault, o poder não está concentrado única e exclusivamente em um órgão como o Estado, ele é fragmentado e instala-se como teia que envolve (ou absorve) toda a sociedade; se há relações humanas, há relações de poder. “Nem o controle, nem a destruição do aparelho de Estado, como muitas vezes se pensa (...), é suficiente para fazer desaparecer, ou para transformar, em suas características fundamentais, a rede de poderes que impera numa sociedade” (MACHADO, 1979, p. XIII). Do direito de fazer morrer e deixar viver, competência do regime soberano, limitado à repressão, às leis dos reinos ou dos juízes, carregado de negatividade, entramos em uma tecnologia de poder que disciplina os corpos, antes violentados, agora dóceis e úteis, corpos que se convertem em ferramentas de trabalho e se sujeitam a um poder que se torna produtivo e não mais proibitivo. Um poder que não destrói o sujeito, mas o fabrica, transformando-o em máquinas de individualidades para ser mais bem controladas e treinadas.

Machado (1979) argumenta que as análises de Foucault possuem o intuito de nos mostrar como o império do capital se fortaleceu no seu percurso histórico. Se a base de

sobrevivência do capitalismo se construísse, desde a sua criação, na repressão/punição, esse modelo já teria findado. Importa destacar que apesar de as ideias aqui colocadas estarem aparentemente em disposição temporal, Foucault não entende os regimes soberanos, disciplinar e o biopolítico, que abordaremos mais à frente, como fechados numa caixa. As diferentes sociedades formadas em nosso percurso histórico funcionam como camadas que se sobrepõem e que podem coexistir.

Voltando, porém, a analisar como o capitalismo avança e produz um sujeito neoliberal garantidor de sua permanência como modelo hegemônico, ressaltamos que a *expertise* do capital foi justamente operar nas forças subjetivas, de criação e de conhecimento. Ter como foco a alma dos indivíduos é o suficiente para os converter em engrenagens de sustentação do capitalismo; somos úteis ao sistema o tempo todo e no regime disciplinar estamos “perfeitamente individualizados e constantemente visíveis” (FOUCAULT, 1987, p. 166). Nossa sociedade é a da vigilância. Por meio de dispositivos que tornam o controle mais rápido, mais eficaz e mais barato, vemos no poder disciplinar a garantia de submissão voluntária. Essa estratégia disciplinar do século XVII até início do XX tem como ícone o panóptico de Betham, um modelo arquitetural fictício, mas de muito bom êxito se o transportarmos para a realidade. Seu funcionamento se dá com a presença de uma pessoa, em torre única central, visualizando todas as outras que estão em estrutura anelar ao redor e que, por sua vez, jamais conseguem ver quem, da torre, as observa, intensificando, assim, a angústia daquele que está sendo vigiado. O detento, nesse sistema, jamais terá a confirmação de que na torre há alguém presente de fato, já que ele não pode ver quem o observa; vive apenas a sensação e a aflição de não se ver, mas com a certeza de ser visto o tempo inteiro. Um poder, portanto, visível e inverificável.

Com base nesse artifício, Foucault (1987, p. 166) nos traz a ideia da visibilidade como uma “armadilha”. Essa rede de visibilidades assimétricas, representada pelo panoptismo, em que o centro vê os indivíduos, mas os indivíduos não se veem na mesma proporção, constrói um jogo de olhares hierárquicos e vigilantes. E é partir desse modelo que podemos pensar, com mais precisão, a noção produtiva do poder, pois essa dimensão colabora com aquela sujeição voluntária do sujeito que destacávamos. Uma vigilância disciplinar que funciona como um dispositivo de controle e penetra os espaços mais íntimos, transformando-se muitas vezes em autovigilância. Uma punição da alma construída a partir da subjetividade do indivíduo, fazendo com que ele seja o próprio vigia dos seus pensamentos.

Na verdade, com a realidade da pandemia da covid-19, radicalizamos tal cenário e com isso admitimos o fortalecimento do capitalismo da vigilância; nessa situação nossas possibilidades se restringem ao uso das tecnologias digitais para o funcionamento do mundo.

Parece que, para vencer o vírus, precisávamos apenas de um bom computador e uma rede *wi-fi* com velocidade satisfatória para garantir nossa produção, nossos infinitos estímulos que nos lembram, o tempo inteiro, da eficácia e do desempenho que podemos ter em casa. Como se, pela disciplina, por meio do panóptico, pudéssemos separar e controlar as individualidades em cada cela, ou espaço de confinamento, e conter a multiplicidade característica da humanidade.

Hoje, pelo panóptico digital, pela sociedade de controle e todas as tecnologias informacionais, mediante a permissividade e não mais o suplício ou a tortura, trocamos a cela prisional pelo celular, a rigidez do controle escolar pela flexibilidade do uso das telas, o tutor por milhares de pessoas interconectadas controlando e vigiando as postagens e por um sistema econômico (voltado para o consumo) que ganha muito com nossa atuação digital. “Durante a gestão da crise da covid-19, nossas máquinas portáteis de telecomunicação são os nossos novos carcereiros, e nossos interiores domésticos se converteram na prisão branda do futuro” (PRECIADO, 2020). Em síntese, ao olhar para o contexto pandêmico, quando as soluções parecem ter sido majoritariamente de ordem tecnológica, pode-se dizer que tal acontecimento não necessariamente fortaleceu as relações de solidariedade. Como afirmou o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han (2020):

O vírus não vencerá o capitalismo. A revolução viral não chegará a ocorrer. Nenhum vírus é capaz de fazer a revolução. O vírus nos isola e individualiza. Não gera nenhum sentimento coletivo forte. De alguma maneira, cada um se preocupa somente por sua própria sobrevivência. A solidariedade que consiste em guardar distâncias mútuas não é uma solidariedade que permite sonhar com uma sociedade diferente, mais pacífica, mais justa. Não podemos deixar a revolução na mão dos vírus. Precisamos acreditar que após o vírus virá uma revolução humana. Somos NÓS, PESSOAS dotadas de RAZÃO, que precisamos repensar e restringir radicalmente o capitalismo destrutivo, e nossa ilimitada e destrutiva mobilidade, para nos salvar, para salvar o clima e nosso belo planeta.

Talvez possamos dizer que o aumento dos recursos tecnológicos não acompanhados pelo fortalecimento das relações de solidariedade se deu justamente pelo fato de, no momento histórico atual, a liberdade ser o centro das lógicas de governamentalidade. Somos livres para ser o que quisermos ser, como nos afirmam constantemente os discursos concorrenciais. “A técnica de poder do regime neoliberal assume uma forma sutil, flexível e inteligente, escapando a qualquer visibilidade. O sujeito submisso não é nunca consciente de sua submissão” (HAN, 2018, p. 26). A liberdade de escolha, de expressão, a liberdade econômica, de sexualidade, de identidade e tantas outras, jamais foram tão reivindicadas pelo sujeito que se diz (ou é obrigado a ser) livre. Liberdade para consumir, liberdade para hoje ser de um tipo, amanhã ser de outro, contanto que essas novas formas sejam consumíveis e gerem lucros. “Hoje acreditamos que não

somos sujeitos submissos, mas projetos livres, que se esboçam e se reinventam incessantemente” (p. 9).

Está distante da nossa pronta imaginação um indivíduo que não seja decidido, destemido, empreendedor, protagonista de suas escolhas. O poder do capital contemporâneo investe nessa fantasia de que todo e qualquer indivíduo está preparado para uma autoprodução sem limites. A vida ilimitada e a procura incessante por ganhos são, entretanto, acompanhadas pela guerra da satisfação pessoal e constituem o nosso horizonte, no qual o sujeito é empreendedor de si mesmo (DARDOT, LAVAL, 2016), se autogovernando, cobrando de si, sobretudo, desempenho e otimização, passando a acreditar também na infinitude como característica humana. Tal caracterização dá-se por meio da linguagem empresarial que (con)funde-se com a dos campos sociais, em geral, à medida que o dia a dia do mercado vira rotina nos lares. Podemos dizer, então, que o empreendedorismo é a fetichização da precarização do trabalho, do adoecimento psíquico e do aniquilamento das políticas sociais.

Como resultado, o século XXI pode ser caracterizado pela expressão “sociedade do cansaço” (HAN, 2015), pois se especializou em exercer formas “leves” de poder, cujo resultado é a produção de corpos que adoecem o sujeito contemporâneo. De fato, o apelo à positividade parece mais eficiente que a obrigação, porém não menos violento. Essa dimensão que retira toda e qualquer negatividade do viver atua na própria potência humana removendo de homens e mulheres a capacidade de simplesmente não poder fazer; nós sempre podemos fazer mais e mais, como aponta Agamben (2009). E é essa nova forma do poder neoliberal que reproduz o contexto da dominação sutil encarada como liberdade. A sociedade do cansaço mina nossa criatividade e nossa capacidade de transmutação. Ela não é a única existente, mas é a hegemonicamente construída até o momento.

Essa sobrecarga de sensações vivenciadas que destrói vínculos sociais e aniquila uma maneira orgânica de se fazer presente no mundo corresponderia também a uma sociedade colonial, sociedade essa que desde a modernidade vem tentando destruir tudo que dela difere ou que ameaça suas formas de dominação (HOLANDA, 2018). Eduardo Galeano (2007) ao falar de um império do consumo nos apresenta a ideia de uma ditadura da uniformização que obriga todos e todas a se transformar em consumidores exemplares. Para ele, “o direito ao desperdício, privilégios de poucos, diz ser a liberdade de todos”. Nessa linha, o líder indígena Ailton Krenak (2019a, p. 24) nomeia o momento que vivemos um tipo de “humanidade zumbi” e nos alerta sobre a necessidade de ser críticos “a essa ideia plasmada de humanidade homogênea na qual há muito tempo o consumo tomou o lugar daquilo que era antes cidadania”.

A liberdade econômica/financeira investe no simbólico; trazemos aqui a percepção do

quanto o mercado se apropriou da palavra e do sentido de sagrado, termo pertencente, por exemplo, às cosmovisões indígenas. “Somos feitos do sagrado e vivemos do sagrado”, mostrava uma faixa do povo Munduruku, que habita a calha do rio Tapajós, no oeste do Pará, na Amazônia brasileira, em um de seus protestos,¹⁹ realizado em 2017, referente ao resgate de suas urnas funerárias, objetos considerados sagrados por essa etnia, que foram arrancadas de um lugar igualmente sagrado, que é seu cemitério ancestral, para a construção da usina hidrelétrica de Teles Pires. Ao fazer uma rápida busca nas redes sociais, percebemos a quantidade de discursos que envolve a comercialização do sagrado. Mediante o apelo à reconexão com a ancestralidade, encontramos perfis comerciais que vendem cursos de como “plantar sua lua”, ou de como “se reconectar com seu eu interior”, com a “pachamama”, transformando a potência do sentido do sagrado em algo individual e rentável.

Estrategicamente, o capitalismo apodera-se, até mesmo, de concepções e valores aparentemente contrários a ele. Da mesma forma, isso acontece com a narrativa da vida sustentável, tão propagada nos últimos anos e tão vantajosa para o discurso de algumas empresas, que, por meio de selos de sustentabilidade, camuflam processos, tornando defensável a exploração madeireira, a pesca industrial, o consumo desenfreado de grãos, como a soja, provenientes da exploração do agronegócio. Segundo Krenak (2020), “O desenvolvimento sustentável é um dispositivo interno ao capitalismo, ao mundo da mercadoria, que trabalha com a natureza, com algo que se exaure (...). A ideia de sustentabilidade não passa de uma malandragem capitalista”.

Assim, temos muitas outras práticas, consideradas progressistas, mas que estão entranhadas na governamentalidade neoliberal. Esses exemplos ilustram o quanto o neoliberalismo se apropria e transforma questões relacionadas à nossa própria subjetividade. A lógica do prazer, da vida saudável e até das práticas de relaxamento são formas de aumentar nossa produtividade, maneiras que tornam o indivíduo o próprio regente da economia. Nessa racionalidade, é necessário humanizar formas de viver para atualizar novas formas neoliberais de existência.

¹⁹ O povo munduruku escreveu um manifesto referente à violação de seus direitos e ao desrespeito a seus lugares sagrados (SOMOS FEITOS..., 2017).

1.3. De sujeitos de direitos a empresários de si mesmo

Em *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*, Han (2018) faz analogia semelhante à que Deleuze (1992) fez em *Post-scriptum* – sobre as sociedades de controle, tratando a toupeira como um animal que corresponde à sociedade disciplinar. Esse mamífero, que mal sai de sua toca, não teria habilidade suficiente para movimentar-se livremente, acostumado a viver em espaços reclusos e a ter seu corpo vigiado, punido, treinado a ocupar ambientes restritos como escolas e prisões, por exemplo, não sobreviveria à abertura das fronteiras. Diferentemente da serpente, um animal representante da “sociedade neoliberal do controle”, que pelo movimento vai abrindo caminhos, quebrando as limitações, indo além, aumentando a produtividade, captando a alma, cooptando a liberdade e intensificando o capitalismo.

Essas associações nos fazem lembrar da luta contra a grande cobra, que representa os interesses do agronegócio e as normas criadas pelo poder público, citada por Davi Kopenawa, líder yanomami, em entrevista sobre a situação do país (ISA 2013). Ele afirma: é “a cobra grande de barriga cheia e olho grande que tá querendo engolir todo mundo”. Ou também pode corresponder à serpente verde do capital, apresentada por Daniel Iberê (2017), do povo M’byá Guarani, em seus escritos sobre uma serpente que “rasteja por toda a América”. Essa serpente, no trabalho do autor, carrega a injustiça, a seiva da floresta, o sangue, a cultura, os ossos e a vida dos nossos antepassados nos dentes; sua base é sempre os megaprojetos pensados para a Amazônia e construídos sob os argumentos do desenvolvimento, energia, lucro, infraestrutura e integração política, econômica e sociocultural. Segundo o autor, a serpente verde do capital estimula o egoísmo e nos tira a ação coletiva, “ensina-nos um mundo onde a sociedade civil, cada vez mais servil, valida a retórica de legitimação do mercado (...). Em sua lenta digestão, pouco a pouco, mas também muito a muito, esmaga a dignidade e a vida”.

De todo modo, podemos perguntar: mas qual a relação da serpente com a singularidade do neoliberalismo? A liberdade, estratégia do governo (neo)liberal, é fabricada e estimulada a todo instante como um princípio que ajuda a regulamentar as condutas dos indivíduos, não de uma forma negativa, mas sim positiva, como já mencionamos. Por meio dessa liberdade é que se estimula a ideia de um indivíduo que não abra mão dos processos que envolvem a sua individualização. A liberdade como forma social preponderante, que nos conduz na direção do progresso, é a mesma que vai justificar a alteração de critérios de indianidade como forma de mudança das normas que regem os direitos indígenas. A partir da ideia de que as comunidades indígenas poderiam se emancipar à medida que fossem alçadas à condição de empreendedores,

elas não apenas teriam maior autonomia, como estariam mais integradas a critérios e valores universais, o que justificaria que já não fossem tratadas segundo um tipo de pertencimento identitário específico das terras que habitam.

Veamos alguns exemplos que ilustram essa questão. Manuela Carneiro da Cunha (2012, p. 101) relata que, no início da década de 1980, havia um desejo de emancipar os indígenas “ditos aculturados” na tentativa de disponibilizar as terras indígenas para usufruto do mercado, pois essa seria a única forma de desvincular o indígena de seus territórios e acabar com a proteção constitucional que eles possuem. Já em 17 set. 1980, o jornal *Folha de S. Paulo* publicava um posicionamento da Funai, órgão responsável por representar os direitos indígenas no Brasil, indicando “quem é índio e quem não é índio”, trazendo para a instituição estatal o direito equivocado de decidir quem é indígena no país, numa “tentativa de eliminar os índios incômodos”. Mais recentemente, em nota lançada também pela Funai, a instrução normativa (n. 1/2021), em parceria com o Ibama, dava abertura para a exploração de terras indígenas por parte dos fazendeiros (VALENTE, 2021). Na ocasião, o presidente do órgão, Marcelo Xavier, afirmou que “a medida [era] um grande avanço para o protagonismo dos povos indígenas e que (...) o incentivo a atividades produtivas nas Terras Indígenas está[ava] entre as prioridades da atual gestão da Funai”. (VALENTE, 2021)

Também se pode lembrar a comemoração dos 800 dias do governo do ex-presidente Bolsonaro, no dia 21 de março de 2021, que contou com diferentes atos, entre eles, aqueles coordenados pela Funai com o objetivo de incentivar a “liberdade econômica” dos povos indígenas. Sustentada pelo incentivo à autonomia dos povos indígenas, a narrativa empregada destacou claramente o esforço na transformação desses sujeitos de direitos em empresários de si mesmo. Definidas como apoio às atividades produtivas das comunidades indígenas, as ações envolviam temas como sustentabilidade, licenciamento ambiental, regularização fundiária, modernização da produção agrícola. O objetivo do órgão era (re)tirar desses povos a “condição de meros assistidos pelo governo para a condição de empreendedores levando perspectivas e possibilidade para as comunidades indígenas” (FUNAI, 2021).

Segundo Rubens Valente (2021), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2021) e a própria Apib (2021), em todos esses atos observou-se um nítido esforço da Funai, liderada na época por conservadores, em resgatar e tornar homogêneas políticas integracionistas que se exerceram tanto na época da ditadura militar quanto por todo o regime colonial, para, mais uma vez, tentar aniquilar direitos dos povos indígenas. Em entrevista concedida à rádio 96FM de Natal (RN), em 4 ago. 2021, publicada em diversos jornais, como, por exemplo, o *Diário Braziliense* (SOARES, 2021), o ex-presidente declarou:

"Sabe mexer com bitcoin (moeda virtual)?", questionou aos radialistas. "Eu também não e acredito que (nem) 99% dos que estão nos assistindo. A Funai, quando assumiu a transmissão, tinha destinado R\$ 50 milhões para o índio mexer com bitcoin. Com todo respeito, a grande parte não sabe nem o que é dinheiro. Nós estamos libertando os índios. Projeto anterior, o índio cada vez mais produzindo, como os parecis, um orgulho para nós. Estamos estimulando agora os bacairis, os caiapós, ianomâmis", alegou, citando diferentes etnias. (...)

Por que o campo está feliz com a gente? Nós não marcamos mais terra indígena. Já temos 14% demarcados por terra indígena. Chega. Você fica pensando como é que pode 10 mil índios terem uma área equivalente a duas vezes o estado do Rio de Janeiro, como os ianomâmis. Chega, não dá mais porque a intenção disso é inviabilizar a agricultura, inviabilizar o agronegócio do Brasil e virar um conflito".

Na verdade, podem-se destacar inúmeros outros movimentos jurídico-político-identitário-midiáticos que tentam negar a presença indígena no tempo presente. O apego a uma pureza étnica que relaciona o indígena à primitividade é intensificado de diversas formas. No contexto universitário, por exemplo, é frequente o relato de estudantes indígenas questionados sobre sua indianidade, principalmente quando esses estudantes fazem cursos como direito, medicina ou engenharia. A mídia hegemônica, nessa mesma direção, também reforça o imaginário brasileiro de que ser indígena é estar no meio da floresta – estratégia usada muitas vezes para desqualificar esses povos e sua existência na atualidade. O discurso midiático baseia-se no fato de que se o indígena não corresponde a sua imagem do passado ele deixa de ser indígena e assim passa a não ter legitimidade para reivindicar seus direitos. Pronunciar-se como indígena hoje é pronunciar-se como sujeito de direitos, e isso incomoda.

Nesse mapeamento negacionista da identidade indígena, podemos ainda incluir o caso da vacinação contra a covid-19, em que apenas os indígenas intitulados aldeados, que não saíram de suas terras originárias, tiveram inicialmente direito à vacina, excluindo, portanto, o grande contingente de indígenas que vive na cidade. Sobre as políticas públicas praticadas pelo governo a época, na verdade, a falta delas, que, diante o cenário de pandemia, intensificou a situação de vulnerabilidade à qual os povos indígenas estavam submetidos, o líder indígena Raoni Metuktire, da etnia Kayapó, importante representante dos povos originários do Brasil, disse, em entrevista concedida ao jornal *El País*: “Bolsonaro se aproveita da pandemia para exterminar os indígenas” (DINIZ, CARINO, 2020). Joênia Wapichana, primeira mulher indígena a exercer a profissão de advogada no país e também a primeira representante indígena mulher a ocupar uma posição no Congresso brasileiro, confirmou o exposto ao declarar que “é uma sequência do que consideramos políticas genocidas”.

Em complemento, mencionamos ainda a pesquisa realizada pela Universidade Federal

do Espírito Santo, em parceria com a Universidade Cambridge,²⁰ que apontou etnia e raça, depois da idade, como fatores de risco que mais causam mortes pela covid-19.²¹ Convém afirmar que muitas das aldeias não conseguiram fazer o isolamento social, para se proteger dos riscos de contágio do coronavírus, porque suas terras estavam invadidas por garimpeiros e madeireiros. O governo federal não apresentou nenhuma estratégia de contenção da pandemia nessas comunidades, ao contrário, colocou vetos à lei²² que criou o Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid, chegando, aliás, a suspender o acesso à água potável e a materiais de higiene para essas populações durante o período de pandemia. Especificamente, os povos dos Tapajós, sujeitos desta pesquisa, enfrentaram durante décadas o abandono do seu direito fundamental à saúde diferenciada. A justificativa apresentada pela Secretaria de Saúde Indígena (Sesai), órgão estatal responsável por coordenar e desempenhar a política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas, para tal negativa é de que se tratava de indígenas “desaldeados”. Tal quadro só se reverteu após intensa batalha judicial inaugurada pelas mobilizações indígenas locais.

Toda essa narrativa de epidemias, cativos, massacres, proibição linguística, processo civilizatório, uma série de ferramentas que foram usadas nesse processo, e a gente ainda pode somar refinados processos de controle social sobre a indianidade. (...) A gente é sobrevivente de um plano genocida muito refinado (TUXÁ, 2021).

A Abia (Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos), em roda de conversa realizada em 17 de fevereiro de 2021, trouxe para o debate público a questão da indianidade na contemporaneidade. Tendo como base a Resolução n. 4/2021, que versa sobre as identidades indígenas, destacou-se o fato de que essa discussão não é nova (ocorrendo desde o período colonial) e se mantém relevante com o passar dos tempos. “É um problema muito caro e delicado porque às vezes ele parece tocar em questões subjetivas e individuais, mas que também aparece no combo político que confere acesso a direitos”, disse Felipe Tuxá (2021), antropólogo

²⁰ Intitulada “Variação étnica e regional na mortalidade por covid-19 em hospitais no Brasil”, essa pesquisa mostrou que o número de vítimas está diretamente ligado às questões étnicas e regionais. Disponível em: <http://www.prppg.ufes.br/conteudo/artigo-mostra-que-variacao-etnica-e-regional-no-brasil-e-um-agravante-para-mortalidade-pela>.

²¹ Esta tese foi escrita durante a pandemia de covid-19, por isso alguns exemplos do vivido nessa época estarão expressos.

²² Lei n. 14.021, de 7 de julho de 2020, que “dispõe sobre medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da Covid-19 nos territórios indígenas; cria o Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid-19 nos territórios indígenas; estipula medidas de apoio às comunidades quilombolas, aos pescadores artesanais e aos demais povos e comunidades tradicionais para o enfrentamento à Covid-19”. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/lei-n-14.021-de-7-de-julho-de-2020-265632745>. Acesso em 21 jul. 2021.

indígena. Ora, na totalidade das situações aqui mencionadas, podemos dizer que todo o debate que circunda a ideia de indianidade configura questão central no controle da população indígena, ou seja, é um componente da biopolítica e constitui um poder de organização sobre a vida. Transformar a população indígena em não indígena significa tornar mais pessoas produtivas ao capital.

Nesse caso, a originalidade do neoliberalismo é visível nos exemplos que trouxemos para ajudar a pensar a problemática desta pesquisa, pois consiste na mudança/fixação dos marcos legais, a partir da questão identitária como mecanismo atrelado aos produtivíssimos, empreendedorismo e interesse econômicos em geral, como no caso da sentença do judiciário negando as identidades dos povos indígenas do baixo Tapajós e do ato administrativo da Funai (Resolução n. 4/2021) que alteram os critérios de heteroidentificação. Aqui, a regulação identitária dos povos indígenas garante a obtenção de mais lucros, geração de riquezas e liberação de mais terras para usufruto do agronegócio. Em outras palavras, a especificidade do sistema neoliberal consiste igualmente em ajustar o Estado para que intervenha juridicamente a favor de seus interesses.

Destacamos esses exemplos como centrais, mas há muitos outros que também auxiliam na compreensão da racionalidade neoliberal envolvendo a esfera jurídico-identitária. É o caso da matéria jornalística veiculada em um portal de notícias brasileiro que enuncia: “o governo federal editou um decreto que proíbe as queimadas em todo o país por 120 dias. A proibição ocorre em meio à pressão interna e de investidores internacionais devido à imagem negativa do país no exterior provocada pela gestão ambiental e pelo aumento do desmatamento” (PORTAL G1, 2020). O conteúdo da matéria aponta para uma intervenção estatal em forma de repreensão do mercado estrangeiro mais preocupada com a mercantilização de atividades vinculadas à administração dos bens naturais do que com uma factual degradação ambiental que impactará todo o planeta. Também podemos retomar casos que envolvem as construções de hidrelétricas, ferrovias, portos e outras obras de megacorporações que, em parceria com o Estado, promovem um novo ciclo de privatização e controle do planeta e de bens comuns, e igualmente servem para entender a justaposição de Estado e mercado, deixando, dessa maneira e nesse feito específico, os povos que dependem da floresta à mercê deles mesmos, proporcionando uma individualização da política social.

O grande poder que as empresas adquiriram nos últimos anos é inquestionável. Um poder não só financeiro, mas que conseguiu ajustar politicamente o Estado para que interviesse juridicamente em consonância com seus interesses. Trata-se do império da lei na arte de governar. Empresários do ramo do agronegócio ocupam hoje lugares de destaque nos cargos políticos fazendo do Estado um grande palco mercadológico para garantia de interesses privados e também um grande cúmplice para os atuais

desastres ambientais. Elucidações do que estamos pontuando não faltam. Uma das mais emblemáticas foi o ato inaugural do ex-governo de Jair Bolsonaro, que se referia à edição da medida provisória n. 870, de 1 jan. 2019, e, de modo inconstitucional (ARAÚJO JUNIOR et al., 2019), transferiu da Funai a atribuição de demarcar territórios indígenas para um órgão criado, pelo mesmo ato e dentro da estrutura do Ministério da Agricultura, a denominada Secretaria de Assuntos Fundiários, tendo sido nomeado como titular Luiz Nabahn Garcia, vinculado e durante largo tempo presidente da União Democrática Ruralista, entidade que congrega latifundiários useiros e vezeiros no uso de meios violentos para a 'defesa' de suas posses particulares, sobretudo quando reivindicadas por trabalhadores sem-terra, indígenas e quilombolas (CAMARGOS, 2019). Em resumo, no neoliberalismo, o Estado intervém em diferentes esferas para garantir o funcionamento do mercado tornando-se grande fiador dos interesses privados; “Estado forte, guardião do direito privado”, como bem expressaram Dardot e Laval (2016). Paradoxalmente, a presença estatal é, portanto, necessária para garantir a lógica da guerra, para assegurar juridicamente a competição, que agora passa a ser o novo princípio constitucional.

Destaque-se que, de acordo com Dardot e Laval (2016), o neoliberalismo não é uma continuação, sequer um retorno, do liberalismo clássico, nem traduzido na forma do *laissez-faire* e nem do novo liberalismo. Detalharemos essas duas formas adiante; antes, porém, cabe pontuar a ideia de que o sistema neoliberal se caracteriza principalmente como uma reorganização da racionalidade política, que diz respeito não só ao governo da vida econômica, mas também ao governo da vida social e individual (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 178). Com o objetivo de salvar o liberalismo, estudiosos, filósofos, economistas, cientistas políticos e especialistas em geral dividiram suas opiniões em torno dessas duas propostas apresentadas para superar o colapso na economia liberal, que se aprofundou com a Primeira Guerra Mundial e o entreguerras. No final do século XIX e início do XX, havia de um lado aqueles que defendiam as reformas sociais e o bem comum, ou seja, os novos liberais ou keynesianos, e do outro os que tomavam partido da liberdade individual como única saída para a longa crise do liberalismo, estes representantes do *laissez-faire*, como Hebert Spencer.

Inicialmente, para tentar compreender a ideia de que o neoliberalismo é uma resposta para a crise vivida no final do século XIX, destacamos que o modelo econômico atuante durante muito tempo, que evitava a interferência do Estado e prezava a divisão entre mercado e as questões públicas, intitulava-se *laissez-faire*. Esse deixar-fazer valorizava uma naturalidade das ações e dos mercados, que não deveriam ser tocados pelo Estado. Ou seja, os liberais defensores desse regime afirmavam que a economia naturalmente chegaria a seu equilíbrio sem precisar de mediação direta.

As condutas exigidas pelo *laissez-faire* foram renovadas e intensificadas pelo

spencerismo, considerado a primeira tentativa de refundação filosófica para enfrentar a decadência liberal que estava em curso (DARDOT, LAVAL, 2016). Spencer defendia o naturalismo extremo e igualou as teorias econômicas às das espécies, usando erroneamente a seleção natural, criada por Darwin, para transformar o conceito de adaptação das características hereditárias em competição. Segundo o spencerismo, todos precisariam lutar pela vida, porém apenas os mais aptos venceriam. Como numa prova de resistência de *reality show*, os mais fracos seriam eliminados pelos mais fortes e não haveria nada a fazer, a não ser assistir e verificar quem conseguiria, por meio da concorrência, vencer o desafio ou a guerra – afinal, seria essa a “lógica natural da vida”.

Apesar de esse exemplo se configurar banal, o colocamos na tentativa de explicar o modo como esse poder de decidir o destino final dos participantes, ou a morte e vida de populações, está concentrado no evolucionismo de Spencer. “A concorrência é a lei implacável da vida” (DARDOT, LAVAL, 2016). Os ganhadores ocupam seu lugar por merecimento, e os perdedores são responsáveis pelo seu fracasso, assim como os desempregados são responsáveis pela falta de oportunidade no campo do trabalho, as classes populares são culpadas pela própria pobreza, os negros pela escravidão e os indígenas por seu extermínio. É o sujeito desabrigado, responsabilizado, sozinho, o único a ocupar o lugar de réu pela falta de “sucesso na vida”.

Denominado darwinismo social, o concorrencialismo, o egoísmo e a competição foram defendidos como características humanas, e a meritocracia foi o sustentáculo do spencerismo. “A justiça nada mais é do que a justa recompensa do mérito e da habilidade na luta. Os que fracassam devem isso apenas a sua fraqueza e a seu vício” (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 55). A resposta que Spencer vai dar, portanto, à crise do liberalismo concentra-se na substituição do “modelo de troca” pelo da concorrência; com a ideia internalizada de que “nossos companheiros são nossos competidores”, o darwinismo social (ou spencerismo) se tornará um dos pilares para o neoliberalismo na atualidade.

Em discordância ao *laissez-faire*, citamos como outra proposta de regaste do sistema liberal o novo liberalismo, defendido por John Keynes e expressamente detalhado em seu ensaio “O fim do *laissez-faire*” (DARDOT, LAVAL, 2016), investindo na reforma social como saída para a crise liberal, que, diante dos péssimos indicadores sociais do pós-guerra, sentia a ameaça do surgimento e da intensificação de diversas formas de coletivismos que marcaram o início do século XX. Pensar nas transformações e no progresso social, bem como pegar emprestados alguns princípios do socialismo sem, entretanto, apostar numa governamentalidade socialista, fazia-se necessário para fortalecer a própria economia de mercado e a reforma do capital. Para os novos liberais, a regulação estatal seria a redenção e um modo de garantir a liberdade a todos

os indivíduos – dos mais fracos, que passariam a ter proteção social, aos mais fortes, todos estariam sob controle. “O Estado parecia o único em condições de recuperar uma situação econômica e social dramática” (p. 57).

O *laissez-faire*, como destacado, não estava dando conta da condução da arte de governar fazendo-se necessária uma intervenção governamental para ajustar os descontroles do mercado; porém a questão central passa a ser o modo como essa intervenção pública se dará sem resultar num coletivismo, ou seja, ponderar os próprios limites da ingerência governamental também foi uma característica essencial dos pensadores liberais. Nesse cenário, destacamos o aparecimento do neoliberalismo como solução, sistema em que o Estado se torna o protagonista da nova lógica econômica, garantindo a concorrência tanto no âmbito social quanto no individual. Da fobia do Estado, no *laissez-faire*, passamos para a garantia da atuação estatal na concorrência que regulamenta a economia. Por outro lado, a racionalidade neoliberal constitui-se também na refutação do reformismo social do novo liberalismo, já que ele representaria um perigo para os interesses privados. O objetivo desse sistema de normas neoliberal não é instituir mudanças sociais, mas assegurar o desenvolvimento do mercado.

Castro-Gómez (2010, p. 185) argumenta que “*la racionalidad neoliberal contempla, entonces, la intervención, pero no por medio de acciones directas sobre la economía (como hizo welfare), sino mediante ‘acciones reguladoras’ (...) que garanticen el buen funcionamiento del mercado*”. Isso significa que, para uma valorização dos processos econômicos, muito mais do que mexer na economia em si, é necessário regular a vida das populações, os conhecimentos científicos e tecnológicos, a estrutura jurídica e política, a alma, a maneira de ser e o psicológico dos indivíduos, “âmbitos que no fueron vistos antes como estrictamente ‘laborales’ (tales como la agricultura, la ciencia, la cultura, la salud y la educación) puedan funcionar como mercados y vincularse al mecanismo de la competencia (p. 85).

Salientamos que o neoliberalismo nasceu historicamente no Colóquio Walter Lippmann, realizado em 1938, em Paris. Organizado pelo professor da Universidade de Paris, Louis Rougier, o evento foi pensado para discutir a reconstrução do liberalismo, na tentativa de superar o *laissez-faire*, que, como vimos, foi considerado por alguns estudiosos o principal motivo da crise liberal. O objetivo do Colóquio foi justamente lançar e discutir as ideias de Lippmann sobre a importância de um intervencionismo jurídico do Estado no funcionamento da economia. O debate desse encontro resultou na aprovação e criação de um Centro Internacional de Estudos para a Renovação do Liberalismo, que seria um espaço para discussões contínuas pela sociedade internacional sobre essa temática. O relatório sobre os rumos da reunião, entretanto, ficou pronto nas vésperas da explosão da Segunda Guerra Mundial,

suspendendo assim os esforços alcançados e todo o planejamento.

Segundo alguns filósofos e economistas, como Friedrich Hayek e Ludwig Von Mises, representantes da corrente austríaca do neoliberalismo, o Colóquio Walter Lippmann decepcionou pelo caráter social adquirido; e, para reverter esse incomodo, construíram, em 1947, no pós-guerra, uma frente neoliberal bem mais ampla e coesa com suas ideias, intitulada Sociedade Mont-Pélerin. De acordo com Dardot e Laval (2016), a criação dessa Sociedade é equivocadamente destacada como o primeiro registro de nascimento do neoliberalismo, pois argumentam que esse nascimento é anterior, tendo ocorrido no Colóquio Walter Lippmann, no qual se concentram os princípios fundamentais para pensar o neoliberalismo nos dias atuais.

Rougier destaca, durante o Colóquio Walter Lippmann, dois grandes erros que fizeram o liberalismo clássico aprofundar sua própria crise. O primeiro, como já sabemos, diz respeito a uma mística liberal, considerando tudo uma obra divina que não pode ser tocada e negando a possibilidade de alguma interferência na ordem natural das coisas. O segundo aborda a “crença na primazia do econômico sobre o político”, sendo um grave equívoco não reconhecer a importância jurídica nessa nova realidade. “Essa independência da economia com relação às instituições sociais e políticas é o erro básico da mística liberal que leva ao não reconhecimento do caráter construído do funcionamento do mercado” (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 81).

A novidade do neoliberalismo, segundo Lippmann, consistia então em pensar uma ordem de mercado não natural, mas sim construída. Os princípios do *laissez-faire*, desconectados da realidade, seriam incapazes de compreender a crescente importância das instituições, da organização social, da invenção das leis no cotidiano da economia e na vida dos indivíduos. “Para Lippmann, a nova governamentalidade é essencialmente judiciária” (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 96). O capitalismo, de acordo com o próprio Lippmann, é um destino histórico e muda constantemente; para que a sociedade o acompanhe, ou melhor, aceite essas transformações, é necessária uma política de adaptação permanente para essa ordem econômica tão mutante. Em seu entendimento, devemos perceber claramente o quanto a educação se torna importante, nesse caso, porque é direcionada para a formação de sujeitos mais adaptados ao capital. Ou uma agenda econômica neoliberal que passe a ser pensada a partir de uma adaptação capaz de reconhecer a ordem jurídica como ativa e progressista e que proponha mudanças nas esferas político-jurídicas para o benefício do capitalismo.

1.4. Biopolítica e controle das coletividades

A naturalização em enxergar nos mais fracos (ou os responsabilizar por isso) a incapacidade da sobrevivência social é compreendida por Foucault (1999) por meio do racismo de Estado. O autor, ao discutir a “função assassina do Estado”, invoca o poder que domina a vida, ou seja, o biopoder. A decisão sobre quem deve morrer e quem devem viver se dá a partir de uma espécie de darwinismo social que torna natural a condenação pela raça e que reforça as relações de colonialidade e os riscos de morte. É pelo racismo (e pela colonialidade) que se torna possível e justificável tirar a vida de outrem classificado como inferior. “Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é (...), em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros” (p. 306).

O “velho” poder soberano de matar, transformado agora em *fazer viver* (FOUCAULT, 1999) por meio do biopoder, não incide mais apenas sobre um indivíduo. Essa nova tecnologia de exercício do poder atinge a massa, preocupa-se com a espécie humana, tem como objetivo a otimização da vida e exerce o controle da população a partir da lógica da longevidade, da taxa de natalidade, de mortalidade, entre outros fenômenos referentes à coletividade – mas não só; o biopoder vai além da preocupação com as variáveis biológicas exercendo governo, sobretudo, na intimidade dos indivíduos. Podemos dizer que o princípio econômico do capital se apropria de matrizes da vida fazendo da biopolítica a base do sistema neoliberal. A partir de uma ideia de governamentalidade, como discutíamos no início do texto, Foucault (1999) afirma que não se trata apenas de disciplinar os corpos, mas de atentar para a segurança das populações. É necessário regulamentar o homem-espécie; em outras palavras, precisamos fabricar a vida a partir da docilidade política e da utilidade produtiva dos sujeitos pensando na formação de populações cada vez mais sadias, com capacidades para gerar riquezas. É na noção de governamentalidade, que envolve coletivo e individual, formação do Estado e constituição do sujeito, que se baseia a problemática foucaultiana no século XX, aprofundando, a partir desse conceito, a crítica à sociedade neoliberal.

“O neoliberalismo almeja ‘civilizar’ um capitalismo ‘bárbaro’ que hoje em dia saiu do controle” (LEMKE, 2017, p. 206), e, para isso, como já pontuamos, a governamentalidade neoliberal vai incidir em todas as relações sociais e humanas, por meio do princípio da concorrência, impondo-o como norma a todas as instituições e todos os indivíduos (DARDOT, LAVAL, 2016). Da perspectiva da governamentalidade, a dualidade entre subjetividade e poder é superada. A sociedade neoliberal, pelo biopoder, atua ainda subdividindo a população ao fazer

fissuras biológicas, separando quem é economicamente viável para aumentar a engrenagem mercantil e descartando quem não é eficiente para o sistema econômico. O indivíduo, que tem sua vida condicionada à produção de valor de uso, torna-se, nesse regime de poder, matável ou não.

O discurso belicoso neoliberal entende que a guerra não é essencialmente militar, mas está no corpo social por meio de narrativas simbólicas que objetivam eliminar o inimigo. Do sujeito confinado, para um sujeito livremente produtor do capital, chegando ao sujeito supérfluo, descartável. Essa compreensão nos remete aos estudos da necropolítica apresentado por Mbembe (2018), que faz uma leitura da política como trabalho da morte, sustentada pelo direito de matar com base no estado de exceção e nas relações de inimizade. Não nos aprofundaremos no conceito de necropolítica, porque o consideramos um desdobramento do conceito de biopolítica, mas achamos importante destacar alguns pontos que atravessam a obra desse autor camaronês, que sempre foi um expressivo leitor de Foucault.

Nesse sentido, faz-se necessária uma observação. Foucault pensa o Estado racista apenas a partir do nazismo. E essa crítica se estende a muitos autores europeus que pensaram o horror da humanidade somente a partir da Segunda Guerra Mundial, quando seus próprios pares foram as vítimas de uma violência exacerbada, até então, “desconhecida” ou não sofrida pelo mundo ocidental hegemônico. Entretanto, a invasão europeia, que iniciou o período colonial, e a morte física e social vivida pelos escravos nos sistemas de *plantation*, são os momentos históricos mais cruéis já vivenciados pela humanidade. Mbembe (2018, p. 27) observa que a escravidão foi uma das primeiras manifestações biopolíticas e que “qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão”.

Para o imaginário soberano – e cabe aqui evidenciar que o sexo masculino, o homem cisgênero, branco, heteronormativo é aquele que tem soberania na nossa sociedade –, o outro é visto como inimigo, principalmente se ele é um sujeito que vem historicamente lutando e conquistando seus direitos. Na contemporaneidade, a diferença produz estranhamento, a alteridade é eliminada, e o direito de matar torna-se lícito. O outro, então, representa uma ameaça, e seu massacre traz segurança e reforça o potencial de vida de quem deseja eliminá-lo. A partir da modernidade, segundo Mbembe (2018), o político cede lugar ao bélico, a racionalidade da vida é sinônimo da morte do outro, e a soberania traduz a disposição para matar (o outro) com a finalidade de viver (o modelo de vida tido como hegemônico). Compreende-se que esse apagamento do diferente não se efetive pelo assassinato propriamente dito, mas, ao praticar certas condutas que simbolizam a morte política, a exclusão, o retrocesso de direitos, há o fortalecimento do extermínio indireto das populações mais vulneráveis. O autor

ainda lembra que nas antigas colônias modernas podia-se matar a qualquer momento e de qualquer maneira, pois a guerra colonial não estava sujeita às normas institucionais.

Ao atualizar esse período, Mbembe (2018, p. 48) afirma que a “ocupação colonial contemporânea é um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico”. A união desses três é que faz do Estado uma máquina de guerra e torna populações inteiras alvos a destruir. O controle dos indesejáveis (CASARA, 2020) se dá pela rivalidade entre os homens e a concorrência imposta pelo Estado, somadas às tecnologias utilizadas pelos imperialismos, que cada vez mais potencialmente se renovam. Se antes utilizavam-se linhas de barcos a vapor, cabos de telégrafo, ferrovias coloniais, chicotes, hoje mantém-se o uso de maquinários, só que mais precisos e modernos, como, por exemplo, helicópteros, aparatos armamentistas e não só isso; cabe citar também outras tecnologias, como os meios de comunicação e suas narrativas midiáticas hegemônicas, os atos administrativos do Estado, a sensação de liberdade que permite qualquer intervenção hoje via redes sociais, a negação de identidades e toda uma série de dispositivos que contribuem para efetiva eliminação desses indesejáveis.

Na trágica reunião ministerial do governo Bolsonaro, realizada em de 22 de abril de 2020, data que marca os 521 anos de invasão do Brasil, o ministro da Educação, Abraham Weintraub, deu a seguinte declaração:

Odeio o termo 'povos indígenas', odeio esse termo. Odeio o povo cigano. Só tem um povo nesse país. Quer, quer. Não quer, sai de ré. É povo brasileiro, só tem um povo. Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô! Acabar com esse negócio de povos e privilégios... (SIMON, 2020).

Não aprofundaremos o debate da inter/multi/transculturalidade neste momento; faremos isso nos próximos capítulos, mas achamos importante evidenciar como diferentes culturas dos diversos povos têm sido constantemente apropriadas pelos grupos dominantes, por uma monocultura do consumo existente na sociedade ocidental contemporânea, como estratégia de homogeneização e meio de viabilização para assimilação cultural e aniquilamento das alteridades. Não hesitamos em afirmar que essa destruição do outro não se concretiza apenas por uma matança física dos corpos num campo de concentração; dá-se, sobretudo, por tentativas de destruição cultural, pela vigilância constante dos corpos indígenas que gera a negação de suas identidades, pela padronização de um modelo de ser índio na sociedade e de outras formas de controle, que não possuem necessariamente caráter repressivo. O genocídio contemporâneo não corresponde mais apenas ao poder de matar, mas a exercer a vida, valorizar a vida de uns em detrimento da de outros.

se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e se exerce ao nível da vida, da espécie, da raça, e dos fenômenos maciços de população. (...) Pode-se dizer que o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver à morte (FOUCAULT, 1988, p. 129-130).

Sustentamos que o extermínio da alteridade na contemporaneidade ocorre por meio do poder produtivo ou, em outras palavras, das estratégias biopolíticas. Foucault (1988, p. 17), em *História da sexualidade*, cita as “técnicas polimorfas do poder” e argumenta que o fundamento da negatividade do poder é mera ilusão, já que os contornos assumidos por ele dizem respeito ao próprio prazer cotidiano. O poder, então, é potência, produção de forças. Debatermos até aqui a respeito de que, no tempo histórico da sociedade soberana, o direito sobre a vida era exercido a partir do direito sobre a morte. Um direito de vida e morte, que causava a morte e deixava viver (FOUCAULT, 1988). Um poder, portanto, de extorsão, de sangue, “de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida” (p. 128).

A partir do século XVIII, porém, lembrando o que já discutimos, esse poder de morte transforma-se num poder que se exerce positivamente sobre a vida. O (bio)poder que assume novas características na modernidade, focalizando a vida, foi necessário à efetivação do capitalismo como investimento no corpo vivo, pela apreensão e transformação dos corpos submissos (e da alma) e imprescindíveis ao sistema, bem como pela adaptação dos fenômenos da população aos processos econômicos. “O ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do biopoder” (FOUCAULT, 1988, p. 133).

Ailton Krenak em entrevista à revista *Carta Capital*, em dezembro de 2020,²³ afirmou que “a próxima missão do capitalismo (é) se livrar de ao menos metade da população do planeta. (...). A desigualdade deixa fora da proteção social 70% da população do planeta. E, no futuro, não precisará dela sequer como força de trabalho”. Apesar de concordarmos que há sim, no curso humanitário, uma política de morte, como pontuamos ao abordar brevemente a necropolítica, discordamos em parte do intelectual indígena e entendemos que o capitalismo não deixará as populações mais pobres de fora do seu jogo sistemático. A própria racionalidade neoliberal vai se apropriando da vida humana, e de todos os outros seres, como forma de

²³ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/ailton-krenak-proxima-missao-do-capitalismo-e-se-livrar-de-metade-da-populacao-do-planeta/>. Acesso em: 27 dez. 2020.

reorganizar os processos socioeconômicos e coloniais.

Os processos biológicos da vida se entrelaçam cada vez mais com as estratégias neoliberais, posto que as vidas sempre podem ser mais produtivas de uma maneira ou de outra (LEMKE, 2017, p. 117). Nesse sentido, o deixar morrer, particularidade da biopolítica, é igualmente perverso, porém menos oneroso e acarreta outros tipos de práticas, que não necessariamente ou não somente a tanatopolítica. Eliminar as subjetividades outras pode se concretizar, por exemplo, pelas formas de exclusão de direitos, pela defesa da ideia do darwinismo social ou diante de um racismo de Estado. Dizendo de outra forma, eliminar as subjetividades coletivas significa produzir subjetividades altamente individualizantes que resultam em sujeitos preocupados apenas com o governo de si mesmo; é esse o novo projeto de vida do homem neoliberal e que esbarra na prática do bem-viver dos povos indígenas.

CAPÍTULO 2

2. BEM-VIVER: A EXPERIÊNCIA DO COMUM NA INDIANIDADE

Imagem tão bela (referindo-se à imagem de um rio no meio da floresta), mas não é apenas uma imagem! É muita luta (de) quem defende o meio ambiente. Quando lutamos contra o garimpo, madeireiros, grilagem, desmatamento, quando lutamos contra o ferrogrão, hidrelétricas, mineradores, concessão florestal, contra leis que desmontam o meio ambiente, lutamos para o planeta ficar de pé, lutamos para que os peixes não morram, que os nossos corpos não fiquem doentes com mercúrio, que o nosso leite não envenene os nossos filhos quando nascem. Muitos povos tradicionais estão lutando para defender o meio ambiente, que muitos admiram, mas não querem estar na luta conosco, muitas vezes estamos sozinhos. Não somos mercadoria, somos povos resistentes.

Alessandra Korap, líder indígena munduruku²⁴

Os donos das águas são os espíritos das arraias, dos poraquês, das sucuris, dos jacarés e dos botos. Eles vivem na casa de Tëpërësiki, seu sogro, com o ser do arco-íris, Hokotori. Se os garimpeiros sujarem as nascentes dos rios, todos eles morrerão e as águas desaparecerão com eles. Fugirão de volta para dentro da terra. Aí como poderemos matar nossa sede? Morreremos todos com os lábios ressecados.

Davi Kopenawa (2015)

Pelo exposto até aqui percebemos o quanto o neoliberalismo implica uma dada experiência de governo da conduta dos indivíduos, que se desenvolve muito particularmente pelas práticas de si, ou seja, sua capacidade de governar indiretamente o indivíduo está em estabelecer as condições de possibilidade para que tais individualidades se constituam segundo certo princípio de liberdade. Além disso, nesse contexto, o Estado não desaparece, mas se integra ao capital, fazendo do mercado um dos seus princípios de funcionamento, utilizando dessa maneira suas instituições políticas e sociais para a construção e viabilização desse próprio mercado. Em outras palavras, diferente da fobia do Estado e da defesa de um funcionamento natural da economia, o neoliberalismo investe em amplos processos educacionais, identitários, midiáticos, jurídicos e normativos que presumem adaptação dos sujeitos diante da suposta inevitável economia mercadológica. Sendo o indivíduo o grande polo dinamizador da

²⁴ Publicação em seu Instagram – @alessandrakorap – em 5 jun. 2024, dia do meio ambiente.

governamentalidade neoliberal, o investimento em torno dele dá-se de múltiplas formas: o afeto, o cuidado, a espiritualidade, os modos de vida em geral que são colocados, ao mesmo tempo, como formas de liberdades cada vez mais diversificadas segundo variáveis econômicas.

De modo mais amplo, para todo lado que se olhe, a ação coletiva parece dificilmente praticável. Para isso muito contribuem a esmagadora dominação burocrática que caracteriza a administração do social e a pregnância do consumismo de massa na vida cotidiana, como compensação psíquica ou símbolo de prestígio. Acrescente-se ainda a individualização extrema (DARDOT, LAVAL, 2017, p. 17).

Em todas essas situações, numa espécie de cosmocapitalismo,²⁵ vive-se a disseminação da forma empresa no corpo social. O homem é considerado uma grande máquina produtora de capital, e a maioria dos discursos vai sendo usada para intensificar a produtividade. Na racionalidade neoliberal, a intervenção estatal é pensada para garantir a produção do sujeito empresa, e o que importa é a defesa do mundo da sobrevivência e não do comum. Ora, com base nesses elementos, é que se instaura o paradoxo das identidades. Para Haider (2019), a identidade, nos termos que a conhecemos hoje, não funciona como uma estratégia revolucionária; ao contrário, ela atua, na verdade, como um sistema de cooptação, de neutralização das lutas coletivas, uma vez que se limita ao reconhecimento do indivíduo como ele mesmo e não como participante de uma coletividade que tenta destruir o sistema de opressão. A identidade hoje parece resumir-se às rígidas divisões das categorias de raça, gênero e classe, cada uma fechada em si mesma. Ao citar Judith Butler, Haider (2019) reforça como as identidades são um princípio clássico do neoliberalismo na contemporaneidade, elas são/estão construídas “dentro das formações políticas contemporâneas em relação a certos requisitos do Estado neoliberal” (BUTTLER apud HAIDER, 2019, p. 34). Ou seja, faz-se necessário sujeitar-se às táticas do Estado para o reconhecimento de tais identidades, e uma das estratégias utilizadas pelo Estado neoliberal para isso é individualizar, é justamente transformar/separar coletividades de pessoas em indivíduos subordinados a um poder dominante.

Aqui chegamos a um ponto relativamente paradoxal: se a individualidade (ou o individualizar-se), no Estado liberal, passa a ser ponto de partida para a reivindicação das identidades, ao mesmo tempo, é o próprio reconhecimento estatal dessas “particularidades demandantes” (HAIDER, 2019) que torna possível a realização de boa parte das políticas por

²⁵ Para Dardot e Laval (2017, p.12), o cosmocapitalismo se caracteriza “muito além da esfera de trabalho, as instituições, as atividades, os tempos de vida são submetidos a uma lógica normativa geral que os remodela e reorienta conforme os ritmos e objetivos da acumulação do capital”.

direitos civis na atualidade. Por isso, nos diz Butler (apud HAIDER, 2019, p. 35): “a afirmação de direitos e a reivindicação de benefícios só podem ser feitas com base numa identidade singular lesada”. Assim sendo, “se podemos reclamar que somos de algum modo lesados com base em nossa identidade, como se apresentássemos uma queixa num tribunal, podemos demandar reconhecimento ao Estado com base nisso” (HAIDER, 2019, p. 35).

Tal contexto, todavia, coloca as identidades numa verdadeira contradição. Se elas são a condição de reconhecimento na luta por direitos civis por parte do Estado liberal, é essa mesma situação que implica o risco da produção de identidades cada vez mais “reducionistas e totalizantes” (HAIDER, 2019, p. 35). Dito de outra maneira, sob o prisma do Estado liberal, as identidades, como substrato das atuais lutas políticas, podem facilmente reproduzir a lógica social que faz do indivíduo um fim absoluto.²⁶ Como nos confirmam Dardot e Laval (2017), diante das tragédias ocasionadas pelo capitalismo na contemporaneidade, o desejo é de nos emparedar, nos fechar em nós mesmos, numa tentativa falsa e derrotada de salvação; “a tentação de nos refugiarmos entre as muralhas do Estado nacional, de nos fecharmos no reduto da nossa cidadania, da nossa identidade, da nossa religião ou do nosso gênero” (p. 486) é uma cilada constante que nos rodeia.

Cabe aqui, portanto, uma breve explanação de como o identitarismo acabou ganhando contornos contraditórios que hoje o caracterizam. A rigor, a expressão política identitária já nasceu incoerente (HAIDER, 2019). Usado pela primeira vez, em 1977, pelas ativistas do Combahee River, um coletivo de mulheres negras e lésbicas, num discurso para expressar o descontentamento com a postura de alguns representantes da esquerda que insistiam em não considerar o racismo e o sexismo grandes obstáculos na luta social, elas afirmam que ao “colocar a identidade racial e sexual no tabuleiro, o Coletivo Combahee River jamais pretendeu fazer da identidade o único foco da política” (ALMEIDA, 2019, p. 11).

Todavia, a partir do momento em que categorias como gênero e raça passaram a ser discutidas separadamente da política e da economia, o identitarismo na contemporaneidade acabou tornando-se (ou passaria a construir) uma narrativa individual, deslocada de outros movimentos sociais, cheia de subjetivismos e responsável pelo isolamento dos grupos em

²⁶ Judith Butler (2018, p. 31) faz essa reflexão em *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Nessa obra, a autora elabora uma crítica à individualidade, à unidade, a caixas rígidas que colocam a noção das mulheres (e apenas elas) como sujeito do feminismo, deixando de lado ou rejeitando “a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das mulheres”. Butler (p. 20) questiona ainda se “as práticas excludentes que baseiam a teoria feminista numa noção de mulheres como sujeito solapam, paradoxalmente, os objetivos feministas de ampliar suas reivindicações de representação?” e completa que “a crítica feminista tem de explorar as afirmações totalizantes da economia masculinista, mas também deve permanecer autocrítica em relação aos gestos totalizantes do feminismo” (BUTLER, 2018, p. 30).

temáticas que só diziam respeito a seus próprios interesses. Daí a construção de identidades como resultado de um processo reducionista e coerente com a política neoliberal. Ora, diante do equívoco na interpretação de seu discurso, o Combahee, já naquela época, tratava de afirmar que o movimento negro se construía a partir de outros movimentos, e que a aliança com outros grupos de trabalhadores – que não estavam confinados na questão de raça ou gênero – era um pressuposto fundamental para a manutenção de sua própria existência.

O que estávamos dizendo é que temos direito como pessoas que não são apenas mulheres, que não são unicamente negras, que não são apenas lésbicas, que não são apenas da classe trabalhadora, ou trabalhadoras – que somos pessoas que incorporam todas essas identidades e que temos direito de construir e definir a teoria e prática políticas baseadas nessa realidade... Isso é o que quisemos dizer com política identitária. Não estávamos dizendo que não ligávamos para ninguém que não fosse exatamente como nós (SMITH apud Haider, p. 32)

Vemos, assim, que as identidades são de fato uma realidade controversa. Almeida (2019, p. 19) diz que a representatividade é importante sim; claro, “ter o direito subjetivo de exigir o reconhecimento estatal de nossa identidade é muito relevante”; mas não se trata apenas disso, já que as próprias identidades são constituídas socialmente.²⁷ “Em um sentido revolucionário, a afirmação da raça é feita apenas para que um dia seja possível superá-la”. (p. 19). Em sua apresentação intitulada “A busca pela identidade no século XXI”, Bezerra Júnior (2019) afirma que pensar as identidades a partir de um essencialismo de grupos congêneres é um grande equívoco, uma vez que essa categoria tem diversidades que precisam ser contempladas. Hall (2001), ao pensar a contemporaneidade, apresenta três concepções que relacionam a historicidade da identidade a partir do sujeito. Segundo o autor, no século XVIII, temos o sujeito do Iluminismo, dotado da capacidade de razão, centrado e unificado nele mesmo; é ele quem cria a universalidade do homem masculino, branco, cisgênero e todas as outras padronizações que conhecemos. Já a partir da sociedade industrial, temos o sujeito sociológico, que nega a existência desse sujeito completamente autônomo, autossuficiente, e

²⁷ “Representatividade importa” é uma das frases costumeiramente faladas por alguns grupos identitários; concordamos com tal afirmação, entretanto, faz-se necessário construir essa representatividade longe dos moldes do capital, caso contrário, a visibilidade articulada ao regime neoliberal produzirá, na verdade, uma invisibilidade, na qual o grupo ou indivíduo apenas estarão “visíveis” para ser consumidos, tornando-se nichos mercadológicos, tudo dentro das regras estabelecidas pelo capital, que tira dessa forma o caráter reivindicatório do que está evidente. Para melhor compreensão, citamos o caso do Big Brother Brasil, em que se destacou (e se comemorou) a maior quantidade de negros e negras presentes na última edição (2023), enquanto, na realidade, os números de práticas racistas não diminuíram nada no país, ou quando uma participante transgênero esteve presente em uma das últimas edições do programa (2022) provocando, sim, uma reflexão sobre as terminologias usadas para se referir a um homem ou a uma mulher trans, porém esse grupo continuou e ainda continua vulnerável aos discursos de ódio proferidos pela população e até mesmo pela mídia.

admite outro tipo de sujeito que se relaciona com outros mundos, é aquela noção de identidade que une o Eu e a sociedade, porém ainda com traços totalizantes. Por fim, temos o sujeito pós-moderno, que passa a fragmentar as identidades, tornando-as plurais e livres da unicidade.

As transformações sofridas no final do século XX mudaram, portanto, nossa concepção de identidades a partir do deslocamento do sujeito do Iluminismo para este do momento presente, ou seja, descentralizado. Esse desencaixe das identidades significa justamente o desapego da essencialidade, da fantasia de identidade estável do passado para a formação de identidades, agora, transitórias. O sujeito contemporâneo não tem uma singular, abrangente e coesa identidade, mas múltiplas, que muitas vezes serão incompletas, fragmentadas, formadas e transformadas permanentemente ao longo do tempo. “A identidade é uma busca permanente, está em constante construção, trava relações com o presente e com o passado, tem história e, por isso mesmo, não pode ser fixa, determinada num ponto para sempre” (EGOSTEGUY, 2001, p. 142).

Ora, se as identidades não são fixas e nem específicas, mas categorias produzidas em diferentes épocas por diversos grupos, ao as tratar como “demandas particularizantes”, estamos, segundo Haider (2019), caindo numa grande armadilha antirrevolucionária construída pelo próprio neoliberalismo. “Em termos políticos, a política identitária acaba tendo como efeito a reafirmação da subjetividade colonial e não uma mudança estrutural efetiva.” (ALMEIDA, 2019, p. 12). Brown (apud Haider, 2019, p. 48) expõe o quanto a identidade contemporânea perdeu sua força ao estar desassociada de uma crítica do capital e dos valores burgueses. Para a autora, quando as lutas por reconhecimento identitário estão dissociadas dos movimentos de massa, “o ideal masculinista burguês” é quem toma o espaço, tornando-se referência para grupos sulbartenizados, numa espécie de ‘é lá que se quer chegar’, reforçando assim, muitas vezes sem querer, a própria hegemonia existente, o próprio modelo imposto, esquecendo-se de construir o realmente novo. “Reivindicar inclusão na estrutura da sociedade como ela é significa se privar da possibilidade de mudança estrutural” (HAIDER, 2019, p. 48). De maneira resumida,

a política identitária é um método individualista. Ela é baseada na demanda individual por reconhecimento e toma essa identidade individual como ponto de partida. Ela assume uma identidade como dada e esconde o fato de que todas as identidades são construídas socialmente. E porque todos nós temos necessariamente uma identidade que é diferente da de todos os outros, ela enfraquece a possibilidade de auto-organização coletiva. O paradigma da identidade reduz a política a quem você é como indivíduo e a ganhar reconhecimento como indivíduo, em vez de ser baseada no seu pertencimento a uma coletividade e na luta coletiva contra a estrutura social opressora. Como resultado, a política identitária paradoxalmente acaba reforçando as próprias normas que se propõe a criticar (HAIDER, 2019, p. 49).

Trata-se de um ponto nodal. A partir de 2017, com a ascensão de uma política conservadora, aqui no Brasil – mas também uma realidade disseminada em todo o mundo –, as pautas identitárias ganharam considerável atenção. Negros, mulheres, indígenas e todos aqueles diferentes do ideal colonizador do homem branco, tiveram suas condições de existência ameaçadas. Entre noticiários e discursos políticos, presenciamos “uma ofensiva final contra os povos indígenas, [uma forma de] destruir o que há de indígena nos povos indígenas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2019), especialmente se considerarmos as constantes tentativas de eliminação do aspecto cultural, identitário e material dos povos tradicionais, sobretudo pela própria negação da indianidade, categoria fundamental à resistência das formas de subjetivação neoliberal, já que está inserida numa estrutura identitária que tenta destruir o capitalismo e não o reproduzir.

Contraponto dessa armadilha mencionada por Haider (2019)– que se refere à ação política mobilizada por identidades encerradas em si mesmas, uma vez que operam, sem perceber, desde o Estado neoliberal –, os modos de vida indígenas apresentam construções de formas políticas coletivas, pois produzem um princípio identitário diferente do encontrado no individualismo neoliberal e que tem base no princípio do comum, na prática do bem-viver ou naquilo que Haider (2019) chamou de solidariedade revolucionária global. Como bem disse Wanda Witoto, liderança do povo Witoto,²⁸ “quando o indígena luta, ele luta por uma coletividade. Ele luta por um país melhor para todos, a floresta para todos. Que nós tenhamos o bem-viver comum para todos (...). Essa luta tem que ser de todos nós”. De maneira resumida, pensando nos sujeitos desta pesquisa e na armadilha que o sistema neoliberal apresenta ao tentar circunscrever as identidades ao ideal de empresário de si mesmo, destruindo, assim, características importantes dos sujeitos coletivos, o presente capítulo procura mostrar como o substrato cultural do comum pode efetivamente atuar como diferença política.

2.1. Sobre o princípio político do comum

No início deste capítulo, vimos que parte das lutas identitárias perde força quando desvincula sua crítica social do próprio capital (HAIDER, 2019). Isso porque, separadas de seu contexto, acabam por se tornar “lutas” individualizadas que não atingem o cenário de reforma

²⁸ Fala tirada do documentário: *Povos indígenas no Brasil*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SBCgBqSahZ0>. Acesso em: 23 maio 2023.

do próprio maquinário social no qual estamos inseridos. “À sombra do identitarismo, o mundo é uma fantasmagoria em que ser negro, mulher, LGBT, trabalhador e todo sofrimento real projeta-se em narrativas fragmentadas, relatos de experiência pessoais (*storytelling*) e outros subjetivismo travestidos de método” (ALMEIDA, 2019, p. 10). Em contraposição a isso, o princípio político do comum define não apenas uma diferença política interna à identidade indígena, mas, sobretudo, é o dispositivo que a vincula a um conjunto mais amplo de lutas e transformações políticas e sociais. De outro modo (ou seja), entendemos o princípio do comum, materializado na experiência do bem-viver dos povos indígenas, como resistência à subjetividade neoliberal. Dardot e Laval (2017, p. 20), em uma de suas mais recentes obras *Comum, ensaio sobre a revolução no século XXI*, abordam justamente o desafio de encontrar possibilidades para o enfretamento real do neoliberalismo, ou seja, lutas políticas que representem verdadeiras “buscas coletivas de formas democráticas novas”.

Segundo os autores, estamos vivendo, na atualidade, “a tragédia do não comum” (DARDOT, LAVAL, 2017, p. 15), que nos traz catástrofes climáticas, crises ambientais e imigratórias, e nos leva sobretudo aos riscos/ameaças de aniquilamento da própria existência humana. Segundo eles, diante de todo o vivido, ainda temos formas de superar o caos imposto pela racionalidade neoliberal, sendo o princípio político do comum a base para essa transformação ou revolução no século XXI. Trata-se de produzir novas visões de mundo desligadas da concorrência e do solipsismo contemporâneo, ou seja, “pensar as condições e as formas possíveis do agir comum, esclarecer os princípios que podem orientar as lutas (...). O ‘comum’ se tornou a designação de um regime de práticas, lutas, instituições e pesquisas que abrem as portas para um futuro não capitalista” (p. 20).

Tal princípio nos parece interessante se lembrarmos que a competição (de todos contra todos) instaurada pelo neoliberalismo, que separa os que “vencem” dos ditos “incapazes”, provoca um abismo cada vez maior das coletividades. Nesse caso, a práxis que pode produzir inflexão ou mesmo superar a racionalidade neoliberal e fazer sonhar/instaurar novas utopias vai se dar por meio do agir comum (DARDOT, LAVAL, 2017), isto é, das lutas contemporâneas coletivas que unem práticas dispersas subvertendo as formas capitalistas e construindo novas dinâmicas. Contrário à lógica neoliberal, ainda que o comum seja um termo abrangente para os embates e lutas sociais, ele atualmente se caracteriza como espaço de resistências, de verdadeiras revoluções vindo de movimentos e experiências que exprimem o desejo de outro mundo. Ou seja, o termo expressa a esperança de caminhos para novos tempos em que o princípio da codecisão é a motivação para novas e possíveis lutas democráticas.

Dardot e Laval (2017) fazem uma arqueologia do comum, descrevem a origem do

“*commons*”, trazem elementos que retomam as principais tradições sobre esse conceito (destacando seu aspecto teológico, jurídico e filosófico) e apresentam diferentes proposições para se pensar a vida a partir desse princípio político. Não iremos nos deter com especificidade nessas abordagens, apenas discorreremos sobre algumas que fazem sentido para esta pesquisa e que nos ajudam a entender o comum “como um novo regime de lutas” (p. 54). Se o Estado é concorrencial no neoliberalismo, não pode (e não deve) ser somente ele “o responsável” pela construção do comum em nossa sociedade, é necessário que essa (des)construção se dê a partir do compromisso das partes envolvidas diretamente nas questões e esferas sociais. É preciso que elas ajam conforme uma “convergência das mais diversas atividades na direção do comum”, uma espécie de junção entre os âmbitos públicos, privados e associativos em prol de práticas conjuntas e solidárias. Lutas coletivas coordenadas que garantam o abandono do Estado concorrencial para um Estado de cooperação. “É essa ambição política que devemos reinventar hoje” (p. 489). Para os autores, a política do comum

Diz respeito a todas as esferas sociais, e não só às atividades políticas, no sentido parlamentar e partidário do termo, nem às atividades econômicas apenas (...) é literalmente por toda parte, em todos os domínios, que os homens agem em conjunto e devem ter a possibilidade de participar das regras que os afetam, do governo das instituições nas quais atuam, vivem e trabalham. Essa política do comum não é exclusividade das pequenas unidades de vida e trabalho, separadas umas das outras. Ela deve permear todos os níveis do espaço social, do local ao mundial, passando pelo nacional (DARDOT, LAVAL, 2017, p. 486).

Tendo a codecisão como centro, o comum é sinônimo de co-obrigação, na qual todos têm participação nas atividades de autogoverno. Nesse cenário, as manifestações de base, os movimentos sociais, constituem-se como instituições que acreditam (e defendem) uma democracia para além da representativa, uma democracia, nos próprios termos dos autores, *radical*, em que a participação dos assuntos públicos e suas deliberações sejam tratadas de maneira coletiva. Dardot e Laval (2017) trazem o comum como o princípio alternativo ao mercado e principalmente ao Estado neoliberal, sendo “inapropriável” tanto no âmbito público quanto no privado, bem como criticam a noção de bem comum estabelecida, durante tanto tempo, na perspectiva estatal e teológica. Para eles, “na realidade, o recurso ao ‘bem comum’ reestabelece certo número de postulados perfeitamente antidemocráticos que atribuem ao Estado, a ‘sábios’, a ‘especialistas em ética’ ou então à Igreja o cuidado de dizer o que é o ‘bem comum’” (p. 28).

Todavia, o caminho mais adequado para entender o (princípio político do) comum é pela atenção/investigação das próprias práticas e lutas sociais, pelas experiências em que

percebemos o comum não com um objeto, uma posição, mas uma instituição definida por uma coletividade. Metaforicamente falando, por exemplo, os autores apontam a praça como um espaço institucional ocupado pelos movimentos de base,²⁹ uma alegoria que diz muito sobre a operação/logística/reivindicação de ocupação, auto-organização, tomada de decisão e recusa do que é imposto.

Autogoverno dos comuns (cooperativas, espaços urbanos, organismo de gestão de um rio ou floresta etc.). Não que seja preciso esperar que cada unidade se governe independentemente das outras, como se se tratasse de grupos produtivos isolados. Isso seria trazer de volta, numa forma mais coletiva, a atomização dos proprietários privados. É mais adequado fazer com que o autogoverno dos comuns leve em consideração todas as externalidades da atividade e, é claro, as necessidades que devem ser satisfeitas, o que pressupõe que os órgãos de governo de cada comum abram espaço para o usuário e os cidadãos envolvidos; e que não lhes abram apenas espaço, mas lhe deem *status* de coprodutores do serviço ou do bem (DARDOT, LAVAL, 2017, p. 492).

De fato, proposições como essas já são uma realidade para determinados povos originários. Podemos lembrar dezembro de 2014, na realização de uma das assembleias do povo Munduruku, na aldeia Sai Cinza, localizada no oeste do Pará. Na ocasião, mais de 600 indígenas dessa etnia, juntamente com outras lideranças e representantes das comunidades ribeirinhas, estavam reunidos para a aprovação do seu protocolo de consulta, documento construído pelos Munduruku, em que apresentavam diretrizes de como esse povo gostaria de ser consultado diante de qualquer projeto ou obra pensados pelo governo federal e que impactasse seus modos de vida e seus territórios.³⁰

De maneira específica, durante essa assembleia, observou-se que nenhuma fala indígena podia substituir outra, por mais que os discursos fossem semelhantes. Daí aprendemos sobre organização coletiva e resistência, isto é, como os povos indígenas estabelecem parcerias e alianças entre eles e com outros povos. O cacique e liderança do povo Munduruku, Jairo Saw, disse em uma dessas assembleias sobre a construção do complexo de hidrelétricas na região que iria alagar o seu território: “precisamos da união para fortalecer a nossa luta. Estamos buscando a confiança de outros povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos e das pessoas que vivem nas cidades. Nossas lutas têm que acontecer juntas”.³¹ Em outras palavras, assim como

²⁹ Os autores apresentaram essa ideia durante a conferência “A ideia do comum teoria e história de um ideal” que faz parte da programação do seminário “1917: o ano que abalou o mundo”. A conferência está disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7nu_bjoXuus. Acesso em: 20 maio 2023.

³⁰ Na época, os Munduruku faziam resistência ao governo federal que planejava a construção de sete hidrelétricas na região, sendo a maior de todas a usina de “São Luiz do Tapajós”, com potência capaz de alagar todo o território em que viviam os Munduruku, incluídos seus locais sagrados.

³¹ Fala disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2015/12/a-politica-munduruku/>. Acesso em: 4 jun. 2023.

Dardot e Laval pensaram a praça como referência para se construir uma política do comum, nós trazemos a experiência vivida na assembleia munduruku como forma de fortalecer o que estamos entendendo por comum. Destacamos adiante algumas das diretrizes presentes no protocolo de consulta munduruku, aprovado na assembleia relatada, que expressam como uma experiência identitária fundada no comum se diferencia da racionalidade neoliberal:³²

Para o povo Munduruku poder decidir, precisamos saber o que vai acontecer na realidade. E o governo precisa nos ouvir. Antes de iniciar a consulta, exigimos a demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu. (...). Exigimos também que o governo proteja os parentes isolados que vivem em nossa terra e garanta o direito de consulta dos outros povos atingidos por seus projetos, como os Apiaká e os Kayabi. E, finalmente, exigimos que as comunidades ribeirinhas que serão atingidas pelas barragens no rio Tapajós (como Montanha e Mangabal, Pimental e São Luiz) tenham seu direito à consulta garantido, de modo adequado e específico à realidade delas. Assim como nós, os ribeirinhos também têm direito a uma consulta própria.

(...)

Quando um projeto afeta todos nós, a nossa decisão é coletiva. O governo não pode consultar apenas uma parte do povo Munduruku (não pode, por exemplo, consultar só os Munduruku do Médio Tapajós ou só os do Alto). O governo vem sussurrando nos nossos ouvidos, tentando dividir a gente. Nenhuma associação Munduruku decide só, nenhuma associação responde pelo nosso povo. As decisões do nosso povo são tomadas em assembleia geral, convocada por nossos caciques. São os nossos caciques, reunidos, que definem a data e o local da assembleia geral e convidam os Munduruku para participar dela.

Nas assembleias, as nossas decisões são feitas depois de discussão: nós discutimos e chegamos a um consenso. Se for preciso, discutimos muito. Nós não fazemos votação. Se não houver consenso, é a maioria que decide.

Nesse caminho, portanto, de entender a coletividade como resistência ao projeto neoliberal, de pensar estratégias econômicas baseadas no comum, encontramos vias alternativas para construção de uma sociedade mais democrática e de menos sofrimento. Sem dúvidas, “a propaganda neoliberal que alimenta o ódio à solidariedade e aos serviços públicos, apenas agrava essa perda de senso comum e todos os sofrimentos que a acompanham” (DARDOT, LAVAL, 2017, p. 516). Tais autores trazem o desejo de “fazer e viver outra coisa” numa dimensão ampliada que renuncie ao ‘capitalismo selvagem’ e que vá ao encontro do que Haider (2019) chamou de solidariedade revolucionária global. Apenas a título de ilustração, o que relatamos encontra eco em outros exemplos, estudados por Haider, dessas solidariedades

³² Protocolo de consulta elaborado pelos Munduruku reunidos na aldeia Waro Apompu, Terra Indígena Munduruku, em 24 e 25 de setembro de 2014, e na aldeia Praia do Mangue, em 29 e 30 de setembro de 2014. O documento final e que aqui está citado foi aprovado em assembleia extraordinária do povo Munduruku na aldeia Sai Cinza, em 13 e 14 de dezembro de 2014. Esse protocolo está disponível em: <https://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/mpf-pa-indigenas-munduruku-decidem-como-deverao-ser-consultados-sobre-hidreletricas-e-outras-obras>. Acesso em: 20 maio 2023.

revolucionárias, como no caso do partido dos Panteras Negras, que em meados da década de 1960, para combater o racismo nos EUA e a violência policial contra negros, construiu alianças com diversos grupos em diferentes lugares. “Num mundo de polarização racista, buscávamos a solidariedade (...). Éramos homens e mulheres trabalhando juntos”, disse a liderança do partido, Kathleen Cleaver (HAIDER, 2019, p. 39).

Isso remete, nos dias atuais, à dinâmica apresentada aqui no Brasil, por exemplo, pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) que têm utilizado, desde sempre, o cooperativismo, a economia solidária e o coletivismo como instrumentos de transformação da realidade neoliberal que vivemos. Destacamos, portanto, essa solidariedade, que não é abstrata, mas pilar para a construção do comum, em movimentos feitos como a oferta de alimentos saudáveis produzidos pelo próprio MST para o acampamento indígena Terra livre (ATL) – maior acampamento indígena do país e que se faz presente todos os anos em Brasília. Enquanto diferentes povos se encontravam para reivindicações e garantias de seus direitos, o MST, como forma de apoiar a luta indígena, buscava garantir toneladas de alimentos orgânicos e condizentes com a diversidade alimentar indígena, ação nomeada cozinha solidária.³³ Esse diálogo entre os povos da terra, podemos assim chamar, foi/é essencial para o avanço nos direitos dos movimentos sociais. De acordo com as palavras de Dinamam Tuxá, militante social indígena, advogado e coordenador executivo da Apib,³⁴ entendemos que

Nesse momento o ATL busca implementar para nosso povo uma alimentação mais saudável, com uma identidade, que tem uma luta. Todo alimento que vem aqui, vem fruto de uma história de resistência que é a história do MST, que luta pelos seus territórios também. Que luta pelo seu espaço, pela Reforma Agrária. E nós temos pautas em comum. Por vários anos, nós estamos caminhando de forma conjunta, mas sempre num campo político. Em alguns momentos temos a luta conjunta na prática, mas isso era difuso dentro do campo de atuação dos movimentos sociais e no Acampamento Terra Livre nós conseguimos concretizar de fato a luta dos povos indígenas e a luta do MST, representada através dos seus alimentos.

Nós sabemos que essa unidade é o que nós precisamos para combater esse mal que foi instalado no Brasil. Esse mal do ódio, do racismo estrutural, do racismo institucional que esses dois movimentos vêm sentindo, principalmente com essa política que não reconhece a agricultura familiar, que não reconhece a agricultura tradicional, que não fomenta ações voltadas para o fortalecimento das nossas práticas tradicionais e familiares. Então, nós tomamos a decisão de se unir para fortalecer a nossa cadeia de produção, para fortalecer essa relação que é para além de política, é uma relação de luta. Essa

³³ Informações colhidas em: <https://mst.org.br/2022/04/08/mst-e-apib-constroem-cozinha-unitaria-para-7-mil-indigenas-em-brasilia/>. Acesso em: 4 jun. 2023.

³⁴ Página pessoal da rede social Instagram. Disponível em: https://www.instagram.com/dinamam_tuxa/. Acesso em: 1 jun. 2023.

é uma unidade para todo povo brasileiro, *em nome do bem comum*. (grifo nosso).

Outro exemplo de lutas contemporâneas articuladas em torno do princípio político do comum ocorreu em 2019. Mulheres indígenas de todas as regiões do país, organizadas na Primeira Marcha das Mulheres Indígenas e representando mais de 115 etnias, faziam ressoar pela capital do Brasil, por meio de cânticos e maracás, o poder de suas ancestralidades, trazendo em seus corpos as cores do urucum e do jenipapo e em seus braços os filhos e as faixas que estampavam a mensagem de suas lutas no lema: “Território: nosso corpo, nosso espírito”.³⁵ Acampadas do outro lado da avenida encontravam-se, também na capital federal, mais de cem mil mulheres ribeirinhas, quilombolas, pescadoras, trabalhadoras rurais, trabalhadoras dos mais diversos setores. Denunciando as violências sofridas em todos os âmbitos pelas mulheres e mostrando sua força na luta pela garantia dos direitos sociais, essas mulheres participavam da Marcha das Margaridas,³⁶ que em 2019 teve sua sexta edição denominada “Margaridas na Luta por um Brasil com Soberania Popular, Democracia, Justiça, Igualdade e Livre de Violência”.

De significado político e histórico, as mulheres indígenas e as margaridas, ou seja, as mulheres das águas, do campo, da terra, da floresta, da cidade, marcharam juntas e também com seus companheiros, para denunciar a política de extermínio do governo de Jair Bolsonaro contra as mulheres e seus territórios, suas vidas. Unidas, elas mostraram na prática que o princípio político do comum é sinônimo de revolução. “Viemos nos juntar com as parentas de todo Brasil, porque somos um território só e não será este governo que irá abafar nossas lutas, apagar nossa história, nossa resistência”, disse Auricélia Arapiun, na época, vice-coordenadora do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns (Cita).³⁷

Nessa linha, cabe destacar também a união inédita na história dos povos indígenas: a Aliança em Defesa dos Territórios. Três diferentes povos: Kayapó, Yanomami e Munduruku, tradicionalmente guerreiros entre si, entretanto os que mais sofrem com as ameaças do garimpo ilegal, juntaram-se para fortalecer suas lutas e defender-se do extermínio em curso causado pelas atividades predatórias da procura pelo ouro em suas terras. “Agora são três povos

³⁵O documento final da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas está disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>. Acesso em: 14 jun. 2023.

³⁶A Marcha das Margaridas acontece de quatro em quatro anos e reúne mulheres e trabalhadoras do país inteiro. Seu nome é em homenagem a trabalhadora rural e líder sindical Margarida Maria Alvez, que foi assassinada em 1983 por defender os direitos das mulheres e lutar por igualdade e justiça. A matéria, disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2019-08/brasil-recebe-6a-marcha-das-margaridas> (acesso em: 14 jun. 2023), retrata um pouco a grandiosidade da marcha de 2019.

³⁷Fala disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-das-margaridas-cem-mil-mulheres-param-brasil-em-luta-por-direitos/>. Acesso em: 5 jun. 2023.

indígenas para lutarmos juntos, por uma defesa só, em defesa dos nossos direitos originários. Nossa união como povos da floresta é importante para vencer essa guerra”,³⁸ disse Maia Paiakan Kayapó, jovem liderança do povo Kayapó. Essa aliança foi criada em 2021, diante das denúncias dos representantes desses três povos, e gerou uma carta-manifesto assinada por nove organizações indígenas contra a devastação da floresta: Hutukara Associação Yanomami, Instituto Raoni, Instituto Kabu, Associação Bebô Xikrin do Bacajá, Associação Floresta Protegida, Associação das Mulheres Munduruku Wakoborün, Associação Indígena Pariri do Médio Tapajós, Hwenama Associação dos Povos Yanomami de Roraima e Associação Wanasseduume Ye’kwana.

Até aqui, então, fizemos um percurso que nos leva da razão neoliberal ao princípio político do comum como alternativa ao identitarismo neoliberal. Nesse caso, falamos de um deslocamento da identidade unitária, fechada, por assim dizer, no interesse específico de cada grupo, para políticas identitárias que propõem ações agregadoras e realmente revolucionárias nessa temática. Do sujeito individualizado, escamoteado de sua criatividade, de seus laços de reciprocidade, da sua força de trabalho, que muitas vezes foi sinônimo de resistência e que agora está transformada em excesso de produtividade pelo neoliberalismo; para um sujeito com nova consciência crítica e coletiva. Da economia de mercado, para uma economia solidária, insurgente à lei do lucro. Da sociedade neoliberal para a comunidade do bem-viver.

Como nos diz Alberto Acosta (2016, p. 166), uma economia sustentada na solidariedade e na sustentabilidade; integrativa, democrática, que provoque outra relação com o consumo e que permita “a satisfação das necessidades atuais sem comprometer as possibilidades das gerações futuras, em condições que assegurem relações cada vez mais harmoniosas do ser humano consigo mesmo, dos seres humanos com seus congêneres e dos seres humanos com a Natureza” – é disso que fala o bem-viver. Abordamos a seguir o bem-viver como princípio identitário e político dos povos indígenas que se opõe ao divisionismo, incitado pelas políticas identitárias individualizantes, e estimula a construção de solidariedades como parte de estrutura coletiva que tenta combater uma postura opressiva, superando, dessa forma, a identidade como vetor de paralisação e a transformando em vetor de resistência cultural.

³⁸ Fala disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/povos-indigenas-se-mobilizam-contr-o-pl-191-em-alianca-inedita-anti-garimpo-na-amazonia>. Acesso em: 12 jun. 2023.

2.2. Bem-viver e a política identitária do comum

A partir deste ponto trataremos o conceito do bem-viver como o sinônimo da política do comum ou, melhor dizendo, o bem-viver como forma concreta em que se exerce o princípio político do comum e que diferencia o princípio identitário indígena do identitarismo neoliberal. Dardot e Laval (2016, 2017), como europeus, trazem suas perspectivas e contribuições a partir desse eixo do mundo. Faz-se necessário, entretanto, destacar que outros autores e atores, incluindo africanos, indígenas e latino-americanos em geral, já pensam/pensavam (e vivem) diferentes formas de relações consigo e com o mundo, com base em suas próprias práticas do comum, como o quilombolismo (1980) de Abdias do Nascimento e/ou a filosofia dos atabaques, de Muniz Sodré (2017) em *Pensar nagô*.

Partimos, então, da ideia de que uma das novas maneiras de superar ou contestar o capitalismo perpassa a forma de viver dos povos indígenas, já que a base coletiva (ou o comum como uma das fortes características presentes na indianidade) é uma das principais formas de resistência indígena e, portanto, uma força contrária necessária ao enfrentamento do neoliberalismo. Para Krenak (2020), o bem-viver é completamente diferente do que entendemos por bem-estar na sociedade neoliberal. Este último implica até o uso da natureza e de seus elementos a partir de um consumo desenfreado; sua prática envolve “consumir a terra” de maneira individualizada e avassaladora, egoísta o suficiente para não considerar a multiplicidade de outras vidas ou, como nomeia o autor, “a constelação de seres” existente no cosmo.

Essa sociedade do bem-estar – centrada no consumo, incluído o uso acelerado de aparatos tecnológicos, que funcionam muitas vezes como extensões do nosso corpo (MCLUHAN) e nos convocam a interagir conosco o tempo inteiro, numa espécie de “dialética” de nós mesmos – “retira de cada um de nós o que há de mais capaz de invenção, que é a nossa subjetividade. Ela nos põe em um lugar em que nossa imaginação e sonho ficam em subterfúgio” disse Krenak.³⁹ Com base nisso, o filósofo indígena defende uma perspectiva civilizatória contrária à lógica da eficácia tão presente na sociedade neoliberal, bem como propõe a construção cotidiana de comunidades transitórias que podem ser viabilizadas pelos

³⁹ As ideias de Krenak apresentadas neste parágrafo foram expostas aos muitos e diversos estudantes da Universidade de Brasília, durante a aula inaugural do primeiro semestre de 2020, um pouco antes de vivermos a pandemia. O autor indígena geralmente transforma suas aulas, conferências, palestras em publicações. É da oralidade que seu pensamento é construído. As reflexões suscitadas durante o evento #InspiraUnb estão disponíveis em: <https://noticias.unb.br/67-ensino/3993-ailton-krenak-defende-coletividade-e-expansao-dos-horizontes-academicos-no-inspiraunb>. Acesso em: 12 abr. 2020.

sujeitos em suas próprias atividades diárias. Com isso e em resposta ao homem empreendedor neoliberal, Krenak evoca a importância do sujeito coletivo. Diferentemente da matriz identitária centrada na subjetividade do indivíduo como fim absoluto, Krenak destaca, mais uma vez, que os povos indígenas têm na experiência do comum outro tipo de traço identitário, funcionando, portanto, como alternativa fundamental na articulação das ações coletivas na contemporaneidade.

A identidade Krenak forma-se, então, a partir de um sentimento coletivo. “O ser Krenak não consegue se constituir sozinho. Para além da experiência de responsabilidade com o outro, a experiência de ser para nós implica uma filiação com diferentes potências da vida aqui na Terra” (KRENAK, 2020, p. 25). Dessa maneira, a percepção do bem-viver, da coletividade, que pode ser também constelação de povos, constitui-se como um contraponto do que vivemos no tempo presente. Segundo Geni Nuñez, “O bem-viver é a não dominação, é a convivência”.⁴⁰ Esse posicionamento lembra ainda a avaliação de Lagrou (2020, p. 5) ao relatar que, por sermos seres de convivência em escala planetária com problemas em comum, a nossa solução para esses conflitos também partirá do comum: “Virá da troca interdisciplinar e internacional de informações, mas virá sobretudo do que podemos aprender de outras tradições de pensamento que não se construíram sobre a separação dualista entre natureza e cultura”.

Em grande parte, a força dessa alteridade que marca os povos indígenas advém também das dificuldades por eles enfrentadas no contexto neoliberal. Viveiros de Castro (2013), em entrevista, afirma: “Dizem que os índios foram incorporados ao capitalismo. Mas não foram dominados mentalmente. O problema com os índios é que eles são insubordinados (...) por isso que o governo tem tanto horror a eles”. Horror esse expresso pelas inúmeras tentativas de eliminação desses povos, de sua sujeição à agenda neoliberal por meio de mudanças nas esferas políticas, jurídicas e das tentativas de construção de uma noção de identidade indígena com base na individualidade e desvinculada do coletivo, base fundamental de caracterização desses povos. Na mesma direção, Benilton Bezerra Júnior (2019) salienta que hoje há uma destruição deliberada do outro, principalmente referente às populações nativas, expressa de maneira silenciosa para que as desiguais estruturas sociais se mantenham. Ao citar os povos Guarani, ele ressalta o massacre identitário sofrido por essa etnia. “Um genocídio simbólico que retira deles a narrativa de si (...), de se sentirem quem são”.

⁴⁰ Fala tirada do evento/live “Abril Indígena 19 – Dia do índio: a urgência da descolonização”, promovido pela rádio Yandê no dia 19 de abril de 2020, com a participação de Daniel Iberê Guarani e Geni Nuñez. Disponível em: <https://www.facebook.com/463413783768268/videos/252521039269177>. Acesso em: 19 abr. 2020.

Pelo exposto, entendemos que se o neoliberalismo investe fortemente na produção de identidades, ele destrói conseqüentemente aquelas que não são convergentes com a moral da individualidade e do consumo. Apoiados nisso, afirmamos então que o bem-viver é uma experiência centrada na coletividade. Em outras palavras, o bem-viver é um tipo de prática cultural e política cuja alteridade é dada na ordem do comum, como também se caracteriza como epistemologia. O que abordaremos nas próximas linhas é exatamente a ideia do bem-viver como formador da práxis e dos discursos/narrativas dos povos indígenas na construção de perspectivas inerentemente descolonizadoras (uma vez que se constitui como alternativa ao identitarismo neoliberal).

Morales (2011, p. 10), seguindo a mesma linha do que já apresentamos, nos coloca o contraste entre bem-viver e viver melhor. Este, como evidenciamos, ligado a práticas capitalistas etnocêntricas e de destruição que, tendo como suporte o consumo desenfreado, nos colocou em uma crise alimentar, social, energética, econômica; enquanto aquele tem sido essencial para fortalecer a harmonia do mundo e contribuir para uma eficaz transformação política e cultural. “As diferenças são claras, o viver melhor significa viver à custa do outro, explorando o outro (...), em troca o viver bem é viver em solidariedade, em igualdade, em harmonia, em complementaridade, em reciprocidade”.

Célia Xakriabá (2019), professora, intelectual indígena, deputada federal e ativista do povo Xakriabá, localizado em Minas Gerais, elege a práxis de resistências dos povos indígenas como sinônimo do bem-viver, como uma forma concreta de ir contra a individualização e processos de violações de direitos que constituem o sistema neoliberal e “que confinam nossas mentes, nossas expressões ancestrais e por fim, nossa identidade” (p. 18). A autora argumenta que a espiritualidade é a “arma mais potente de luta” que os povos indígenas têm; atrelados a isso estão a própria relação com a natureza, os rituais, o desenvolvimento de um processo alimentar autônomo, a relação com os territórios, a realização de assembleias, entre outras condutas, e tudo isso são práxis do bem-viver indígena que sustentam as lutas, desde tempos passados até hoje. A conceituação de Xakriabá (2019) assemelha-se à exposta por Dardot e Laval (2017) no sentido de que esses autores também consideram a relação do comum com a práxis, ou seja, é pela prática que se constitui o sujeito coletivo.

Contra essas formas de essencializar o comum, contra toda crítica ao comum que o reduza à qualidade de um juízo ou de um tipo de homem, é preciso afirmar que somente a atividade prática dos homens pode tornar as coisas comuns, do mesmo modo que somente essa atividade prática pode produzir

um novo sujeito coletivo, em vez de afirmar que tal sujeito preexista a essa atividade na qualidade de titular de direitos.

(...)

O comum não é nem um princípio moral abstrato, nem um tipo de homem. Os homens que agem para construir o comum não se deixam enquadrar previamente num tipo psicológico identificável, nem numa categoria social de contornos definidos: eles são o que suas práticas fazem deles (DARDOT, LAVAL, 2017, p. 52-53).

Farah e Vasapollo (2011) também reforçam que o bem-viver tem sido importante para amparar a luta dos povos indígenas. Diante o individualismo neoliberal fundamentado na racionalidade do consumo e da concorrência, o bem-viver, que tem suas bases no coletivo e na democracia, apresenta-se como alternativa a esse caminho devastador. “O desafio dessa nova racionalidade parte da pluralidade, e visa evitar extremos entre identidade, cultura e uma forma específica de fazer ou produzir” (p. 438). Para a boliviana Silvia Cusicanqui (2015), “o bem-viver é uma oportunidade de pensar o outro, a partir de outros processos civilizatórios”. Para a autora, os princípios elementares desse conceito implicam reciprocidade no lugar do liberalismo, complementaridade no lugar da concorrência e reprodução da vida em vez de reprodução do capital. É, portanto, a vida que importa ao bem-viver e não unicamente a questão econômica, não a lógica do mérito, mas sobretudo a necessidade real da vida em comunidade.

Más allá de lograr "una mejor calidad de vida", cual fuera la promesa de la modernidad, la humanidad avanza cada día más hacia la infelicidad, la soledad, la discriminación, la enfermedad, el hambre... Y, más allá de lo humano, hacia la destrucción de la Madre Tierra. Ante esta realidad, surge como respuesta/propuesta la cultura de la vida, que corresponde al paradigma ya no individualista sino comunitario, el cual llama a reconstituir la visión de comunidad (común-unidad) de las culturas ancestrales. Esta herencia de las primeras naciones considera a la comunidad como estructura y unidad de vida, es decir, constituida por toda forma de existencia y no solo como una estructura social conformada únicamente por humanos. Ello no implica una desaparición de la individualidad, sino que ésta se expresa ampliamente en su capacidad natural en un proceso de complementación con otros seres dentro de la comunidad. En estos tiempos en que la modernidad está sumergida en el paradigma individualista y la humanidad está en crisis, es importante escuchar y practicar la herencia de nuestros abuelos: esta cosmovisión emergente que pretende reconstituir la armonía y el equilibrio de la vida con la que convivieron nuestros ancestros, y que ahora es la respuesta estructural de los pueblos indígenas originarios: el horizonte del vivir bien o buen vivir (HUANACUNI, 2010, p. 12).

Luisa Belaunde (2017, p. 186) traz reflexões sobre o bem-viver indígena a partir da produção de peças em cerâmica, relacionando política e arte indígenas. “Afinal, o que é viver bem? Existe uma única noção para todos os povos indígenas das Américas ou cada grupo tem uma noção e uma prática diferente?”, com essa pergunta, a autora traz a complexidade que

envolve o conceito. Assim como inexiste uma noção-padrão de ser indígena, já que temos uma pluralidade de povos, com diferentes línguas e visões de mundo, também inexiste “um viver bem indígena genérico”. E a partir de relatos de três etnias amazônicas, Belaunde (2017) nos mostra a diversidade, e até certo ponto as dificuldades, no entendimento sobre como se caracteriza o bem-viver. “Como sugeriu Rivera Cusicanqui (...), será que o viver bem foi cooptado pelos ativistas políticos e acadêmicos? Será que o pensamento indígena se tornou a matéria-prima para argumentos sofisticados, mas distantes de suas fontes?” (p. 186).

Dentre as controvérsias colocadas no debate argumenta-se que o bem-viver tornou-se uma palavra oca, incorporada ao discurso das instituições oficiais, no caso de Bolívia e Equador, e que seu uso, assim feito, não nos diria/ensinaria muito porque a alma do bem-viver não está ‘lá’ presa a textos constitucionais, programada; ela nos diz muito mais do que é sentido/vivido, do que está no “aqui”. O fundamento do bem-viver se apresenta como a “sutileza da existência social”; é pela escuta, da espiritualidade, da noção/e importância da comunidade, da prática dos rituais, da própria delicadeza das relações sociais que se forma o bem-viver. “O viver bem não é um retorno à inocência (...). Viver bem é um fazer sempre em processo e precisa de delicadeza e exclusividade” (BELAUNDE, 2017, p. 197). Belaunde nos relata ainda como os Airo Pai, comunidade localizada na tríplice fronteira amazônica de Colômbia, Equador e Peru, se relacionam, trazendo uma pequena parte da forma de viver desse povo que comprova a oposição entre o ser indígena e o sujeito neoliberal:

Segundo o pensamento Airo Pai, o yoco é uma planta que interage com a subjetividade das pessoas. A bebida de casca de yoco “joga fora a preguiça” e “dá conselhos como um pai”, levando as pessoas a trabalharem com ânimo por decisão própria, de acordo com os aconselhamentos recebidos das plantas e dos ancestrais. Normalmente, os homens acordam primeiro, preparam uma bebida de yoco e sentam num banco para fiar tucum à luz de uma lâmpada. Uma ou duas horas depois, as mulheres e as crianças também acordam e tomam yoco. O casal passa esse tempo de intimidade esperando o sol raiar, contando seus sonhos, planejando o dia e aconselhando seus filhos para que eles aprendam a “pensar” (*cuatsaye*) por si mesmos com base na escuta e na memória desses aconselhamentos guardados nos seus “corações” (*joyo*). A produção de fios e de redes de tucum é considerada uma atividade masculina por excelência. São fios e redes que tecem vínculos. O primeiro presente que um homem faz para sua futura esposa é uma rede de fibra onde o casal pode deitar junto de noite e balançar as crianças pequenas durante o dia. Mais do que um simples objeto, a rede de tucum é uma extensão do corpo masculino e de sua relação com a esposa no lar com vistas à criação dos filhos. Além disso, os momentos passados em família de madrugada fazendo fio de fibra, sustentados pela bebida de yoco, é o contexto privilegiado para a escuta dos conselhos dos ancestrais (BELAUNDE, 2017, p. 191).

Quijano (2010) apresenta o bem-viver como parte do debate proposto pelo movimento indígena para contestar a colonialidade do poder,⁴¹ constituindo-se, portanto, como uma oposição à modernidade/colonialidade eurocentrada, que reduz outros saberes às estruturas dominantes, negando assim a pluralidade epistemológica do mundo. Para o autor, a colonialidade não se limita às superestruturas e nem às grandes invasões territoriais; as relações intersubjetivas igualmente foram (e continuam sendo) colonizadas. Como bem sabemos, a maneira de produzir o conhecimento sempre esteve mais ligada ao universo intelectual e cognitivo do eixo eurocentrado. A nossa maneira, latino-americana, de estar no mundo, as nossas relações com os objetos (e conosco), as nossas conexões com a natureza (ou a falta delas), enfim, a nossa racionalidade foi pensada para atender a uma perspectiva hegemônica eurocêntrica, colonial. O bem-viver nos foi distanciado.

A partir dessa ideia moderna de homem como o centro de tudo, desse modelo universal e linear que dividiu o mundo dicotomicamente em superiores e inferiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos, entre outros binarismos que envolvem Europa e não Europa, Quijano (2010, 2014) traz a importância do bem-viver associado ao combate do capitalismo mundial/colonial/moderno; esse bem-viver não está ligado apenas às questões econômicas, mas destrói também o sistema patriarcal, racista, ocidentalista e se abre para o dialogismo e heterogeneidade do mundo. A forma de vida dos povos indígenas busca assim um novo horizonte de sentido histórico livre da dominação e exploração das diferentes formas de viver.

América Latina y la población “indígena” ocupan, pues, un lugar basal, fundante, en la constitución y en la historia de la Colonialidad del Poder. De allí, su actual lugar y papel en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/política de este patrón de poder en crisis, implicada en las propuestas de Des/Colonialidad Global del Poder y del Bien Vivir (QUIJANO, 2014, p. 858).

O entendimento da alteridade, como parte fundamental da nossa constituição enquanto seres no mundo, já que é difícil pensar o homem fora dos laços que o ligam a outros seres da

⁴¹ Criador do conceito de “colonialidade do poder”, Aníbal Quijano diferencia os conceitos de colonialismo e colonialidade. Este estaria ligado aos saberes da alma, ao conhecimento e intersubjetividades enquanto aquele estaria ligado às grandes estruturas. Para Quijano (2010, p. 84), “Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado a, Colonialismo. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradora que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado”.

terra, principalmente se considerarmos a política do bem-viver e sua base nas relações de heterogeneidade nos remete ao conceito de dialogia de Bakhtin (apud BRAIT, 2005). Para o autor, a vida é dialógica por natureza, portanto, não há polarizações, mas entrecruzamentos, não há dicotomia, mas multiplicidade. É o dialogismo que dá sentido ao discurso, visto que tal discurso não é individual, constrói-se numa relação polêmica entre interlocutores; é híbrido, diverso, contrário à padronização. A voz do outro sempre está presente no meu discurso, não há culturas sem alteridade, precisamos sempre do outro para descobrir quem somos, para nos constituir. A dialogia das formas de viver defendida pelos povos indígenas cria rupturas narrativas e identitárias daquilo que o Ocidente colonial tanto quis impor.

O bem-viver constitui-se, dessa forma, como uma racionalidade alternativa ao neoliberalismo. Instituinto novas possibilidades de agir coletivamente, indo contra tudo que coloca em risco as condições de existência do/no mundo, ele é uma forma explícita do princípio do comum, já que, ao se contrapor ao paradigma da concorrência, se opõe também ao modelo identitário segregador, confrontando assim uma “identidade vitimizada” e dando espaço para a “emancipação coletiva” (HAIDER, 2019). Haider (p. 150) nos diz que precisamos de “universalidades insurgentes”, que transformem a passividade (ou essa identidade vitimizada) em capacidade de ação política. Para o autor, ao abandonar a tentativa de nos refugiar constantemente nas nossas próprias identidades e buscar novas estratégias e táticas para combater as “particularidades demandantes”, é que todos nós seremos capazes de produzir novas universalidades insurgentes. Parece que os povos indígenas, por seus modos de vida, sabem o caminho.

A universalidade não existe em abstrato, como princípio prescrito a ser mecanicamente aplicado independentemente das circunstâncias. Ela é criada e recriada pelo ato de insurgência, o qual não reivindica a emancipação unicamente para aqueles que compartilham minha identidade, mas para todos; a universalidade diz que ninguém será escravizado. Ela igualmente recusa congelar os oprimidos num *status* de vítimas que necessitam de proteção de cima; insiste que a emancipação é autoemancipação (HAIDER, 2019, p. 148).

Como exemplo ainda do que estamos debatendo, citamos a realidade do movimento zapatista, que desde a década de 1990 vem resistindo ao abandono e avanço neoliberais por meio do exercício de autogoverno popular, uma forma de bem-viver, que recusa a ideia de progresso como desenvolvimento e que se constitui com base na auto-organização coletiva, na busca por garantias de direitos dos povos indígenas, negadas pelo próprio Estado mexicano, desenvolvendo para isso seus próprios sistemas educacionais, comunicacionais, de justiça e de saúde, respeitando assim suas diferentes temporalidades e modos de vida. A insurgência

zapatista é sustentada por meio da luta pelo comum, já que suas políticas, práticas e construções identitárias procuram definir redes de emancipação que atuem contra a opressão colonial e o capitalismo. Sob a perspectiva do zapatismo, para vencer o monstro do capitalismo ou a hidra capitalista, fazendo um paralelo com a mitologia e o monstro da Hidra de Lerna, possuidor de várias cabeças e vencido unicamente por Hércules e seu sobrinho (SILVA, 2022), é necessário um esforço coletivo, e não apenas individual; transformando “dor em raiva, raiva em rebeldia e rebeldia em amanhã”, como nos disse o líder zapatista Galeano. Os povos indígenas, diferentemente da perspectiva neoliberal que tanto monopoliza nossos horizontes, nos dão a esperança de um futuro livre que abre possibilidades para construções de novas utopias.

Não se trata da conquista do poder ou da implantação (por vias pacíficas ou violentas) de um novo sistema social, senão algo anterior a uma coisa ou outra. Se trata de conseguir construir a ante-sala de um mundo novo, um espaço onde, com igualdade de direitos e obrigações, as distintas forças políticas “disputem” o apoio da maioria da sociedade. Nesse sentido, se trata mais ou menos de preparar uma revolução que torne possível a revolução.⁴²

Por fim, destacamos que durante a pesquisa bibliográfica sobre os aportes teóricos/filosóficos, políticos e estratégicos construídos pelo conceito de bem-viver, deparamo-nos com a noção de *comunalidad*. Entendida igualmente como uma epistemologia (de resistência), invisível, aliás, aos discursos acadêmicos hegemônicos, ela se formula a partir das realidades comunitárias indígenas e traz, em sua base prático-teórica, as próprias lutas, coletividades e visões de mundo desses povos.⁴³ É uma epistemologia, mas que também pode ser pensada como categoria, que vai além da noção de comunidade, não a encontrando apenas nos discursos das pessoas, mas no próprio dia a dia vivido das comunidades. O território, que tem sua base no comum; o trabalho coletivo, como sendo “recreação”; o poder que emana das assembleias, momentos em que as decisões são tomadas e compartilhadas; e as festas comunais são alguns dos elementos básicos que constroem a *comunalidad* e nos ajudam a entender o pensamento indígena, já que esses são elementos fundantes para as práticas desses povos, para suas (re)existências como coletividades, como destacaram Elena Morales (2013), na tese intitulada *Tototopo no ar: rádio e comunalidade em Oaxaca, México*, e Clarissa Tavares (2010),

⁴² Fala retirada do vídeo *Zapatistas: construindo autonomia*, produzido por Cassio Brancaleone em 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MVseOACHLHE>. Acesso em: 5 jun. 2023.

⁴³ Elena Morales (2013, p.17) usou a *comunalidad* como referencial teórico para entender as práticas e narrativas daqueles que faziam a Rádio Totopo, em Oaxaca, no México. Para a autora, a comunalidade é “uma teoria capaz de explicar, através de seus elementos constitutivos, algumas realidades indígenas” e que foi elaborada por dois antropólogos indígenas de Oaxaca, o ayuujk Floriberto Díaz e o zapoteco Jaime Martínez Luna.

em sua dissertação *A comunicação alternativa em Oaxaca/México: resistência, comunalidad e autodeterminação*.

A resistência indígena em Oaxaca (México) tem sido regida pela *comunalidad*, enquanto resgate de forma próprias de autodeterminação, mas também enquanto reelaboração dessa existência coletiva. A comunalidad se repensa e se reformula nas lutas e enfrentamentos do dia a dia, incorporando significados, inaugurando alianças, atualizando o pensamento indígena (TAVARES, 2018, p. 32).

A *comunalidad*, apesar de suas particularidades, assemelha-se em alguns aspectos ao bem-viver, principalmente na sua caracterização como um conjunto de práticas que se opõe à dominação imposta pelos projetos neoliberais, uma vez que seus pilares (de ambos os conceitos) estão alicerçados sob a ideia coletiva/comunitária e não individualista/eurocêntrica. Seguiremos, entretanto, optando por usar apenas o conceito do bem-viver; para compreender os rumos/objetivos desta tese, trouxemos a noção de *comunalidad* aqui neste espaço para reforçamos o quanto existem diversas teorias que são elaboradas a partir de realidades comunitárias muito específicas, no caso a dos povos indígenas, que trazem/criam suas epistemologias com base nas cosmologias e saberes próprios.

2.3. Alteridades, hibridismos e práticas decoloniais

Na política do comum, materializada na/sob a perspectiva do bem-viver, o Outro (ou Outros, se falarmos a respeito da vida no cosmo) não está destituído de humanidade e não tem sua cultura rebaixada ao monismo/monologismo/colonialismo que, como vimos, no tempo presente, se configura como colonialidade, já que, diferentemente do colonialismo clássico – que tinha seu bojo nas questões territoriais/econômicas e explorava os povos pela força das armas –, o colonialismo em sua versão atual se constitui mais como dominação cultural do que exploração territorial. Como nos diz Sodré (2012, p. 42), “hoje, persiste aquilo que em determinados círculos de estudos pós-coloniais costuma-se chamar de colonialidade, ou seja, a dominação de caráter cultural, que nega igualdade ao diferente”. A partir disso e se articularmos o bem-viver ao paradigma do sensível (SODRÉ, 2012), teremos diversas formas de pensar a existência ou, para dizer de outra maneira, construiremos paradigmas instauradores de diferentes modos de ser/estar no mundo, que implicam “responsabilidade (obrigação) e parceria (ser junto ao outro), mais precisamente a injunção de se assumir, por sensibilidade, o destino da experiência do mundo como abertura para outros mundos possíveis” (p. 185).

Nem as identidades ou as indianidades e nem mesmo a cultura são imóveis; essas

categorias se reinventam o tempo inteiro e constroem novos significados. Qualquer padronização ou tentativa de solidificação do que é líquido, para usar o termo de Bauman (2005), não permite a real compreensão dos fenômenos existentes em nossa sociedade. “Muitos dos envolvidos nos estudos pós-coloniais enfatizam que o recurso à identidade deveria ser considerado um processo contínuo de redefinir-se e de inventar a sua própria história” (p. 13). Não encaixotamos assim a questão identitária em purismos ou binarismos, entre o que foi e o que está sendo ou poderia ser; o retorno ao passado mítico não faz sentido; é preciso, na contemporaneidade, considerar a pluralidade, o dialogismo, que forma consciências diferenciadas. Em outras palavras, o bem-viver não apenas se constitui como uma experiência centrada no comum que diferencia a experiência identitária indígena da racionalidade neoliberal, mas ele se dá igualmente a partir dos hibridismos culturais em detrimento da monocultura binária com a qual opera o identitarismo individualizante neoliberal.

Há trajetórias que se esforçam em direção à mobilização de uma política anticolonial centrada nas origens culturais que não foram/estão “contaminadas” pela experiência colonial. Segundo Krenak (2020), a colonização trouxe reais e potentes marcas irrecuperáveis, como também fez surgir experiências diversas. Stuart Hall (2006), ao discutir o dilema do pós-colonial, questiona a defesa da divisão entre colonizadores e colonizados; ao fazer isso, o autor não nega o horror da colonização nem tenta “criar narrativas conciliatórias de um passado genocida”,⁴⁴ o que ele faz é teorizar sobre a ideia de que o pós-colonial pode ser também (e é, sobretudo) “um tempo da diferença”, diferença, nesse contexto, associada ao Outro (a presença do Outro diferente).

A nossa forma contemporânea hibridizada é legítima, como são legítimas as identidades indígenas que se (trans)formam e quebram modelos de ser indígena impostos, muitas vezes, por nossa sociedade midiática, que ora constrói imagens relacionando o indígena ao bom selvagem ou aquele que é exótico e bilíngue, ora o associa a um canibal ou até mesmo a algo mais caricatural. “Essa coisa do índio no passado, ninguém sabe do índio do presente”, argumenta Tuxá na *live* mencionada. Ou, como afirmou Erisvan Guajajara (2020), um dos fundadores da rede social Mídia Índia: “A grande mídia que a gente tem aí só fala do indígena pelo lado negativo. A gente vem contar a história dessa diversidade cultural”. Sobre as questões por ora levantadas, Hall (2006, p. 102) destaca:

⁴⁴ *Live* pertencente ao Abril Indígena – Identidades indígenas, o racismo e preconceito que enfrentamos, realizada pela rádio Yandê, com a participação de Felipe Tuxá e Lais Maxakali e apresentação de Daiara Tukano. Realizada em 2 de abril de 2020.

Contudo, no que diz respeito ao retorno absoluto a um conjunto puro de origens não-contaminadas, os efeitos culturais e históricos a longo prazo do “transculturalismo” que caracterizou a experiência colonizadora demonstraram ser irreversíveis. As diferenças entre as culturas colonizadora e colonizada permanecem profundas. Mas nunca operaram de forma absolutamente binária, nem certamente o fazem mais, (...) [essa mudança] não se trata apenas de não designá-la em termos de um “antes” e um “agora”. Ela nos obriga a reler os binarismos como formas de transculturação, de tradução cultural, destinadas a perturbar para sempre os binarismos culturais do tipo aqui/lá. (...). O termo “pós-colonial” não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização” como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação.

Chimamanda Adiche (2019, p. 32) escreveu sobre “o perigo de uma história única”, a partir de sua realidade nigeriana hibridizada em suas vivências pelos países hegemônicos, como os Estados Unidos. Para a autora, as muitas histórias importam, “as histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Quando rejeitamos a história única (...), reavemos uma espécie de paraíso”. Podemos dizer então que o bem-viver é o guardião dessas histórias (que empoderam, humanizam e se multiplicam) ou, melhor, é o reverso da monocultura, já que ele desconstrói o modelo central/unitário ocidentalista traduzido no que Sodré (2012) chama de um absoluto de razão. Sinônimo de colonialidade, de domínio cultural, de extermínio do outro não europeu, “um absoluto” é a herança do universalismo iluminista que elimina toda e qualquer prática do pluralismo e instaura a “monocultura da mente” (SODRÉ, 2012; SHIVA, 2002).

Isso nos faz lembrar o “Manifesto Reflorestantes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história”, divulgado e ampliado durante a Segunda Marcha das Mulheres Indígenas, que aconteceu em 2021, ainda durante os cuidados com a pandemia da covid-19, e dessa vez com o lema “Mulheres originárias: reflorestando mentes para a cura da terra”. Essas mulheres, das mais diversas etnias, (re)unidas pela Articula o das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (Anmiga), reivindicaram ao mundo, mediante um grande “chamamento” – materializado no próprio manifesto –, a urgência de uma nova forma de nos relacionar conosco, com o mundo e com a Mãe Terra. Em combate à monocultura da mente, as mulheres indígenas trouxeram pensamentos/práticas como florestas, com suas densidades, ramifica es e diversidades:

Precisamos *construir juntos* um trajeto de vida e reconstru o, que se baseie no encontro entre os povos, no cuidado com nossa Terra, na intera o positiva

de saberes. É isso que propomos com o Reflorestarmentes. É possível vivermos e convivermos de outra forma, com outras epistemes, a partir de cosmologias ancestrais. Cuidar da Mãe Terra é, no fundo, cuidar de nossos próprios corpos e espíritos. Corpo é terra, floresta é mente. Queremos reflorestar as mentes para que elas se somem para prover os cuidados tão necessários com nosso corpo-terra (grifo nosso).⁴⁵

A ideia de reflorestar mentes constitui igualmente o bem-viver, ou é por ele constituída, já que representa a coletividade, o comum, o embate ao sistema capital, pois possibilita a diversidade, expressão de vida e alternativa à homogeneização. “Viver a diversidade na natureza corresponde a viver a diversidade de culturas” (SHIVA, 2002); ambas as diversidades (natural e cultural) são, por assim dizer, necessárias para propor alternativas ao mundo capitalista. “Privilegiar a multiplicidade interpretativa para levar em conta o pluralismo das singularidades históricas, isto é, da diversidade simbólica correspondente aos seus diferentes modos de inserção na existência” (SODRÉ, 2012, p. 37) é uma forma de reconhecer o outro, instaurar práticas coletivas, destituir o monismo cultural e admitir o hibridismo como caminho que vai contra a individualidade neoliberal. Canclini (2003), em sua noção de culturas híbridas, reitera o quanto aquilo que é diversificado se opõe à lógica de uma identidade unitária hegemônica.

As temporalidades, as histórias, as identidades são construídas e constituídas de interpenetrações e rupturas que se intensificam na época atual. Ou seja, vivemos num universo multicultural e plural em que diferentes comunidades culturais convivem e tentam (re)construir uma vida em comum, ao mesmo tempo que retêm algo de sua identidade “original”. Reconhecer essa intersecção introduz a problemática referente à aceitação das diferenças e ao reconhecimento da alteridade como eixo fundamental da construção das identidades indígenas na contemporaneidade. Como afirma Viveiros de Castro (2015c), “continuidade histórica não é identidade imóvel, tradição não é clonagem, indianidade não é genética, e mistura cultural não invalida o direito à escolha de referências privilegiadas”.⁴⁶

Com as culturas híbridas, fronteiras são diluídas, e, agora, os diferentes processos sociais podem combinar-se e gerar novas estruturas e práticas. Isso, todavia, não significa dizer que a propensão da modernização é instigar o sumiço das culturas tradicionais. Ou seja, o problema não é simplesmente manter ou resgatar tradições que jamais podem ser alteradas. O desafio é indagar como essas tradições se transformam e interagem com a pós-modernidade, já

⁴⁵ Manifesto Anmiga. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/>. Acesso em: 22 jul. 2023.

⁴⁶ Parecer emitido para refutar a sentença do Judiciário que negou as identidades étnicas dos Borari e Arapium, bem como seus direitos de autorreconhecimento.

que a dinâmica dos fenômenos culturais constitui-se como um processo histórico. Não é possível entender a tradição sem entender a inovação; autenticidade das culturas por si só já não faz sentido, mas sim o que elas formam de novo ao mesclar-se com o que já existe. A aproximação entre manifestações culturais e novas tecnologias da comunicação e da informação gera, portanto, novos processos culturais capazes de dialogar entre si.

Como un proceso, como una narrativa, como un discurso, se cuenta siempre desde la posición del Otro. Más aún, la identidad es siempre en parte una narrativa, siempre en parte una especie de representación. Está siempre dentro de la representación. La identidad no es algo que se forma afuera y sobre la que luego contamos historias. Es aquello que es narrado en el yo de uno mismo. Tenemos la noción de la identidad como algo contradictorio, compuesto de más de un discurso, compuesto siempre a través de los silencios del otro, escrito en, y a través de la ambivalencia y el deseo. Éstas son maneras sumamente importantes de intentar pensar una identidad, que no es una totalidad sellada ni cerrada (HALL, 2010, p. 321).

Cultura é produção de sentido e não está ligada apenas a artefatos, mas a rituais da vida cotidiana, práticas sociais atravessadas invariavelmente pela globalização, como no próprio programa A Hora do Xibé, objeto desta tese, em que diversos elementos culturais, dia das mães (pauta comercial) e semana santa (pauta religiosa), por exemplo, misturam-se com resistência e tradicionalidade indígenas. Nesse sentido, a teoria dos estudos culturais é importante para a compreensão de que hierarquias culturais não funcionam e de que a cultura não designa indivíduos com características artísticas e intelectuais, mas antes considera todo e qualquer sujeito dentro do coletivo da vida humana.

É questão contemporânea entender que a alteridade e o hibridismo cultural, se considerados marcos da experiência do comum na identidade indígena, perpassam a dialética da moderação/negociação e da resistência/recuperação, numa relação de dominação e insubordinação que se caracteriza em contínua tensão representando, assim, o embate cultural. “O jogo existencial da diversidade não é conciliatório, mas agonístico (a dinâmica conflitiva entre os grupos e no interior deles) e, não raro, politicamente reivindicativo”. (SODRÉ, 2012, p. 181). É nesse espaço de conflito instaurado no terreno da cultura que “as lutas culturais surgem no ponto de intersecção” (HALL, 2006 p. 243), e nesta pesquisa esse lugar de encontro da luta cultural é o próprio programa A Hora do Xibé, como analisaremos adiante.

O exposto até aqui nos ajuda a entender a própria miscigenação cultural presente entre os povos indígenas, muitas vezes designada como perda de identidade. A problemática compreensão está fundada em certas tradições que concebem cultura como erudição, em que predomina uma cultura escrita que subestima toda ordem de oralidade e memória popular.

“Organizar a cultura privilegiando os meios escritos é uma maneira de reservar para minorias a memória e o uso dos bens simbólicos. (...) Temos na América Latina mais histórias da literatura das elites que sobre manifestações equivalentes das camadas populares” (CANCLINI, 2003, p. 143). De fato, a tentativa de compartimentalizar as culturas advém de uma tradição eurocêntrica, que tem como princípio norteador julgar outros povos a partir de um ponto único, que esvazia a alteridade do outro, porque a assimila pela redução das diferenças.

Sobre isso, Hall (2006) argumenta que na contemporaneidade vivemos uma irrupção de contranarrativas, uma certa quebra de centralidade das epistemologias dominantes, o que provoca forte reação dos setores culturais conservadores. Manifestações agressivas contra a diferença, tentativas de recuperar a dominação total da Europa como eixo do mundo e ataques diversos à interculturalidade são algumas negações encontradas que explicam talvez a intensificação do neoconservadorismo na cultura que vivemos na atualidade. Essa ruptura ou a continuação da ideia de cultura como sujeição tanto econômica quanto subjetiva, atrelada à temática da interculturalidade e da descolonização, constitui debates que nos ajudam a compreender a problemática cultural no contemporâneo (ou, em outros termos, a entender o princípio cultural do comum como alteridade e alternativa política), e por esse motivo é que se faz necessária uma explanação sobre eles. Debates que não se limitem à defesa do discurso baseado num certo pessimismo de que em estruturas coloniais nada de novo se produz e de que tudo estaria dado ao poder da cultura universalizante e hegemônica da sociedade ocidental.

Aníbal Quijano (2010) propõe repensarmos as teorias, as categorias epistêmicas e toda forma de produção do saber imposta pelo próprio poder eurocêntrico, para perceber a colonização muito além da (in)dependência política oficializada nos documentos históricos, que se configuram como construções colocadas a partir da visão de superioridade do “velho mundo”. A colonialidade, sabemos, se constitui como um padrão de poder que opera em diferentes meios e dimensões, do macro ao micro, nas superestruturas e nas subjetividades, o que Quijano (2010), como vimos, denomina colonialidade do poder. O fim da suposta dependência colonial não encerra a superioridade do “velho mundo”; o que temos atualmente são poderes transformados para além da questão geopolítica.

Da ocupação militar passamos para uma dominação cada vez mais sutil por meio do simbólico, dos discursos, da mídia e das subjetividades. Descolonizar não é apenas trocar nome de ruas, derrubar estátuas, falar diferentes línguas, sejam elas as locais ou a do colonizador, não é unicamente trocar o católico pelos cultos indígenas, enquanto o econômico, o social e, sobretudo, o subjetivo permanecem coloniais. Para Estermann (2014), pensar a (des)colonização no entendimento formal e limitado não é interessante. O importante é

compreender a colonialidade persistente até hoje, desde a acumulação de capital e a exploração de riquezas e espaços até outras formas de dominação internas, como o patriarcado, a misoginia e o racismo, por exemplo.

La decolonialidad se trata de una opción no sólo epistémica, sino sobre todo, política y ética que se orienta a analizar y visibilizar las agencias emancipatorias de los ‘de abajo’, quienes viven situaciones de silenciamiento, discriminación, desplazamientos forzados, guerra de alta o baja intensidad y formas de dominación extremas que atraviesan cuerpos, comunidades y territorios, que generan procesos de deshumanización, de no existencia y de in-comunicación (...) sobre el dominado. La in-comunicación se traduce en formas de invisibilidad (Cebrelli, 2018) que recaen en la inmensa porción de habitantes de este continente condenados a formas larvadas de violencia y/o genocidio estatal. (CEBRELLI, 2022, p. 159).

Já a interculturalidade, segundo Josef Estermann (2014), tem duplo sentido: um crítico e emancipador, que o autor defende, e o outro caracterizado como uma forma de fortalecer e maquiar o discurso pós-moderno etnocêntrico. Para ele, comumente se pensa a relação entre as culturas por meio da frágil dialética entre a falta de reflexão crítica sobre os processos de descolonização, que resultam num aprisionamento em nível meramente interpessoal, e o debate raso sobre as potencialidades e limitações dessa interculturalidade. De acordo com Zárate Perez (2014), a interculturalidade presume uma relação isométrica entre duas ou mais culturas, com respeito mútuo pelas formas de viver e pensar. Na prática, segundo o autor, essa forma de entender as culturas é uma utopia ou algo bastante efêmero, dado o quadro de discrepância sistêmica que vigora nas sociedades contemporâneas, em que raramente duas culturas coexistem com igual grau de poder.

Percebe-se, por consequência, que o termo cultura, em seus diferentes graus de relacionamento e práticas internas, é polissêmico. Segundo Sahlins (1997a, 1997b), passamos a ter uma “febre atual da cultura”, tudo está relacionado à cultura, o que acaba enfraquecendo sua real noção, definhando sua concepção às categorias de cultura das drogas, cultura da juventude, cultura *funk*, entre outras. O sentido de cultura não pode ser reducionista, pois é por seu intermédio que as ações simbólicas são construídas e organizadas produzindo significados para as práticas humanas. Compreender cultura a partir tão somente dos relacionamentos que se estabelecem com racismo, capitalismo ou imperialismo pode vir a se caracterizar como um suicídio epistemológico (SAHLINS, 1997a, 1997b). A compreensão de cultura apenas no campo do consumo ou sendo mera demarcação das diferenças, fabricação de alteridades ou, ainda, limitando-nos a olhar essa cultura exclusivamente através das lentes do capital colonial e declarar que as culturas existentes estão subordinadas a um regime político opressivo,

certamente nos aproxima de uma ideia de cultura estática, cerrada em modelos inertes, intransformável, fadada à submissão dos povos às estruturas coloniais/imperiais/capitais.

A crise de finais dos 1960 revela-se “a irrupção da enzima marginal” – os negros, as mulheres, os loucos, os homossexuais, o Terceiro Mundo – trazendo à tona sua conflituosidade, pondo em crise uma concepção de cultura incapaz de dar conta do movimento, das transformações do sentido do social; tornando caduca uma arte separada da vida ou uma cultura separada da cotidianidade (MARTÍN-BARBERO, 2008, p. 91).

Essa visão instrumentalizada que coloca a cultura como mera diferença cultural elimina a percepção das culturas humanas como formas de vidas. Temos mais uma visão colonial do conceito de cultura do que a resistência que ela representa (SAHLINS, 1997a, 1997b). Cultura é um modo próprio de um povo, é plural e está em constante embate com o imperialismo global (SAHLINS, 1997a, 1997b). Percebemos que, nas últimas décadas, os diferentes povos têm resistido, a partir de sua cultura, à dominação imposta. De acordo com Sahlins (1997a, 1997b), é pela particularidade cultural das formas de vida de um determinado povo que se ameaça a padronização da civilização europeia. Em oposição ao discurso totalizante da grande narrativa da dominação ocidental tem-se a subversão das culturas não ocidentalizadas. Em discordância com a antropologia tradicional tem-se a multiplicidade de formas de vida. Ao monologismo cultural ou à própria ideia do fim da cultura, os povos originários apresentam transformações, novas configurações e constroem novos discursos. “Nem toda assimilação do hegemônico pelo subalterno é signo de submissão, assim como a mera recusa não o é de resistência, e que nem tudo que vem de “cima” são valores da classe dominantes (...) há outras lógicas que não são as da dominação” (MARTÍN-BARBERO, 2008, p. 114).

Nessa dinâmica, os meios de comunicação constituem-se como estratégia fundamental na luta cultural e na afirmação de direitos, principalmente quando falamos de mídias radicais (DOWING, 2002) que quebram paradigmas de modelos comunicacionais reducionistas, tecnicistas e uniformizantes que tentam tirar as contradições, os conflitos e/ou o político dos processos comunicacionais. Martín-Barbero (2008) nos alerta para o tanto que a comunicação deve ser pensada a partir do cultural e do político – pensar, portanto, os processos de comunicação como produções de sentidos e não a partir de uma perspectiva do determinismo tecnológico. Entender a comunicação como e na condição floresta, como nos disse Andrielle Mendes Guilherme (2022) ao fazer sua tese de doutorado a partir da escuta de comunicadoras indígenas, é “reapropriar-se da comunicação-território e multiplicar os meios de produção e reprodução” (p. 177).

É nessa linha que uma diversidade de ações, apropriações e lutas dos povos indígenas coloca em evidência iniciativas contra-hegemônicas. Práticas e teorias comunicativas (ou

contranarrativas) que visibilizam os povos indígenas colocando em xeque pressupostos midiáticos – que por tanto tempo foram representantes das narrativas opressoras que tratam hábitos/crenças/cosmologias das populações tradicionais como superstições, relacionando-os a uma cultura menor, esvaziando o outro de sua humanidade, construindo assim uma comunicação desumanizadora como nos disse Erik Torrico (2016, 2018). Reestabelecer a comunicação que humaniza e reciclar os discursos contemporâneos e os olhares sobre o indígena da América latina constituem parte fundante de um processo comunicacional que reconhece as alteridades e institui formas de agir decolonizantes/híbridas.

CAPÍTULO 3

3. CONTRANARRATIVAS AMERÍNDIAS E A CENTRALIDADE MUDIÁTICA

E era engraçado a reação das pessoas também quando me viam sem ser pelo rádio: “Ahh você que é a Luana?” E eu pequeninha, baixinha. Aí tinha gente que até falou assim: “nossa, eu achei que era um mulherão”, no sentido de ser grande, alta, porque vê uma mulher com muita garra ali, né, com muita segurança. Então, eu comecei a ver a minha imagem, o que passava por trás daquela voz ali na rádio, né? Mas eu fui me dar conta disso muito depois, muito depois.

Luana Kumaruara, participante de A Hora do Xibé (2024)

O colonizado, portanto, descobre que sua vida, sua respiração, as batidas de seu coração são as mesmas que as do colono. Descobre que a pele do colono não vale mais que a pele do nativo. Tal descoberta introduz um abalo essencial no mundo. Dela decorre toda a nova e revolucionária segurança do colonizado. Se, com efeito, minha vida tem o mesmo peso que a vida do colono, seu olhar não me fulmina mais, não me imobiliza mais, sua voz não mais me petrifica. Não me altero mais em sua presença. Na prática, eu o irrito. Não só sua presença não me incomoda mais, como já estou preparando tamanhas emboscadas para que em breve só lhe restará fugir.

Frantz Fanon, Os condenados da terra

Diante de toda a discussão que vimos fazendo até aqui, não parece haver dúvidas de que, em grande parte, os meios de comunicação constituem espaços estratégicos de produção dos imaginários neoliberais. Porta-vozes do princípio de fruição ilimitada que caracteriza as lógicas de consumo, eles são ao mesmo tempo dispositivos que agenciam o hedonismo generalizado, assim como a naturalização da competição como algo inevitável, colocando os identitarismos sob o crivo das individualidades produzidas pelo Estado-empresa, este que, na contemporaneidade, já não se interessa pela vida coletiva e considera/valoriza a população em termos de sua produtividade. Falamos do paradoxo da condição em que a indústria da felicidade e do conforto (privado) atua articuladamente a esse Estado, que coloca no lugar do bem-estar social uma nova lógica que “vê as populações e os indivíduos sob o ângulo mais estreito de sua contribuição e seu custo na competição mundial” (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 284). Rubens

Casara (2019) expõe o fato de que insegurança e concorrência, advindas da racionalidade neoliberal, ajudam a formar o “neobárbaro”, sujeito contemporâneo que se sente ameaçado, humilhado, depreciado com a ascensão da diversidade alheia, ou do mundo, e que busca o rompimento do pacto civilizatório. Segundo o autor, a oposição à ideia de civilização é justamente a sociedade neoliberal, sem limites, produtora de um consumo desenfreado.

Concorrentes, os sujeitos se veem inimigos entre si, e, caso o outro venha a ter algum tipo de vitória – principalmente se for negro/negra, indígena ou qualquer outro sujeito que lutou/luta pelos seus direitos, na tentativa de diminuir as invisibilidades solidificadas por anos de exclusão –, a sensação ou a imagem que se constrói é a da falência do sujeito-empresa. Em outras palavras, o êxito dos grupos vulnerabilizados simboliza a perda de privilégios para a normatividade traduzida no homem universal. Há que destacar, ainda, o fato de que essa concorrência não se limita às questões econômicas; é perda simbolizada também pelo lugar social que se ocupa, pelo espaço que se construiu na universidade com a política de cotas, pelo protagonismo indígena nos meios de comunicação (seja como construtores das próprias narrativas ou como atores/diretores/artistas), pelo território ocupado por povos em luta, que, segundo a Constituição federal de 1988, é uma garantia atribuída ao direito originário desses povos, e por todas as outras conquistas sociais dos mais diversos grupos que representam risco ao sistema de privilégios ou um fracasso do projeto neoliberal.

Já evidenciamos neste trabalho o quão cotidiana é a *performance* midiática que exhibe, a todo instante, a linha da história dos opressores. Os meios de comunicação de massa funcionam como um dos dispositivos sociais que mais estimulam a adaptação cultural de uma nova forma econômica capitalista.⁴⁷ As escolas de comunicação sustentam suas teorias com base em modelos que apenas ressaltam o caráter monolítico das mídias comprometidas com os interesses dos grupos hegemônicos (MORALES, 2015). Essa prática, entretanto, nos induz ao desconhecimento das complexidades das mídias na contemporaneidade, principalmente a diversidade de meios de comunicação direcionados às visibilidades dos diferentes grupos existentes no mundo. De acordo com Morales (2015), restringir o conceito de mídia às expressões hegemônicas é um equívoco.

Desde o início da modernidade/colonialidade vivemos/sofremos com o epistemicídio que nos impossibilita validar outros saberes (CABALLERO, MALDONADO, 2016). O campo da

⁴⁷ Martín-Barbero (2008, p. 14) nos diz que: “Mais do que substituir a política, a mediação televisiva ou radiofônica passou a constituir, a fazer parte da trama dos discursos e da própria ação política. (...). O meio não se limita mais a veicular ou a traduzir as representações existentes, nem tampouco a as substituir, mas começou a constituir uma cena fundamental na vida pública”.

comunicação, por exemplo, tem papel central em contribuir com a colonialidade do poder,⁴⁸ visto que os conglomerados de mídia reproduzem o modelo neoliberal da guerra, invisibilizando e atacando assim o outro diferente (pobres, negros, indígenas e todo/toda aquele/aquela que representa a diferença), construindo discursos opressores que alimentam/influenciam nossa forma individual e coletiva de pensar-agir. Como disse Vilma Almendra⁴⁹ (2016, p. 213) a respeito de as imagens estereotipadas que circulam na mídia hegemônica representarem uma forma de submissão ideológica que tenta colonizar o território do imaginário,

La “comunicación” es una herramienta clave para secuestrar, mutilar, torturar y hasta cercenar nuestras culturas. Por eso imponen “comunicar” como la mercantilización de la palabra, la “folclorización” de nuestras acciones, la civilización de nuestros pensamientos, la modernización de nuestras organizaciones y muchas otras, precisamente para que nos ajustemos y nos adecuemos al modelo económico, para que quepamos en el estado que ellos impusieron, para que nos den un puesto en el congreso y para que podamos presentarnos a través de los medios masivos. La “comunicación” que nos aceptan en sus esferas tiene que ser la que a ellos les conviene, les sirve y los legitima.

O campo comunicacional é, portanto, um dos que mais precisam de redefinição das suas matrizes epistêmicas, “*lo que necesitamos hoy no son nuevas padadogmas, sino maneras otras de teorizar*” (WALSH, 2016, p. 53). A reconstrução do modelo matemático do processo comunicacional⁵⁰ – o qual se restringe a enviar, através de um canal, uma mensagem construída apenas pelo emissor para um receptor passivo – nos é fundamental para construir outra comunicação, que seja mais plural, híbrida, dialógica ou decolonial.

Como nos disse/denunciou Martín-Barbero (2008, p. 27), aquele lugar ultrapassado ocupado pela comunicação em que tudo se dava entre “emissores-dominantes e receptores-dominados sem o menor indício de sedução e resistência, e na qual, pela estrutura da mensagem,

⁴⁸ Lembrando que a diferença entre colonialismo e colonialidade é que aquele se refere mais à extensão territorial, algo como o Brasil deixa de ser, por meio dos documentos oficiais, colônia de Portugal para se tornar república, enquanto a colonialidade é a herança deixada pelo colonialismo, é a experiência de dominação que não ficou somente em nossas terras, mas também em nossos corpos, em nossas almas, na nossa mente, na vida que carregamos até hoje (TORRICO, 2016).

⁴⁹ Colombiana da etnia Nasa Misak, seus trabalhos envolvem a defesa do direito à comunicação indígena, alternativa e popular.

⁵⁰ É sabido que a teoria matemática da comunicação elaborada nos anos 1940 mede a quantidade de informação pela improbabilidade das mensagens de um ponto de vista estatístico, sem levar em conta seu sentido. As ciências humanas, entretanto, necessitam de uma teoria da comunicação que, ao contrário, tome a significação como centro de suas preocupações (LÉVY, 1993, p. 72).

não atravessavam os conflitos nem as contradições e muito menos as lutas” não faz mais sentido; muito pelo contrário, os meios de comunicação, principalmente aqueles de que a juventude indígena se apropria, são fundamentais nas estratégias de luta desses povos, já que alinham/constroem narrativas centradas em suas próprias identidades, tendo o princípio político do comum, materializado no bem-viver, como alicerce. *“El ‘Buen Vivir’ no se queda solo em la cosmovisión, también organiza sentidos distintos de existencia, conocimiento, desarrollo, educación y comunicación”* (WALSH, 20016, p. 48).

Em *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*, Martín-Barbero (2008) pensa a comunicação a partir da cultura. O autor traz dois modelos (ou duas etapas) que correspondem aos processos comunicacionais hegemônicos durante muito tempo atuantes na América Latina. O primeiro corresponde ao que ele chamou de *ideologist*”, o qual diz respeito à atuação da ideologia dominante como soberana do processo de comunicação, fortificando assim essa visão (errônea) instrumentalista que entende os meios como uma ferramenta reduzida à manipulação ideológica, já que, pela natureza capitalista desses meios, estariam automaticamente vinculados ao poder das oligarquias, não restando outro caminho além dessa forma fatalista de entender a comunicação. A outra etapa corresponde ao cientificismo do modelo informacional (aqui já mencionado). Nessa etapa, toda e qualquer contradição é excluída, não há conflitos, tudo é uniforme, e da comunicação se retira o mais precioso: seu processo de construção coletiva.

Martín-Barbero (2008) nos mostra, portanto, o quanto é preciso romper, transgredir, a racionalidade instrumental para pensar a comunicação a partir da recepção, das resistências, ou seja, colocar os sujeitos do processo comunicacional no seu lugar exato, que é o da apropriação e produção de sentidos. Não existe um modelo a ser atingido na comunicação, mas sim um processo, um (re)fazer-se permanente ou um sentir-pensar comunicacional (WALSH, 2016) que inclua os diferentes indivíduos e ultrapasse a exígua relação casual de linearidade que os polariza. *“Decolonizar, en nuestro caso, quiere decir dejar de ver a la comunicación y su campo con los ojos de la tecnocracia, el mercado, la fe engeuecida y el control político para recuperar el contenido liberador de su sentido y praxis”*. (TORRICO, 2016, p. 109).

3.1. Práticas comunicativas resistentes na América Latina (com olhares para a Amazônia)

A América Latina constitui-se como um lugar de excelência no mundo em que se vivem/experimentam as transformações contra-hegemônicas que estamos evidenciando nesta tese, já que é nesse território geopolítico que se dão constantemente as sensibilizações para a

percepção das diferenças e de saberes outros, como também a potencialidade em criar/construir uma comunicação decolonial. A região caracteriza-se ainda pela pluralidade de experiências comunicativas, envolvendo rádio, tv, vídeo, redes sociais, e pela intensa hibridação cultural, diferenciando-se politicamente como “*un espacio abierto en permanente construcción, en virtud de un pensamiento y una praxis otra y de una dinámica liberadora de las comunalidades y socialidad en diálogo con los saberes originários*” (CABALLERO, MALDONADO, 2016, p. 13).

Elena Morales (2015) pontua que essas diversas experiências de subversão e reinvenção da mídia tradicional, que amplificam as vozes dissonantes, transformadoras e subjugadas, ainda é um fenômeno relativamente novo, e com poucas pesquisas sobre o assunto, no contexto da América Latina. Nos últimos anos, entretanto, novas práticas e agendas vêm surgindo fortemente no cenário científico da comunicação, envolvendo desde publicações, nos níveis nacional e internacional, até realizações de congressos e encontros que abordam a temática da comunicação indígena.⁵¹

A América Latina tem visto a comunicação indígena proliferar nas últimas décadas. No México, os levantes zapatistas (1994) e da Assembleia Popular dos Povos de Oaxaca (2006) chamaram a atenção do mundo para as suas táticas de apropriação dos meios eletrônicos e digitais. A invenção de mídias indígenas na Colômbia tem sido acompanhada da produção teórica indígena sobre os “meios próprios” e “meios apropriados”, combinando a pesquisa indígena dos saberes dos anciãos com a dos conhecimentos e ferramentas da era industrial, cuja apropriação leva à atribuição de novos significados e valores. No Peru, a comunicação indígena tem combinado mídias diversas com processos de emergência étnica e a aprendizagem das línguas que haviam sido violentamente reprimidas. No Brasil, com a pandemia, a internet, o rádio, as editoras e outros meios têm visto crescer dia a dia a presença da comunicação indígena (CANAL, MORALES, FIGUEREDO, 2021).

⁵¹ No último congresso da Compós, que reúne pesquisadores brasileiros na área da comunicação, realizado em 2023, alguns grupos de trabalhos abordaram os diferentes olhares para a comunicação por meio das temáticas: “Perspectivas indígenas para a pesquisa em comunicação; Comunicação, alteridade e bem-viver; As epistemologias da comunicação e o bem-comum, a sustentabilidade e a qualidade de vida; As pesquisas em comunicação e os desafios da sustentabilidade da vida no planeta” (disponível em: <https://compos2023.eca.usp.br/>. Acesso em: 14 ago. 2023). Ainda nessa aérea, revistas latino-americanas de comunicação de circulação internacional, como a *Chasqui* e a *Alaic*, trouxeram publicações envolvendo concepções/entendimentos de uma comunicação mais plural ou decolonial (disponível em: <http://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/issue/view/42> e <https://revistachasqui.org/index.php/chasqui>. Acesso em: 14 ago. 2023). Outras áreas das ciências humanas também abordaram/abordam as “práticas e teorias indígenas da comunicação na América Latina”, como é o caso da revista acadêmica *ContraCorrente* (disponível em: <http://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/issue/view/200>. Acesso em: 16 ago. 2023).

É nesse espaço de disputa entre a ideia de prostração dos povos originários diante do crescimento do discurso imperialista/midiático, como destacávamos no capítulo anterior – que decreta o fim dos valores e da consciência cultural dos povos nativos diante da superioridade europeia, que por vezes é também superioridade midiática –, e a perspectiva da resistência das vozes subalternas insurgentes e do questionamento constante do sumiço das culturas indígenas que apontaremos algumas experiências de comunicação que se apropriaram das mídias, ressignificando-as e produzindo visibilidade para as falas das juventudes indígenas, ampliando, dessa maneira, o conhecimento sobre o assunto e atribuindo outros sentidos à comunicação. Como nos disse Oorbitg (2020, p. 29), *“muchos grupos indígenas han utilizado las tecnologías de comunicación como recursi para la lucha, la resistencia y la educación propia”*.

As Rádios Insurgentes, pertencentes ao movimento mexicano zapatista, elucidam o que estamos abordando, posto que nasceram com o objetivo de fortalecer os processos de autonomia das comunidades indígenas, provendo assim a difusão de suas culturas (DOWNING, 2002). Sob o lema “a voz dos sem voz”, as rádios zapatistas compartilham informações, notícias, áudios e uma variedade de programas sobre a palavra, a música e a luta do próprio movimento zapatista e dos indígenas do mundo todo. Ainda sobre os jovens zapatecos, no México, Morales (2015) nos apresenta a Rádio Totopo e seus processos de resistência e interações com pequenos coletivos e grupos indígenas. A autora esclarece que seu objetivo, ao pesquisar a aludida rádio, é revelar como as práticas e narrativas dos jovens participantes contribuem para o enfrentamento das dinâmicas hegemônicas na atualidade. *“Radio Totopo es una vía para el entendimiento de las formas de resistencia de jóvenes zapotecos a los procesos actuales de subordinación y despojo que ponen en jaque la vida de los pueblos indígenas”* (MORALES, 2015, p. 91).

Gemma Oorbitg et al. (2021), em suas pesquisas sobre mídia indígena na América Latina, realizadas entre 2016 e 2021, revelam o quanto, nas últimas três décadas, os povos ameríndios construíram suas próprias formas de expressão por meio de circuitos alternativos de mídia, passando assim pela tangente dos *mass media*, e engendraram *“un campo de prácticas muy heterogéneas e innovadoras”*. Na Guatemala, por exemplo, as redes sociais e o rádio têm sido usados pelos povos indígenas para ampliar o debate sobre a importância de se desconstruir o que é veiculado na mídia tradicional sobre os povos originários, fortalecendo assim o próprio movimento indígena. Com o avanço do neoliberalismo, iniciou-se o processo de leilões envolvendo as rádios do país, e muitas das que eram comunitárias ou administradas pelos próprios indígenas passaram a ser propriedade dos grandes grupos de comunicação. *“Pero las comunidades indígenas siguieron luchando para no perder sus radios a las que ya*

consideraban un valor patrimonial y fuente de expresión del orgullo étnico” (OROBITG, 2021, p. 14).

Na Argentina, especialmente nas regiões da Quebrada de Humahuaca e Puna de Jujuy, desde a década de 1990, os meios de comunicação (e seus usos/apropriações) estão implicados com temáticas envolvendo a questão da emergência étnica/cultural/ identitária. As mudanças socioeconômicas e o reconhecimento das terras indígenas perpassam igualmente o enredo desses meios comunicacionais argentinos que vão desde o cultural ao político (GIL GARCIA, 2020). A rádio ou o rádio desempenha relevante papel no processo de construção dos princípios de comunidade, identificação e sentimento de pertença.

Sobre a realidade brasileira na década de 1980 destacamos o Programa de Índio. Apresentado por Ailton Krenak, Álvaro Tukano⁵² e outras lideranças, considerado o primeiro programa de rádio feito por indígenas no país – foi ao ar pela rádio da Universidade de São Paulo, em 220 programas, durante cinco anos (1985-1990), num momento em que o Brasil passava por profundas mudanças políticas e sociais, sendo símbolo expressivo desse período a intensa mobilização social que resultou na elaboração da nova Constituição de 1988, como já mencionamos. No contexto do final da década de 1970, em que explodiam mobilizações pela inclusão dos direitos indígenas na Carta Magna, podemos afirmar que um dos movimentos de resistência relevante para a época foi o próprio Programa de Índio, que, pelas ondas do rádio, trazia para o debate público, principalmente para os *Pariwat, Kerahi, Karaiwa*⁵³ “a história, a luta e a cultura dos povos indígenas de nosso país”.⁵⁴

Ocupando o espaço virtual, temos atualmente a rádio *web* Yandê, considerada a primeira rádio *web* indígena do Brasil, criada em 2013 por um grupo de jovens comunicadores e que também tem como objetivo a difusão da cultura indígena. Sua programação conta com entretenimento, informação e educação, trazendo para seus públicos um pouco da realidade de algumas etnias. Sobre a importância de pautar a questão indígena nos meios de comunicação, Renata Tupinambá (2018), jornalista indígena e integrante da rádio Yandê, defende a ideia de que cada povo do país precisa ter “seu espaço de comunicação”, seja uma rádio ou qualquer outra mídia. “Autonomia é extremamente importante, sem ela é impossível haver real protagonismo. Existem pessoas que precisam de apoio, e a mídia não chega até elas (...), mas

⁵² Álvaro Tukano é um grande pensador e escritor, além de ser um dos principais nomes da resistência indígena nas últimas décadas.

⁵³ *Pariwat, Kerahi e Karaiwa* são as formas como os Mundurucu, Zo'é e dezenas de etnias da família linguística kariib, respectivamente, se referem aos não indígenas.

⁵⁴ Disponível em: <http://ikore.com.br/programa-de-indio/>. Acesso em: 30 maio 2021.

quando cada um sabe ser sua própria mídia muda tudo, não fica mais sujeito à invisibilidade”. A rádio Yandê não se limita à transmissão de informações dentro do ambiente digital, mas promove debates e construção de conteúdos com base nas temáticas das lutas indígenas, como o evento promovido durante o mês de abril intitulado #abrilindígena.

Durante o Acampamento Terra Livre de 2017 surgiu a Mídia Índia, um projeto de comunicação “feito por jovens indígenas e para jovens indígenas”. Sob o lema: “a voz do povo”, a Mídia Índia ocupa a internet com diferentes tecnologias comunicacionais como rádio/áudio, texto, fotografia, vídeo, entre outros. Um dos idealizadores do projeto, o jornalista indígena Erisvan Guajajara (2019), argumenta que

A Mídia Índia tem fortalecido a luta dos povos indígenas dando visibilidade às nossas tradições culturais, às nossas lutas nas bases e às nossas resistências enfrentadas no dia a dia. Através da Mídia Índia, nós conseguimos mostrar para os povos a nossa verdadeira história, a nossa verdadeira resistência, porque a luta é por nós, pelos nossos ancestrais e pelas futuras gerações, e o nosso próximo passo enquanto comunicadores indígenas é fortalecer mais essa rede (...). A gente fala tanto de demarcação de terra, agora estamos no momento também de demarcar as telas mostrando que os povos indígenas podem ocupar os meios da comunicação.

Seguindo a trajetória, temos o Copiô, parente?, um podcast que passou a ser veiculado a partir de 2017, inicialmente por uma lista de Whatsapp. Quem o recebia tratava logo de encaminhar para seus contatos tornando esse podcast/áudios um dos mais ouvidos pelo público interessado na temática indígena e dos povos da floresta.⁵⁵ Importa destacar que não é um produto de comunicação feito apenas por indígenas, mas é sim uma mídia alternativa/radical que se propõe a pautar os interesses desses povos, desconstruindo assim o que a grande mídia traz e ampliando informações importantes para os indígenas do país. Ainda no formato digital, queremos mencionar o Originárias, o primeiro podcast no Brasil de músicas e artistas do século XXI,⁵⁶ desenvolvido em 2018. Apesar de não termos encontrado produções recentes, o podcast é um espaço de veiculação do potencial criativo e diverso povos indígenas do país. Com músicas e apresentações de *rappers*, escritores, músicos, instrumentistas, compositores, poetas entre outros ofícios desenvolvidos por artistas indígenas, o programa se constrói em torno da “retomada sônica pela pluralidade desconhecida” (ORIGINÁRIAS, 2018).

⁵⁵ Informações disponíveis em: <https://open.spotify.com/show/6AaTJaUXByqGC0A9FYwXeR>. Acesso em: 1 set. 2023.

⁵⁶ Originárias está disponível em: <https://soundcloud.com/originarias>. Acesso em 01/09/2023.

Na Amazônia brasileira, vivências na área da comunicação, realizadas por indígenas, ribeirinhos e quilombolas, também tornam evidentes expressões/sensações/narrativas que resultam das cosmovisões ou dos processos de resistência. Nos espaços longínquos amazônicos, em que os rios são verdadeiras ruas prolongadas, o rádio ecoa nas comunidades, diminuindo as distâncias, atravessando fronteiras e trazendo experiências que rompem as dicotomias e os estereótipos construídos a partir da ideia de que a Amazônia é um lugar selvagem, atrasado, um vazio demográfico, sem perspectivas. Longe disso, o norte do Brasil é um lugar intenso de criatividade, boa gastronomia, belezas naturais, de efervescência cultural e polo produtor de informação de qualidade, sobretudo aquelas que funcionam como importantes denúncias.

Novas instâncias de poder/saber não mais submetidas à expectativa romantizada de uma Amazônia submissa e ingênua, aquela nos moldes em que os primeiros viajantes europeus descreveram e que venderam para o mundo como a terra paradisíaca dos “bons selvagens”, da selva assustadoramente sedutora e imersa no pecado natural. Não mais aquela utopia idílica, de Colombos, Vespúcios e tantos outros, nem o paraíso perdido de beleza inocente e pura na nudez de seus nativos. Não mais uma Amazônia relegada à peça de museu, mas sim, uma Amazônia em ato, fluxo constante de outras epistemes, de pensamentos e práticas insurgentes em consonância com a pujança etnocultural e natural que lhe é característica. Outras civilizações, outros saberes! (RODRIGUES, 2022, p. 11-12).

No Oeste do Pará, local para o qual olharemos com mais atenção adiante, já que nosso objeto de pesquisa se situa na região, mencionamos a Rede Macoronga, que faz parte do Projeto Saúde e Alegria (PSA), uma organização não governamental que atua em 150 comunidades ribeirinhas da Amazônia, instaladas ao longo dos rios Amazonas, Tapajós e Arapiuns. A organização promove programas de desenvolvimento comunitário integrados nas áreas de saúde, organização social, meio ambiente, educação, inclusão digital, cultura e comunicação. A Rede Macoronga⁵⁷ tem se constituído como base fundamental para o “mídia-ativismo” na região e conta com a participação de diversos jovens que atuam como “repórteres da floresta”. Criadores de diferentes produtos de comunicação, que vão desde “rádio canoa”, “rádio carro de boi”, passando por jornais, vídeos, histórias em quadrinhos e conteúdo para mídia digital, esses jovens promovem uma comunicação responsável, plural e democrática.

Ainda no cenário amazônico, temos a rádio poste Yanekuema, do povo Mayoruna, na aldeia Marajaí, médio Solimões, localizado no Amazonas⁵⁸, com inúmeros impactos positivos,

⁵⁷ Informações disponíveis em: <https://saudeealegria.org.br/educacao-cultura-e-comunicacao/rede-macoronga/>. Acesso em: 18 ago. 2023.

⁵⁸ Sobre a rádio, acessar: <http://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/article/view/2253/1421>. Acesso

dentre os quais podemos destacar a ampliação da comunicação entre os moradores da aldeia, a troca de informações entre quem era de “dentro” com quem era de “fora” e a difusão da cultura mayoura; mais ainda, na época da pandemia, a rádio foi muito eficaz para ajudar no combate à covid-19. A experiência da Yanekuema, em Marajá, “mostra que as rádios próprias podem ser uma importante alternativa para a comunicação em aldeias indígenas e comunidades ribeirinhas da Amazônia, oportunizando a promoção de direitos e a democratização da comunicação” (SANTOS, FIGUEREDO, 2021, p. 296-297).

Citamos ainda o podcast Wayuri,⁵⁹ da Rede Wayuri Comunicadores Indígenas de São Gabriel da Cachoeira, também do estado do Amazonas (a Rede Wayuri é formada por 20 comunicadores indígenas de dez etnias: Baré, Baniwa, Desano, Tariano, Tuyuka, Tukano, Wanano, Yanomami, Piratapua e Hup'dah) e que desde 2017 atua no combate da discriminação étnica e na promoção da cosmologia ameríndia, produzindo notícias sobre a cultura e a diversidade cultural dos povos que habitam o rio Negro, bem como abordam questões de economia, meio ambiente, política, mulheres, juventude e esporte, “Lutando contra os preconceitos e boatos que muitas vezes são produzidos com o intuito de atingir a reputação dos povos tradicionais de acordo com interesses econômicos e políticos” (CARDOSO FRANCO et al., 2023, p. 93).

Gostaríamos também de destacar outra experiência, que não envolve rádio, mas continua a manter a lógica ameríndia da oralidade e se caracteriza por ser mais um canal de diálogo, confiança e propagações das ideias indígenas. No sudoeste do Pará, três mulheres munduruku formam o coletivo audiovisual Daje Kapap Eypi, que guarda o nome do território e surgiu a partir da luta dessa etnia pela demarcação de suas próprias terras. Cabe destacar que o processo demarcatório é uma obrigação do ente federativo; entretanto, como o Estado não demarca a terra munduruku, invisibilizando e vulnerabilizando esse povo, os próprios indígenas fazem a autodemarcação na tentativa de proteger a terra contra ações de madeireiros, garimpeiros e toda prática predatória do agronegócio. Uma iniciativa necessária, mas que traz grandes riscos.

É nesse cenário que as imagens produzidas pelo coletivo ajudam a fortalecer a luta pela vida e pelo território dos Munduruku, bem como os registros documentados funcionam como

em: 18 ago. 2023.

⁵⁹ Na descrição do próprio programa, no *site*, há a informação de que eles são/estão na “parte mais preservada da Amazônia” e querem compartilhar o dia a dia dos povos indígenas do rio Negro. Cabe ressaltar que o podcast tem o apoio e o suporte do Instituto SocioAmbiental – ISA. Os programas podem ser ouvidos em: <https://soundcloud.com/wayuri-audio>. Acesso em: 18 ago. 2023.

verdadeiras provas e elementos de proteção para esse povo. Beka, Aldira e Rilcelia são as responsáveis pelo roteiro, captação das imagens e edição. Para elas,⁶⁰ desenvolver esse trabalho é deveras importante porque estimula a autonomia das produtoras/comunicadoras e retira a dependência de jornalistas e profissionais outros da mídia em geral, garantindo assim que elas mesmas mostrem a realidade em que vivem e denunciem as violações que sofrem os povos indígenas.

Olá, para quem está chegando aqui agora. Nós somos a Beka, Aldira e Rilceia e formamos o coletivo Daje Kapap Eypi. Com o apoio de nossas lideranças nós usamos a comunicação digital para proteger o nosso território e como arma de denúncia contra os invasores e qualquer outros que se manifestem contra o direito dos povos indígenas.⁶¹

Percebemos, dessa forma, o quanto a apropriação dos meios de comunicação por jovens indígenas contribui para a transformação/passagem de grupos invisibilizados/colonizados a interlocutores ativos e motivadores da transformação social e da defesa de um planeta futuro possível para todos. Perceber esses exemplos citados nos ajuda a reconhecer/construir formas decoloniais/híbridas de uma comunicação pautada pelo comum/bem-viver. É nessa mesma trajetória, das mídias radicais mencionadas e dos comunicadores indígenas que utilizam as ferramentas midiáticas como veículos de informação e denúncia, que se situa A Hora do Xibé, aludido programa de rádio feito por estudantes indígenas e quilombolas e que nos interessa como objeto de análise. Adiante o sintonizaremos com especificidade; antes, porém, faz-se necessário destacar as particularidades do rádio e da oralidade mediatizada, já que “*entre todas las tecnologías de comunicación, la radio, es el medio indígena por excelência*”, bem como “*la oralidade se presenta invariablemente como la lógica que estructura toda la comunicación ameríndia*” (OROBITG, 2020, p. 12, p. 14).

3.2. As particularidades do rádio

Entre as possibilidades de contranarrativas midiáticas, o rádio é sem dúvida um importante instrumento nas lutas contemporâneas por autonomia, além de ser mídia radical de enorme alcance. “Nas nações com altos índices de analfabetismo, inclusive países grandes

⁶⁰ Informações coletadas da matéria: “Câmera, drone e celular: as ‘armas’ das jovens Munduruku para resistir à escalada de invasões e ameaças”, das jornalista Joana Moncau e Elpida Nikou (para o *Reporter Brasil*) em 2 fev. 2022. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2022/02/camera-drone-e-celular-as-armas-das-jovens-munduruku-para-resistir-a-escalada-de-invasoes-e-ameacas/>. Acesso em: 31 ago. 2023.

⁶¹“Fala” retirada da postagem do @coletivodajekapapeypi no Instagram feita em 21 nov. 2022. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CIOFFeXOK7x/?igshid=MzRIODBiNWFIZA==>. Acesso em: 31 ago. 2023.

como Índia e Brasil, o rádio desempenhou, como é previsível, um papel mais importante que o da imprensa” (DOWNING, 2002, p. 243). O veículo, que tem base na oralidade, forma expressiva tão presente nas populações amazônidas, possui características extremamente populares, sendo de maior alcance de público e com imensas possibilidades de comunicação, tanto em relação à técnica quanto às questões que derivam de sua função social. Brecht (2000) defendia a transformação do rádio, de um simples aparelho de transmissão, em aparelho de comunicação – o dramaturgo alemão conhecia o potencial do veículo como produtor de uma comunicação democrática, elaborada não de maneira linear, vertical, mas de forma circular, em que os ouvintes não apenas recebessem a informação, mas que também a transformassem. Ou, ainda, como observa Mario Kaplún (1978), é preciso que o rádio deixe de ser um instrumento de alienação, um representante dos meios de comunicação da cultura hegemônica, e cumpra seu papel, no contexto da América Latina, com uma programação que desperte o interesse popular.

A origem do rádio no Brasil tem vinculação explícita com os ideais educativos. Todo o processo decorrente da implantação do rádio no país, que ocorre em 1922, por ocasião da comemoração do Centenário da Independência, está intrinsecamente relacionado às possibilidades do meio na perspectiva educativa. Para Kaplún (1978, p. 21), o desafio urgente que os comunicadores latino-americanos enfrentam é o de “*realizar programas que tengan un contenido y un objetivo auténticamente educativos, y que a la vez sean capaces de captar el interés de las grandes audiencias populares y responder a sus necesidades*”. Como veículo de grande abrangência e ao alcance geral, o rádio, tem custo operacional relativamente baixo e constitui um meio de comunicação sem barreiras nem limitações sociais. Por isso, cumpre-lhe o grande papel de transmitir informações, com base no interesse popular.

Kaplún anota que la radio es palabra hablada y, como tal, el comunicador radial debe tratar de darle calor humano, emoción, naturalidad al mensaje que se transmite por sus ondas, con el propósito de lograr que los oyentes se identifiquen con las inquietudes y aspiraciones que pueden vertirse a través de los mensajes radiales, las hagan suyas y luchen conjuntamente con los personajes del libreto por romper el aislamiento cultural, mejorar las condiciones de vida y superar la dependencia económica, social y política de la metrópoli (MALDONADO, 1978, p. 11).

A citação acima nos faz lembrar uma das falas dos entrevistados para esta pesquisa, que também ocupava a posição de locutor de A Hora do Xibé. Falaremos melhor desses contextos no quarto capítulo, mas antes antecipamos seu discurso porque recai justamente no vínculo constituído com os ouvintes; no calor humano, na emoção e na naturalidade defendidas por Kaplún (1978). “Como eu ando pelas comunidades, eu falo das pessoas me lembrando do

Igarapé, da ribanceira, da cozinha das pessoas (...). Eu sei que na parte de trás da casa tem uma puxada coberta com palha, tem aquela mesa grande, o fogão lá perto, onde as pessoas fazem a comida, tomam café, conversam” (FLORENCIO VAZ FILHO, 2024). Para além das informações passadas através do programa, há uma relação entre locutor-ouvinte que facilita a comunicação, já que estabelece elos. “Então, quando eu falo no rádio, eu sei que as pessoas estão nesse ambiente que está na minha cabeça, então eu converso com elas porque eu sei como é que elas estão, se elas estão na rede se embalando”, concluiu o entrevistado.

Roquette-Pinto, considerado o “pai” da radiodifusão brasileira, reforça a ideia de que a natureza do rádio é inerentemente educativa, “é o jornal de quem não sabe ler, é o mestre de quem não pode ir à escola; é o divertimento gratuito do pobre; é o animador de novas esperanças; o consolador do enfermo.”. (FERRARETTO, 2000). O rádio, portanto, nasce com um viés não apenas social, mas transgressor, como pudemos comprovar nas experiências anteriormente destacadas (e mais a frente na própria experiência de a Hora do Xibé), e se transforma em um objeto de lutas políticas e culturais. Uma rádio no ambiente educativo, por exemplo, apresenta-se como ferramenta de ensino que tem o poder de conferir visibilidade às falas dos sujeitos que constituem a comunidade escolar, auxiliando na diminuição da evasão escolar, aumentando a participação dos estudantes e a recepção crítica da informação, bem como, valoriza o contexto local.

As rádios comunitárias igualmente nascem com o objetivo de serem as vozes da população local, como a rádio-favela em Belo Horizonte representou por muito tempo “a voz do morro”. Considerada, durante um período, ilegal, conquistou muitos moradores da região por justamente expressar uma visão alternativa às perspectivas hegemônicas da grande mídia. De acordo com Peruzzo (1998), as rádios comunitárias contribuem para democratização da comunicação e o fortalecimento da cidadania, estreitam laços com seu entorno (tanto no âmbito social quanto no territorial), não se limitam a serem ferramentas que funcionam como suporte para meros informes e atuam, sobretudo, como meios que constroem representações e imaginários simbólicos de transformação social, promovendo dessa maneira “a reforma agrária no ar” (MACHADO et al, 1986).

Cabe aqui destacar o percurso histórico que Denise Cogo (1998) faz ao pensar na comunicação popular enquanto movimento precursor da transformação da comunicação como prática da emancipação. Segundo a autora, em 1970 começam a surgir as primeiras experiências de rádios comunitárias, ou alternativas, populares, dialógicas, libertadoras, entre outras denominações que cabem como sinônimo de revolucionárias. Para Cogo (1998), essas vivências nascem com base nas ideias de Paulo Freire (2000), para quem a comunicação

deve ser um exercício de criticidade e diálogo, e têm seu reforço com o papel desempenhado por uma Igreja Católica progressista, que, na década de 70, ampliava a ideia de uma evangelização libertadora através dos meios de comunicação e começava a trilhar caminhos que se encontravam com a teologia da libertação e sua “opção preferencial pelos pobres” (COGO, 1998, p.31)

Assim sendo, o projeto dessa igreja vanguardista consistia na ideia de que cada grupo popular pudesse ter seus próprios meios de comunicação, com o objetivo de atender a máxima: “dar voz aos que não têm voz” (COGO, 1998, p. 35). Disso resultou a criação do Movimento Educacional de Base (MEB), um programa de alfabetização de adultos, através do rádio, que se iniciou nas regiões do nordeste. A formação das comunidades eclesiais de base (CEBs), iniciativa que não se limitava apenas aos interesses de quem é cristão, mas da população como um todo, inclusive a população mais pobre, também se constituiu enquanto resultado desse processo de educação e mobilização através do rádio. A partir daí, - tendo as ideias de justiça social, da luta por moradia, por terra no campo e pela igualdade de direitos, defendidas pela própria Igreja,- muitos movimentos sociais, no caso do Brasil, se constituíram e passaram a atuar na construção de uma comunicação popular/alternativa (COGO, 1998). O próprio programa A Hora do Xibé é resultado dessa trajetória que une comunicação à educação popular no enfrentamento a um projeto capitalista, falaremos mais adiante.

A inserção nos movimentos populares atribui, portanto, sentido político à comunicação popular à medida que as práticas e experiências comunicativas cumprem um papel instrumental na defesa dos interesses e na expressão das reivindicações dos grupos populares. A comunicação comunitária está, assim, relacionada com as necessidades dos movimentos de resistência e reivindicação e, em cada um deles, vai ganhando significados e identidade próprios (COGO, 1998, p.39).

Percebemos, portanto, que o rádio é sim uma estratégia decolonial, já que ecoa as epistemologias indígenas e favorece uma comunicação dialógica/híbrida/plural. A história do rádio e a luta social se embaralham funcionando como um rizoma, interligando-se e construindo uma teia aberta a múltiplas conexões de ideias, informações, culturas e diversão. “*Efectivamente, el ejercicio indígena de la radiodifusión da cuenta de como una tecnologia adquiere um estatuto de valor cultural*” (OROBITG, 2020, p. 11). Outras características do rádio correspondem a sua ubiquidade, maleabilidade tecnológica (o rádio facilmente se adapta

às transformações) e a sua capacidade de proporcionar alteridade, já que não se trata de mera transmissão de informação, mas inclui construção de coletividades, construção de comunicação como prática transformadora do mundo, principalmente pela palavra, cujo valor para as comunidades indígenas é grande.

Quisiera sostener aquí que el papel preeminente que posee la radio como medio tecnológico de comunicación entre los indígenas de la región – y quizá entre las npoblaciones ameríndias em general – no se explica unicamente por razones prácticas o de carácter técnico, esto es, la idea de que es un medio más económico, o se escucha allí donde no llega la televisión, o donde se carece de electricidad, o porque las estaciones de radio son más fáciles de instalar. Por el contrario, existen razones culturales profundas que orientan esta elección, y estas razones se relacionan com la especial posición que ocupa la palabra en el mundo indígena (PITARCH, 2020, p. 62).

Em outra perspectiva, o rádio, em sua personalidade, traz a linguagem dos sentimentos, como nos disse Vigil (2003). É a partir do cotidiano que sua programação é elaborada, tendo como propósito e “primeira missão, alegrar a vida das pessoas”, configurando-se, sobretudo, como a “maior tela do mundo” (p. 34, 35), dessa maneira, criando imagens. “Se nosso programa de rádio nos faz rir ou chorar, está no caminho certo. Se provoca fúria (não porque o programa seja ruim), também está. Mas se não move nem comove (...), então não é radiofônico. Falar pelo rádio é emocionar. (...). No rádio, o afetivo é o efetivo” (p. 33).

Bachelard (apud HAUSSEN, 2005) nos diz que o rádio faz um convite ao devaneio; ele nos entrega (ou devolve) o direito de sonhar. Um rádio cósmico ou ancestral que restabeleça a necessidade de chegar junto da sensibilidade humana, de retornar aos mitos e penetrar a relação emissor/ouvinte, era o que defendia o filósofo⁶² e é o que representa para nós a difusão da cultura do bem-viver. Durand (2004, p. 17) pondera que nas sociedades modernas há uma grande falta, "uma enorme e anárquica falta de ar sobre todos os maravilhosos, todos os sonhos, todas as utopias possíveis". Isso nos remete ao rádio como um veículo potencializador das cosmovisões indígenas, já que nas ideias de Bachelard o rádio se transformaria num elemento de ligação do mundo espiritual com o concreto/material. Colocando em outras palavras e dentro da nossa proposta, o rádio, dessa maneira, ajuda a quebrar a colonialidade do ser/saber/poder, possibilitando que comunidades, antes subjugadas, se tornem visíveis, possibilitando, portanto, que o princípio do comum se torne realidade.

⁶² “Gaston Bachelard (1884-1962) é considerado um filósofo da ciência e da poesia. Sua obra abrange teoria da ciência, epistemologia, filosofia da educação, estudo da linguagem e psicanálise, entre outras áreas” (HAUSSEN,2005).

La oralidade radiofónica incluye variados géneros verbales bien arraigados en la tradición indígena – mitos, historias, discursos políticos, cantos y también la música, especialmente la que expresa emociones que no se exteriorizan abiertamente en la cotidianidad como el amor, la tristeza, el despecho, etc. Igualmente, todas estas formas de oratoria radiofónicas reproducen una estética verbal indígena fácilmente identificable por los oyentes (OROBITG, 2020, p. 14).

Como sabemos, o rádio é também o suporte comunicacional em que se propaga A Hora do Xibé. Com a vinheta de abertura “No ar, programa A Hora do Xibé, um programa que mistura a cultura da nossa Amazônia”, percebemos o quanto as potencialidades do rádio (tanto técnicas quanto sociais) estão presentes. O programa traz ainda em seu conteúdo os aspectos culturais/identitários, os modos de vida em forma de relatos, conferindo assim visibilidade aos povos da região do Tapajós, que durante muitos anos tiveram que conviver com o preconceito e a negação da sua identidade étnica pelo poder do capital. “Por muito tempo os povos tradicionais nas Amazônias foram invisibilizados sob essa forma genérica de caboclos. Havia (e ainda há), por parte do poder dominante, um esforço histórico para uniformizar esses povos” (SARMENTO, VAZ FILHO, 2022, p. 89).

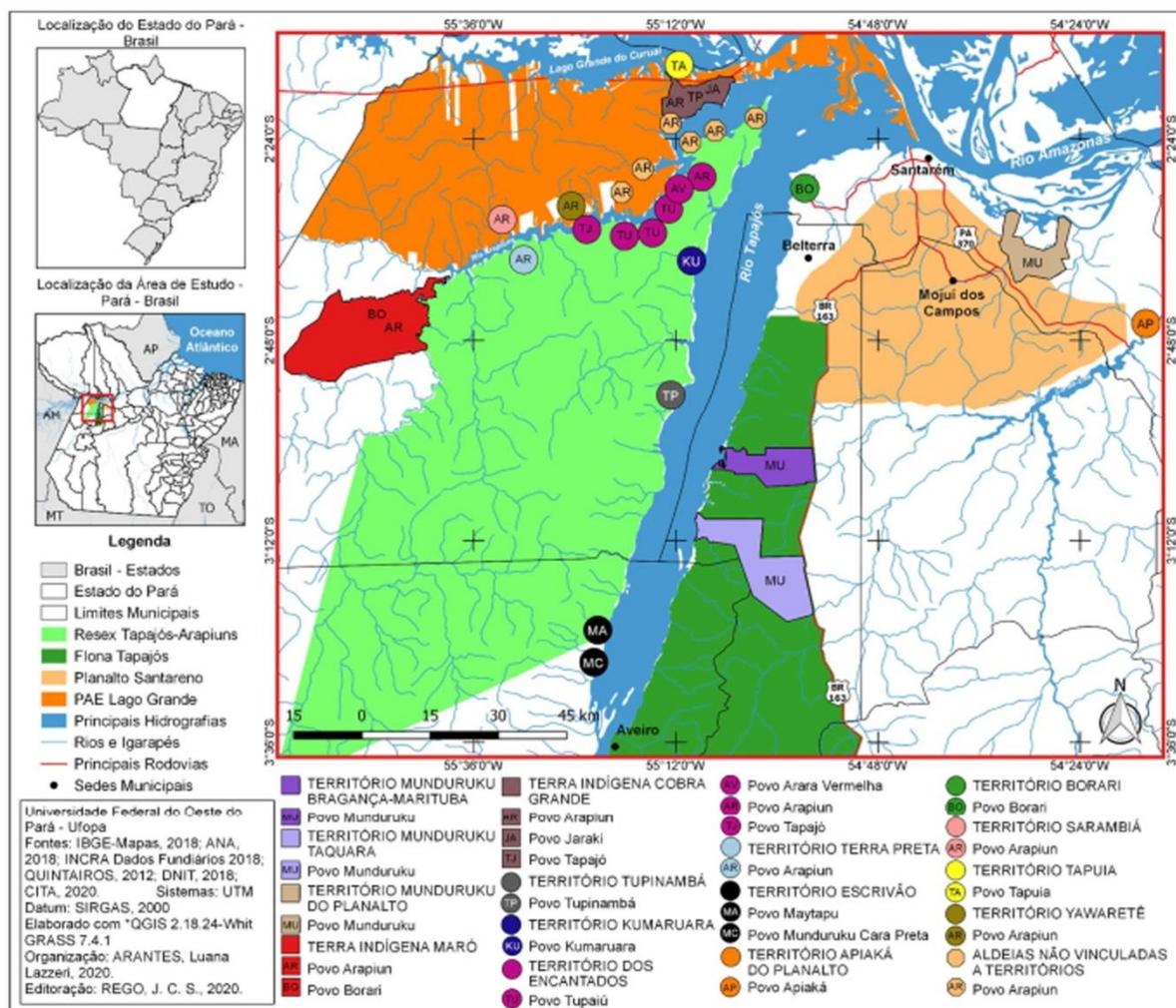
É por meio desse programa que entendemos/entenderemos a importância da comunicação na afirmação do princípio do comum/bem-viver como base que fortalece as identidades e amplia a trajetória política e cultural dos povos indígenas do Oeste do Pará. É via A Hora do Xibé que ampliaremos nosso olhar para a comunicação como uma estratégia fundamental na luta por direitos e afirmação étnica dos povos do Tapajós. Seguiremos com essa análise/perspectiva sucessivamente.

3.3. A Hora do Xibé: território, luta e pertencimento étnico no baixo Tapajós

“Arriba que esse é o seu programa A Hora do Xibé, um programa que toca as músicas que você gosta, que fala das coisas que você gosta, come e pensa. Enfim, um programa que é a sua cara”, dizia o locutor em 10 de abril de 2021. No entanto, que cara é essa, que povo é esse? Que/qual história conta o programa, que jeito tem “essa gente” destacada na vinheta de abertura: “as tradições da nossa gente amazônica, do jeito da nossa gente”. Aqui começamos uma tentativa de territorializar o programa que “não é apenas um programa, é história e cultura também” (A HORA DO XIBÉ, 29 ago. 2020). A Hora do Xibé é um programa de rádio transmitido do coração da Amazônia, oeste do Pará. Seus participantes são jovens estudantes

oriundos de territórios tradicionais (indígenas e quilombolas) localizados no baixo Tapajós, área que abrange as cidades de Santarém, Aveiro e Belterra, bem como compreende comunidades nos rios Tapajós, Arapiuns, Maró e o Planalto Santareno. No baixo Tapajós, “hoje, contam-se 70 aldeias em áreas sobrepostas com a Resex Tapajós-Arapiuns, a Flona do Tapajós e o Projeto assentamento agroextrativista (PAE) Lago Grande, no rio Maró e no Planalto Santareno.” (FONSECA et al., 2021, p. 19).

Figura 1: Mapa: Territórios e Povos Indígenas do Baixo Tapajós, Oeste do Pará, Amazônia, Brasil.



Fonte: ARANTES, Luana (2020).

A região do baixo Tapajós, na qual está estabelecido o programa, possui muitas belezas naturais, com gastronomia rica em sabores e aromas, tendo base em produtos da própria região.⁶³ Suas referências culturais estão na mistura das práticas indígenas, afro e também

⁶³ “O carro-chefe da culinária dos indígenas na região é a mandioca, da qual produzem diferentes tipos de beiju,

européias; é, portanto, uma área com biodiversidade sócio/cultural/orgânica, “uma pujança etnocultural e natural que lhe é característica” (RODRIGUES, 2022, p. 12). Uma região que possibilita o olhar científico, que forma e desperta diferentes saberes, um lugar de espiritualidade ancestral. Constitui-se ainda como um dos principais destinos turísticos da Amazônia brasileira, já que Alter do Chão, distrito de Santarém, possui o título de caribe amazônico devido à boniteza de suas praias (com areia branca) banhadas pelo “azul” do rio Tapajós. Esse mesmo rio de águas sagradas carrega, porém, atualmente, em seu percurso o peso do mercúrio.⁶⁴



Figura 2: Vista de cima da orla da cidade de Santarém-PA com o encontro do rio Tapajós com o rio Amazonas (Foto: Erik Jennings).

bolos, bebidas (como o caxiri e o tarubá) e, principalmente, as farinhas: farinha d'água, farinha de tapioca e massa lavada (carimã). A macaxeira, um tipo de mandioca, é também muito usada como alimento. A farinha de mandioca é o derivado mais consumido no dia a dia dos/as indígenas e de todos/as moradores/as da região, sendo acompanhamento indispensável em quase todas as refeições” (FONSECA et al., 2021, p. 23).

⁶⁴ Informação disponível em: <https://infoamazonia.org/2022/03/17/75-da-populacao-de-santarem-esta-contaminada-por-mercúrio-do-garimpo/>. Acesso em: 19 jun. 2024.

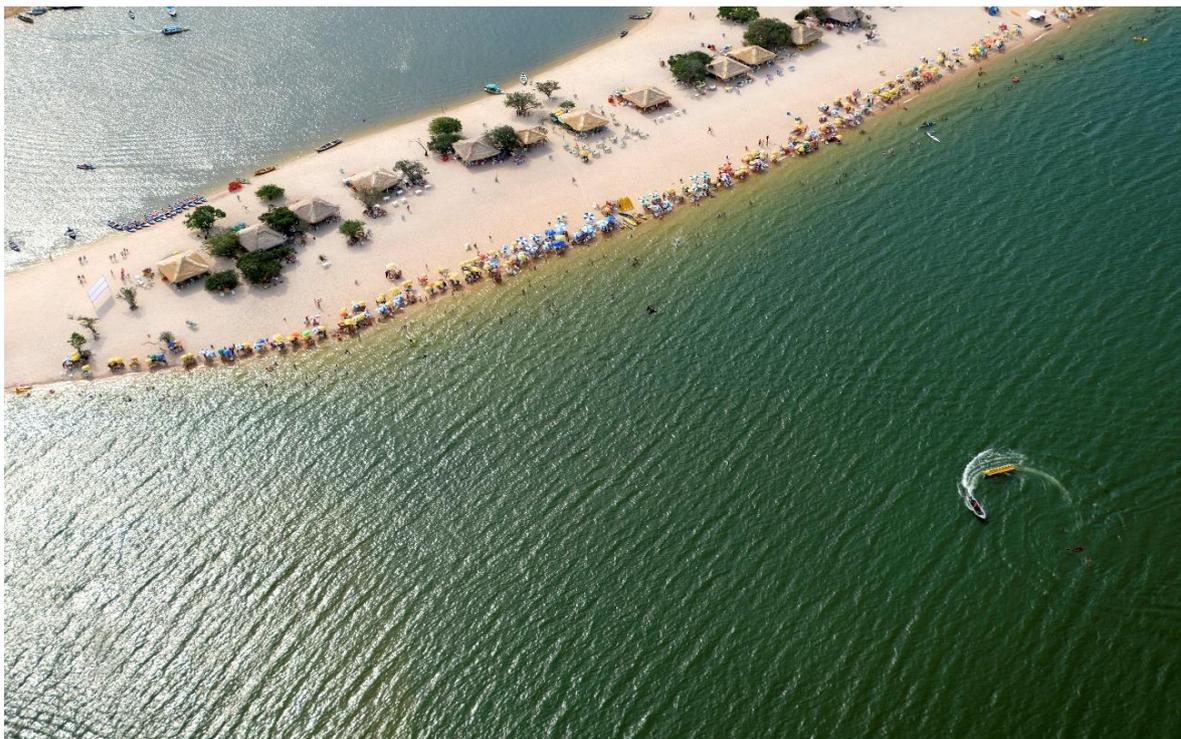


Figura 3: Ilha do amor, Alter do Chão, Santarém-PA, um dos pontos mais frequentados pelo turismo (Foto: Erik Jennings).

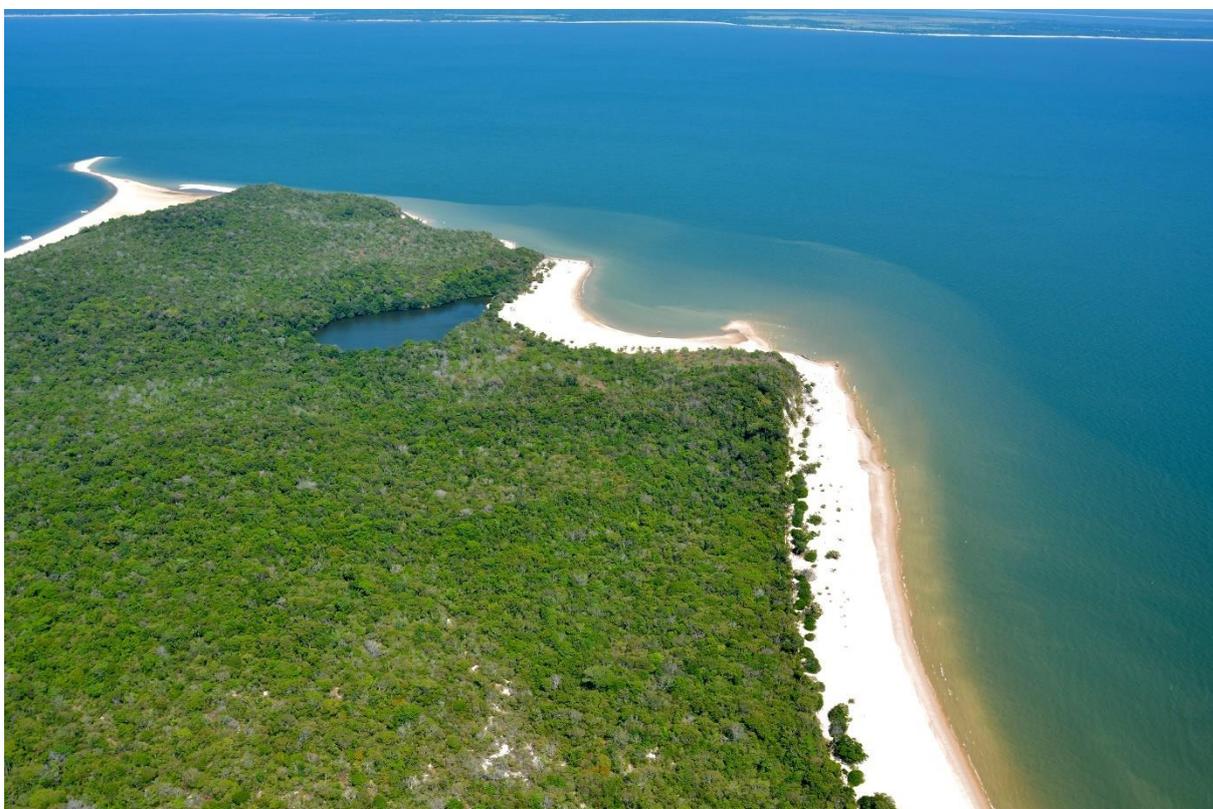


Figura 4: Extensão de areia formando belas praias de rio no verão amazônico e a cor verde azulada do rio Tapajós. (Foto: Erik Jennings).

A intoxicação do rio Tapajós se dá, sobretudo, pela extração de ouro nos garimpos ilegais presentes na Amazônia. Considerada a nova Minamata,⁶⁵ como bem diz o filme de Bodanzky ao trazer o alerta e a denúncia dos severos impactos do mercúrio ao meio ambiente e às populações indígenas,⁶⁶ a bacia do Tapajós está fortemente contaminada – desde peixes, que são a base alimentar de indígenas, quilombolas e ribeirinhos, até o próprio homem, que não apenas consome os pescados que o rio dá, mas também se banha e vive nessa/dessa água sagrada. “A água para os pariwaté mercadoria, para nós é vida”, disse a líder indígena Alessandra Munduruku,⁶⁷ ao comentar os resultados de uma pesquisa feita pela Fiocruz para analisar o índice da substância tóxica no leite do rio Tapajós. Segundo essa pesquisa,⁶⁸ todos os participantes apresentaram nível de mercúrio no sangue, tendo seis de cada dez participantes apresentado níveis muito altos, comprovando o quanto a saúde dos povos que vivem do Tapajós está comprometida; e esse impacto é tão profundo, que gera consequências desde o nível molecular (do organismo) atingindo até as próprias cosmovisões ameríndias, já que um rio (e toda sua cadeia) nunca é apenas um rio para os povos que têm com ele relações diversas.

Infelizmente, as degradações na região não param por aí. Território-alvo do agronegócio, atualmente presencia-se uma paralisação geral das demarcações de terras indígenas na região,⁶⁹ e com a aceleração do avanço da soja, o baixo Tapajós está cada vez mais cercado pela invasão da monocultura;⁷⁰ suas terras estão contaminadas pelo uso excessivo de agrotóxicos e em chamas (muitas vezes criminosas), que refletem o interesse do loteamento da área e resultam na violência proporcionada pelo conflito da especulação imobiliária. Propostas de construções de hidrelétricas e a emergência climática formam outras situações enfrentadas pelos povos tradicionais, já que as mudanças no clima, ocasionadas pelas construções de grandes empreendimentos e pelo uso irresponsável dos recursos naturais pelo homem ocidental, resultam na morte da fauna e flora, bem como provocam longos períodos de estiagem, que impactam diretamente os modos de ser e estar no mundo dos povos tapajônicos. Entre tantos

⁶⁵ Minamata foi uma cidade do Japão atingida fortemente pelo mercúrio que causou fortes danos e mortes à sua população.

⁶⁶ Jorge Bodanzky, *Amazônia, a nova Minamata?* Brasil, 2022, 76'.

⁶⁷ Disponível em: <https://www.canalsaudefiocruz.br/canal/videoAberto/mercurio-no-rio-tapajos-bps-0842>. Acesso em: 21 nov. 2023.

⁶⁸ Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/estudo-analisa-contaminacao-por-mercurio-entre-o-povo-indigena-munduruku>. Acesso em: 29 nov. 2023.

⁶⁹ “No Baixo Tapajós, das 15 TI (Terras Indígenas), apenas 02 são demarcadas (TI Takuara e TI Bragança-Marituba, ambas do povo Munduruku, em Belterra), e 02 tem o Relatório de Identificação publicado (TI Maró e TI Cobra Grande, em Santarém)” (FONSECA et al., 2021, p. 23).

⁷⁰ Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/11/26/munduruku-estao-cada-vez-mais-cercados-pela-soja-e-agrotoxicos>. Acesso em: 8 dez. 2023.

crimes e violações ambientais sofridos pelos povos indígenas, elencamos ainda o processo de construção do porto de grãos da empresa Cargill, motivo de diferentes relatos veiculados no próprio programa A Hora do Xibé.



Figura 5: Plantação e expansão da soja, Santarém-PA. Paralisação da demarcação de terras indígenas na região. (Foto: Erik Jennings).

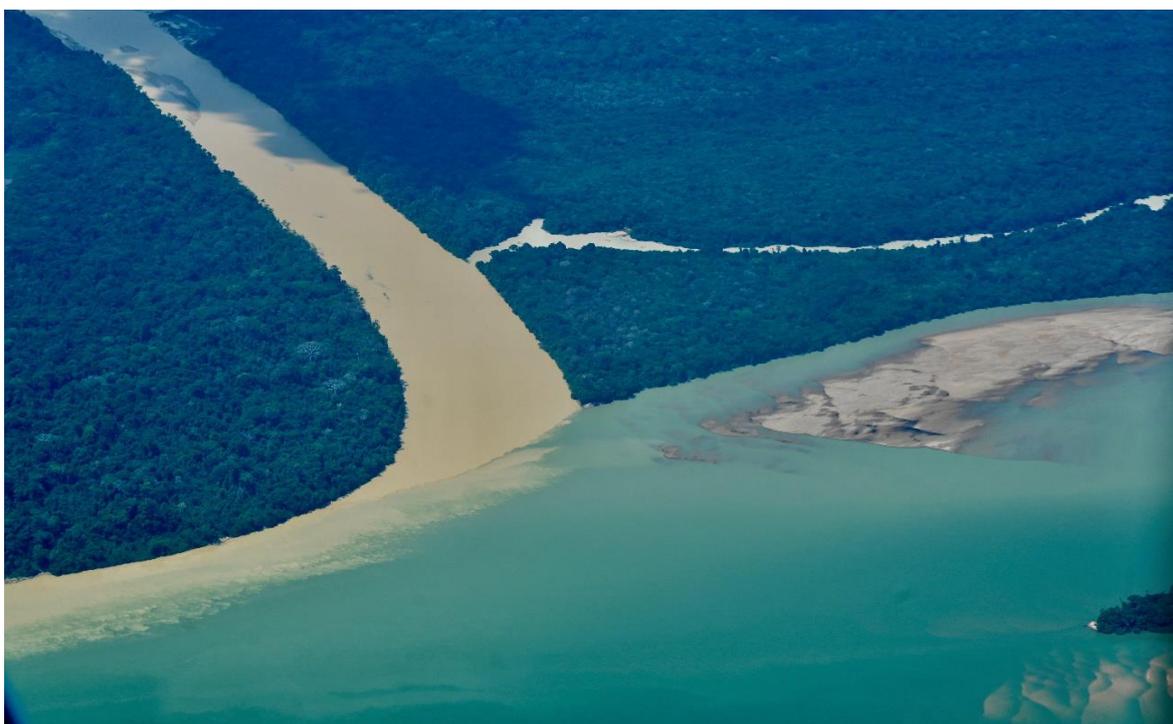


Figura 6: Lama do garimpo (que provoca a mudança da cor do rio e intoxica seus peixes) na boca do rio Crepori, afluente do rio Tapajós (Foto: Erik Jennings).



Figura 7: Porto da Cargil construído em cima da praia de Vera Paz, lugar ancestral para as comunidades tradicionais da região; A Hora do Xibé nasce como denúncia a esse tipo de empreendimento – e de muitos outros (Foto: Erik Jennings).

Numa transmissão que foi ao ar em 23 de janeiro de 2021, os locutores abordaram a proximidade da data que marcava os 15 anos de existência de A Hora do Xibé e (re)lembraram o surgimento do programa, que estava atrelado às denúncias de crescimento do agronegócio na região. As narrativas envolviam justamente a construção do terminal portuário da Cargill, empresa privada multinacional norte-americana, que produz e processa alimentos, sobretudo grãos, e que é a maior do mundo em exportação de *commodities* agrícolas do país. A chegada dessa empresa inaugurou na região um processo significativo de invasão e abertura de novas áreas de expansão agrícola de larga escala, ocasionando desterritorializações de comunidades tradicionais, destruição de sítios arqueológicos e inúmeros conflitos sociais. Até hoje, a Cargill continua a violar os direitos humanos no Tapajós⁷¹ e prossegue irregular, já que não realiza estudos de impactos ambientais e nem consulta prévia aos povos atingidos pelo

⁷¹ Informações coletadas em pesquisa feita pela ONG Terra de Direitos e disponíveis em: <https://semlicencaparacargill.org.br/>. Acesso em 1 dez. 2023.

empreendimento.⁷² Destacamos uma fala referente à relação do programa com a denúncia feita pela instalação do porto da Cargill em Santarém (Pará):

O Xibé está entrando nos seus 15 anos (...). Naquela época tempo da chegada da soja em Santarém, da empresa Cargill. Gaúchos, mato-grossenses, goianos, homens brancos chegavam falando mal da gente. Preconceituosos, racistas, sentiam desprezo por nós, diziam que não sabíamos aproveitar, explorar nossa floresta. Diziam que iam trazer o desenvolvimento. E aí a gente decidiu fazer o programa para combater isso (A HORA DO XIBÉ, 23 jan. 2021).

Além de territorializar A Hora do Xibé em termos de geolocalização, precisamos destacar o importante processo de retomada étnica dos indígenas da região, algo fundamental para o entendimento desta pesquisa, uma vez que envolve questões de pertencimento, lutas por direitos e fortalecimento das identidades dos povos do baixo Tapajós, e que também são assuntos debatidos pelo programa, como bem destacou um dos seus locutores: “A Hora do Xibé dá voz aos povos e suas sabedorias de modo que os povos vão contando suas histórias” (A HORA DO XIBÉ, 16 ago. 2020). Ou como disse Graça Tapajó, indígena do baixo Tapajós, território Cobra Grande, em uma participação no programa: “Os povos indígenas do baixo Tapajós precisam escrever a sua verdadeira história porque a história que se tem é uma história de dominação, que não é contada e nem escrita pelos próprios indígenas (...). Ser indígena hoje é contar a sua (própria) história” (A HORA DO XIBÉ, 28 abr. 2018).

Ao adentrar mais essa história construída pelos indígenas do baixo Tapajós e, muitas vezes, narrada em A Hora do Xibé, é inevitável fazer a viagem de volta, como disse João Pacheco Oliveira (2004), ou, em outros termos, faz-se necessário entender o processo da retomada étnica desses povos. A constituição de “novos” grupos étnicos é processo que vem acontecendo nas últimas décadas em todo o Brasil e na América Latina. Na verdade, não se trata de grupos novos, mas sim de uma retomada na produção/construção de sujeitos coletivos que, anteriormente invisibilizados/silenciados, agora estão em plena resistência (ou em pleno combate) pela garantia de seus direitos e de ser quem são (ou do reconhecimento de ser quem são).⁷³ Em outras palavras, grupos anteriormente denominados caboclos, já que considerados

⁷² Consulta prévia, livre e informada diz respeito a um direito instituído por um tratado internacional, adotado pelo Brasil, que estabelece o dever do poder público em dialogar de forma livre, informada e culturalmente adequada com povos e comunidades tradicionais, antes de ser tomada qualquer decisão legislativa ou administrativa que tenha o potencial de causar qualquer tipo de impacto a esses grupos.

⁷³ Mais adiante entenderemos que o silêncio também foi uma estratégia de combate, principalmente em se tratando de sobrevivência dos povos indígenas. Se não se assumiram antes não é porque não existiam, mas sim pela própria estigmatização que também contribuiu para o processo de negação.

aculturados e miscigenados,⁷⁴ vêm se afirmando em sua identidade étnica indígena, reestruturando-se como povos com diversidades sociolinguísticas-político-culturais, aceitando e reconhecendo suas diferenças e não mais as tratando como estigmas, como tanto quis impor a sociedade hegemônica.

Bartolomé (2006, p. 44), ao criticar a “surpresa” ou tamanha novidade pelos processos de (re)construções identitárias ou etnogêneses – que explodem no mundo todo e que normalmente estão atrelados apenas a fenômenos contemporâneos como globalização ou condições climáticas, – diz que “os povos nativos sempre estiveram ali, não como fósseis viventes do passado, mas sim como sujeitos e participantes da história, como sociedades de dinâmicas próprias que transcendem as percepções estáticas”. Essa interpretação se alinha ao que destacávamos nos capítulos anteriores sobre as culturas e suas características híbridas. Ou seja, as coletividades são cambiantes, a etnicidade é criada/modificada/reconstruída o tempo inteiro, segundo as necessidades de seus próprios grupos. “Em síntese, a etnogênese é parte constitutiva do próprio processo histórico da humanidade” (p. 41).

Ao reformular antigas concepções que sustentam a ideia de que os grupos étnicos, ao atravessar os processos de modernização, estariam condenados à inexistência e ao fracasso das suas interações, Poutignat e Streiff-Fenart (2011, p. 31) propõem repensar a etnicidade em termos menos essencialistas, refutando assim a concepção de que apenas as práticas das sociedades tradicionais homogêneas conferem legitimidade a determinados grupos étnicos. Ao dialogar com outros pensadores, que também apontam a presença da diversidade já nessas sociedades mais antigas – visto que “os grupos provavelmente não eram entidades culturais isoladas, mas situavam-se em um mosaico de grupos que manifestavam similaridades e diferenças” –, os autores, sustentados nas ideias de Frederik Barth (2011), apontam que a identidade étnica não está parada no tempo, nem se pode separá-la social e geograficamente para que permaneça sendo aquilo que sempre foi. Longe disso, a identidade étnica é dinâmica e inter-relaciona-se com diferentes grupos. Essa identidade, tanto individual quanto coletiva, “é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que integram ou não” (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 2011, p. 11).

⁷⁴ Durante muito tempo, e até hoje, há visões puristas que desconsideram grupos étnicos que sofreram transformações durante o tempo, como se fosse possível viver sem ser afetado por essas mudanças. Os próprios sujeitos participantes das sociedades ocidentais/europeias todos os dias mudam de casa, hábitos, práticas. Como nos disse Bartolomé (2006, p. 43): “o mito da existência na América Latina, no passado e no presente, de sociedades “puras”, dotadas cada uma de uma cultura específica e singular, é um tanto enganoso”.

Barth (2011) considera problemática a definição de grupo étnico pela literatura antropológica tradicional, já que os discursos depreendidos dessa linha defendem a manutenção étnica dos povos com base no fechamento de suas fronteiras, alegando ser preciso vedar as práticas de cada grupo em suas próprias caixas culturais, cada um na sua, sem relações, movimentos; isolados. Isso se constitui uma irrealidade, uma vez que “as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos” (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 2011, p. 188). Frederik Barth (2011) critica ainda a dicotomização, entre o real e o ideal, bem como o interesse da antropologia tradicional em dar novos nomes/categorizar os agrupamentos que se misturam etnicamente, como se os misturados perdessem sua identidade étnica apenas pelo convívio com outras realidades. Ele traz o exemplo dos Panthan. Divididos em Panthan do norte e do sul, em que os do sul, pelo ambiente vivido e pelas práticas originais preservadas, acreditaram que os do norte não seriam mais Panthan devido à incorporação de outros valores e pelas transformações que se deram ao longo do tempo e espaço nos modos de viver originários/primitivos desse povo.

Os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e os diferentes modos pelos quais eles conservam, não só por meio de um recrutamento definitivo, mas por uma expressão e validação contínuas, precisam ser analisados. (...). Onde indivíduos de culturas diferentes interagem, poder-se-ia esperar que tais diferenças se reduzissem, uma vez que a interação simultânea requer e cria uma congruência de códigos e valores – melhor dizendo, uma similaridade ou comunidade de cultura (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 2011, p. 196).

De algum modo já se falou/estudou/pesquisou sobre a emergência étnica dos indígenas no Nordeste brasileiro (OLIVEIRA, 2004; BARRETO FILHO, 2004). Nosso olhar nesta pesquisa, entretanto, como se sabe, está voltado para as (re)construções das identidades étnicas na Amazônia. Apesar de o imaginário popular⁷⁵ se formar sob a ideia de que é na grande floresta brasileira, ou seja, na própria Amazônia, que se encontram os indígenas do país, Florêncio Almeida Vaz Filho (2010) destaca o processo de etnogênese dos povos amazônidas como um fenômeno contemporâneo (de formação de identidades étnicas) em que os indígenas do baixo Tapajós são os reais sujeitos do processo histórico e não vítimas como tanto quis impor a literatura hegemônica.⁷⁶ Durante muito tempo, os indígenas dessa região foram denominados

⁷⁵ Esse imaginário popular do qual estamos falando é aquele constituído muito pelo imaginário massivo dos meios de comunicação e que traz a visão purista e retrógrada de que lugar de índio é no meio da mata.

⁷⁶ Aqui entendemos literatura como documento jurídico, matérias jornalísticas, livros, conversas cotidianas distorcidas, entre outros formatos.

caboclos, já que predominantemente participavam e ainda são participantes ativos da sociedade hegemônica, desviando-se do estereótipo produzido pela sociedade ocidental/midiática para o indígena “da floresta”.

Destaca-se que essa ideia de caboclição surgiu com a colonização/invasão e os processos por ela gerados, que impuseram novas formas de organização, e até mesmo uma reformulação das relações internas de alguns grupos étnicos. A palavra caboclo é carregada de preconceitos porque muitas vezes se remete àquele sem instrução, sem conhecimento, matuto, atrasado (talvez seja o próprio jeca-tatu)⁷⁷. Com práticas semelhantes às do agricultor rural, os amazônidas passaram pelo processo de doutrinação característico da época das missões e, mesmo tendo descendência de indígenas tribais, por todo o sofrimento vivido – como as muitas doenças ocidentais enfrentadas, o epistemicídio linguístico que mudou profundamente suas formas de comunicação e pensamento, as fugas empreendidas na tentativa de proteger a própria vida, a assimilação cultural ocidental e a negação de sua própria identidade, que, na verdade, significa estratégia para suas próprias sobrevivências –, foram transformados (de povos distintos) em caboclos.

Eu havia descoberto que aquelas pessoas eram comprovadamente desentendes de povos indígenas, que tinham sido catequizados pelos jesuítas nos séculos XVII e XVIII. Proibida de falar sua língua materna e obrigada a aprender o Nheengatu (ou Língua Geral Amazônica) e, depois, forçada a abandonar esta língua e a falar o Português, essa população só falava esta língua, mas com muitos vocábulos do Nheengatu. Suas revoltas e guerras contra os dominadores foram sufocadas e tratadas como atos criminosos, como ocorreu com a Cabanagem. Para sobreviver como povo, essa gente teve que assimilar vários costumes dos colonizadores, passando a negar sua história, identidade e sua cultura indígena e a se comportar como civilizados, em um processo que denomino de identidade reprimida, em uma leitura psicossocial lacaniana. A história dos povos indígenas da Amazônia tem sido uma história de negação de si. Para mim, naquela época, o grande desafio era resgatar e valorizar essa história (VAZ FILHO, 2010, p. 30-31).

Em pesquisa etnográfica realizada entre 2006 e 2010, Florêncio Almeida Vaz Filho (2010) coloca em cena a perspectiva da descaboclição, ou melhor, traz o processo de indiginização dos povos do baixo Tapajós, a partir do final do século XX, como um reverso da baixa autoestima e da negação de si provocada por uma vergonha, fruto do projeto colonial de aprisionamento das mentes e subjetividades, em assumir-se indígena. “Cada vez mais, eu tinha orgulho de ser indígena” (VAZ FILHO, 2010, p. 31), disse o próprio pesquisador, que também

⁷⁷ A palavra caboclo é ainda muito usada pelos próprios habitantes da região do Tapajós, mas o sentido é outro, não é negativo e nem uma tentativa de hierarquizar as existências.

é indígena do povo Maytapu, uma das 14 etnias que se localizam no baixo Tapajós.⁷⁸ O entendimento do autor “devolve” aos indígenas o seu importante lugar na história e nos remete a uma ideia contrária ao mito da miscigenação – que tanto contribuiu para noção de “apagamento indígena” ao impor a ideia de uma América Latina homogênea.

Antes de apontar, a partir da pesquisa citada, os processos que levaram a retomada da indianidade no baixo Tapajós, consideramos importante indicar os movimentos que, ao longo da história, contribuíram para arrancar/destruir a identidade indígena desses povos. Embora não se trate de fatos novos ou desconhecidos, é importante destacá-los para que não esqueçamos os séculos de opressão que transformaram os indígenas do baixo Tapajós, e de todo o Brasil, em empregados dos missionários, em mão de obra escrava na tentativa de ocupar o país, garantindo assim o domínio colonial. A criação do Diretório Pombalino também foi outro marco que resultou no etnocídio como política de Estado e no enfraquecimento de práticas socioculturais e linguísticas dos povos tradicionais (BARTOLOMÉ, 2006; VAZ FILHO, 2010; JECUPÉ, 2020). Um regime elaborado por Marquês de Pombal para integrar os indígenas à sociedade colonial, proibindo também a nudez, obrigando que as casas fossem divididas, como no estilo europeu, e impondo que indígenas tivessem um sobrenome, transformando um sistema, anteriormente, comunal em individualizante. Disso podemos perceber o quanto de colonial tem nossa vida contemporânea representada pelo neoliberalismo.

A Cabanagem, paradoxalmente, também gerou um sentimento de derrota para os indígenas, bem como foi responsável pelo renascimento da força e coragem dos nativos da região do oeste do Pará, já que representava uma “guerra pelo direito de governar a sua terra” (VAZ FILHO, 2010, p. 67). Movimento revolucionário de muita importância no processo de emergência étnica do baixo Tapajós, envolvendo negros e indígenas contra europeus, sua memória continua “viva” em algumas comunidades e é narrada muitas vezes em linguagem mítica. Esse combate, entretanto, foi igualmente um elemento que contribuiu para baixa autoestima em assumir-se indígena, devido à “vitória” dos europeus. “No rio Tapajós, os cabanos lutaram e resistiram por muito tempo (...). Mas, militarmente, os tapuios⁷⁹ foram vencidos, e uma cruel repressão se abateu sobre os revoltosos (...) *que* ou foram mortos ou tiveram que fugir para a mata ou lugares mais seguros” (VAZ FILHO, 2010, p. 68).

⁷⁸ Florêncio Almeida Vaz Filho não apenas é indígena Maytapu como também, até hoje, é um dos grandes líderes do movimento indígena do baixo Tapajós (e do Brasil). Autor de livros publicados sobre povos indígenas e comunidades tradicionais na Amazônia, o pesquisador também é antropólogo e professor da Universidade Federal do Oeste do Pará – Ufopa, além de frei franciscano.

⁷⁹ Tapuios são “descendentes dos indígenas destribilizados e colonizados” (FONSECA et al., 2021, p. 17).

O ciclo da borracha foi outro processo que, apesar de ter mudado a dinâmica da violência em relação à Cabanagem, manteve a exploração dos indígenas. Representado pelo aproveitamento abusivo da força de trabalho indígena, no período da extração seringueira, os povos da região só podiam consumir/planejar/fazer transações econômicas com a figura única do ‘patrão’, o qual se resumia àquele que tudo comandava. “Os antigos nativos do Tapajós, que já haviam passado pelos missionários, diretores das vilas e militares da Cabanagem, estavam sob a direção de mais um senhor, de mais um dono, como o patrão” (VAZ FILHO, 2010, p. 71).

Com tantos anos de sofrimento, diante de todas essas tentativas de extermínio físico/psíquico/econômico/cultural/identitário dos povos indígenas do oeste do Pará, as reações, como estratégia de sobrevivência, passaram a ser silenciosas. O discurso dos representantes do capitalismo era totalmente fundamentado na narrativa da extinção, na ideia de que não havia mais indígenas naquela região, interpretações construídas, aliás, devido às próprias táticas discretas de resistência que sistematicamente causavam invisibilidades nesses povos, já que afirmar (ou manter) a identidade indígena publicamente era um grande perigo. Entretanto, não apenas os recursos/vestígios arqueológicos e antropológicos comprovavam a presença indígena no oeste do Pará, como a natureza das lutas, as memórias coletivas dos acontecimentos, as cosmologias, as festas, a pajelança e os modos de vidas herdados de seus antepassados, e mais atualmente os discursos construídos pela juventude atestam a força dessa presença na região.

Diante do processo de dominação econômica e cultural a que foram submetidos, as novas gerações de indígenas aldeados reagiam de diferentes formas, principalmente através de estratégias discretas ou silenciosas, exercitadas no espaço privado ou familiar. E no limite do possível, eles conservavam ou recriavam crenças e costumes dos tempos tribais ou das missões e desenvolviam modos de vida adaptados à sua nova realidade. Exemplos: a crença nos encantados e nos pajés, o trabalho coletivo conhecido como puxirum e uma economia que integra extrativismo florestal, caça, pesca e agricultura (VAZ FILHO, 2010, p. 72).

A história dos indígenas do baixo Tapajós é de resistência, de luta pela terra e pelo direito de ser quem são. A “etnogênese provocada pela invisibilidade a que foram submetidos no passado e, ainda, no presente, torna-se instrumento de luta, bandeira política da autonomia na batalha cotidiana pelo reconhecimento de direitos” (BELTRÃO, 2013, p. 11). Segundo Florêncio Vaz Filho (2010, 2019a) e o próprio programa A Hora do Xibé, veiculado em 6 de abril de 2019, desde 1998 esses povos mobilizam-se coletivamente em prol do seu reconhecimento étnico e da demarcação de seus territórios. No final da década de 1990, começavam a se estruturar mais eficazmente na região movimentos sociais que impactaram positivamente a luta do povo indígena, bem como é a partir dessa época que na comunidade de

Takuara (situada na margem direito do rio Tapajós), após o falecimento de seu pajé⁸⁰ e do fortalecimento (e divulgação) de suas festas e rituais, inicia-se um processo de autorreconhecimento indígena do povo que ali se fazia presente (FONSECA et al., 2021; VAZ FILHO, 2010, 2019a; A HORA DO XIBÉ, 6 abr. 2019). Destacamos, contudo, que a datação aqui colocada não tem o objetivo de fazer uma cronologia linear dos fatos – até mesmo porque a história dos povos indígenas do Brasil data de tempos imemoriais, não sendo nosso intuito dar conta disso –, constituindo apenas uma forma de facilitar o entendimento do despertar étnico no baixo Tapajós.

Esse reconhecimento da aldeia de Takuara, juntamente com o movimento feito pela criação de uma Reserva Extrativista na região (Resex Tapajós/Arapiuns) – a qual garantiu a proteção da área, assegurou o uso dos recursos de maneira sustentável e afastou temporariamente madeireiros e empresas interessadas no desmatamento na Amazônia – contribuiu para impulsionar a luta dos povos do baixo Tapajós, que, como já destacamos, estavam em intensa disputa pelo território e por sua indianidade. “A mobilização pela criação da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, iniciada em 1996, foi um novo despertar para a luta pelas terras coletivas tradicionais, reivindicando já toda a área entre os rios Tapajós e Arapiuns” (FONSECA et al., 2021, p. 18). Esse processo inicial de reorganização étnica foi cada vez mais solidificado pela realização dos Encontros dos Povos Indígenas do rio Tapajós, cujo objetivo era reunir comunidades que já se autorreconheciam etnicamente ou que estavam no processo de reconhecimento, para debater sobre resistência e identidades dos povos da região. A presença de lideranças e representantes de diferentes organizações indígenas de outros lugares do país (bem como instituições parceiras) fortificou ainda mais o movimento que ali se consolidava (FONSECA et al., 2021; VAZ FILHO, 2010, 2019a; A HORA DO XIBÉ, 2019).

Outro fato histórico que motivou a retomada étnica do baixo Tapajós foi a participação na marcha indígena “Brasil: outros 500”, que denunciava/questionava/condenava a história oficial do “descobrimento”. Num movimento de contranarrativa, a marcha mobilizou indígenas de todo o país e chamou atenção da opinião pública para o genocídio sofrido pelos povos habitantes durante a invasão colonial, bem como deu o tom de resistência às comemorações administrativas/governamentais que envolviam a data que marcava os 500 anos da chegada dos

⁸⁰ O pajé possui “enorme importância na vida dos povos indígenas e das comunidades ribeirinhas. Os pajés são fundamentais e imprescindíveis por terem reconhecido o poder de curar e trazer de volta a harmonia no corpo e na alma” (...) falo sempre que a pajelança constitui o sistema pelo qual os indígenas e ribeirinhos interpretam e agem no mundo” (VAZ FILHO, 2023, p. 61).

européus. “Idealizada em contexto de neoliberalismo, de ameaça de entrega do território ao estrangeiro, de criminalização do MST, de prisões de líderes e de campanhas negativas nos meios de comunicação, em seu percurso, ela permitiu visibilidade aos indígenas.⁸¹ A marcha, que se iniciou na Amazônia com o objetivo de vir de dentro para fora, do interior ao litoral, passou por Santarém e findou em Coroa Vermelha, na Bahia. Dela participaram indígenas de 11 comunidades na região de Santarém (VAZ FILHO, 2010), que após conviverem dias intensos com outras lideranças do próprio movimento nacional indígena, ao retornar ao oeste do Pará, criaram o Conselho Indígena dos rios Tapajós e Arapiuns (Cita), que somado ao Grupo Consciência Indígena (CGI), outra entidade representativa dos povos do baixo Tapajós que já atuava na região, teve como resultado uma ampla frente resistente e necessária ao processo de reorganização desses povos.

Dentre as organizações indígenas com sede em Santarém, destacam-se o CITA e o GCI, cujos trabalhos têm sido decisivos para desconstruir a ideia de que não há indígenas em Santarém e na região do baixo Tapajós. O primeiro é uma entidade que articula e representa os indígenas da região, auxiliando-os a cobrar das autoridades o respeito aos seus direitos. O segundo, por sua vez, reúne uma dezena de indígenas que vive na cidade de Santarém, sendo a maioria estudantes e professores universitários. Com apoio da Custódia dos Frades Franciscanos da Amazônia, busca-se estimular e fortalecer a consciência de sua identidade étnica e a revalorização ou resgate da cultura indígena a partir de encontros e estudos nas aldeias/ comunidades, cursos de Nheengatu e Munduruku, programas de rádio, palestras em escolas, além da semana dos povos indígenas, que ocorre anualmente em abril (VAZ FILHO, 2019a, p. 135).

É inegável que a ancestralidade está presente nos modos de vida dos povos do baixo Tapajós, não apenas pelo autorreconhecimento, pelos marcos históricos importantes nesse processo, como também por pesquisas desenvolvidas que trazem a pajelança, as festas de santos, as coletividades, os rituais todos e as narrativas ameríndias como sinais diacríticos da indianidade no baixo Tapajós (VAZ FILHO, 2010). A luta dos 14 povos que compõem a região, entretanto, ainda hoje é repleta de desafios. Muitas informações falsas circulam pela mídia e pela cidade sobre os indígenas, acusando-os de “falsos índios”, de tomadores de terra, briguentos e muitos outros discursos racistas. Os próprios representantes do agronegócio estimulam que as relações entre indígenas e comunitários sejam de conflitos, fomentando assim a divulgação de inverdades e consequentemente discursos de ódio aos povos originários, tudo com o objetivo de promover dúvida, medo e desinformação.

⁸¹ Citação retirada da matéria Brasil, outros 500: a Marcha dos 2000 vinte anos depois, assinada por BOSON, Victor Hugo Criscuolo e publicada em *Le Monde Diplomatique Brasil* em 16 jul. 2020.

Lembremos o caso da Terra Indígena Maró, relatado no início deste trabalho e que também se constitui como uma das bases para pensar esta tese. Relembrando que os povos que habitam a TI Maró tiveram, em 2014, sua identidade étnica negada por uma sentença judicial, confirmando o objetivo do sistema neoliberal de “purificar o mercado concorrencial através de um enquadramento jurídico cuidadosamente ajustado” (DARDOT, LAVAL, 2016, p. 69). O documento jurídico alegou que – a partir da adoção de instrumentos tecnológicos, da aceitação de novas ideias e da transformação de outras, das trocas simbólicas e do próprio contato interétnico – os povos indígenas daquela terra deixaram de ser indígenas para se tornar caboclos, não podendo usufruir de seus direitos, negando assim o que já abordamos nas reflexões aqui desenvolvidas: a aproximação entre sociedades etnicamente diferentes, a dinâmica cultural e a possibilidade da mudança social dessas relações. Seria ingênuo, para usar uma palavra mais amena, considerar o isolamento dos povos indígenas no contexto contemporâneo como a única maneira de preservar os valores tradicionais e suas formas de organização.



Figura 8: Protesto dos indígenas do Baixo Tapajós contra a sentença que declarou a inexistência desses povos (Foto: Carlos Bandeira Jr.).



Figura 9: Protesto dos indígenas do Baixo Tapajós contra a sentença que declarou a inexistência desses povos (Foto: Carlos Bandeira Jr.)

“Somos indígenas sim, apesar da injustiça social”, dizia uma faixa amarela assinada e trazida pelos indígenas de 13 etnias:⁸² Tapajó, Tupaiu, Tapuia, Munduruku, Munduruku-Cara Preta, Maytapu, Tupinambá, Arapium, Arara Vermelha, Jaraqui, Apiaká, Kumaruara e Borari. Em marcha até a justiça federal de Santarém, em 9 de dezembro de 2014, esses indígenas, entre cânticos, batuques e chocalhos de maracá, carregavam cartazes que repudiavam a sentença mencionada e pediam justiça. “Isso é uma resposta pro juiz Airton Portela, quem em sua sentença, ele publica a inexistência do povo Borari e Arapium e da Terra Indígena Maró”, disse Poró Borari, liderança indígena do povo Borari. Ocupando a sede da justiça federal, os indígenas, em ato simbólico, não apenas queimaram a sentença diante da polícia federal e todo aparato de segurança que se instaurou na porta do prédio institucional, como também apresentaram falas e fortes relatos que os tornavam visíveis para toda a sociedade, como bem elucidada a fala de João Tapajós,⁸³ então presidente do Conselho Indígena Tapajós Arapium que, reiteramos, é atualmente a associação que reúne/organiza hoje os 14 povos.

⁸² Nessa época, ainda eram 13 etnias que pertenciam ao baixo Tapajós. Os Sateré Mawé só posteriormente passaram a compor o Conselho Indígena Tapajós Arapiuns.

⁸³ Fala extraída do vídeo *Chama Surara* feito pela Ong Terra de Direitos. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/acervo/videos/video-chama-surara-terra-indigena-maró/16745#>.

E a gente tá aqui hoje para mostrar nossa força política, mostrar nossa determinação e dizer para a sociedade que a gente existe. Se há quinhentos anos eles tinham a autorização da lei para exterminar todos nós e não conseguiram, não vai ser uma sentença de um juiz que vai dizer o que nós somos. *E aqui em Santarém, na região do baixo Tapajós, existe uma diversidade cultural de povos indígenas muito grande e se ele não reconhece isso através dos documentos, das pesquisas e dos estudos, viemos pessoalmente para olhar na cara dele e dizer que existimos aqui.* Negar nosso orgulho de ser índio é querer passar um rolo compressor para poder nos esmagar e querer as nossas terras. Sabemos que por trás da decisão do juiz federal está, nada mais nada menos, que inúmeras madeireiras que há muito tempo vêm querendo tomar a terra indígena de nós, principalmente na área do Maró (grifo nosso).

Patrícia Juruna, indígena do povo Juruna e antropóloga pela Universidade Federal do Oeste do Pará, com o filho pequeno no braço,⁸⁴ lembrou: “Preservamos nossa cultura, nossos costumes e também participamos do mundo não-indígena, mas nem por isso a gente deixa de ser indígena. Então, muita gente tem o preconceito, que não pode ver um indígena com celular, não pode ver um indígena acessando a internet...”.⁸⁵ A fala de Patrícia coloca em prática o que estamos discutindo nesta tese sobre identidade(s) contemporânea(s) e escancara a violência do Estado-empresa (e todo o sistema neoliberal) que utiliza as identidades como técnicas contemporâneas de controle (de vida e de morte) das populações ou, no caso da questão indígena, dos diferentes povos. Ou seja, no contexto de um neoliberalismo essencialmente midiático e de Estado, atos normativos e decisões judiciais passam a ocorrer sob a justificativa do suposto fortalecimento das próprias políticas identitárias (baseadas no discurso purista de quem é indígena ou não), fundadas no princípio da autonomia e da integração dos povos indígenas que, sob os valores do empreendedorismo, da sustentabilidade, da liberdade, da produção e modernização, poderiam “finalmente” sair da condição de povos assistidos e usufruir da liberdade da concorrência.

Essa nova forma de extermínio, podemos assim dizer, essa reconfiguração do poder colonial, que traz em sua forma contemporânea o elemento cultural/identitário para a centralidade, recria novas formas de apagamentos, provoca outros tipos de exclusões como o retrocesso de direitos e as constantes invisibilidades. Contra isso e dentro da luta dos povos do baixo Tapajós é que propomos pensar o quanto/como A Hora do Xibé, a partir do bem-viver e do princípio político do comum, constitui uma ameaça ao sistema neoliberal/colonial, já que

⁸⁴ Cabe destacar que a presença de crianças é sempre uma constante nas lutas indígenas.

⁸⁵ Fala também extraída do vídeo *Chama Surara*.

reforça um princípio identitário baseado nas coletividades e no enfrentamento ao mal-estar (individualizante) contemporâneo, bem como observar como esse programa de rádio configura uma alternativa à manutenção e ampliação da luta simbólica pelo reconhecimento da condição política e cultural de povos originários do Brasil.

3.4. Estratégias metodológicas

Inserimos aqui este item, antes de trazer a parte empírica do nosso trabalho, para retomar os caminhos metodológicos que nos ajudaram na reflexão de nossa problemática. Para entender de que forma as narrativas construídas pelos participantes de A Hora do Xibé funcionam como um contraponto à racionalidade neoliberal, bem como a maneira que a comunicação pode se constituir como espaço de insurgências.⁸⁶ Ou seja, para a compreensão da realidade que se quer analisar é necessário ir além da individualidade dos sujeitos e perceber o contexto em que eles estão inseridos, enxergando os fenômenos de maneira “holística” (GATTI, ANDRÉ, 2010). Isso só se tornará possível mediante a pesquisa qualitativa, que possibilitará ao pesquisador conhecer os sentidos atribuídos pelos sujeitos a suas ações.

Assim sendo, não seguiremos modelos padronizados, que tentam quantificar os fenômenos sociais, generalizar as descobertas e estudar de maneira isolada a realidade. Interessam-nos percepções da realidade por meio de olhares e escutas mais atentos, com mais imersão e profundidade, lançando mão de uma abordagem metodológica que não considere os pesquisados meros informantes de dados a analisar dentro de um laboratório, completamente deslocados de seu contexto. Dessa forma, a estratégia utilizada nesta pesquisa é o estudo de caso, definido por Chadderton e Torrance (2015, p. 91) como “enfoque de pesquisa que procura lidar com a complexidade da atividade social e educacional e descrevê-la, a fim de representar os significados que atores sociais individuais trazem para esses âmbitos e constroem neles”. Ou, como Antônio Gil (2002, p. 54) denomina, “um estudo profundo e exaustivo de um ou pouco objetos, de maneira a permitir conhecimento amplo e detalhado do mesmo”.

Ser ouvinte de A Hora do Xibé, desde antes da concepção da pesquisa, contribuiu para elaboração da problemática; entretanto, foi durante a construção deste trabalho que a escuta se tornou mais ativa e selecionada. A ideia inicial era avaliar apenas alguns programas de abril, considerado um mês de intensas mobilizações indígenas, devido ao estabelecimento do dia dos povos indígenas. Entretanto, como passamos por uma pandemia que alterou todas as nossas

⁸⁶ As perguntas que fazem parte de nossa problemática estão disponíveis na introdução, p. 26.

relações, nos deixando em longa quarentena, ouvir os programas tornou-se um bálsamo em meio a incertezas e falsas notícias que circulavam ao nosso redor. Assim, realizei escutas atentas durante a pandemia, para além do mês de abril, resultando na análise de programas referentes a outros meses.

Já que não se podia ir ao Tapajós durante esse tempo, as informações e a cultura de lá chegavam pela escuta desses programas. Mesmo como ouvinte de *A Hora do Xibé*, cabe destacar que essa escuta ativa, como pesquisadora, não se dava todos os sábados e/ou domingos; sempre que ela acontecia, porém, eram feitas anotações a respeito do que ouvia no programa exibido, algo como um diário de campo, dispositivo usado pelo pesquisador das ciências sociais. “Nele diariamente podemos colocar nossas percepções, angústias, questionamentos e informações que não são obtidas através da utilização de outras técnicas” (CRUZ NETO, 1994, p. 63). Para Oliveira (2014), o diário de campo configura-se como um instrumento de registro do que se vê, ouve e sente durante a pesquisa. “Assim, construímos o diário de campo para ser o lugar de registro dos movimentos, das leituras, dos tempos, espaços e das observações que ocorrem/ocorreram” (p. 71). Dessa forma, a partir do que se escutava transcrevia-se para o diário, e não apenas isso, mas também, a partir dos sentimentos que emergiam pela escuta, pontuava-se igualmente no diário transformando essa técnica de coleta de dados numa “narrativa textual das impressões do(a) pesquisador(a)” (ARAÚJO, 2013). Laura Araújo (2013) diz que:

Partimos da perspectiva do “diário de campo” (...) como caderno de notas em que o pesquisador registra as conversas informais, observações do comportamento durante as falas, manifestações dos interlocutores quanto aos vários pontos investigados e ainda suas impressões pessoais, que podem modificar-se com o decorrer do tempo (...). Assim o diário tem sido empregado como modo de apresentação, descrição e ordenação das vivências e narrativas dos sujeitos do estudo e como um esforço para compreendê-las. (ARAÚJO et al., 2013, p. 54)

Dessas anotações inclusas, que estamos considerando diário de campo, feitas a partir das escutas ativas do programa (de 2019 a 2021),⁸⁷ é que foram escolhidos trechos a ser analisados. Destacamos como objeto de análise o período em que os programas foram ouvidos e não a quantidade de edições, porque não são os números de programa que compõem nosso material, mas, como dito, os trechos contidos no diário de campo que despertaram nosso olhar

⁸⁷ No final de 2021, estive em licença-maternidade, suspendendo a escuta como pesquisadora; quando retornei às atividades da pesquisa, em 2022, o programa já não estava mais no ar.

para avaliação das narrativas construídas pelos participantes de A Hora do Xibé. Cabe evidenciar ainda que acompanhamos o programa tanto pelo *site* da rádio rural quanto pela página da rede social Facebook, o que permitia a gravação dos programas para posterior consulta, embora isso só acontecesse caso as anotações no diário de campo não fossem suficientes para encontrar respostas aos questionamentos.

Importa destacar também que não faremos uma avaliação das exibições do programa na página do Facebook, pois isso implicaria dar outro caminho à pesquisa, incorporar outras teorias, tirar, de certa forma, o protagonismo do rádio (e da oralidade), já que teríamos imagens outras a analisar, como também as linguagens do digital, levando assim nossas discussões a outro rumo. Acentua-se igualmente que este trabalho não configura um estudo de recepção, por isso comentários deixados na página da rede social do programa ou reações específicas dos ouvintes não serão profundamente analisados. As interações com os ouvintes nos importam, mas no sentido de pensar as construções narrativas do programa e não apenas o lugar do receptor.

As pesquisas bibliográficas e documental também se fizeram necessárias, principalmente os estudos que abordam os povos da região e seus processos de resistência e retomada étnica (VAZ FILHO, 2010, 2019a; FONSECA et al., 2021; ALVES, 2023; MEIRELLES, 2022; BELTRÃO, 2013). Literatura e textos referentes ao próprio programa também foram importantes como Isso tudo é encantado: histórias, memórias e conhecimentos dos povos amazônicos (CARVALHO; VAZ FILHO, 2023); Relatos e reflexões sobre rádio, encantamento e insurgências indígenas na Amazônia (SARMENTO; VAZ FILHO, 2022) e Uma trajetória militante no rádio na Amazônia (VAZ FILHO, 2021). Alguns roteiros com pautas específicas também fizeram parte do nosso material de análise, bem como *e-mails* e mensagens trocadas.

Para completar nosso escopo metodológico realizamos algumas entrevistas semiestruturadas com os comunicadores do programa; no total foram seis entrevistados, entre pessoas que estiveram desde o começo do programa a aquelas que permanecem envolvidas até hoje. Tínhamos um roteiro de perguntas em mãos, que, entretanto, não foi aplicado de maneira rígida; a partir das respostas dos entrevistados é que seguíamos com as perguntas que realmente faziam sentido naquele momento. Gaskell (2007) afirma que a entrevista qualitativa fornece ao pesquisador informações que ajudam a perceber as vivências dos atores sociais pesquisados e suas relações com o contexto em que estão inseridos. Na estratégia do estudo de caso, fazer uso de diferentes procedimentos de coleta de dados é importante para garantir a qualidade e a própria validação da pesquisa (GIL, 2002). Dessa maneira, as entrevistas em profundidade, ou

individuais, nos foram essenciais para conhecer a relação dos participantes com o programa, a relação do programa com a luta indígena, entre outros temas que somente uma conversa mais intensa poderia ser capaz de nos revelar.

Toda pesquisa com entrevistas é um processo social, uma interação ou um empreendimento cooperativo, em que as palavras são o meio principal de troca. Não é apenas um processo de informação de mão única passando de um (o entrevistado) para outro (entrevistador). Ao contrário, ela é uma interação, uma troca de ideias e significados, em que várias realidades e percepções são exploradas e desenvolvidas. (...). Quando nós lidamos com sentidos e sentimentos sobre o mundo e sobre os acontecimentos, existem diferentes realidades possíveis, dependendo da situação e da natureza da interação. Deste modo, a entrevista é uma tarefa comum, uma partilha e uma negociação de realidades (GASKELL, 2007 p. 73-74).

As entrevistas começaram a ocorrer em de outubro de 2023. Na tentativa de realizá-las, retornei a Santarém, no Pará. Percorrer o caminho sagrado e cheio de belezas do rio Arapiuns, banhar-me no rio Tapajós, voltar aos lugares importantes da minha memória como moradora da região, dançar carimbó, assistir ao pôr do sol amazônico, encontrar os amigos que ficaram, mas também deparar-me com uma seca histórica, fruto do desmatamento e do descaso dos grandes representantes do capital com a emergência climática, que resultou nas mortes de peixes e botos, como trouxe inúmeros problemas para ribeirinhos, constituíram elementos que me reconectaram com essa pesquisa. Apenas duas das entrevistas foram realizadas presencialmente, as outras se deram de maneira remota, por aplicativos que permitiam a conexão via audiovisual, uma vez que os entrevistados não estavam em Santarém, devido a compromissos profissionais que os levaram a outros lugares. As estratégias metodológicas pensadas inicialmente envolviam a ida a campo mais demorada. A ideia era observar *in loco* as reuniões de pauta, bem como as construções do roteiro e o próprio processo de gravação no estúdio; com a pandemia da covid-19, entretanto, tanto as nossas ações quanto as dos participantes ficaram limitadas.

CAPÍTULO 4

4. COSMOLOGIAS MEDIATIZADAS E INSURGÊNCIAS EM A HORA DO XIBÉ

A Ponta do Toronó é um dos pontos sagrados daqui da aldeia. Acredito que muitos já até ouviram falar da ponta do Toronó, por conta do paradeiro do famoso Merandolino.⁸⁸

Segundo os nossos antepassados, diante dos nossos conhecimentos, nós acreditamos que o Merandolino está presente, situado naquela ponta, às margens daquela ponta. Merandolino foi um homem que viveu no Rio Arapiuns. Após a sua morte, nós acreditamos que ele veio e morou em definitivo naquela ponta. Está definitivamente morando na Ponta do Toronó. Pra quem não conhece, é uma praia muito linda. E, pra quem não conhece a lenda do Merandolino – que dizem que é uma lenda, mas pra nós ele é algo sagrado –, naquela ponta a gente sente a proteção dele ali, presente para os pescadores, os moradores.

Nós, que moramos, nós temos aquela convicção de que, quando nós pedimos sua proteção, ele nos dá essa permissão de chegar lá, nos banhar. Lá é um lugar onde até tem bastante peixe. Mas não são todos que podem chegar lá e pegar esse peixe. Porque os pescadores dizem que, quando ele não quer dar peixe, ele não dá mesmo pra ninguém!

Meu pai conta, minha mãe conta. É uma lenda viva pra nós.

Jandira Arapiun, Aldeia Caruci, Rio Arapiuns. Ponta do Toronó, lugar do Merandolino (CARVALHO, VAZ FILHO, 2023).

Como vimos no capítulo anterior (e veremos igualmente mais adiante), A Hora do Xibé nasce como um projeto de resistência que denuncia, sobretudo, os grandes empreendimentos na Amazônia, os direitos violados dos povos indígenas (e quilombolas), bem como dá visibilidade (e voz) aos povos da região. Lídia Sarmento e Florêncio Vaz Filho (2022), indígenas do baixo Tapajós e integrantes da equipe do “Xibé”, trazem a história da cobra-grande – “símbolo das mais antigas tradições indígenas e personagem bem viva nas pajelanças atuais” (p. 86) – como uma metáfora para ilustrar/explicar a criação do programa. Nas histórias amazônicas, a cobra-grande fica submergida, sobretudo na cidade. Enquanto ela está quieta,

⁸⁸ Merandolino é considerada a versão humana da cobra-grande, naquela região.

todos estão protegidos; o mínimo de movimento desse animal seria capaz de colocar toda a cidade, instituição ou qualquer tipo de organização social em ruínas.

Essa figura mitológica, que é ao mesmo tempo real,⁸⁹ não se configura apenas como ameaça; ela é igualmente sustentáculo, amparo, “representação de luta e resistência” dos próprios indígenas (SARMENTO, VAZ FILHO, 2022, p. 85). O marcante movimento da cobra, que se dá não apenas por suas grandes dimensões, condiz também com o movimento insubmisso desempenhado pelo programa A Hora do Xibé. “Quando a cobra-grande se move, move-se seu povo também. (...). A Hora do Xibé (*é como*) o rebojo da cobra-grande que nos tira do conformismo. O nosso programa pode ser visto dentro de um processo maior de movimentação da cobra” (SARMENTO, VAZ FILHO, 2022, p. 86, grifo nosso).

Antes de falar a respeito das linhas de trabalho do programa, da programação e das tensões sofridas e ocasionadas por sua existência, achamos importante destacar o significado do nome e do símbolo que caracteriza A Hora do Xibé (ver anexo 4). A cuia, peça histórica e viva, muito usada pelos povos da Amazônia (e não só), foi considerada patrimônio cultural brasileiro (IPHAN, 2021). Tendo como base as próprias cerâmicas tapajônicas (e seus grafismos), elas estão presentes no baixo Tapajós há mais de dois séculos e são feitas artesanalmente a partir dos grandes e resistentes frutos da cuieira (árvore); são usadas tanto para colocar comida quanto para retirar água de canoa e em muitas outras atividades cotidianas de ribeirinhos, indígenas e quilombolas. “As cuias são onipresentes no comer, no “banhar”, no celebrar e até mesmo no vestir (...). Dentro delas cabem história, religiosidade, economia e nutrição”⁹⁰ (MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI, 2015).

Constituindo a simbologia do programa, dentro da cuia encontra-se o xibé, uma bebida (ou mingau) de farinha e água. Quem já andou pelo norte do país sabe da importância da mandioca para região, como também deve saber que em toda casa/estabelecimento a farinha se faz presente na alimentação. Numa época em que a região oeste do Pará começou a sofrer com a invasão da soja, representada não só pelo imperialismo das empresas mundiais, mas também tendo rostos e sotaques goianos e gaúchos (grandes representantes brasileiros da soja), pensou-se na criação de um programa de rádio que valorizasse a história e a cultura amazônica, “defendendo aquilo que é nosso”, como bem expressou o coordenador do programa (VAZ FILHO, 2021). “Na sua simplicidade, o xibé (escrito com x para marcar a origem indígena da

⁸⁹ “Os encantados, como Curupira e Boto, longe de ser lendários, são bem reais no cotidiano dos moradores” (SARMENTO, VAZ FILHO, 2022, p. 88).

⁹⁰ Disponível em: <https://www.museu-goeldi.br/noticias/tradicao-de-fazer-cuias-no-baixo-amazonas-vira-patrimonio-cultural>.

palavra) significaria a resistência dos nativos contra os novos colonizadores” (SARMENTO, VAZ FILHO, 2022, p. 87). Nesse contexto, então, a cuia, juntamente com o xibé, se fez símbolo antagônico ao chimarrão e ao avanço do agronegócio na região.

O xibé é um alento em forma de alimento que mata a fome. É uma forma de comunhão, onde a cuia passa de um para outro, a fim de que todos dele partilhem. É sustento para o caído, para o doente e até para o morto. Quando cozido, vira caribé, e “levanta até defunto”. Acessível a todos, *xibé é um nome perfeito a uma experiência de comunicação contracolonial que parte dos saberes e do modo de ser indígenas e dos povos tradicionais*. Um programa feito por sujeitos oriundos dessas comunidades, que dialogam sobre cabanagens, curupiras, botos e cobras-grandes, como símbolos de sabedoria, resistência e mudança social. A maior conquista do programa foi fazer ecoar mais longe as vozes dos próprios nativos, antes silenciadas e envergonhadas. Por isso, eles têm se identificado tanto com o programa ao longo desses 15 anos. Para nós, apresentadores, têm sido uma satisfação fazer parte desse projeto e abraçar as suas causas (SARMENTO, VAZ FILHO, 2022, p. 98, grifo nosso).

Diante essa realidade instaurada pela expansão de megaprojetos na Amazônia e contra o preconceito sofrido pelos povos tradicionais vindo dos setores mais conservadores da cidade, em janeiro de 2007, cria-se A Hora do Xibé, “com o objetivo de valorizar e divulgar os valores e a identidade das pessoas e comunidades nativas ou originárias da região amazônica, especialmente as do baixo Amazonas” (CARVALHO, VAZ FILHO, 2023, p. 17). Veiculado pelas ondas sonoras da rádio rural de Santarém, uma emissora muito ouvida no entorno, principalmente em comunidades mais distantes do Centro da cidade, o programa tornou-se projeto de extensão da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa) em 2013, e em 2017 teve suas gravações exibidas pelas redes sociais. De início, foi ao ar três vezes por semana, às segundas, quartas e sextas, durante meia hora (de 12h30 a 13h), passando posteriormente para uma vez por semana, aos sábados, às 10h da manhã, com uma hora de duração, e depois aos domingos, das 14h às 15h. Em 2022, o programa saiu do ar; essa suspensão será abordada adiante; neste momento o destaque será para a gênese do programa, que nasce, sobretudo, dentro do próprio movimento indígena e das demandas das comunidades localizadas na região.

ENTREVISTADA: O Xibé teve início a partir das nossas vivências. De comunidade, do movimento indígena (...). Lá em 2004, 2003, mais ou menos, nós ganhamos alguns minutos na rádio rural para falar das coisas do movimento indígena, então, a gente tinha assim uns minutos, muito rápido, na terça-feira, que era quando a Mila Correia ia lá e dava os informes [sobre o movimento indígena], assim bem rápido e dentro de um programa que tinha na rádio rural. Aí em 2007, o Xibé passa a ser um programa mesmo. Então num primeiro momento informes e depois um programa inteiro que vai falar

das culturas da nossa região, da região do baixo Tapajós. Não só a cultura indígena, mas também a cultura das comunidades quilombolas e ribeirinhas que estão ali naquela região. Então, o Xibé acaba sendo não só um programa voltado para um público específico, mas ele tem um público assim bem abrangente, não só pelas temáticas que a gente abordava, mas pensando pelas pessoas também que participavam da equipe que eram as próprias pessoas da comunidade (VERA ARAPIUN, 2023, grifo nosso).

ENTREVISTADO: O nosso compromisso era, com o nosso ouvinte, de estar no estúdio trazendo a comunidade, de apresentar o programa, de levar aquela informação, porque uma preocupação nossa são os relatos; a essência do programa são relatos da comunidade, trazer a voz das pessoas para dentro do rádio, para elas falarem daquilo que elas estão sentindo, para elas reivindicarem aquilo que elas querem de melhorias, de direitos. E elas vinham através dos relatos. E como elas gostavam dele, de nos fornecer relatos, de gravar com a gente (...). O programa ele era muito disso, era uma voz para a população, que era invisibilizada por muitos meios de comunicação da grande massa, o Xibé é muito da comunidade. É uma característica dele, a principal é essa (JAIME MOTA, 2023).

ENTREVISTADA: [Antes de participar da equipe] eu já ouvia o programa A Hora do Xibé na aldeia, então já era algo familiar pra mim, que a gente se identifica, é um canal muito importante de comunicação para os indígenas; é um canal de comunicação para os parentes da aldeia que não tem nenhum outro tipo de comunicação, não tem internet, não tem sinal de celular (...). E eu, até 2014, atuava muito por trás dos bastidores, mas estar falando ao público, no rádio, eu ainda não me sentia segura. Sempre tinham as lideranças de frente ali, João Tapajós e Poró Borari colocavam seus cocares e pra mim eles me representavam. Pra dar entrevista, pra falar sobre o movimento [indígena] eu não queria, sabe? Não queria me expor, então, essa minha liderança hoje, ela foi muito construída, assim, na marra da necessidade, você necessita falar (...). Eu achava minha voz feia pra estar falando na rádio, mas aí, sem medo nenhum, um dia eu fui. Quando chegou no sábado, fui lá, comecei a apresentar. Foi um momento, muito importante. Porque eu via a necessidade da gente falar, por exemplo, quando [outras emissoras] vinham entrevistar a gente, eles editavam, eu ficava esperando soltar, aí eles faziam edição de uma parte que eu achava fundamental, essencial, e eles cortavam. Ou seja, silenciavam a nossa fala. *E ali no programa A Hora do Xibé, eu vi como um porta-voz. De ecoar a minha voz, os meus pensamentos, como liderança (...). Eu vi que ali ninguém poderia me censurar, o que eu falasse, pá, já foi, soltei como uma flecha, sem volta. E eu via como uma arma, a comunicação sendo uma arma ao nosso favor, de fazer alguns trabalhos de mídia, de comunicação nas aldeias, como uma arma a nosso favor* (LUANA KAMARUARA, 2024, grifo nosso).

Essas falas nos levam a perceber que A Hora do Xibé irrompe no cenário sociocultural-midiático a partir da luta política, trazendo na sua estrutura a relação com a comunidade, constituindo-se a partir das coletividades e não das concorrências (ou individualidades demandantes da sociedade neoliberal). O programa, portanto, é uma resposta para o que vivemos na contemporaneidade, um exemplo prático/certeiro do que Dardot e Laval (2017, p. 11) trouxeram em suas ideias ao falar de uma revolução ocasionada pelo comum. A Hora do

Xibé é a “esperança de um além capitalismo”, um projeto de subversão que constrói novas dinâmicas, novas formas de existência, outras narrativas, diferentes maneiras de relações, de alteridades, tendo sobretudo o foco na comunidade, no bem-viver coletivo baseado num sentimento de pertença, no imaginário local (que é também global) e nas memórias passadas ao longo dos tempos, tendo o rádio como suporte facilitador dessa dinâmica. São discursos que constroem horizontes decolonizados, já que a base do programa está nas próprias narrativas orais e coletivas, que são práxis originárias dos modos de viver dos povos indígenas. “As pessoas gostam e desejam ouvir e contar histórias, porque estas refletem a sua visão de mundo e ao mesmo tempo reforçam a memória local e os seus laços de pertença a um território e a uma comunidade” (VAZ FILHO, 2023, p. 15).

Como mencionado, em 2022, o programa encerrou sua transmissão pelos estúdios da rádio rural, reflexo do que a própria região do oeste do Pará vivencia: a expansão do agronegócio e a tentativa de silenciar vozes insurgentes que denunciam as violações de direitos dos povos amazônicos. Todos os entrevistados citaram essa questão que tirou A Hora do Xibé do ar, destacamos uma das falas:

ENTREVISTADO: Nessa nova gestão da rádio rural, quem passou a patrocinar a rádio foi uma mineradora e a gente já falava da questão dos territórios, da questão da preservação, de que as pessoas tinham que ter esses interesses por lutar pelo seu território (...). A gente batia de frente com eles do nosso jeito. Não agressivo, mas levando para as pessoas a importância de cuidar do território (...). E aí imagina que a gente está falando sobre isso, na hora que começa, na hora que dá nosso comercial, quem vai falar em cima é uma propaganda da mineradora. A gente sente uma inquietação com a saída do ar do Xibé, a gente tá vivendo um momento agora no país em que alguns temas precisam ser abordados, mas abordado da maneira correta, abordado com informação real e verdadeira para a comunidade (JAIME MOTA, 2023).

Segundo a emissora, o programa saiu do ar pela falta de carteira assinada dos estudantes que participavam, mas estes chegaram a informar que isso seria apenas uma desculpa, que as próprias mudanças de horários sofridas pelo programa, nos últimos anos, já teriam sido uma tentativa de “cansar a equipe” (HENRIQUE DE JESUS, 2023) que faz A Hora do Xibé e retirar a conexão do programa com as comunidades (que sempre participaram ativamente, seja sugerindo pauta, mandando recado, pedindo música ou tornando pública a violação de direitos que os povos daquela região sofriam). Não obtendo êxito nesse propósito, segundo os entrevistados, a direção da rádio rural argumentou questões envolvendo legislação trabalhista. Devemos, porém, destacar que não iremos considerar o fim do programa em nossa análise, mas consideramos importante trazer os sentimentos da equipe em relação à suspensão:

ENTREVISTADO: Inclusive, aproveito para fazer um adendo aqui, o programa acabou praticamente porque a gente foi vítima desses poderes econômicos, os gaúchos da soja hoje são muito próximos do Bispo de Santarém⁹¹, que é o Bispo Gaúcho, que chega dizendo que o agronegócio não é nosso inimigo, que o agronegócio é uma coisa boa. Ele rechaça o discurso dos movimentos sociais, da teologia da libertação (...). A direção da Rádio Rural, meses depois da chegada do Bispo, me avisou por WhatsApp que o programa [A Hora do xibé] acabou. Não nos deram sequer o direito de a gente ir ao ar, se despedir dos ouvintes, dar alguma explicação ainda que diplomática, sem mostrar as reais razões. Não, o programa acabou e eu nunca mais voltei aos estúdios da Rádio Rural (FLORÊNCIO VAZ FILHO, 2024, grifo nosso).

4.1. Relações de afetividade e a presença do(s) outro(s)



Figura 10: Alegria e afeto no cotidiano dos participantes de A Hora do Xibé (Foto: Acervo de A Hora do Xibé)

Um elemento que não esteve inicialmente relacionado à problemática da pesquisa, mas que surgiu com a realização das entrevistas, como também com o movimento de olhar mais profundamente para nosso objeto (e nossos sujeitos), foi o afeto. Não há nenhum espanto, da nossa parte, uma vez que o afeto está atrelado ao sentido de pertença, ao bem-viver e faz-se fundamento no processo de comunicação e interação humana. A afetividade encontrada nas escutas do programa e no encontro/conversas com alguns participantes está relacionada a sentimentos como amor e alegria, mas sobretudo está associada com a importância da

⁹¹ Recordando que a rádio rural é uma concessão pública à Arquidiocese de Santarém.

alteridade, da presença histórica de um Outro, do coletivo diverso que se forma entre comunidades e participantes. Trazemos o dialogismo proposto por Bakhtin (1922) para entender que o centro da interlocução não está mais no eu nem no tu, mas no espaço criado entre ambos, como consciências empenhadas em um entendimento simultâneo: cada palavra é resultado de um diálogo ininterrupto, numa relação entre o eu e o outro – vozes que representam discursos sociais e compreensões diferenciadas. “Tudo o que dá valor ao dado do mundo, tudo o que atribui um valor autônomo à presença no mundo, está vinculado ao outro (...) é a respeito do outro que se inventam histórias, é pelo outro que se derramam lágrimas, é ao outro que se erigem monumentos...” (Bakhtin, 1922, p. 126).

Nesse movimento dialógico da comunicação, Sodré (2012) nos fala de uma “abertura criativa para o Outro” ou de uma dimensão do sensível que aproxime as diferenças. “Nossa questão inicial dispõe-se então na pergunta sobre a possibilidade de existência de uma potência emancipatória na dimensão do sensível, do afetivo ou da desmedida, para além, portanto, dos cânones limitativos da razão instrumental” (p. 17). Antes de entender essa potência emancipatória que envolve a perspectiva do sensível, recuperemos parte de nosso primeiro capítulo para lembrar que o capitalismo e a indústria da mídia, na contemporaneidade, ampliam suas estratégias e adentram nossa alma, associando-se ao que temos de mais valioso, mercantilizando nossas singularidades e transformando nossas emoções (muitas vezes substituídas por felicidade) em produtos de consumo. Nesse bojo, há também uma tentativa de transformar os afetos em capital humano, assim como se fez/faz com a psiquê (HAN, 2018), o desejo (DELEUZE, 1992) e a própria potência da vida (FOUCAULT, 2008a). Entretanto, apesar dessa linha paradoxal em que robôs têm sentimentos e o humano acaba se constituindo a partir de uma “natureza maquínica” (ou simplesmente o fato de que as tecnologias informacionais hoje ocupam um lugar central em nossas vidas), enxergamos sim o afeto num lugar de emancipação.

A partir de um sentimento de comunidade, de alegria, o afeto constitui elemento central no agir comunicacional (SODRÉ, 2006), um rompimento no comunicar a partir do modelo linear, que sufoca as construções de sentido como destacamos em outros capítulos (MARTÍN-BARBERO, 2008 BRECHT, 2000), e promove uma abertura para a comunicação emancipatória/decolonial/dialógica. Luciana Carvalho e Vaz Filho (2023, p. 21), ao abordar *A Hora do Xibé* no livro *Isso tudo é encantado: histórias, memórias e conhecimentos dos povos amazônicos*, argumentam que: “Na comunidade narrativa não há uma rígida distinção entre contadores de histórias e ouvintes. Quem é ouvinte num momento pode lembrar de outra história e, em seguida, passa a ser um contador, pois cada ouvinte é também, potencialmente,

um contador de história”. Isso nos remete ao poema de João Cabral de Melo Neto (1994, p. 345) “Tecendo a manhã”: “um galo sozinho não tece uma manhã, ele precisará sempre de outros galos. De um que apanhe esse grito que ele deu e o lance a outro; de um outro galo que apanhe o grito de um galo antes e o lance a outro; e de outros galos que com muitos outros galos se cruzem os fios de sol de seus gritos de galo, para que a manhã, desde uma teia tênue, se vá tecendo, entre todos os galos”.

Esse sentimento de pertencimento à comunidade, de estar junto, de ser vínculo com a pluralidade dos outros ou simplesmente essa teia de vozes não se dá apenas pela soma das individualidades, sendo antes “condição de possibilidade de uma vinculação compreensiva. O comum é a sintonia sensível das singularidades, capaz de produzir uma similitude harmonizadora do diverso” (SODRÉ, 2006, p. 69). O programa A Hora do Xibé é, então, produto de uma comunicação que gera compreensão (e não apenas entendimento ou inserção de informação⁹²), gera trocas (“todos contam, todos escutam”⁹³) e constrói vínculos porque considera o outro – e faz isso a partir da alegria, que não é um sentimento transformado num produto à venda, muito pelo contrário, é componente de revolução; afinal, como nos diz Sodré (p. 223): “a alegria é sem pecado, sem perdão e sem submissão”.

Desse entendimento, A Hora do Xibé é uma via que está do lado oposto da atualidade histórica apoiada no sistema neoliberal, o qual se embrenha nos domínios tanto econômicos quanto culturais. O programa rompe assim com a colonialidade do ser/saber/poder, como nos disse Walsh (2007) e Quijano (2010) – já que enfraquece sistemas hierárquicos de racionalização/poder, ramificados entre os campos identitários, do ser, do saber e do saber-fazer –, resultando em construções de práticas comunicativas que não possuem distanciamentos, neutralidades, rebaixamento das culturas alheias, mas sim que promovem um sentir-pensar comunicacional (WALSH, 2016), tendo o Outro, ou sendo afetado pela diferença, como peça fundamental nesse processo. “Não se trata de registrar midiaticamente diferenças (...) e sim de usar a tecnologia de dentro para fora, constituindo uma voz autônoma, política e culturalmente diversa (...). Não se trata apenas de apreender o modo de existência ou a cultura de outro grupo

⁹² “Compreender significa agarrar a coisa com as mãos, abarcar com os braços (do latim *cum-prehendere*), isto é, dela não se separar, como acontece no puro *entendimento* (do latim *in-tendere*, penetrar) intelectual, em que a razão penetra o objeto, mantendo-se à distância, para explicá-lo. No entendimento explicativo, um fenômeno particular fica subsumido a uma lei geral, enquanto na compreensão o fenômeno guarda a sua singularidade, isto é, a sua unicidade incomparável e irrepetível. O requisito essencial da compreensão é, assim, o *vínculo* com a coisa que se aborda, com o outro, com a pluralidade dos outros, com o mundo” (SODRÉ, 2006, p. 68, grifos nossos).

humano, mas de estimular educacionalmente o que se poderia chamar de ‘imaginação empática’” (SODRÉ, 2012, p. 184). As falas dos entrevistados ratificam o exposto:

ENTREVISTADO: Sem nenhuma experiência ou formação em comunicação, nossa equipe foi criando um novo jeito de se fazer comunicação popular na Amazônia, que não é essa que tem o assunto para abordar apenas porque tem que cumprir tabela ou cumprir horário, só para dizer que tem um programa. *Fazer comunicação popular na Amazônia é você ter um olhar atento, um olhar de carinho para quem está do outro lado, um olhar de preocupação, de se importar com o problema do outro (...).* Porque eu sou de comunidade tradicional, então, já estive nesse lado em que as pessoas, o poder público tenta nos invisibilizar. Com o programa, a gente aprendeu um novo jeito de comunicar, que não é só se prender a assuntos técnicos e sim assuntos de interesse da comunidade (JAIME MOTA, 2023, grifo nosso).

ENTREVISTADO: Eu sou José Henrique de Jesus Pinto, sou quilombola. E nas redes sociais e no Xibé eu era o Henrique de Jesus. Sou o 13º filho de uma família. E no caso, sou o último filho, mas fui o primeiro a ingressar na universidade. E em relação ao Xibé, eu acho que ele traz para a gente aquele sonho de criança. Você cresce no interior, não tem televisão, mas tem o rádio e aí por diversas e diversas vezes eu acabei vendo o meu pai se inteirando do restante do mundo através do rádio. E é tanto que, quando eu comecei a fazer parte do Xibé, algumas coisas me emocionaram bastante, porque o meu sonho talvez fosse de ver o meu pai me ouvindo na rádio e aí cria esse vínculo, que a gente faz n’A Hora do Xibé. A gente faz, na verdade, o Xibé por um amor que a gente aprende a ter pela comunicação. Nós não somos da área de comunicação, eu sou estudante de gestão pública, mas aprendi a amar a comunicação dessa maneira, porque eu entendia que do outro lado estava alguém com o mesmo conhecimento que o meu, que necessariamente entendia as informações porque eram repassadas de uma forma que se pudesse entender, clara, sem muitas nuances de informações, que fizesse sentido, que fosse uma coisa fácil, fácil de entender, que as pessoas ficassem com a reflexão na cabeça. Falar disso me emociona (HENRIQUE DE JESUS, 2023).

Percebemos o quanto de cuidado, vínculo, emoção e alegria tem na fala do Henrique, participante de A Hora do Xibé, estudante da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), quilombola e que se apresenta como o primeiro filho a ter acesso a direitos fundamentais, incluídos o acesso à informação de qualidade e a possibilidade de transformar essa informação em luta política, em movimento emancipatório. Todos os outros participantes são de comunidades tradicionais ou da periferia (A HORA DO XIBÉ, 5 dez. 2020) e têm ligações com o movimento social. “Aqueles que, ao entrar, ainda não participavam de movimentos sociais, logo começaram a participar de organizações e suas mobilizações” (SARMENTO, VAZ FILHO, 2022, p. 87).

Além de Henrique de Jesus, entrevistamos Vera Arapiun, que durante muito tempo esteve à frente do Grupo Consciência Indígena (CGI) e que depois passou a ser conhecida como a “Vera do Xibé”. Vera, “ativista do movimento de reavivamento étnico”, é indígena do baixo Tapajós e diz que: “não apenas me declaro, como meu povo me declara, meus pais me declaram, eu sou Arapiun, lá da comunidade de São Pedro” (VERA ARAPIUN, 2023). Jaime Mota que veio do “território quilombola do Tinguu, planalto santareno”, é estudante de direito também da Ufopa e foi outro participante que nos concedeu entrevista. “Eu devo muito aos meus antepassados, as minhas lideranças, que lutaram para que a gente pudesse ter direitos garantidos. Então, sou quilombola e tenho muito orgulho de dizer isso e de fazer parte de uma equipe, de um projeto bem grandioso, que é o programa A Hora do Xibé” (JAIME MOTA, 2023).

Luana Kumaruara, liderança do povo Kumaruara e muito ativa nas questões que envolvem a educação e a saúde indígenas, em suas falas direcionadas ao questionamento desta pesquisa, entrelaçou sua trajetória política e acadêmica com seu percurso em A Hora do Xibé. “Sou Luana Kumaruara, meu nome civil é Luana da Silva Cardoso, como tá no Lattes, mas meu nome social é Luana Kumaruara, Kumaruara do meu povo, etnia, e assim que me conhecem como liderança”. E completa dizendo que seus movimentos políticos e de militância indígena surgem principalmente a partir desse “diálogo com a base através do programa A Hora do Xibé, colocando pautas, trazendo debates, trazendo discussão para dentro do programa nesse viés” (LUANA KUMARUARA, 2024). Lídia Sarmento é indígena do povo Borari e em sua fala destacou muito o quanto o Xibé aproximou ela da questão do seu território “a hora do Xibé foi um elemento que ajudou a ampliar a conexão com o movimento indígena” (LÍDIA SARMENTO, 2024). E por fim, Florêncio Vaz Filho, antropólogo, indígena Maytapu, construiu sua tese sobre os povos indígenas do baixo Tapajós. É ele o coordenador da rádio, bem como é dele que parte as primeiras ideias sobre a construção da Hora do Xibé.

Os que atualmente estão envolvidos e os que já passaram pelo Xibé são das áreas do direito, gestão pública, antropologia, pedagogia e os mais diversos cursos; são ainda participantes ativos de organizações sociais, como vimos, trabalham com as questões indígenas, desenvolvem outros projetos que articulam a organização política de mulheres, são professores/coordenadores ou estão ocupando cargos de gestão nas secretarias administrativas, bem como cursam/cursaram mestrado e doutorado. Importa destacar que o programa tem/tinha fluxo contínuo de participantes, mas todos que construíram A Hora do Xibé se sentem ainda ligados ao programa, seja pelo impacto/estímulo que ele gerou na vida profissional dos estudantes, seja pela própria construção/manutenção de vínculos de afeto, e não apenas isso.

Trazemos também a questão identitária e o fortalecimento de “ser quem se é” durante a participação no programa como um dos pontos mais destacados pelos integrantes (e ex-integrantes). Há ainda uma movimentação dos lugares e atividades exercidas, ora se era locutor, ora se era produtor, editor etc. O único lugar permanentemente ocupado era o da comunidade, já que, como vimos, o programa era apresentado “por vozes diversas, envolvendo a tradição oral, características dos povos da Amazônia” (SARMENTO, VAZ FILHO, 2022, p. 88).

A comunidade sempre esteve/está no centro de A Hora do Xibé, e seus participantes atribuem ao contato comunitário o *status* de grande formador da/na área de comunicação. “Ninguém é da área da comunicação. Mas a gente por amor e por querer entregar um produto bom para o nosso ouvinte, a gente começou a pesquisar, a se inteirar, a entender as histórias trazidas pela comunidade, nosso compromisso era com a comunidade” (JAIME MOTA, 2023). Em 2013, quando o programa se tornou projeto de extensão, foi possível um auxílio financeiro para realização de viagens às comunidades e aldeias. Bolsistas e voluntários, a partir da coleta de materiais empíricos, conseguiram ampliar e organizar as memórias coletivas, muitas vezes vindas de entrevistas/relatos dos moradores e lideranças, e construíram uma “biblioteca” de áudios (muito utilizada para as produções dos programas). Dessa maneira, A Hora do Xibé constitui-se igualmente como um projeto em que se encontra “um amplo repertório de registros orais bastante heterógenos” das histórias encantadas, (VAZ FILHO, 2023, p. 10) e um de seus propósitos, que é trazer a voz da comunidade para o rádio, foi ainda mais intensificado.

ENTREVISTADO: Consegui conhecer muita gente. A gente viajava muito para as comunidades, para as aldeias, para os quilombos em busca de material. E a gente entendia aquela história para poder falar no ar para que depois as pessoas não pudessem ligar e dizer assim: ah, está errado, não foi assim que eu contei. A gente tinha toda essa preocupação no tratamento do programa antes dele ir para o ar (JAIME MOTA, 2023).

4.2. A comunicação social como práxis do cotidiano



Figura 11: Participantes com convidado no estúdio da rádio rural. (Foto: Acervo de A Hora do Xibé)

Apesar dessa ideia de “não ser da área da comunicação”, quem viveu a experiência de ser parte do Xibé seguiu trilhando outros caminhos na própria área da comunicação, até em outros países. Mesmo sem formação curricular específica, os integrantes sentiam-se muito preparados para encabeçar novos projetos tendo a mídia como foco; é o caso de Luana Kumaruara, que no depoimento a seguir nos indica o quanto a ampliação de redes comunicacionais gerou trocas de informações entre realidades diversas, fazendo da comunicação, e seus processos, uma real estratégia política. Martín-Barbero (2008), ao falar de Benjamin, nos traz a importância do sentir e da própria experiência vivida como central para o processo de transformação.

ENTREVISTADA: Mas a comunicação, eu já atuava e continuei atuando. Eu já tava fazendo um trabalho junto na aldeia para os jovens, por vários fatores que me levaram a isso. Uma era essa questão da comunicação como uma arma, o que tornava a circulação de informação mais rápida. Outro era trabalhar os jovens, porque a gente tava tendo casos de suicídio e depressão com os jovens, então era uma forma de envolver eles nessa luta, e a comunicação é algo que eles têm uma pegada mais rápida. Outro era o Projeto Mãe d'Água, que é um intercâmbio entre as mulheres Munduruku, do médio e do alto Tapajós, as Kumaruara e as mulheres Guajajara (...). Então, esse intercâmbio, ele leva a fortalecer a organização política de mulheres indígenas dentro do território, por meio da mídia. Eu participo de um grupo a nível nacional que hoje não

está atuante, depois do governo Bolsonaro acabou os recursos, que se chamava Mídia dos Povos, então eu começo a participar de grandes encontros nacionais com lideranças que passam várias situações de segurança, e lá se relacionava meios de comunicação com segurança. É de uma rede nacional que se chama Amarc Brasil, que é a Associação Mundial de Rádio Comunitária. E aí foi uma experiência sensacional, porque eu pude estar com lideranças, a nível da Amazônia, e agregava até Peru, nesse projeto chamado Mídia dos Povos. Eu estive no Amazonas, com o povo Mayuruna, fazendo esses intercâmbios, conheci lideranças do quilombo, lideranças mulheres e a Amarc Brasil, eles tinham uma abrangência muito grande de trabalho a nível de militantes, não era só indígena, não era só quilombola, era movimento de mulheres, feminista, então se agregava. E pessoas que tinham passado por certas situações, essa rede trabalhava a questão da segurança da mídia com lideranças, porque eu já tinha passado várias situações de segurança (LUANA KUMARUARA, 2024).

Enxergar outros potenciais epistêmicos, para além da formação tradicional na área da comunicação, é importante. E aqui não estamos negando a relevância das escolas de comunicação, até porque o “tornar comum” é um fundamento básico da comunicação social (REZENDE, 2022). Não se trata de inventar, mas decolonizar, emancipar, transformar, dialogizar a comunicação e construí-la a partir do reconhecimento das alteridades e das diversas experiências em comunicação comunitária. Construí-la a partir de um princípio que humanize e não automatize ou suprima vozes; é a isso que nos referimos quando observamos que notar/considerar as epistemologias outras, incluídas as indígenas, é não dicotomizar prática e conhecimento, como propôs a modernidade/colonialidade⁹⁴ ao cometer o epistemicídio de invalidar outros saberes (CABALLERO, MALDONADO, 2016). Ou então, é fazer o movimento contrário ao pensamento hegemônico, desconstruindo a ideia de que há apenas uma comunicação possível e uma só perspectiva para exercê-la. “A comunicação se tornou para nós questão de cultura e, portanto, não só de conhecimento, mas de reconhecimento” (MARTÍN-BARBERO, 2008, p. 28).

Walsh (2016) já falou sobre um capitalismo da guerra e uma mídia que desempenha um projeto de morte, representada pelos grandes conglomerados, que não somente invisibiliza como mata, “*um projeto-guerra y el orden de despojo y muerte, de seres, saberes, territorios, cosmologias y vida misma*”. Falamos disso igualmente no primeiro capítulo, por meio do que Mbembe (2018) nos trouxe sobre a perspectiva da necropolítica e da morte do(s) Outro(s) dentro do campo político e cultural. Queremos destacar que esse conflito hostil, entre nós e os outros, é parte do projeto neoliberal, já que gera “*silencios y silenciamentos, extremos de individualismo e indiferencia en la gente (hasta inclusive en las universidades), rupturas de*

⁹⁴ Para Mignolo (2017) a colonialidade é o lado mais obscuro da modernidade.

tejidos comunitários, organizativos, colectivos y de lucha politico-social” (WALSH, 2016, p. 44).

Trazemos A Hora do Xibé como oposto a essa proposta civilizatória do capitalismo mundial, pois toda a sua programação nos lembra do quanto somos sujeitos coletivos – ou deveríamos ser, já que a ideia de uma suposta naturalidade do ser humano egoísta e extremamente individualista não passa de uma construção social forjada pelo capitalismo, e remodelada com a faceta do empresário de si mesmo. “As histórias de encantados são importantes também devido a sua característica essencialmente coletiva. Os relatos, feitos em grupos, supõem uma crença partilhada entre quem conta e quem escuta” (VAZ FILHO, 2023, p. 16). Essas histórias contadas no programa são exemplos reais do quanto o Xibé desconstrói o sujeito neoliberal e assume o sujeito coletivo, bem como possibilita novas construções de sentido, fortalecendo os modos de viver em comunidade, ou seja, o oposto da competição neoliberal.

Nas escolas de comunicação, nas disciplinas de rádio, o roteiro é parte importante, já que garante a estruturação e organização da informação, como também ajuda a visualizar o que se quer dizer. Em A Hora do Xibé, o roteiro tornou-se elemento significativo – apesar de a oralidade ser uma característica central dos povos tradicionais, construir um roteiro não significa renegar a potência da palavra oral, mas se apropriar de elementos que ajudem a ampliar as informações, a sistematizar as demandas dos povos. Em outras palavras, pode-se dizer que fazer um roteiro é transformar a escrita em estratégia política, como bem disse Célia Xakriabá, no Acampamento Terra Livre, em 2020: “A caneta é uma importante arma no século 21, se o branco usa, vamos ressignificar”. Aproximando essa ideia das nossas questões, percebemos que, ao se apropriar das técnicas comunicacionais, os integrantes (re)formulam, a partir das suas próprias dinâmicas e repertórios étnico-culturais, as teorias e práticas comunicativas.

Vale evidenciar que o roteiro não é a única técnica utilizada para ampliação e alcance do que é dito; os participantes faziam reuniões de pautas com frequência: “toda quinta-feira nós fazíamos reunião de pauta” (HENRIQUE, 2023), além das reuniões de avaliação que também eram constantes. Nesses encontros da equipe, definiam-se as temáticas, as músicas, a programação de maneira geral, e se o conteúdo abordado fazia sentido às demandas da comunidade. O processo de produção era cuidadoso, não exigindo só habilidades práticas, mas leituras de textos relacionados à cotidianidade e às lutas das comunidades.

ENTREVISTADO: Quando chega no Xibé, a gente tem um período de estágio que o professor diz que é observar, de observação de como que a galera

trabalha, como que é produzido o programa antes de ir pro ar. De observação das informações, da definição das pautas (...). A pauta sempre é muito bem dividida (...). E é muito gratificante para a gente, porque a gente não elabora as coisas que vão pro ar da nossa cabeça, a gente ouve primeiro. Só que pra levar a informação e o conhecimento, o entretenimento para as pessoas que estão no outro lado das ondas sonoras do rádio, a gente precisa também ter conhecimento daquilo que a gente vai falar. A gente lia leituras obrigatórias: Santos e visagens, isso tudo é Encantado e muitas outras. São muitos assuntos relacionados com os territórios, com a identidade (JAIME MOTA, 2023).

ENTREVISTADO: Olha, a gente tinha um roteiro com tudo: aqui para, aqui respira, agora entra o som. O operador de áudio tinha uma cópia pra ele. Aí a gente decidia a pauta, com base no que os ouvintes pediam também, e ia procurar qual música casava mais com a pauta, com aquele tema. Outra questão era procurar nos arquivos o melhor áudio [entre os relatos da comunidade] para enfatizar o que estávamos narrando. Por exemplo, uma questão de saúde. A gente vai falar sobre a saúde da população quilombola, da população indígena, sem entender antes com eles, sem saber o que tá passando?! Então tinha todo um contexto com aquilo dali, com aquela temática, nós tínhamos que pesquisar nos nossos arquivos quem da comunidade é lá do Atodí, do Lago Grande, quem é agente comunitário de saúde ou alguém que fosse da comunidade. Em cima dessas pautas, a gente produzia o programa (HENRIQUE DE JESUS).

Tivemos acesso a alguns roteiros que foram produzidos. Neles, as pautas estavam contidas e alinhavam-se à natureza insurgente, comunitária e informativa do programa (também no sentido de fazer destaques aos direitos das comunidades ouvintes). Temas como “territórios de resistência e luta”, “educação na Amazônia”, “dos mocambos à luta por melhorias dos quilombos”, “contaminação por mercúrio e covid-19” entre outros, faziam parte das pautas e serviam como base para a construção dos roteiros. De um roteiro tendo como temática central a importância do coletivo, do organizar-se coletivamente para garantia de direitos e busca por melhorias, ressaltamos um trecho: “As comunidades se organizam politicamente e essa organização não se trata de uma política voltada para o poder e sim uma política que visa o bem de todas as comunidades” (A HORA DO XIBÉ, 29 fev. 2020). Em outro, as eleições para Tapajoara (Associação das Organizações da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns) foi colocada de maneira crítica: “parece que finalmente a novela sobre as eleições da tapajoara vai chegar ao seu final, dia 23 de abril é a eleição, pela qual duas chapas foram homologadas, parece que em pelo menos 20 anos não se tem nenhuma representação feminina frente à tapajoara” (A HORA DO XIBÉ, 17 abr. 2022).

O roteiro do programa sobre os danos do mercúrio, advindo do garimpo ilegal, mostra o quanto o avanço do agronegócio prejudica as populações locais e põe em risco a vida dos

moradores da região. Tivemos acesso à troca de ideias entre os participantes para a construção desse programa e destacamos um comentário:

Além das questões de falta de fiscalização, resultados de pesquisas não são mostrados pra população pela mídia "oficial", que é a fonte de informação e entretenimento das massas. Nisso a gente observa a programação da Globo local: matérias repetidas e que não abordam esses temas ambientais e políticos. As outras emissoras descambam pro sensacionalismo policialesco, o que é conveniente, visto que as alianças dessas emissoras com partidos e agora com o agronegócio obstrui o acesso da população à informação do cotidiano amazônico. Existem hj as mídias independentes, como o Xibé, mas ainda assim, principalmente a população mais carente, se prende aos grandes grupos de comunicação como única fonte de verdade. Tanto que, por mais que muitos veículos de comunicação já denunciem há muito tempo a tríade desmatamento-garimpo-agronegócio, a população não dá tanta credibilidade a esses meios independentes.

Parece um tanto paradoxal essa relação entre a força da oralidade dos povos tradicionais e a presença de um roteiro escrito, principalmente porque há fortes relatos dos estudantes indígenas da Ufopa que denunciam o racismo sofrido, devido às dificuldades que têm com a escrita, já que as práticas orais nas aldeias são frequentes e bastante valorizadas (muitos estudantes, aliás, possuem forte contato com suas línguas maternas). Os casos relatados são tão intensos e intimidadores, que alguns indígenas chegam a desistir dos cursos de graduação,⁹⁵ revelando que, apesar das amplas políticas públicas de ingresso no ensino superior do país, falta muita discussão e direcionamento sobre como manter esses estudantes, com culturas tão diferentes, em uma instituição que precisa, para além das presenças dos corpos diversos, ter também uma diversidade de saberes circulando sem hierarquias epistêmicas. Krenak (2020), numa aula proferida na Universidade de Brasília, disse que a sociedade tem que criar espaços de trocas, “desenvolver a tolerância entre os povos é pouco”⁹⁶.

Nesse modelo colonizado do pensamento, os saberes não dialogam. E não se trata apenas de colocar na fogueira as leituras classificadas como clássicas ocidentais, porque teríamos ainda o conhecimento numa só direção, ou seja, continuaria reduzido e antagonizado, em clara separação dos saberes. O que se necessita é uma simultaneidade dos diferentes contextos, das diversas raízes, tradições, valores e laços entre os múltiplos tempos e espaços no

⁹⁵ A Universidade Federal do Oeste do Pará, além das cotas, possui processo seletivo especial para indígenas (PSEI), desde 2010, e quilombolas (PSEQ), desde 2015.

⁹⁶ A fala de Krenak, realizada em 10 de mar. 2020 está disponível em: <http://noticias.unb.br/67-ensino/3993ailton-krenak-defende-coletividade-e-expansao-dos-horizontes-academicos-no-inspiraunb>. Acesso em: 20 ago. 2020.

mundo – sejam locais, nacionais ou internacionais; sejam da aldeia ou da cidade; da América Latina ou da Europa. A educação, nesse contexto, precisa repensar seus paradigmas para além das dicotomias; e compreender que os tempos, as histórias e as subjetividades são constituídos de interpenetrações e rupturas, ao longo do processo histórico e social. Reconhecer (e aceitar) essa intersecção, quando refletimos sobre educação (e comunicação), introduz a problemática referente à assunção das diferenças e ao reconhecimento da alteridade como eixo fundamental da construção das identidades. Como nos disse Martín-Barbero (2008, p. 14), “a cultura escapa a toda compartimentalização, irrigando a vida social por inteiro”.

A Hora do Xibé constitui-se sobre esses aspectos. Entender a escrita (e operacionalizá-la) a partir de seu contexto histórico-político-cultural, trazendo as demandas de seus povos para o centro, ao mesmo tempo que é exibido pelas redes sociais, alcançando muitas outras culturas e distâncias, como também tendo a oralidade como fio condutor, até para o processo de escrever (pensando a escrita por meio do oral e o oral se fortalecendo pela escrita), significa pôr os saberes numa perspectiva híbrida. A Hora do Xibé, então, oportuniza experiências dialógicas que apostam na força da oralidade do rádio e no impacto que ela encontra na maneira pela qual diversos grupos étnicos transmitem e produzem cultura, sem esquecer as outras linguagens comunicacionais. Podemos dizer igualmente que o programa é um bom exemplo para pensar formas de aprendizagem dentro de uma universidade tão diversa quanto a Ufopa. Lembremos o que diz Muniz Sodré (2017, p. 95) em *Pensar nagô*:

Para legitimar-se, o filósofo precisa da escola, seja como agente administrativo de um ensino, seja como fonte de argumentos academicamente reconhecidos. A memória “mitológica”, porém, não consiste em um corpo doutrinário articulado, portanto, em nenhuma exposição dogmática nem raciocínios formais, e sim em um repertório cultural de invocações, saudações, cantigas, danças, comidas, lendas, parábolas e símbolos cosmológicos.

4.3. Programação e contra-hegemonia



Figura 12: gravação no estúdio com convidado (Foto: Acervo de A Hora do Xibé).

O projeto que envolve A Hora do Xibé possui três eixos centrais: comunicação, cultura e educação. Como já mencionamos e Lúcia Sarmiento e Florêncio Vaz Filho (2022, p. 88) confirmam, “a metodologia de trabalho se divide em cinco pontos: leituras, viagens de campo, programa de rádio, linha editorial e formação continuada”. Além dos relatos colhidos nas comunidades, lideranças também vão ao estúdio de rádio, durante a gravação do programa, concedem entrevistas, cantam. Avisos dados são constantes e mostram o quanto A Hora do Xibé é amplamente ouvido, funcionando mesmo como um canal eficiente para difundir informações sobre horários de saídas/chegadas dos barcos que fazem os transportes de materiais e pessoas; recados sobre atrasos, mobilizações, festivais, entre outros eventos propostos pelas comunidades, também são divulgados. As músicas não são aleatórias, elas possuem caráter político-social, e a linguagem utilizada é um ponto que merece nossa atenção. Resumidamente, os quadros existentes na grade de programação são: “Relatos, Dicionário Papa-xibé, Clássicos da Música Amazônica, Troncos da Amazônia e Língua Nheengatu. Os três primeiros são regulares, e os dois últimos são apresentados esporadicamente” (SARMENTO, VAZ FILHO, 2022, p. 88).

Antes de falarmos com mais especificidade sobre a programação, trazemos a fala do coordenador do programa para entendermos o entrelaçamento de A Hora Xibé com as perspectivas culturais, comunicacionais e educacionais que fazem dele um programa de base coletiva:

ENTREVISTADO: Ah, eu quero dizer que eu reconheço que o programa Hora do Xibé, ele é uma continuidade de lutas, de experiências, de iniciativas de outras pessoas. A gente não nasceu assim do nada. Inicialmente era uma proposta minha, o programa surgiu na minha cabeça, mas com o tempo ele se tornou um projeto coletivo. Eu falei que eu chego de Salvador, em 2007, conversei com o padre Gilberto Sena e me surpreendo com o que Santarém se tornou, tomada pelo agronegócio. Isso foi, digamos, cronologicamente, mas politicamente é uma história mais longa, eu diria que esse movimento começou pelo menos nos anos 60, quando a Igreja Católica aqui em Santarém, através da ação de mulheres, principalmente Jandira Pedroso, que é uma senhora que está aqui idosa, aposentada, a professora Francisca, não me recordo o sobrenome, mas eram mulheres. Foram elas que foram as grandes guerreiras da catequese rural, da pastoral rural (...). Quando os padres precisavam de pessoas para serem catequistas, quem sabia ler a Bíblia? As mulheres professoras. E foram elas que começaram esse processo de comunicação, que também começou a mudar a cara dos sítios [termo pejorativo], que viraram comunidade. Hoje em dia, se você pergunta como é o nome desse sítio, ninguém vai responder. Não, isso aqui é comunidade, comunidade da Vila Franca. Mas isso foi uma coisa que aquelas mulheres dos anos 60 fizeram com o apoio também do MEB, Movimento de Educação de Base, que foi uma criação no Nordeste, mas aqui em Santarém, junto com a Rádio Rural, alfabetizavam as pessoas pelo rádio, valorizando a forma de eles serem. Foi o MEB, inspiração do Paulo Freire, que começou a realizar aqui em Santarém a Feira da Cultura Popular. As mulheres, como se fossem misses, desfilavam e a roupa delas era toda de tussome, de palha, colares de semente de seringa, coisas naturais, numa época que ninguém falava de identidade indígena, identidade quilombola, identidade cabocla. Mas o MEB, com a educação popular e os objetivos da Teologia da Libertação, valorizavam já essa maneira de ser própria, maneira de ser da região. Então isso começou a criar nos moradores o orgulho da palha, o orgulho da farinha. Os derivados de mandioca, beiju, tapioca torrada, tacacá e tudo. Então, a Hora do xibé chega num momento que a minha consciência de ser indígena tinha aflorado, outras consciências de ser quilombola também tinham aflorado. Foi essa junção de elementos que preparou o terreno para que chegasse o Florêncio, o padre Gilberto Sena, depois chegasse Lídia, Jaime, Auricélia, Luana, e a gente fizesse isso que a gente fez (FLORÊNCIO VAZ FILHO, 2024).

O quadro “Clássicos da Música Amazônica” envolve canções que foram lançadas antes dos anos 2000 e que se tornaram sucessos na região, embora o cenário musical do programa não se limite a músicas escolhidas sob esse recorte; há amplo uso de canções que se relacionam a problemáticas enfrentadas pelos povos do baixo Tapajós, como questões que envolvem a importância do território, preservação socioambiental, questões histórico-culturais e músicas que denunciam o racismo/machismo vivido no dia a dia, bem como as que se relacionam à alegria e festividade desses povos. O programa de 29 de agosto de 2020 lembrou o dia do carimbó, comemorado em 26 de agosto, apresentando para a população, incluídos os mais jovens, características específicas dos ritos tradicionais dessa manifestação cultural na década de 1980. Em outro programa, os ritmos divulgados foram a tecnomelody, a guitarrada, o brega.

“O programa A Hora do Xibé resgata o sentido cultural da música brega pra que a gente supere o preconceito das músicas populares”, disse o locutor em 23 de janeiro de 2021.

Músicas de protesto são veiculadas com frequência, como a do mestre paraense Chico Malta:⁹⁷ “não não senhor, escute a nossa voz, não queremos barreira no nosso Tapajós. Quero tomar banho de rio e não de lama como fizeram no rio Doce em Mariana” (A HORA DO XIBÉ, 8 maio 2021). Em outro dia, enquanto o locutor apresentava o resultado de uma pesquisa que revelou a quantidade de lixo descartável presente no rio Tapajós, a música de fundo (que se alternava com voz do locutor) trazia em ritmo de carimbó a seguinte mensagem: “não jogue lixo no Tapajós, ele não é meu, ele não é seu, é de todos nós”. Músicas que fazem parte ainda de uma extensão maior da Amazônia também são divulgadas: “a gente não só fala da Amazônia brasileira, a gente fala da peruana e da colombiana porque somos um país só”, afirmou novamente o locutor em 10 de abril de 2021. E por fim, mas não menos comum, as músicas que não têm dimensão fortemente reivindicatória também fazem parte da programação. “E vamos de música que eu tô falando demais e o povo tá querendo um remelexo. A gente vai da música de consciência, reflexão, agora para o lado festeiro (...). Esse mesmo povo que luta, enfrenta e vence madeireiras, é um povo que gosta de dançar, gosta de torneios, de festa, de festa de santos” (A HORA DO XIBÉ, 5 set. 2020).

Nas entrevistas, questionamos igualmente os participantes sobre as escolhas musicais:

ENTREVISTADO: No programa, a *playlist*, a música, a trilha sonora sempre tinham que casar com o tema escolhido para aquele programa, não é um tema aleatório (JAIME MOTA, 2023).

ENTREVISTADO: Porque a abordagem do programa era trazer as coisas da região, mas não qualquer informação da região, uma informação que a grande mídia não vai dar para a população, que era, por exemplo, a questão dos territórios, a própria identificação do meu eu com o território. Então para que isso desse certo nós tínhamos que casar. A música, por exemplo, tinha que ser lá do Juvenal Imbiriba⁹⁸ e a pessoa que ouvisse falasse assim: ‘ah falaram de

⁹⁷ Mestre griô de tradição oral e mestre do carimbó do oeste do Pará (disponível em: https://www.instagram.com/mestre_chicomalta/). Para melhor elucidação, um mestre griô é aquele que se reconhece, e é reconhecido por sua comunidade, como um guardião dos saberes e da tradição oral. Luciana Meireles, educadora, aprendiz griô e estudiosa do tema, explicou que “o griô se baseia na tradição oral para a transmissão de vivências e saberes culturais de uma comunidade. O mestre griô é reconhecido por, coletivamente, transmitir ensinamentos de geração em geração, com uma identidade própria de um povo, e inclusive com uma potência expressiva pedagógica em tais ensinamentos. Quando dizem que você é um griô, significa que você se comprometeu a guardar as histórias, a guardar uma genealogia, e viver como um registro vivo, com instrumentos, elementos e rituais de iniciação. É como um historiador que trabalha com o canto e a memória” (CORREIO BRASILIENSE, 2018). Disponível em: www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2018/12/12/interna_diversao0_arte,724615/conheca-o-movimento-grio.shtml.

⁹⁸ Juvenal Imbiriba é compositor e violonista nascido na comunidade de São Pedro, no rio Arapiuns, Santarém/PA. Desde jovem compõe em diversos ritmos, entretanto gosta mesmo é de cantar/tocar carimbó.

tal tema e a gente faz parte desse território e tocaram a música do Juvenal Imbiriba'. Então, nós tínhamos que ir casando para fazer com que quem tivesse do outro lado da rádio, ouvindo, se sentisse parte do programa. (HENRIQUE DE JESUS, 2023).

Fazendo um destaque do exposto, detalhamos o programa veiculado em 5 de setembro de 2020, o qual abordou a independência do Brasil. Não se limitando aos aspectos tradicionais e coloniais da versão “oficial” contada sobre a data “comemorada”, o programa trouxe outros olhares e outras situações para se pensar a história, como o fato de o Pará ter sido anexado ao Brasil apenas um ano depois de dom Pedro ecoar o tal grito do Ipiranga e declarar a “independência” no Rio de Janeiro. “Nós éramos uma província, praticamente um país (...) e o Brasil forçou a gente a ser brasileiro, mas a gente continua a ser um país com histórias, um país que se chama Pará”, afirmou o locutor, que além de criticar os desfiles feitos pelas instituições de ensino, “que em nada têm relação com os militares. A educação não é para fazer louvores aos militares” (A HORA DO XIBÉ, 5 jul. 2020), ainda lembrou a revolta dos Cabanos, uma revolta popular organizada pelos moradores da região amazônica e que é sinônimo de resistência e luta pela independência do povo paraense. “Para celebrar essa nossa verdadeira independência paraense vamos ouvir o hino da reforma agrária, também conhecido pelos movimentos sociais como “a história não falha (...). Aqui na região ele foi muito usado na criação da reserva extrativista” (A HORA DO XIBÉ, 5 jul. 2020).

De “Ouviram do Ipiranga às margens plácidas. Ó Pátria amada, Idolatrada. Salve, Salve” hino do Brasil, para o hino da reforma agrária, que diz “A luta vai ser tão difícil. Na lei ou na marra nós vamos ganhar. A história não falha, nós vamos ganhar”; A Hora do Xibé seguiu sua programação tecendo a luta da cabanagem com a atual luta dos povos indígenas, quilombolas e ribeirinhos, que está fortemente relacionada à permanência e a demarcação de seus territórios. Trazendo relatos de moradores sobre o processo de resistência contra as madeiras que atuavam na região, na época da criação da resex tapajós-arapiuns, no final dos anos 90, o programa enfatizou o quanto a criação dessa unidade de conservação foi importante para os povos do baixo Tapajós, um símbolo da luta pelo território e identidades indígenas⁹⁹.

⁹⁹ A criação de reservas extrativistas no Brasil tem caráter político muito importante. Podemos dizer que foi a principal luta do ambientalista e líder seringueiro Chico Mendes, assassinado por defender os direitos da natureza e dos povos que vivem dela/nela. As áreas de conservação são criadas não apenas para proteger os biomas (e recursos naturais) que delas fazem parte, mas preservam também a vida e a cultura de populações tradicionais que habitam essas áreas, já que afastam qualquer interesse ou atividade empresarial. “Essa reserva não terá proprietários. Ela vai ser um bem comum da comunidade. Teremos o uso; não a propriedade. Faremos um contrato com o governo para o uso, mas não pode vender a terra.”, disse Chico Mendes. Disponível em:

“Recuperar essa memória é importante pra essa nova geração. Isso que é vitória. Isso é independência. Isso é luta por autonomia, por dignidade. Isso é coisa pra celebrar” (HORA DO XIBÉ, 05/07/2020). Ainda nas ponderações sobre a suposta liberdade do Brasil em relação à Europa, o locutor continuou a analisar esse processo correlacionando-o às tragédias atuais em que a região vivencia:

No mês que acabou agora agosto e neste mês setembro, a floresta amazônica está ardendo, queimando, virando carvão, cinza, e esse calor infernal que a gente sente, é também resultado disso. A garimpagem segue solta no alto rio Tapajós. Garimpeiros ilegais jogando lama, mercúrio, contaminando os rios e os peixes e essa contaminação chega aqui em Alter do Chão, em Santarém, Muratuba, chega na sua mesa, no seu peixe, no seu prato. Então, esse crime ele tem mandantes, tem gente que protege esses criminosos. Inclusive o ministro do meio ambiente veio em Jacareacanga e, ao invés de ouvir os indígenas mundurucus, preocupados com o combate à criminalidade, ele levou para Brasília pessoas que defendem o crime, que apoiam a garimpagem. Com certeza o ministro e o presidente não estão para defender nem a mim e nem a você. E a gente deixa essa reflexão da independência, será que essa política implementada lá em Brasília está servindo aos nossos povos, aos nossos rios, à natureza? Ela está nos protegendo? (HORA DO XIBÉ, 05/07/2020).

Dessa maneira, a partir das músicas escolhidas para compor o programa acima citado, uma série de questionamentos e ponderações foram colocados aos ouvintes, mostrando que a música na Hora do Xibé é um elemento importante na estrutura comunicativa do programa. Os ritmos selecionados estão ligados a memórias e ao cotidiano das comunidades. Além de romper com alguns sentidos comuns construídos pela mídia hegemônica, há a difusão, como mencionamos, de letras mais críticas que oportunizam explorar os desafios vivenciados pelos povos do baixo Tapajós. Essa contraposição discursiva ou “essa resistência político-cultural é que Gramsci chamaria de contra-hegemonia” (COUTINHO, 2008, p.9). Podemos, assim, olhar para Hora do Xibé a partir de uma perspectiva contra-hegemônica. Como disse um dos entrevistados, “a grande mídia quer ter o lucro, o xibé muito pelo contrário, ele quer que as pessoas entendam que elas fazem parte de um território, de uma coletividade, que é importante manter o mínimo possível de cultura, para que essa cultura seja também uma resistência pra gente” (HENRIQUE DE JESUS, 2023). Essa fala, e o programa referente à “independência do Brasil”, nos ajudam a entender o que Raquel Paiva (2008, p. 166) traz ao colocar que: “o papel

fundamental de uma movimentação contra-hegemônica é o de fazer pensar, o de propiciar novas formas de reflexão, com o objetivo precípuo e final de libertar as consciências”.

Cabe aqui evidenciar que compreendemos a ideia de hegemonia a partir de autores/pensadores que têm uma base em Gramsci (ou em textos gramscianos publicados no pós-guerra). Para Paiva (2008), a hegemonia está ligada a experiências totalizantes, relativas ao universo da “dominação ideológica”. A contra-hegemonia, numa perspectiva apressada e reducionista, seria o seu contrário. Entretanto, seguir essa linha provocaria uma ideia às avessas do próprio conceito, visto que ser apenas o oposto, no sentido de estar no lugar do que é hegemônico, denota somente uma troca de lugares, significa construir um contrário igualmente totalizante, é preciso que o contra-hegemônico seja realmente um lugar de resistência e não um inverso raso de hegemonia. “É no entendimento de que o “contra” se define pela visceralidade da oposição – e não por um mero revezamento de forças contraditórias – que reside possivelmente a compreensão daquilo que se pode pautar ideologicamente como uma postura contra-hegemônica” (PAIVA, 2008. p.164).

Como apresentado nos capítulos anteriores, umas das características centrais na contemporaneidade é a capilaridade exercida pelo poder, que não se manifesta apenas pelo negativo, mas se entrelaça sutilmente as nossas potencialidades, ou as nossas potências de vida, tornando difícil inclusive afirmar o que está na esfera do hegemônico e do contra-hegemônico. “Em sociedades marcadas pelo consumo, pelo capitalismo disseminado como ordem social, é pouco provável que se desenhem com nitidez grupos hegemônicos, uma vez que a diluição é a marca dessa ordem” (PAIVA, 2008, p. 172). O “Xibé” parece se afastar disso, principalmente pela natureza coletiva e contacolonial/decolonial da sua existência. Outrossim, o programa notadamente é uma experiência contra-hegemônica, nos termos que Muniz Sodré (2008) classifica o conceito, já que desconstrói a uniformização cultural-midiática e se constitui a partir da coexistência de diversidades (SODRÉ, 2008) ou de hibridismos (CANCLINI, 2003), revelando-se como um lugar (e uma proposta) de resistência e transformação, uma vez que seus participantes “filtram, reorganizam o que vem da cultura hegemônica, e o integram e fundem com que vem de sua memória histórica” (MARTIM-BARBERO, 2008, p. 113).

Examinemos a exibição de outra programação. Em abril de 2019, “a Hora do Xibé” trouxe para as ondas do rádio a temática do abril indígena, referente à consideração de 19 de abril, no Brasil, ser o dia dos povos indígenas. No primeiro programa da série, a fala de abertura de umas das locutoras cita uma música da banda de *rock* Legião Urbana ao mencionar que “todo dia é dia de índio” e, mais adiante, informa que “no programa de hoje vamos falar da luta dos povos indígenas aqui do baixo Tapajós”. Em outra edição, a variedade de linguagens foi ressaltada,

termos indígenas foram constantemente usados, lendas amazônicas interpretadas e referências à semana santa, uma das manifestações religiosas mais importantes para a igreja católica, também foram destacadas.

“Ser indígena nesse país não é fácil, se assumir indígena não é fácil”, comentam os locutores em um sábado pela manhã. Ainda debatendo as causas dos povos originários, a entrevistada de mais um programa conta como foi a participação dos indígenas da região no maior encontro indígena do país, o ATL, Acampamento Terra Livre. Reivindicação dos direitos indígenas, denúncias de opressão por parte da polícia e da força nacional, relato sobre as lutas indígenas referentes à saúde e à educação, descrição da capacidade organizativa/criativa dos povos indígenas e a consciência política da juventude, foram os destaques da edição, que também abordou a proximidade do mês das mães. Ora, notamos nessas construções programáticas a dialética da luta cultural, que ora oferta elementos da cultura dominante, ora percorre as linhas complexas da resistência, transformando o espaço da cultura “em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se tem vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas” (Hall, 2006, p. 239).

Fanon (2022), em os Condenados da terra, traz e enfrenta a brutalidade e desumanidade da experiência colonial exercidas sobre múltiplos aspectos do corpo e da mente, não deixando de lado a dimensão linguística dessa violência - capaz de sustentar por anos e anos o aparato opressor, como também corresponder a uma tentativa vil de aniquilar o outro diferente, diminuindo-o, proferindo inverdades e afundando-o na zona do não ser. É por uma “linguagem da revolução” que Fanon (2022) narra o horror da modernidade/colonialidade sem receios, usando essa linguagem como cura e estimulando a construção de outras narrativas e histórias sobre aqueles que se tentou colonizar. A Hora do Xibé também traz a linguagem como central para desconstrução do violentamente imposto quando retoma e propaga a língua Nheengatu como parte das estratégias de afirmação e fortalecimento das identidades indígenas dos povos do baixo Tapajós.

A língua, toda e qualquer que seja, possui uma história e sua significação é adquirida a partir de contextos nos quais ela está inserida. Sabemos bem que as línguas dos povos nativos sofreram pressões e transformações desde a época da invasão. “A língua também era um elemento fundamental no processo de captura de novos grupos indígenas para os aldeamentos” (ALVES, 2023, p.63). Ainda para Alves (2023), entender e trazer Nheengatu para as ondas do rádio é sinônimo de resistência, provando que essa língua não foi apagada ou silenciada e que ela está intrinsecamente ligada ao processo de retomada étnica dos povos do Tapajós, bem como

é uma potente expressão das coletividades e epistemologias desses povos.¹⁰⁰ Nosso objetivo aqui não será abordar de maneira profunda a importância que o Nheengatu possui e as contradições que giram em torno da língua, para isso os trabalhos de Veraneize dos Anjos Alves (2023) e Sâmela Ramos da Silva Meirelles (2020) são obras completas que abordam o assunto. Destacaremos aqui apenas um trecho do trabalho de Sâmela Meirelles e Vaz Filho (2019, p. 298), o qual revela a complexidade da questão:

O Nheengatu, que também já foi chamado de língua geral, é uma língua da família Tupi-Guarani. O termo língua geral é usado para se referir à Língua Geral da Amazônia (LGA), uma das línguas gerais do Brasil, que se desenvolveu no Maranhão e no Pará a partir do Tupinambá e tornou-se a língua da colonização nos séculos XVII a XVIII, usada pela catequese, pela ação social e política portuguesa e luso-brasileira. É uma língua que tem uma história complexa, o que nos leva a refletir sobre o fato de que a história dessa língua não pode ser resumida a perspectiva de que ela foi “criada e inventada pelos jesuítas”. “A história do Nheengatu é de alguma forma a história da resistência dos povos indígenas no Brasil, ou ao menos a história de alguns destes povos, como é o caso daqueles que vivem na Amazônia.

Nesta tese, olhamos para o Nheengatu dentro do Xibé como um projeto que fortalece a contra-hegemonia, seja cultural ou midiática, pois além das canções difundidas nessa língua, há o quadro intitulado “Dicionário Papa-xibé”, produto que sustenta e amplia o respeito pelos modos de ser e falar dos povos indígenas. “Além de vocábulos do Nheengatu, o dicionário apresenta vários termos e expressões presentes na oralidade de seus ouvintes da região, como são os casos dos apelidos, muito comuns nas comunidades e que em sua maioria estão relacionados a bichos, plantas, e seus usos não são ofensivos” (ALVES, 2023, p. 100). Isso nos remete à colocação de Martín-Barbero (2008), quando nos propõe a re-pensar os lugares (de anonimato) em que a história mal contada colocou o Outro não europeu. Na literatura “oficial”, ou mesmo nos meios de comunicação de massa, admitia-se apenas a propagação de uma única forma de se vestir ou comer, andar, se comportar, tudo referente apenas à classe hegemônica. Sobre o Outro diferente do modelo imposto, no entanto, nos informavam muito pouco e sempre relacionado à violência, à estupidez, à vergonha. A Hora do Xibé, ao contrário disso e por meio do “Dicionário Papa-xibé”,¹⁰¹ traz com muita cotidianidade e sensibilidade os costumes orais

¹⁰⁰ Cabe evidenciar que o projeto que envolve A Hora do Xibé não apenas apoia a divulgação da cultura local, como também integra outras propostas que resultam em outros produtos culturais, a exemplo da criação do álbum “Nheengatu – canções na Língua Amazônica”. Essas músicas foram gravadas com os estudantes do curso de Nheengatu, promovido pela Universidade Federal do Oeste do Pará e pelo Grupo Consciência Indígena, em parceria com o próprio Xibé

¹⁰¹ O termo papa-chibé ou papa-xibé é ligado à ancestralidade dos povos da Amazônia e está relacionado à alimentação, costumes e à própria natureza.

tradicionais, relacionando as formas do jeito nativo de falar com história oral e memória popular.

ENTREVISTADO: Por causa da linguagem do programa. Uma linguagem muito acessível e popular. A gente não falava, não podia levar para o programa nada muito técnico. Se a gente falar uma linguagem muito técnica, o nosso ouvinte não vai entender, não vai haver comunicação (...). Nós criamos uma pauta para abordar essa questão da linguagem que era o “Dicionário papaxibé”; ele auxiliava a gente pra que nós pudéssemos falar igual a alguém de lá [da comunidade] trazer as expressões bem carregadas mesmo do pessoal de lá (...). Muito recentemente a gente viu na própria mídia, nos blogs em Santarém, o entrevistador bagunçando com o cara, porque ele falou que deu uma porrada na cabeça dele. Então, a gente não entende isso como se fosse um erro de português, mas uma forma dele se expressar. E a gente precisava mostrar para aquelas pessoas, que estão ouvindo, que aquilo não é errado, que aquela maneira de falar não é errada, ele foi criado daquela maneira e foi educado daquela maneira, a cultura dele é aquela, de falar com suas próprias expressões. É mostrar para as pessoas de que aquilo que, aparentemente no seu campo de visão é errado, no campo das outras pessoas é uma forma de manter viva a história, manter viva uma tradição, manter vivo o ensinamento lá de trás, dos pais, dos pais daquela pessoa (HENRIQUE DE JESUS, 2023).

ENTREVISTADO: A gente respeita o espaço do outro, respeita quem tá lá, a gente não fazia, em momento algum, nenhum tipo de piada em relação a alguma fala que ia pro ar. A gente ressaltava e trazia o “Dicionário Papa-xibé” como uma comunicação pra nós, para poder chegar mais perto das pessoas, de também ajudar a reivindicar aquela situação, de poder ir para as ruas e dizer assim: Ah, bacana, vamos falar sobre isso, porque assuntos que a gente pensa que não têm tanta relevância para a grande mídia, têm para nós, têm relevância para as comunidades também. Então a gente começou a ter um outro olhar para isso, um outro carinho, para levar para o nosso povo algo que pudesse também nos contemplar de certa forma (JAIME MOTA, 2023).

Durante o tempo de escuta (e análise) dos programas, observamos que, além da programação compreender uma diversidade de temas, desde músicas passando por questões políticas, eleições locais ou que dizem respeito a todo o movimento indígena, A Hora do Xibé também traz expressões do bem-viver relacionadas à agricultura familiar, contrapondo a ideia colocada pela mídia hegemônica de que o “agro é pop”. Desconstruindo essa imagem do agronegócio como um benefício para população, o programa revela a real intenção (nefasta) do desmatamento para instauração da monocultura, bem como destaca a importância da alimentação e das ervas na cura de doenças, não rejeitando o que a ciências diz, claro, mas intercalando conhecimentos ancestrais com práticas curativas da vida comunitária constituindo-se assim como um projeto de re-existência que reflete outro processo civilizatório.

4.4. A cosmopolítica (ameríndia) como alternativa ao cosmocapitalismo



Figura 13: Participantes com uma convidada no estúdio da rádio rural. (Foto: acervo de A Hora do Xibé).

Essa experiência disruptiva representada por A Hora do Xibé, que carrega em seu percurso outras formas de compreender/narrar o mundo, que traz pelas ondas sonoras uma contranarrativa ao apagamento indígena, apagamento esse proclamado pela história capitalista e pelos conglomerados midiáticos correspondentes do sistema-mundo moderno-colonial, caracteriza-se igualmente como outra proposta civilizatória, já que constrói suas mensagens a partir das perspectivas, conhecimentos, modos de ser e viver dos povos indígenas, que como sabemos, têm suas bases na coletividade, característica tão negada pela experiência colonial e pelo que restou dela, como a própria colonialidade do ser/estar/fazer.

Para Krenak (2018), o sujeito coletivo constitui-se igualmente de histórias e experiências de vidas contadas e compartilhadas. Florêncio Almeida Vaz Filho (2023, p. 15), ao falar dos relatos propagados pelo Xibé, diz que “as pessoas gostam e desejam ouvir e contar histórias, porque estas refletem a sua visão de mundo e ao mesmo tempo reforçam a memória local e os seus laços de pertença a um território e a uma comunidade”. É a partir desses relatos compartilhados pelo programa de rádio que percebemos os traços e as propriedades das narrativas orais e coletivas dos povos indígenas do baixo Tapajós. Trazendo em seu eixo as práticas do bem-viver e apontando para uma perspectiva decolonial – já que nas epistemologias ameríndias a linguagem praticada é a do comum, da solidariedade, do respeito pelas diferentes

formas de viver –, os relatos midiaticizados de A Hora do Xibé partem de uma concepção dialógica e não dicotômica que separa homem e natureza. Nessas construções narrativas, percebemos “a cultura da reciprocidade: troca ritual de comida (*pataua*), de trabalho (*puxirum*), plantas medicinais e visitas intercomunitárias (torneios de futebol e festas). Viajar pelo interior do oeste do Pará e conversar com um(a) morador(a) é sentir o quanto este mundo mítico está presente na sua cultura.” (VAZ FILHO, 2023, p. 14).

Destacamos aqui dois relatos, de dois programas diferentes. O primeiro diz respeito a crenças e memórias que estão ligadas aos modos de vida dos povos do Tapajós. “Estamos entrando no campo da linguagem mítica e da imaginação poética, que é outra forma de expressar a realidade” (VAZ FILHO, 2023, p. 24). No caso narrado a seguir, temos a história de um cachorro, mas em outros programas encontramos igualmente a história de outros bichos como curupira, cobra-grande, boto, sereias entre outros seres sobrenaturais que compõem a vida material dos indígenas que habitam a região. O segundo relato destacado apresenta o caráter insurgente do programa ao trazer narrativas que contribuem com o fortalecimento da trajetória dos povos do baixo Tapajós:

LOCUTOR: A partir de agora, a gente vai entrar em conexão com a dona Darcy lá de Pinhel. Ela vai nos contar uma história muito interessante. Tem gente que a única coisa que sabe dar para os cachorros é rallo, ralha bastante e dá rimpada em cachorro, comida que é bom, necas, né? Só uns restos, espinha, ossos e agora com a fome aumentando, coitado dos cachorros, já não tem nem comida pra gente, imagina pros cachorros, né? Mas os cachorros estão sempre atentos às pessoas, à casa, sempre nos protegendo, e eles latem muito à noite. Por quê? O que será que eles veem? Pois a dona Darcy, lá de Pinhel, nos ajuda com uma resposta. Ela fala sobre um caçador que se incomodava muito com os latidos do seu cachorro, dizendo que não tinha nada para o cachorro latir, que era para ele calar a boca, ele ralhava, batia no cachorro e até que o cachorro perdeu a paciência, falou com ele e eles trocaram de olhos. Vamos escutar essa história com a dona Darcy:

CONVIDADA: Sou Darcy de Oliveira da Silva, tenho 75 anos, sou casada e vivo na comunidade de Pinhel e sou indígena. Era uma vez um senhor que morava numa casa, assim, ela era distante, na mata. E tinha um cachorro e o cachorro é amigo fiel do homem. Quando o senhor deitava, o cachorro ia se deitar também, e aí era aquela agonia, que ele queria dormir e o cachorro não deixava, porque o cachorro via tantas misuras né? Porque o cachorro, ele tem umas linhas que ele deita e a linha vai pra um lado e outro. Quando bate na linha, ele se acorda e acoa, né? E aí o dono ficava preocupado, sem dormir e ralhava, “Olha, cachorro, tu não dorme e não deixa eu dormir?” Aí, o cachorro lá, vinha alguém e batia na linha de novo, já era outras misuras, né? Os bichos da mata, a Curupira, aqueles bichos da mata que andam. E aí o cachorro não dormia e dizia assim “olha, meu dono, eu não durmo porque eu vejo tanta coisa que bate nas minhas linhas. E eu tenho que abrir meu olho pra ver e aí a minha palavra é gritar, né? O dono então fala assim, “olha, vamos trocar o olho. Você fica com o meu e eu vou ficar com o seu”. “Você não está acreditando, né? Agora você vai ficar com o meu olho e vai ver”. Eles trocaram. O dono foi se deitar no lugar do cachorro e quem diz que ele

dormiu? Batiam na linha, ele abria o olho e via o que era. Tava pra amanhecer o dia e nada do homem dormir porque era tanta misura da mata, os mitos dos igarapé, tudo dava lá na linha do olho do cachorro. Quando foi de manhã, ele disse: “olha, cachorro, eu não quero morrer, fique com seu olho. Agora eu acreditei que esse é o seu dom. É o seu dom porque esse olho ficou pra ter essas linhas que mostram todas as misura do lugar onde ele mora. Então pegue seu olho e me dê o meu”

LOCUTOR: Depois dessa aula da dona Darcy, espero que vocês, nós todos, cuidemos mais dos nossos cachorros (...). Segundo a dona Darcy, os cachorros têm uma visão, uma percepção que vai além daquela que nós, os humanos, temos. Dona Darcy, usando uma linguagem da pajelança indígena, ela diz que os cachorros têm uma linha, que mesmo com o olho fechado, aquela linha tá lá, e se alguma coisa friscar naquela linha, o cachorro acorda. Ou seja, eles têm uma visão, todo mundo que tem cachorro sabe disso, uma sensibilidade muito aguda que faz com que eles vejam visagens, bichos, mesmo quando eles estão dormindo, coisa que a gente não enxerga (A HORA DO XIBÉ, 10 abr. 2021).

LOCUTOR: E a gente agora vai com o relato da dona Valdeíze, uma grande liderança, mulher, população tradicional aí da região do Rio Arapiuns, dona Valdeíze, sindicalista lá da comunidade de Mentai. Mentai faz parte da Resex Tapajós-Arapiuns e ela vai dar um recado para os jovens sobre a importância da reserva extrativista. Vamos ouvir:

CONVIDADA: Eu, Maria Valdeíze, sou da comunidade de Mentai, delegada sindical. Tenho o maior orgulho de ter nascido na comunidade de Mentai e ser da reserva extrativista Tapajós-Arapiúns. Eu venho, em primeira mão, agradecer à juventude da Resex por esta força imensa. Que eles tenham um motivo de resistência dentro da Resex, dentro dos contextos que a gente está vivendo. Então, eu quero dizer assim, como liderança, não deixo de falar da criação da Resex, lá em 1998, com as pessoas importantes como Júlio Traíra, Eunice, esposa do finado Lambiá. Que fique na memória, essas pessoas que lutaram tanto por esta reserva. Então eu quero dizer assim, que hoje é momento de angústia, é momento de revolta, porque a gente construiu essa resex para que no futuro da nossa geração, a gente ter o nosso modo de vida, a caça, a pesca, o nosso meio ambiente como antes, no tempo dos nossos avôs. Então, hoje eu quero dizer também para essa juventude que ela esteja firme diante disso tudo que tá acontecendo, que ela seja o nosso pilar, que ela seja a nossa rocha no futuro para as próximas gerações. E eu quero dizer assim, nós temos que ter resistência e a solução não acabou, a solução acaba de começar com essa nossa resistência.

LOCUTOR: Muito obrigado, dona Valdeíze, por essas palavras entusiasmadas e que podem também animar a juventude e todos da região da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, do assentamento, aliás, de todas as áreas de conservação, sindicalistas e todos os moradores aqui da região. (A HORA DO XIBÉ, 11 set. 2021).

Importa destacar que entendemos aqui a coletividade, baseada no princípio político do comum, como um instrumento de luta e resistência no contemporâneo, isso porque, como já discutimos, o sistema neoliberal ampliou a lógica da concorrência a toda sociedade fazendo com que qualquer um de nós seja concorrente de um outro (a regra é ser competitivo sempre),

numa lógica de superação e de desempenho infinito que adentra, interfere, constitui as relações sociais, as subjetividades e toda uma forma de se fazer (e viver em) sociedade. O sentimento que se tem é da formação de um sistema no qual estamos aprisionados. “É o rigor inflexível desse arcabouço macro e microeconômico, material e ideal, político e social, que alimenta, talvez como nunca desde o início do capitalismo, a visão pesadelar de um sistema do qual ninguém mais consegue sair” (DARDOT, LAVAL, 2017, p. 607). Apostar no sujeito coletivo e ouvir os povos indígenas e suas práxis constituiriam alternativa a essa razão neoliberal.

É possível dizer que o neoliberalismo procura reconfigurar a experiência de poder colonial, reificando certa lógica de “modernização”, referendada agora no contexto do Antropoceno: visão única, globalizada, que insiste no homem como centro do mundo (KRENAK, 2019a). Como afirma Hall (2006 p. 18), de fato, a “história colonialista” se atualiza constantemente pelos discursos contemporâneos e “o eurocentrismo ainda está vivo nos pressupostos e discursos da mídia e da cultura de massa”. Como parte do dispositivo neoliberal, os meios de comunicação fabricam o indivíduo desde sua intimidade. Como experiência específica, são dispositivos de um tipo de poder que se realiza não necessariamente pelo confronto, imposição ou terror, mas por técnicas de individualização que resultam de uma dimensão reflexiva, relacional, em que ele já não se exerce como força ou consenso, mas como produção de interesse e desejo (CASTRO-GOMEZ, 2010). Edificadas nos princípios de liberdade, as práticas midiáticas são talvez uma das mais eficazes lógicas instituidoras de processos de individualização, que por sua vez fazem do princípio identitário neoliberal um de seus dispositivos mais elementares.

A explosão das identidades como um dos fulcros das atuais lutas políticas não se dá, todavia, apenas em função da centralidade midiática. De fato, a legibilidade dos movimentos políticos implica o ingresso no regime das lutas identitárias porque essas funcionam hoje como espécie de condição de reconhecimento por parte do Estado neoliberal, já que passam a se constituir a partir da radicalização de um em si mesmo como princípio de funcionamento, podendo facilmente reificar a própria lógica social que criticam. Ou seja, podem reproduzir dinâmicas desagregadoras que iriam contra o princípio de inclusão da alteridade como horizonte reivindicativo. A estratégia neoliberal atuaria assim no sentido de enfraquecer a luta identitária (emancipatória) provocando rivalidades e rupturas no coletivo e reduzindo as identidades a uma questão de individualidade (como questões de brancos e questões de não brancos) e não de sujeitos participantes de uma coletividade.

A natureza do programa é fidedigna ao que Haider (2019) denominou solidariedade revolucionária global, uma vez que rejeita as particularidades demandantes (HAIDER, 2019) e

se apoia no bem-viver expresso na coletividade dos povos, ou constelação dos povos (KRENAK, 2020), para produção de mensagens que mobilizam indígenas, quilombolas, ribeirinhos, moradores ou não da Amazônia, diferentes outros, na construção de vínculos, na união pela defesa da vida, do território e/ou na tentativa de pensar e fazer um mundo possível para diferença. “Dá licença que estamos entrando na sua casa ou no seu barco, na sua bajara (...). Bom dia pra quem é do rio, pra quem está em terra firme, quem está nas cidades, nas aldeias, quilombos, quem está longe, quem é indígena, não indígena, trabalhadores...” (A HORA DO XIBÉ, 10 abr. 2021). E assim o programa vai entrando na vida dos ouvintes e fazendo o convite, por meio do afeto, da sensibilidade, do coletivo e do mítico, para construção de uma visão nada individualista e mais agregadora e revolucionária.

Sendo o cosmocapitalismo a lógica normativa modelada pelo neoliberalismo, a cosmopolítica indígena seria então seu reverso. A “performance cosmopolítica” ou “xamânico-política” ou “cômico-diplomática” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 39) são saídas ou nomes dados às relações construídas com e (entre) os muitos Outros seres existentes no universo, sejam humanos ou não humanos, pessoas ou objetos, nós ou eles. Viveiros de Castro (2015b) trata como um relacionamento diplomático a forma que os povos ameríndios lidam com as existências das vidas do planeta. A cosmopolítica (ou a cosmovisão ameríndia) seria, portanto, a “alteridade na diversidade” (ROCHA, 2023), e não uma relação de dominação que separa e hierarquiza natureza e cultura ou uma competição universalizada das existências que polariza “eu” e o “outro” e individualiza as identidades. Como nos disse ainda Viveiros de Castro (2015b, p. 17), “a alteridade sempre termina por corroer e fazer desmoronar as mais sólidas muralhas da identidade”.

Os monismos ou ‘um absoluto de razão’, para retomarmos Sodré (2012) e o que discutíamos no segundo capítulo, são antagônicos ao princípio do bem-viver, já que representam as colonialidades caracterizadas, sobretudo, nas práticas de extermínio das outras culturas ou até mesmo outras existências. No perspectivismo ameríndio, “toda diferença é política e toda relação social” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 34). Nesse entendimento, não há divisões/dualismo, o lá e o cá, o metafórico e o literal, o concreto e a fantasia, o real e o ilusório; “o cosmos está saturado de humanidade” (p. 39). Essa ideia cosmológica, de diversidade de vidas, está ligada a uma coletividade (ou uma política identitária do comum) pensada para além das escalas e verticalizações. “A diversidade humana é algo a ser mais sentido do que entendido (...). Cada uma dessas singularidades corresponde, às vezes, à dinâmica histórica de um Outro, um coletivo diverso” (SODRÉ, 2012, p. 181). Conceituações

como essa, que envolvem a práxis do bem-viver dos povos indígenas, são necessárias para se pensar a vida na terra ou a “coexistência das diferenças humanas” (p. 181).

Davi Kopenawa (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 391) disse: “para nós, a política é outra coisa”. Sua percepção nos coloca diante do problema enfrentado na atualidade (em que o capitalismo não consegue dar mais respostas para as próprias crises que elabora). Desconstruindo a ordem capitalista e o Estado empresarial/individualista, o xamã yanomami parte de uma ação política efetiva que retira do horizonte futuro a acumulação capital/colonial e propõe o estabelecimento de novas práticas e novas relações que têm base nos sonhos, nas palavras fortalecidas pela ancestralidade, nas memórias revividas pelas histórias compartilhadas, nos rituais, na pajelança e nas inúmeras vivências coletivas de seu povo. Sodré (2017), em *Pensar nagô*, segue a linha de Kopenawa e Albert (2015) e também nos fala, a partir de uma perspectiva e de uma filosofia afro, de uma política da reciprocidade ou do comum, que se forma para além daquela referente ao partidarismo ou apenas ao social, mas uma política “como uma prática de estar juntos, ao lado da luta pela inclusão, no mundo comum, de excluídos históricos” (SODRÉ, 2017, p. 172).

Os danos advindos do cosmocapitalismo são muitos, sabemos, e aqui nem adentraremos com profundidade questões que comprometem a própria vida humana; fiquemos com o individualismo ostentado no cotidiano do homem comum, que tenta transformar a essência coletiva do ser humano em potência produtiva individualizante. Seguem trechos de diferentes programas que trazem o bem-viver ou essa política do comum, da reciprocidade, da ancestralidade, ecoados nas vozes dos locutores do programa:

No programa de hoje a gente vai tratar da ancestralidade. É muito importante saber de você, de onde você veio. De repente você que tá aí no Arapiun, no Lago Grande, na Europa, em todo canto do mundo tem gente do Pará, então, de repente você fica: de onde eu sou? Não é só saber o local, mas o que veio antes de você, o que lhe fez, saber o porquê você tem esses traços bonitos. E aí nós vamos com nossa primeira música que é lá do povo Kayapó (...), quem conhece a cultura kayapó sabe que ela é muito rica, muito bonita e o quanto os Kaypó se sentem orgulhosos da sua cultura. A escolha por essa música foi pensando mesmo no povo, naquela alegria, na beleza que eles têm, na força e no quanto eles transmitem isso para seus filhos, que eles trouxeram dos seus ancestrais, eles não têm vergonha de se identificar, de mostrar sua pintura, as suas crenças. (...). A nossa espiritualidade é uma conexão muito forte com o que nós somos hoje, com o que nós acreditamos, com o que temos de valor. A ancestralidade é nossa identidade cultural, é a nossa forma de vida, nossa língua, nossos hábitos. Essas nossas referências, esse nosso passado é muito significativo pra entendermos o nosso próprio modo de viver hoje, nós somos fruto de toda uma história (A HORA DO XIBÉ, 6 abr. 2019).

Nosso programa, neste mês de abril, está falando sobre a cultura, modos de vida e espiritualidade dos povos indígenas, a maneira como se relacionam com o meio ambiente e com as próprias lideranças. Hoje nós vamos falar sobre a pajelança, essa nossa espiritualidade muito viva ainda nas nossas comunidades, quem benze, quem puxa, quem reza. (...) A relação com o mundo espiritual que temos aqui na nossa região, nós temos muitas crenças, nós acreditamos em muitos elementos da natureza, nossa forma de nos relacionar com a mata, o respeito que temos com as mães. Nós aprendemos desde criança que igarapé tem mãe, que a mata tem mãe. A gente aprende que tem horário pra tudo, que não pode gritar na beira do igarapé, do rio, principalmente meio-dia e seis horas da tarde, que são horários sagrados pra nós. (...). Não basta só falar de encantados e tradição ou participar de algum ritual, é preciso respeito pelas práticas dos mais velhos, das tradições, do mundo do sagrado (A HORA DO XIBÉ, 20 abr. 2019).

Nesse mês de abril nós vamos apresentar uma série chamada Territórios Indígenas da Resistência e Luta. Abril é um mês muito importante para os povos indígenas, e é bom a gente compreender que acabamos ressignificando esse mês. (...). O abril vai ser todo indígena e o ano todinho também continua na mesma pisada. E olha só, por que que nós estamos falando desse tema de território de resistência? Nós temos muitos lugares onde muitos povos indígenas se firmaram, vamos dizer assim, há muito tempo, cerca de mais de 10 mil anos de vivência nessas regiões, mas historicamente a gente observa que a historiografia, que é o que escreve a história, sempre coloca como se esses territórios começassem quando as missões religiosas se instalaram neles, cerca de 250 e 300 anos por aí. Então, a gente vai apresentando esses lugares como territórios indígenas e vai colocando realmente como é que eles são nesse tempo agora que a gente está debatendo, eles são milenares, muito antigos mesmo. Olha só, conforme pesquisas (...) os primeiros moradores eles produziam suas próprias ferramentas, cultivavam seus próprios alimentos, como a gente observa em toda a cultura indígena, não apenas de povos indígenas dentro do Brasil, mas de povos da América, aqui principalmente da América Central, Colômbia, Bolívia, Venezuela, a gente tem esses tipos de relatos históricos. E outra característica muito relevante é a questão que esses povos também se dedicavam a práticas espirituais, com rituais e entidades próprias. Então quando se recorre aos encantados, aos seres espirituais, a todas as entidades indígenas, isso também é uma forma de resistência (A HORA DO XIBÉ 3 abr. 2022).

Percebemos que a cosmovisão dos povos do baixo Tapajós envolve a existência dos encantados, dos mitos, dos rituais e das práticas do bem-viver como uma política de resistência. Essas perspectivas filosóficas constituem, portanto, identidades que versam mais sobre formas coletivas de existências do que sobre formas de consumo, que promovem uma política identitária reducionista e coerente com a práxis neoliberal. Seria obscurantismo da nossa parte não enxergar que muito da vida dos povos indígenas foi tomado pelos tentáculos neoliberais; a

ancestralidade, por exemplo, está impressa nos apelos do *marketing*. Entretanto – relembrando o primeiro capítulo, em que trouxemos a percepção de Viveiros de Castro (2015b) sobre os indígenas serem insubordinados ao capital, para o constante incômodo de quem almeja transformar esses povos em empresários de si mesmo –, sabemos que a ancestralidade é parte fundante das identidades indígenas, e estas por sua vez advêm justamente a partir da diferença produzida pelo bem-viver como expressão política do princípio do comum (DARDOT, LAVAL, 2017).

Retomar a ancestralidade, a partir de A Hora do Xibé, é uma ação que vai contra a colonialidade. Trazer a memória para o presente é saber quem se é, ou seja, é fortalecer a identidade. Como disse um participante que nos concedeu entrevista: “A memória é importante. Muitas memórias das comunidades se perderam. E a gente soube, durante o programa, trazer essas memórias para impulsionar muitos assuntos, e as pessoas que nos relataram puderam ser ouvidas, muitas delas não estão mais vivas” (JAIME MOTA, 2023). Sodré (2012) argumenta que vivemos hoje uma desvalorização da memória, principalmente se falarmos das novas gerações. Experenciamos na atualidade o imediatismo dos tempos midiático, a celeridade tecnológica centrada “num presente contínuo e progressivamente efêmero, ou seja, o avesso da cultura concebida como devir humano na direção de um sentido continuamente refeito entre o passado e o futuro, e não como mero “presenteísmo” implicado na hipertrofia consumista do instante” (p. 196).

Antônio Bispo (2023, p. 16) nos fala que “enquanto a sociedade se faz com os iguais, a comunidade se faz com os diversos”. O autor elabora esse pensamento a partir do seu lugar no mundo, a partir de seu quilombo, onde observa a vida ou constrói princípios cosmológicos com bases no que ele chama de confluência, conceito caracterizado pela energia que direciona os sujeitos para o compartilhamento e respeito entre as vidas do cosmo. Essa confluência colocada por Bispo (2023) pode ser traduzida também em política do bem-viver ou do comum, uma vez que “quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende” (p. 4).

As memórias compartilhadas em A Hora do Xibé são confluências que reconstroem o caminho posto pelas narrativas midiáticas hegemônicas. Antônio Bispo (2023) nos conta ainda que aos dez anos de idade começou a adestrar bois. Foi a partir dessa atividade que o quilombola entendeu a relação do adestramento com a colonização. “Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome” (BISPO, p. 2). Podemos afirmar que o programa A Hora do Xibé,

a partir das falas dos entrevistados e da escuta dos programas, propõe uma comunicação que desconstrói identidades ameríndias como um Outro subordinado, discriminado, explorado, passível de ser anulado, como bem destaca a fala de Luana Kumaruara (2024):

O programa fortalece muito a identidade dos povos indígenas do baixo Tapajós, contribuindo a partir do momento que a gente dá um alô para as aldeias, porque o baixo Tapajós, até hoje, ainda há um processo de resignificação ali. Dentro da RESEX a gente sabe que todo mundo é parente, ali tudo é aldeia. Mas pra fora, é muito difícil você fazer essa afirmação. É a questão do racismo estrutural, do racismo institucional que vai negar. Como assim? Vocês viraram índio. Um exemplo, uma organização governamental que queria tirar o reconhecimento, o pertencimento dessas populações, e a primeira barreira que a gente enfrentava era o racismo institucional, de negar um direito nosso. Então quando, a partir do momento, que eu tava ali [no programa A Hora do Xibé] dando um “oi parente”, um “feliz aniversário pro parente da aldeia tal”, isso já fazia ele se sentir parte também. Então, o projeto A Hora do Xibé é de resistência para os povos do baixo Tapajós, ele é um grande guarda-chuva que trata diversas questões. Tem livros publicados, teve também o projeto, dentro de A Hora do Xibé, do Nheengatu, onde a gente formou três turmas de língua, e esses parentes conseguiram ser certificados e contratados para a Secretaria de Educação como professores de língua materna. Então, o projeto teve essa importância também do fortalecimento da língua, da língua nativa, da língua tupi. Teve um CD gravado, onde a gente toca as músicas, onde a gente circula as músicas hoje pelo whatsapp para aprender, para cantar na hora dos nossos rituais. Então, isso tudo é uma resistência, é um fortalecimento da identidade, é uma afirmação étnica, marcação de território e de corpos dentro dessa região. E essa é a importância do programa. A gente é a decolonialidade pura. Os povos indígenas do baixo Tapajós é a decolonialidade pura, onde a gente tá vivenciando, desconstruindo muitas coisas e o programa quebra todos os protocolos, ele é a nossa cara, é nosso jeito de falar, então, os parentes deixavam os bilhetinhos lá na recepção da rádio pedindo alô, porque quando eles vêm pra cidade, é uma vez assim no mês, então eles já deixavam lá, porque eles não iam ter uma outra oportunidade de mandar o bilhetinho, então eles já deixavam na recepção, a gente já aguardava pra naquele dia dar o alô. Eles se sentiam parte do programa também, porque eles não tinham vergonha, eles ligavam, eles mandavam áudio, então eles não tinham vergonha de falar do jeito de ser, porque a gente falava a mesma língua que eles, eram parentes que estavam ali. *Então, esse é o bem-viver, o nosso jeito próprio de ser, que não tem nada de errado com a nossa cultura. E o programa, ele vem para valorizar e mostrar que é bonito ser quem somos* (grifo nosso).

CONSIDERAÇÕES FINAIS
 OU *HISTÓRIAS QUE SUSTENTAM O ENCANTAMENTO DO MUNDO*

Os cientistas dizem que somos feitos de átomos, mas um passarinho me contou que somos feitos de histórias.

Eduardo Galeano

Eu sou, porque nós somos; e uma vez que somos, então eu sou.

John Mbiti, filósofo queniano

Falamos do encantamento enquanto astúcia de batalha e mandinga em um mundo assombrado pelo terror (...). Nesse sentido, o encantamento dribla e enfeitiça as lógicas que querem apreender a vida em um único modelo, quase sempre ligado a um senso produtivista e utilitário. Daí o encante ser uma pulsação que rasga o humano para lhe transformar em bicho, vento, olho d'água, pedra de rio e grão de areia. O encante pluraliza o ser, o descentraliza, o evidenciando como algo que jamais será total, mas sim ecológico e inacabado.

Antônio Simas e Luiz Rufino. Encantamento (sobre política de vida).

Lídia Sarmiento e Florêncio Vaz Filho (2022, p. 98), participantes de A Hora do Xibé, afirmam: “Como sujeitos históricos, nós trazemos conosco nossos encantados, santos e utopia, e os anunciamos para o mundo”. Isso nos chega como um presságio ou mesmo um sinal de esperança para viver os desafios do tempo presente, no qual as distopias proliferam nos colocando em dúvida: “há um mundo por vir?” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014). É pelo programa de rádio A Hora do Xibé, a partir do universo narrativo de indígenas, ribeirinhos e quilombolas, que percebemos o quanto o bem-viver atesta e nos oferece um

“complexo paradigma civilizatório”¹⁰², que se distancia da centralidade ocidental e apresenta a alteridade como referência para se pensar a vida, já que é na relação com o(s) Outro(s), sem hierarquias, nas relações de comunidade e natureza, que se dá a existência. “Para ser percebido como humano, o indivíduo é, sendo junto ao Outro” (SODRÉ, 2017, p. 96).

Nesse processo de análise do programa, vimos ser reelaborada a noção de pertencimento dos povos indígenas do baixo Tapajós, que ficou suspensa por todo o horror colonial/capitalista vivido. Cabe lembrar que é no início dos anos 2000 que o movimento indígena no baixo Tapajós visibiliza sua identidade ética. Naquela época, e ainda hoje, houve intensa efervescência identitária e cultural muito grande, A Hora do Xibé é resultado desse processo, como também elemento instigador/fortalecedor da luta indígena na região. Da mesma forma, observamos as coletividades, pelas perspectivas filosóficas do bem-viver – as quais dizem respeito às diferentes formas dos povos ameríndios de ver, ser e estar no mundo –, sendo ampliadas e proliferadas. “Apenas viver, apenas ser indivíduo são contingências fracas diante da necessidade existencial do pertencimento ao grupo originário, de onde procedem os imperativos cosmológicos e éticos” (SODRÉ, 2017, p. 90). Ou seja, observamos o bem-viver como princípio identitário alternativo à lógica do poder neoliberal, este que se apresenta como racionalidade que não opera pelo viés negativo, ao contrário, produz um poder positivo, multiplicador, que estimula a sujeição voluntária adquirida exata e paradoxalmente pela e para autorrealização individual. Já aquele, o bem-viver, atua essencialmente na pluralidade das existências.

A perspectiva ameríndia conecta, portanto, realidade material e espiritual (VAZ FILHO, 2023). Os encantados estão em todo lugar e geralmente vivem embaixo d’água, em praias, rios e igarapés. Nas profundezas dessas águas, têm-se vida, uma boa vida, em que se encontram facilmente respeito, beleza, esperança, tecnologia, abundância e festas. “O encanto é um mundo fantástico e mágico, que não podemos ver, a não ser quando somos levados para lá pelos pajés, ou em sonho quando alguém de lá se apresenta e nos leva” (p. 26-27). Paulo Freire (2000) já nos disse da impossibilidade de existir sem sonho; sonhar, para os povos indígenas, é parte do viver, é mensagem, expressão (KOPENAWA; ALBERT, 2015); é o reverso do vivido pela sociedade neoliberal, que cobiça um sujeito produtivo o tempo inteiro, almejando atingir nossa potência de vida, transformada em capital humano, em mercadoria. Lembremo-nos de Crary (2014, p. 12), ao denominar o tempo 24/7 a extensão da insensibilidade, contida na racionalidade neoliberal, que trata o nosso planeta “como um local de trabalho ininterrupto ou um shopping center de escolhas, tarefas, seleções e digressões infinitas, aberto o tempo todo

¹⁰² Sodré (2017) também atribui outro parâmetro civilizacional e filosófico constituído pelo pensamento nagô.

(...). A produção, o consumo e o descarte ocorrem sem pausa, apressando a exaustão da vida e o esgotamento dos recursos”. Viveiros de Castro (2015a, p.37-38) confirma:

A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos Brancos vai de par com sua autofascinação solipsista — sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não humanos — e sua avareza ‘fetichista’ tão ridícula quanto incurável, sua crisofilia. Os Brancos, em suma, sonham com o que *não tem sentido*. Em vez de sonharmos com o outro, sonhamos com o ouro.

Do cosmocapitalismo (DARDOT; LAVAL 2017) à cosmopolítica (KOPENAWA, ALBERT, 2015). Do sujeito empresa ao sujeito coletivo, a lógica das formas de vida dos povos tradicionais enfraquece a competição e estimula o coletivismo. Mesmo tendo estado durante 15 anos num suporte comunicacional massivo, em que geralmente os dispositivos comunicacionais incentivam cada vez mais uma “dialética” de nós mesmos, A Hora do Xibé rompe com isso e faz do espaço midiático um lugar de resistência. Tendo em seu propósito o fortalecimento do imaginário local amazônico, ao trazer a comunicação para o cotidiano das comunidades tradicionais, possibilita o exercício de cosmovisões ameríndias (VAZ FILHO, 2010; KRENAK, 2020) e de relações do bem-viver como referências da cultura local. O quadro “Dicionário Papanibé”, por exemplo, ao divulgar expressões cotidianas da região, valoriza a sabedoria popular, reforçando desconstruções de colonialidades diversas. A veiculação de canções em Nheengatu expressa igualmente a retomada linguística dos indígenas, que durante muitos anos tiveram que esconder suas línguas e culturas. Por meio do programa, puderam retomá-las, colocando em prática processos de descolonização e combate à narrativa de extinção de suas culturas. Como afirma Meirelles (2022, p. 297), trata-se de “retomadas de línguas ancestrais como projetos de resistência e re-existência, portanto, projetos decoloniais que refletem outro processo civilizatório”.

O programa A Hora do Xibé era um programa incômodo. Porque a gente não falava só de cultura, a gente não falava só de cosmovisão, de boto, de curupira, de lambada, de merengue, de carimbó. A gente mostrava isso, mas por trás havia um discurso, havia um projeto, havia um conceito de afirmação da nossa identidade, do nosso território, do nosso projeto político, digamos que seria uma neocabanagem, a atualização da cabanagem, a afirmação dos nativos.

E, apesar de eu ser indígena, de muitos apresentadores serem indígenas, mas, de fato, a gente fazia um discurso inclusivo. Os nativos não eram só os indígenas, eram também os quilombolas, eram os caboclos. Analisando antropologicamente, olhando de fora, eu diria que o programa cumpriu um ciclo.

(...)

Lamento que o programa não exista, ele faz uma falta danada, porque era um canal de expressão, de dinâmica cultural, tudo. Até os encontros da cabanagem que aconteciam lá em Cuipiranga, eles pararam de acontecer, porque o programa A Hora do Xibé repercutia, ele animava os moradores e os moradores escutavam, olha, vem aí o próximo encontro da cabanagem, vamos

lá, o barco fretado vai sair de Santarém em tal dia, aí os moradores de lá se animavam. Acabamos com o programa, os encontros na cabanagem deixaram de acontecer, a pandemia também prejudicou muito essas mobilizações. Mas não me sinto frustrado. Ao contrário, quando olho a história do programa, quando vejo o que a gente fez, a gente fez uma revolução. No sentido cultural, a gente alterou um código genético que estava instalado na mente das pessoas há séculos, de uma baixa autoestima, de uma vergonha do nosso cabelo, do nosso sotaque, da nossa comida. Hoje em dia o movimento indígena de 1998 tinha uma aldeia, hoje são 80 e tantas aldeias, são mais de 10 mil indígenas, então isso tem um impacto muito grande (FLORENCIO VAZ FILHO, em entrevista a autora em 2024).

A fala destacada acima representa a importância que o programa teve (e tem) para todos os povos do baixo Tapajós. “Que os mitos amazônicos estejam bem vivos após séculos de negação e desprestígio é quase um milagre” (VAZ FILHO, 2023, p. 25). Traduzindo em outras palavras, podemos afirmar que mesmo após anos de tentativa de anulação dos povos indígenas, seja pelas práticas genocidas diárias, de matança de corpos, disseminação de doenças, seja pela eliminação do aspecto identitário ou por leis administrativas do Estado neoliberal, os povos indígenas se reconhecem como coletividades revolucionárias que não se prendem ao reducionismo de identidades específicas, que separam grupos no intuito de os enfraquecer. A partir do programa analisado, podemos entender que esses povos, na verdade, são produtores de universalidades insurgentes, como bem sugeriu Haider (2019), já que suas reivindicações envolvem o pressuposto de autonomia e emancipação para todos, e não apenas para seus iguais. Os caminhos da política identitária do bem-viver (ou do comum) apontam a saída para a distopia vivenciada na atualidade, em que as imagens do fim do mundo povoam não apenas nossos imaginários, mas a própria dinâmica da vida social.

Cabe destacar ainda que o programa se apropriou de um meio massivo de comunicação, transmutando e transmitindo novos sentidos e práticas, transformando os meios de comunicação em território, antes omitido e hoje em franco processo de demarcação autônoma em favor dos povos indígenas e demais comunidades tradicionais. O rádio, que já tem suas bases no movimento popular, como suporte midiático de A Hora do Xibé, caracterizou-se, neste trabalho, como veículo para o investimento em experiências dialógicas/decoloniais/híbridas que apostam na força da sua oralidade e no impacto que se encontra na maneira pela qual diversos grupos transmitem e produzem cultura. Ressaltamos que tais aspectos têm, no contexto amazônico, um caráter indispensável, já que no cotidiano das comunidades rurais, como falamos, devido à grande extensão da Amazônia brasileira, o rádio reduz distâncias, estando mais facilmente presente que outros dispositivos eletrônicos, possibilitando a troca, a difusão e o aprofundamento de saberes entre os diversos povos. Jaime

Martinez Luna (2003, p. 61-62) antropólogo indígena zapoteco, ao falar sobre a importância do rádio, da oralidade e da memória, nos diz que:

La oralidad ha sido el instrumento de comunicación más natural en el mundo en que vivimos. Es un instrumento horizontal, al que todos tenemos acceso y gracias a eso podemos intervenir en la vida comunitaria. La oralidad supone acercamiento y un profundo grado de intimidad. También una comunicación que hace historia, es decir, hace profundos los conceptos del uno frente al otro (...) La oralidad es relación directa, contacto, por lo mismo persuasión y memoria. La oralidad ha sido la fortaleza más profunda de los pueblos que han visto aplastados sus escritos, su pictografía. La oralidad es la fuente primaria de la comunicación. Es por ello que la radio y las canciones penetran con mayor profundidad en las personas, sujetas y devotas a ese medio de intercambio.

Neste “tempo das catástrofes” (DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 143) em que vivemos, os povos indígenas, como sempre, nos mostram a saída – ou seria a entrada? A entrada para a esperança, para o encantamento, o porvir; a entrada para a possibilidade de existência, de toda existência da vida humana. “Uma coisa é certa:”, afirmam Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2014, p.143), “os coletivos ameríndios, com suas populações comparativamente modestas, suas tecnologias relativamente simples, mas abertas a agenciamentos sincréticos de alta intensidade, são uma “figuração do futuro”, não uma sobrevivência do passado”. Ou ainda, como nos indicam Antônio Simas e Luiz Rufino (2020, p. 14), “Cace um silêncio e deixe o ancião Tempo lhe soprar na alma que existência é um princípio comunitário”.

As cosmovisões ameríndias e seus argumentos de utopia e revolução são nossa base para a chance de transformar o sujeito neoliberal em sujeito coletivo. São os povos indígenas, com suas narrativas transformadas em lutas, que aparam o mundo ou adiam seu fim (KRENAK, 2019a), contam histórias outras que “sustentam o encantamento do mundo” (VAZ FILHO, 2023) ou seguram o próprio céu para que ele não desabe em nossas cabeças, como tanto nos alerta Kopenawa e Albert (2015). Como disse Florêncio no final de sua entrevista: “Alargamos trilhas que outros podem seguir. Não termino essa experiência no sentido de lamentação. A resistência popular, dos indígenas, quilombolas, dos caboclos, é muito mais criativa, mais ousada que a cabeça de um bispo gaúcho”. E esse bispo gaúcho é apenas uma metáfora em que cabe tudo aquilo que tenta silenciar os povos tradicionais.

Com seu agir coletivo, os povos indígenas continuam a conjugar no futuro do subjuntivo, senão mesmo no futuro profético (VIVEIROS DE CASTRO, 10 out. 2019, p.15) já que, como pontua Vaz Filho na entrevista que nos concedeu, “existem vários herdeiros de A

Hora do Xibé que vão, no momento certo, irromper”, e podemos atualmente destacar os muitos desdobramentos do próprio programa, como por exemplo a participação e a atuação dos seus integrantes em diferentes áreas, seja na pesquisa acadêmico-científica, seja nos anos iniciais da educação ou em cargos administrativos que constroem novos caminhos para a área da educação diferenciada, seja advogando em organizações nacionais e internacionais que defendem os direitos dos povos tradicionais, seja completando seu ciclo universitário, articulando redes e lidando com diferentes caminhos da vida profissional, quem passou pelo Xibé pode, a partir da sua própria voz, fazer ecoar os direitos dos povos do baixo Tapajós em qualquer lugar do mundo.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Ana Maria. O protesto indígena popular que parou o Equador. *Agência Pública*, 2019. Disponível em: <https://apublica.org/2019/10/o-protesto-indigena-popular-que-parou-o-equador/>. Acesso em: 1 fev. 2021.
- ACOSTA, ALBERTO. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Editora Elefante, 2016.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AGANBEM, Giorgio. Sobre o que podemos não fazer. In: *Nudez*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. Prefácio. In: HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade. Raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019.
- ALMENDRA, V. Palabrandando: entre el despojo y la dignidad. In: WALSH, C. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. tomo II. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2017. p. 209-244.
- APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Governo racista não define indígenas! Manifesto da Apib pela anulação da Resolução n. 4 da Funai. Brasília: 4 fev. 2021. Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/02/02/governo-racista-nao-define-indigenas/>. Acesso em: 21 maio 2021.
- APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Manifesto do Piraçu das Lideranças Indígenas e Caciques do Brasil, 2020. Disponível em: <http://apib.info/2020/01/20/manifesto-do-piaracu-das-liderancas-indigenas-e-caciques-do-brasil/>. Acesso em: 21 fev. 2020.
- ARANTES, Luana Lazzeri. *Mulheres indígenas do Baixo Rio Tapajós (Pará) em exercício de mediação social*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento/Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2020.
- ARAUJO JUNIOR, José Julio et al. *Reminiscências tutelares: a MP 870 e seu projeto inconstitucional para os povos indígenas*. 2019. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2019/02/25/em-artigo-integrantes-do-mpf-alertam-contrainconstitucionalidade-da-medida-provisoria-870-e-riscos-de-genocidio-para-os-povos-indigenas-para-baixar/>. Acesso em 30.11.2020.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 7 ed. São Paulo: Hucitec, 1986.
- BANIWA, Gersem. Prefácio. In: OLIVEIRA, Assis da Costa; RANGEL, Lucia Helena (orgs.). *Juventudes indígenas: estudos interdisciplinares, saberes interculturais: conexões entre Brasil e México*. Rio de Janeiro: E-papers, 2017. Disponível em: <http://www.promovide.febf.uerj.br/biblioteca/nepie/livro-juventudes-indigenas.pdf>. Acesso em: 3 mar. 2020.
- BANIWA, Gersem. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade- Ministério da Educação/Laced-Museu Nacional, 2006.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Laced, 2004.

BARROS, Ciro; DOMENICI, Thiago. Viveiros de Castro: “Estamos assistindo a uma ofensiva final contra os povos indígenas”. *Agência Pública*. [S.I]. 10 de outubro de 2019. Disponível em: <https://apublica.org/2019/10/viveiros-de-castro-estamos-assistindo-a-uma-ofensiva-final-contra-os-povos-indigenas/>. Acesso em: 20 fev. 2020.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. "As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político." *Mana* 12.1, p. 39-68, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe E STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: UNESP, 2011.

BELAUNDE, Luisa Elvira. Viver bem e a cerâmica. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2, p. 185-200, 2017.

BELTRÃO, Jane. Pertencas, territórios e fronteiras entre os povos indígenas dos rios Tapajós e Arapiuns versus o Estado brasileiro. *Antares: Letras e Humanidades*, vol. 5, n. 10, 2013.

BELTRÃO, Jane Felipe;. LACERDA, Paula Mendes (orgs). *Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidades e adversidades*. Rio de Janeiro: Mórula, 2017.

BENJAMIN, Walter. As teses sobre o conceito de história. In: *Obras Escolhidas*, v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 222-232.

BEZERRA JÚNIOR, Benilton. A busca pela identidade no século 21. 2019. Disponível em: <https://institutocpfl.org.br/play/versao-para-tv-a-busca-pela-identidade-no-seculo-21-com-benilton-bezerra-jr-psiquiatra/>. Acesso em: 20 mar. 2021.

BISPO, Antônio dos Santos. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7944144/mod_resource/content/1/Antonio%20Bispo%20dos%20Santos%20%20A%20terra%20da%20CC%81%2C%20a%20terra%20quer%20Ubu%20Editora%20%282023%29.pdf

BOURDIEU, Pierre. *Para uma sociologia da ciência*. Lisboa: Edições 70, 2004.

BRAIT, BETH Bakhtin e a Natureza Constitutivamente Dialógica da Linguagem. In: BRAIT, Beth (org.). *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. 2 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2005

BRECHT, Bertolt. Ao pequeno aparelho de rádio. In: *Poemas 1913-1956*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Editora 34, 2000.

BRIY, Anya. Zapatistas: lecciones de auto-organización comunitária. *Open Democracy*, 2020. Disponível em: <https://www.opendemocracy.net/es/zapatistas-lecciones-de-auto-organizacion-comunitaria/>. Acesso em: 3 fev. 2021.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2018.

CAMARGOS, Daniel. Ex-pistoleiro denuncia milícia em organização de Nabhan Garcia, secretário de Bolsonaro. *Repórter Brasil*, 5 de abril de 2019. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2019/04/ex-pistoleiro-milicia-organizacao-nabhan-garcia-bolsonaro/>. Acesso em 14 de dezembro de 2020.

CANAL, Gemma; MORALES, Elena; FIGUEREDO, Guilherme. Práticas e teorias indígenas da comunicação na América Latina. *Revista Contra Corrente*, 17, 2021. Disponível em: <http://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/announcement/view/18>. Acesso em 25 maio 2021.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas – estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2003.

CARDOSO FRANCO et al. Producciones y apropiaciones para pensar las plataformas digitales ameríndias. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, n. 152, abr.-jul. 2023. Disponível em: <https://www.revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/4794>. Acesso em 24 jun. 2024.

CARVAJAL, Rolando. “Vivir bien la palabra hueca que no se cumple para nada.”. Disponível em: http://www.erbol.com.bo/noticia/politica/29092015/silvia_rivera_vivir_bien_palabra_hueca_que_no_s_e_cumple_para_nada, publicado 29 Setembro, 2015. Acesso em 22 dez. 2022.

CARVALHO, Luciana; VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *Isso tudo é encantado: histórias, memórias e conhecimentos dos povos amazônicos*. Petrópolis: Vozes, 2023.

CASARA, Rubens. Colóquio Internacional Virtual “A filosofia pensa o neoliberalismo”. Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (org.), 24 nov. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tQTBI5NK2os>. Acesso em 24 nov. 2020.

CASARA, Rubens. A colonização da realidade: não há alternativa? *Revista Cult*, São Paulo, coluna Além da lei, 5 dez. 2019. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/a-colonizacao-da-realidade-nao-ha-alternativa/>. Acesso em 10 out. 2020.

CASTRO-GÓMEZ, S. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo em Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Santo Tomás de Aquino, 2010.

CEBRELLI, Alejandra. De resiliências y agencias decolonizadoras. Reflexiones hacia la construcción de saberes articulatórios de género en el campo de la Comunicación. In: SARDINHA, Antônio Carlos. et al. (orgs.). *Decolonialidade, comunicação e cultura*. Macapá: Unifap, 2022.

CHADDERTON, Charlotte; TORRANCE, Harry. Estudo de caso. In: SOMEKH, Bridget; LEWIN, Cathy. (orgs.). *Teoria e métodos de pesquisa social*. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 90-98.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. Nota técnica portaria n. 04 da Fundação Nacional do Índio: fixação de critérios de heteroidentificação da pessoa indígena. Brasília-DF, 29 jan. 2021. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/02/nota-tecnica-res-funai-04-2021.pdf>. Acesso em 30 jan. 2021.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. *Relatório – Violência contra os Povos Indígenas no Brasil* (dados de 2018). 24 set. 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2019/09/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2018.pdf>. Acesso em 15 fev. 2020.

COSTA, Maria Alice Nunes. A polarização identitária e a pulverização programática no Brasil. *Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, p. 404-429, set.-dez. 2020.

COUTINHO, Eduardo Granja (org.). *Comunicação e contra-hegemonia: processos culturais e comunicacionais de contestação, pressão e resistência*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

CRARY, Jonathan. *24/7 – Capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CRUZ NETO, Otávio. O trabalho de campo como descoberta e criação. In: DESLANDES, Suely Ferreira et al. (orgs.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Compartilhar a memória. In: DIAS, Camila Loureiro; CAPIBERIBE, Artionka. *Os índios na Constituição*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2019.

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

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Silvia Rivera: “Vivir bien” palabra hueca que no se cumple para nada. Entrevista cedida a Rolando Carvajal. *Erbol*, La Paz [on-line], [s.p.], 29 set. 2015. Disponível em: http://www.erbol.com.bo/noticia/politica/29092015/silvia_rivera_vivir_bien_palabra_hueca_que_no_s_e_cumple_para_nada. Acesso em 22 dez. 2022.

CUSICANQUI, Silvia Rivera; SANTOS, Boaventura de Souza. Conversación del mundo. Disponível em: <http://rusredire.lautre.net/?p=176>, publicado 18 dezembro 2014. Acesso em 5 jan. 2023.

DA ROS, Silvia Zonatta. Imagem, discurso e dialogismo: questões metodológicas. In: DA ROS, Silvia Zonatta et al. (orgs.). *Relações estéticas, atividade criadora e imaginação: sujeitos e/em relação*. Florianópolis: Editora da UFSC: NUP/CED/URSC, 2006.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro – cultura e barbárie. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2014.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Editora Boitempo, 2017.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. Post scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvona. *O planejamento da pesquisa qualitativa. Teorias e abordagens*. Trad. Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, 2006, p. 15-41.

DINIZ, Débora; CARINO, Gisele. A morte do futuro: covid-19 entre os povos originários. *El País*, 4 jun. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-06-14/a-morte-do-futuro-covid-19-entre-os-povos-originaarios.html?rel=listapoyo>. Acesso em 1 dez. 2020.

DOWNING, John D. H. Colab. Tamara Villarreal Ford, Genève Gil, Laura Stein. *Mídia radical: rebeldia nas comunicações e movimentos sociais*. Trad. Silvana Vieira. São Paulo: Editora Senac, 2002.

DURAND, G. O retorno do mito: introdução à mitologia. Mitos e sociedades. *Revista Famecos. Mídia, cultura e tecnologia*, Porto Alegre, n. 23, p. 7-22, 2004.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. *Cartografias dos estudos culturais: uma versão latino-americana*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

ESTERMANN, Josef. Colonidad, descolonización e apuntes desde la filosofía intercultural. *Polis, Revista Latinoamericana*, v. 13, n. 38, p. 347-368, 2014.

FARAH, Ivone; VASAPOLLO, Luciano (coords.). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: Cidesumsa/Sapienza/Oxfam, 2011.

FERRARETTO, Luiz Artur. *Rádio no ar – o veículo, a história e a técnica*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2000.

FIOCRUZ. Censo 2022: pesquisador comenta resultado sobre indígenas. Informe Ensp, 11 ago. 2023. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/censo-2022-pesquisador-comenta-resultados-sobre-indigenas>. Acesso em 22 maio 2024

FONSECA, Auricélia dos Anjos et al. Povos indígenas no Baixo Tapajós, Pará. In: COLARES, Paula de Matos; CARNEIRO, Denise de Souza; CALIXTO, Hector Renan da Silveira (orgs.). *Políticas, concepções e práticas de ação afirmativa: reflexões a partir de uma universidade amazônica*. Brasília: Rosivan Diagramação & Artes Gráficas, 2021, p. 15-40.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Curso no Collège de France, 1977-1978. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos II. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France, 1975-1976. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul (orgs.). Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 233-249.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRANKHAM, Jo. Etnografia. In: DOMEKH, Bridget; LEWIN, Cathy (orgs.). *Teoria e métodos de pesquisa social*. Trad. Ricardo Rosenbusch. Petrópolis: Vozes, 2015.

FRASER, Nancy. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. *Mediações* (Dossiê: Contribuições do pensamento feminista para as ciências sociais), Londrina, v. 14, n.2, p. 11-33, jul/dez. 2009.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

FREITAS, Maria Teresa de Assunção. A perspectiva sócio-histórica: uma visão humana da construção do conhecimento. In: FREITAS, Maria Teresa; SOUZA, Solange Jobim; KRAMER, Sônia (orgs.). *Ciências humanas e pesquisas: leituras de Mikhail Bakhtin*. 2 ed., São Paulo: Cortez, 2007.

FUNAI, Assessoria de Comunicação. Incentivo à autonomia dos povos indígenas marca atuação da Funai nos 800 dias de governo. *Defesa agência de notícias*. Brasília, 12 de março de 2021. Disponível em: <https://defesa.com.br/incentivo-a-autonomia-dos-povos-indigenas-marca-atuacao-da-funai-nos-800-dias-de-governo/>. Acesso em: 16 de março de 2021.

GALEANO, Eduardo. O império do consumo. *Carta Maior*, 17 jan. 2007. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Blog/Blog-do-Emir/Eduardo-Galeano-e-o-imperio-do-consumo/2/24179>. Acesso em 5 dez. 2010.

GASKELL George. Entrevistas individuais e grupais. In: GASKEL George; BAUER, Martin W. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Trad. Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Vozes, 2007.

GATTI, Bernardete; ANDRÉ, Marli. A relevância dos métodos de pesquisa qualitativa em educação no Brasil. In: WELLER, Wivian; PFAFF, Nicole (orgs.). *Metodologias qualitativas na educação: teoria e prática*. Petrópolis: Vozes, 2010.

GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GIL GARCIA, Francisco M. Definir el médio. Radios comunitárias e indígenas em la Quebrada de Humahuaca y la Puna de Jujuy, noroeste argentino. In: OROBITG, Gemma. *Medios indígenas: teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2020.

GUAJAJARA, Erisvan. *Mídias indígenas e indígenas na mídia*. Brasil, 29 de abril, 2020. Facebook: Rádio Yandê. Disponível em: <https://www.facebook.com/463413783768268/videos/328501901459520>. Acesso em: 29 abr. 2020.

GUAJAJARA, Erisvan. A mídia índia vem mostrando o protagonismo dos povos indígenas. Brasil, 19 ago. 2019. Facebook: Mídia Índia. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=349077969329194>. Acesso em: 20 fev. 2020.

GUAJAJARA, Kaê; PURI, Kandu. Rap indígena trilingue sobre a pandemia do coronavírus, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3NmY2F61GY8>. Acesso em: 20 ago. 2020.

GUAJAJARA, Sônia. Brasil indígena: uma nova foto da população indígena no país. IBGE, 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Tmz_YZjYV8E. Acesso em: 22 maio 2024.

GUAJAJARA, Sônia. Nosso povo espera por esse momento há 518 anos. *Esquerda On line*, 2018. Disponível em: <https://esquerdaonline.com.br/2018/03/09/guajajara-nosso-povo-espera-por-esse-momento-ha-518-anos/>. Acesso em: 1 de agosto de 2021

GUILHERME, Andrielle Cristina Moura Mendes. *Comunicadoras indígenas e a de(s)colonização das imagens*. Tese (Doutorado em Estudos da Mídia) – Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2022.

GUZMÁN, Adriana. Eleições na Bolívia: “O que está em jogo são as conquistas dos povos indígenas”. [Entrevista concedida a Roxana Baspineiro]. *Brasil de Fato*, Quito, 17 out. 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/10/17/eleicoes-bolivia-o-que-esta-em-jogo-sao-as-conquistas-dos-povos-indigenas>. Acesso em: 3 fev. 2021.

HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade*. São Paulo: Unesp, 2015.

HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019.

HALL, Stuart. Antiguas y nuevas etnicidades. In: HALL, Stuart. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán/Lima/Quito: Envió Editores/Instituto Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar, 2010 [1991].

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HAN, Byung-Chul. *A expulsão do outro: sociedade, percepção e comunicação hoje*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2022.

HAN, Byung-Chul. O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã, segundo o filósofo Byung-Chul Han. *Jornal El País*, 22 mar. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html>. Acesso em: mar. 2020.

- HAN, Byung-Chul. O que é o poder? Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019.
- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HAUSSEM, Doris Fagundes. Bachelard e o rádio: o direito de sonhar. In: MEDITSCH, Eduardo (org.). *Teorias do rádio: textos e contextos*, v. I. Florianópolis: Insular, 2005. p. 135-142.
- HOLANDA, Marianna. O cansaço é também colonial? Crítica a *Sociedade do cansaço*, de Byung-Chul Han, desde o pluralismo bioético. *Revista Brasileira Bioética*, v. 14, 2018.
- HUANACUNI, Fernando. *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, 2010.
- IBERÊ, Daniel (M'bya Guarani). Uma serpente rasteja por toda a América. Há muito a enrodilha em seu abraço. *Blog Xapuri Socioambiental*, 12 fev. 2017. Disponível em: <https://www.xapuri.info/sagrado-indigena/america-latina-serpente-abraco/>. Acesso em: 10 set. 2020.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Brasileiro de 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/22827-censo-demografico-2022.html>. Acesso em 09 de julho de 2024.
- IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Patrimônio cultural do Brasil: pareceres de registro dos bens culturais imateriais / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. – Dados eletrônicos (1 arquivo PDF). Brasília: Iphan, 2021. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/patrimonioculturaldobrasilvol2web.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2024.
- ISA – Instituto Socioambiental. Povos indígenas no Brasil. Youtube, 23 mar. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SBCgBqSahZ0>. Acesso em: 23 maio 2023.
- ISA – Instituto Socioambiental; Comissão Arns; Conectas Direitos Humanos (orgs.). *Relatório Ameaças e violação de direitos humanos no Brasil: povos indígenas isolados*. [S.I], mar. 2020. Disponível em: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/arquivos/povos_isolados_cdh_onu_relatorio_2020.pdf. Acesso em: 10 mar. 2020.
- ISA – Instituto Socioambiental. Davi Yanomami apoia protestos que tomam conta do país e incentiva união de índios e brancos. Brasília, 27 jun. 2013. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/davi-yanomami-apoia-protestos-que-tomam-conta-do-pais>. Acesso em: 13 set. 2020.
- JECUPÉ, Kaká Werá. A terra dos mil povos: história indígena contada por um índio. São Paulo: Petrópolis, 2020.
- KAPLÚN, Mario. *Producción de programas de rádio. El guion, la realización*. Quito: Ciespal, 1978 (Colección Intiyan).
- KELLNER, D. *A cultura da mídia: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. Bauru: Edusc, 2001.
- KOPENAWA, Davi. Webnário: Riscos da Mineração em terras indígenas. Org. Ministério Público Federal (MPF), transmitido em 19 abr. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7r7kNI5Lqn0&t=1712s>. Acesso em: 19 abr. 2021.
- KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz

Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Caminhos para a cultura do bem-viver*. Org. Bruno Maia. Rio de Janeiro: Escola Parque, 2020.

KRENAK, Ailton. Não somos uma nação. [Entrevista concedida a Juremir Machado]. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 20 nov. 2020. Disponível em: <https://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/entrevista-com-ailton-krenak-1.524763>. Acesso em: 10 abr. 2021.

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

KRENAK, Ailton. Compartilhar a memória. In: DIAS, Camila Loureiro; CAPIBERIBE, Artionka. *Os índios na Constituição*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2019b.

KRENAK, Ailton. A potência do sujeito coletivo. Parte I. [Entrevista concedida a Jailson de Souza e Silva]. *Revista Periferias*, 18 maio 2018. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/materia/a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/>. Acesso em: 25 jun. 2024.

LAGROU, Els. Nisun: a vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus. In: Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento Social em parceria com a revista *Sociologia & Antropologia*, 2020.

LAVAL, Christian. Palestra Governamentalidade e violência neoliberal. In: *Colóquio Internacional Virtual “A filosofia pensa o neoliberalismo”*. Org. Departamento de Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 24 nov. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tQTBIIsNK2os>. Acesso em: 24 nov. 2020.

LEMKE, Thomas. Foucault, Governamentalidade e crítica. Trad. Eduardo Altheman Camargo Santos. *Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, v. 24.1, p.194-213, 2017.

LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Ed. 34, 1993.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. *Mana*, v. 21, n. 2., p. 425-457, 2015.

LONCON, Elisa. Emotivo discurso de Elisa Loncon, elegida presidenta de la Convención Constitucional. Televisión Universidad de Concepción (TVU), Santiago, 4 jul. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Oobt9rppKe4>. Acesso em: 20 jul. 2021.

MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Porto Alegre: Edições Graal, 1979.

MACHADO, Arlindo; MAGRI, Caio; MARZAGÃO, Marcelo. *Rádios livres: a reforma agrária no ar*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MALDONADO, Alberto. *Producción de programas de rádio. El guion, la realización*. Quito: Ciespal, 1978 (Colección Intiyan).

MANDAGARÁ, Pedro. A retórica indígena e a narrativa da Constituição. *Racismo Ambiental*, 2018. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2018/08/13/a-retorica-indigena-e-a-narrativa-da-constituicao/>. Acesso em: 1 ago. 2021.

MARTÍN-BARBERO, J. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Trad. Ronald Polito e Sérgio Alcides. 5 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

- MARTÍNEZ LUNA, Jaime. Comunalidad y desarrollo. Oaxaca: Conaculta/Centro Popular el Movimiento Popular Oaxaqueño, AC.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MEIRELLES, Sâmela Ramos da Silva. A retomada de línguas ancestrais: um projeto decolonial no Baixo Tapajós/Pará. In: SARDINHA, Antônio. Carlos. et al. (orgs.). *Decolonialidade, comunicação e cultura*. Macapá: Unifap, 2022, p. 295-318.
- MEIRELLES, Sâmela Ramos da Silva. *A reinscrição de uma língua destituída: o Nheengatu no Baixo Tapajós*. Tese (Doutorado em linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.
- MELO NETO, João Cabral de. *Obra completa*. Org. Marly de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Trad. Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.
- MINISTÉRIO da Justiça e Segurança pública/Fundação Nacional do Índio. Resolução, n. 4. Brasília, 22 jan. 2021. Publicada no *Diário Oficial da União*, edição 17, seção 1, p.58, 26 de jan. de 2021.
- MINISTÉRIO Público Federal. MPF/PA recorre contra decisão que declarou inexistentes duas etnias indígenas. 10 fev. 2015. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/mpf-pa-recorre-contra-decisao-que-declarou-inexistentes-duas-etnias-indigenas>. Acesso em: 3 fev. 2020.
- MINISTÉRIO Público Federal (MPF). Indígenas munduruku decidem como deverão ser consultados sobre hidrelétricas e outras obras. Pará, 18 dez. 2014. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/mpf-pa-indigenas-munduruku-decidem-como-deverao-ser-consultados-sobre-hidreletricas-e-outras-obras>. Acesso em: 20 maio 2023.
- MORALES, Evo. Prólogo. In: FARAH, Ivone; VASAPOLLO, Luciano (coords.). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: Cidesumsa/Sapienza/Oxfam, 2011.
- MORALES, Elena Nava (org.). *Desafiando leviatãs: experiências indígenas com o desenvolvimento, o reconhecimento e os Estados*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019.
- MORALES, Elena Nava. Rádio Totopo y sus jóvenes. Instituciones comunitárias y procesos de resistência. *Antipóda – Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, n. 23, p. 89-112, 2015.
- MORALES, Elena Nava. *Totopo no ar: rádio e comunalidade em Oaxaca, México*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- OLIVEIRA, Bruno Pacheco. Comunicação: controle e rebeldia. In: BELTRÃO, Jane Felipe; LACERDA, Paula Mendes (orgs.). *Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidades e adversidades*. Rio de Janeiro: Mórula, 2017.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Identidade indígena em questão: debates contemporâneos sobre a indianidade, roda de conversa realizada em 17 fev. 2021 pela Articulação Brasileira dos Indígenas Antropólogos (Abia). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=KXZ8r_cIVRc. Acesso em: 1 jun. 2021.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Fronteiras étnicas e identidades emergentes. Atlas das terras indígenas/Nordeste*, 1993.

OLIVEIRA, Rita de Cássia Magalhães de. (Entre)linhas de uma pesquisa: o Diário de Campo como dispositivo de (in)formação na/da abordagem (auto)biográfica. *Revista Brasileira de Educação de Jovens e Adultos*, v. 2, n. 4, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/educajovenseadultos/article/view/1059>. Acesso em: 24 jun. 2024.

ORIGINÁRIAS. *Podcast*. Disponível em: <https://soundcloud.com/originarias>. Acesso em 1 set. 2023.

OROBITG, Gemma. *Medios indígenas: teorías y experiencias de la comunicación indígena en américa latina*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2020.

OROBITG, Gemma et al. Los medios indígenas en América Latina: usos, sentidos y cartografías de una experiencia plural. *Revista de História*, San Pedro, Costa Rica, n. 83, [s.p.], jan.-jun. 2021.

PAIVA, Raquel. Contra-mídia-hegemônica. In: COUTINHO, Eduardo Granja (org.). *Comunicação e contra-hegemonia: processos culturais e comunicacionais de contestação, pressão e resistência*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

PERUZZO, Círcia Krohling. *Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania*. Petrópolis: Vozes, 1998.

PITARCH Pedro. La palabra indígena en la época de su reproducción electrónica. Observaciones sobre la ontología de las rádios em Chiapas. In: OROBITG, Gemma (coord.). *Medios indígenas: teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2020.

PORTAL G1. Governo federal publica decreto que proíbe queimadas por 120 dias, 15 jul. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2020/07/15/governo-federal-proibe-queimadas-por-120-dias.ghtml>. Acesso em: 5 nov. 2020.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução: Elcio Fernandes. 2 ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

PRADO FILHO, Kleber. A política das identidades como pastorado contemporâneo. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 111-119.

PRECIADO, Paul B. Aprendiendo del vírus. *El País*, 28 mar. 2020. Disponível em: https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html. Acesso em: 1 set. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Buen vivir, entre el desarrollo y la descolonialidad del poder. *Viento Sur*, n. 122, p. 46-56, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

RIBEIRO, Maria Fernanda. Povos indígenas se mobilizam contra o PL 191 em aliança inédita antigarimpo na Amazônia. Instituto Socioambiental, 28 mar. 2022. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/povos-indigenas-se-mobilizam-contr-o-pl-191-em-alianca-inedita-anti-garimpo-na-amazonia>. Acesso em: 12 jun. 2023.

RODRIGUES, Gilse. Prefácio. Amazônia insubmissa: os processos de descolonização do pensamento científico no contexto amazônico. In: OLIVEIRA, Alexandre de; FIGUEREDO, Guilherme Gitahy de; JUSTAMAND, Michel. *Amazônia insubmissa*. V. 3. São Paulo/Manaus: Alexa Cultural/Edua, 2022.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica. Parte 1 *Mana*, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica. Parte 2. *Mana*, v. 3, n. 2,

p.103-150, 1997b.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Mariany Martins; FIGUEIREDO, Guilherme Gitahy de. Rádio Yanekuema. *ContraCorrente: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas*, [S.l.], n. 17, p. 294-297, dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/article/view/2253>. Acesso em: 25 jun. 2024.

SARMENTO, Lídia Cristiany Assunção; VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Relatos e reflexões sobre rádio, encantamento e insurgências indígenas na Amazônia. In: OLIVEIRA, Alexandre; FIGUEREDO, Guilherme Gitahy de; JUSTAMAND, Michel. (orgs.). *Amazônia Insubmissa*. V. 3. São Paulo/Manaus: Alexa Cultural; Edua, 2022. p. 85-99.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Gaya, 2002. Disponível em: https://zonamenosum.files.wordpress.com/2016/12/livro_vandana_shiva-monoculturas_da_mente.pdf. Acesso em: 15 de outubro de 2023.

SILVA, Iago Oliveira Porfirio. A construção de um mundo onde caibam muitos mundos: a experiência zapatista. Resenha do livro BASCHET, Jérôme. *A experiência zapatista. Rebelião, resistência e autonomia*. Trad. Domingos Nunes. São Paulo: N-1 Edições, 2021. *Revista Eletrônica Trilhas da História*. Três Lagoas, v. 11, n. 22, p. 222-229, 2022. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/15413-Texto%20do%20artigo-62261-1-10-20220822.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2023.

SIMAS, Antônio Luiz; RUFINO, LUIZ. *Encantamento (sobre política de vida)*. Mórula editorial, maio 2020. E-book disponível em: <https://morula.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Encantamento.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2024.

SIMON, Allan. Weintraub: Odeio o termo "povos indígenas"; Quer, quer. Não quer, sai de ré. *Uol*. São Paulo, 22 maio 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/05/22/weintraub-odeio-o-termo-povos-indigenas-quer-quer-nao-quer-sai-de-re.htm>. Acesso em: 13 jul. 2021.

SOARES, Ingrid. Bolsonaro sobre indígenas: "Grande parte não sabe nem o que é dinheiro". *Correio Braziliense*. Brasília, 4 ago. 2021. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2021/08/4941733-bolsonaro-sobre-indigenas-grande-parte-nao-sabe-nem-o-que-e-dinheiro.html>. Acesso em: 12 ago. 2021.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. *Reinventando a educação: diversidade, descolonização e redes*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SODRÉ, Muniz. O jogo contra-hegemônico do diverso. In: COUTINHO, Eduardo Granja (org.). *Comunicação e contra-hegemonia: processos culturais e comunicacionais de constestação, pressão e resitência*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

SODRÉ, Muniz. *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*. Petrópolis: Vozes, 2006.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SOMOS FEITOS DO SAGRADO! Fórum Teles Pires. Publicado em 23 jul. 2017. Disponível em: <https://medium.com/f%C3%B3rum-teles-pires/somos-feitos-do-sagrado-a82afd45a1b4>. Acesso em: 3 mar. 2021.

SPEZIA, Adi. Em marcha histórica, mulheres indígenas afirmam que irão ocupar todos os espaços. Conselho indigenista missionário (Cimi). Brasília, 13 ago. 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/em-marcha-historica-mulheres-indigenas-afirmam-que-irao-ocupar-todos-os-espacos/>. Acesso em: 14 jun. 2023.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAVARES, Clarissa Noronha Melo. A comunalidade como dinâmica anticolonialista e epistêmica em Oaxaca, México. *Interétnicas*, v. 21, n. 2, p. 5-35, maio-ago. 2018.

TAVARES, Clarissa Noronha Melo. A comunicação alternativa em Oaxaca, México: resistência, comunalidade e autodeterminação. Dissertação (Mestrado). Centro de Pesquisas e Pós-graduação sobre as Américas (Ceppac), Universidade de Brasília, 2010.

TORRICO, Erick. La comunicación decolonial, perspectiva in/surgente. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, v. 15, n. 28, p. 72-81, 2018.

TORRICO, Erick. Decolonizar la comunicación. In: CABALLERO, Francisco Sierra; MALDONADO, Cláudio (coords.). *Comunicación, decolonialidad y buen vivir*. Quito: Ediciones Ciespal, 2016, p. 95-112.

TUPINAMBÁ, Renata Machado. *Fanzine Resistência na Mídi@*, São Paulo, n. 2, jul. 2018.

TÜRCKE, Christoph. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

UOL. Estudo internacional diz que covid-19 no Brasil mata mais pardos e negros. 27 maio 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/vivabem/noticias/rfi/2020/05/27/estudo-internacional-diz-que-covid-19-no-brasil-mata-mais-pardos-e-negros.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 30 ago. 2020.

VALENTE, Rubens. Instrução do governo abre espaço para fazendeiros em terras indígenas. UOL, 24 fev. 2021. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/rubens-valente/2021/02/24/portaria-funai-empresendimentos-indigenas.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 24 fev. 2021.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Introdução. Histórias que sustentam o encantamento do mundo. In: CARVALHO, Luciana Gonçalves; VAZ FILHO, Florêncio Almeida (orgs.). *Isso tudo é encantado: histórias, memórias e conhecimentos dos povos amazônicos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Uma trajetória militante no rádio na Amazônia. *ContraCorrente: Revista do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas*, [S.l.], n. 17, p. 281-287, dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/article/view/2254>. Acesso em: 24 jun. 2024.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. A incômoda reorganização dos povos indígenas no Baixo Rio Tapajós. In: LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor; SILVA, Cristhian Teófilo da; MORALES, Elena Nava (orgs.). *Desafiando leviatãs: experiências indígenas com o desenvolvimento, o reconhecimento e os Estados*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 2019a. p. 115-138.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. A rebelião indígena na Ufopa e os desafios da interculturalidade no ensino superior. *Novos Olhares*, v. 2, n. 1, 2019b.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *A emergência étnica dos povos indígenas do Baixo Rio Tapajós, Amazônia*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

VIEIRA, Daniela; SANTOS, Jaqueline. Rimando a opinião. *Jornal Nexo*, 30 set. 2020. Disponível em: <https://pp.nexojornal.com.br/opiniaio/2020/Rimando-a-pandemia>. Acesso em: 2 abr. 2021.

VIGIL, José Ignacio López. *Manual urgente para radialistas apaixonados*. Trad. Maria Luísa Garcia Prada. São Paulo: Paulinas, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Estamos assistindo a uma ofensiva final contra os povos indígenas. Entrevista concedida a Ciro Barros, Thiago Domenici. *Pública, agência de jornalismo investigativo*, 10 out. 2019. Disponível em: <https://apublica.org/2019/10/viveiros-de-castro-estamos-assistindo-a-uma-ofensiva-final-contr-os-povos-indigenas/>. Acesso em: 20 fev. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Brasil, um país do futuro do pretérito. Aula inaugural do Centro de Tecnologia e Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 14 mar. 2019. Disponível em: https://laboratoriodesensibilidades.files.wordpress.com/2019/05/brasil_pais_do_futuro_do_preterito.pdf. Acesso em: 20 fev. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. Prefácio. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Parecer antropológico da sentença do Ministério Público Federal*, 2015c. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/noticias-pa/mpf-pa-recorre-contradecisao-que-declarou-inexistentes-duas-etnias-indigenas>. Acesso em: 3 fev. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O antropólogo contra o Estado. Entrevista concedida a Rafael Cariello. *Revista Piauí*, 19 dez. 2013. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-antropologo-contr-o-estado/>. Acesso em 12 jun. 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado. *Prisma Jurídico*, v. 10, n. 2, p. 257-268, jul.-dez. 2011.

WALSH Catherine. ¿Comunicación, Decolonización y Buen Vivir? Notas para enredar, preguntar, sembrar y caminar. In: CABALLERO, Francisco Sierra; MALDONADO, Cláudio (coords.). *Comunicación, decolonialidad y buen vivir*. Quito: Ediciones Ciespal, 2016.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*. Medellín, v. 19, n. 48, p. 25-36, ago. 2007.

WAPICHANA. Joênia. Entrevista sobre vetos de Bolsonaro concedida a Maria Fernanda Riberio. *Amazônia Real*, 27 set. 2020. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/e-uma-sequencia-do-que-consideramos-politicas-genocidas-afirma-joenia-wapichana-sobre-vetos-de-bolsonaro-27-07-2020/>. Acesso em: 30 set. 2020.

XAKRIABÁ, Célia. Concepção de uma xakriabá sobre a autonomia indígena em meio a processos de tutela. *Vukápanavo – Revista Terena*, v. 2, n. 2, 2019.

ZÁRATE PÉREZ, Adolfo. Interculturalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 20, p.91-107, e

ANEXOS

1. Encantos da região



Figura 14: Arimun, rio Arapiuns, Santarém-PA (Foto: Erik Jennings).



Figura 15: Jutuba, rio Tapajós, Santarém-PA (Foto: Erik Jennings).

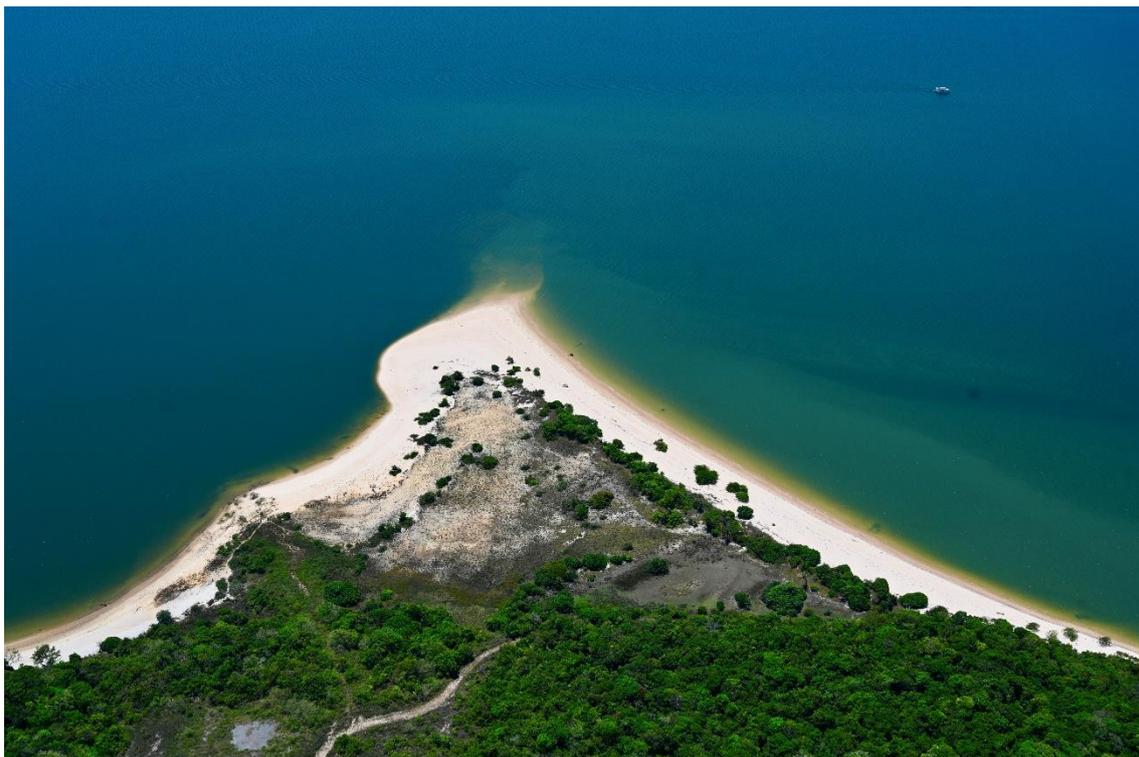


Figura 16: Praia do Arariá, rio Tapajós, Santarém-PA.



Figura 17: Várzea de Santarém-PA (Foto: Erik Jennings).

2. As feridas da floresta



Figura 18: Queimadas na região (Foto: Erik Jennings).



Figura 19: Cicatrizes ou mina de bauxita de Juruti, Oeste do Pará (Foto: Erik Jennings).



Figura 20: Porto do Cargill construído, sem consulta prévia aos povos da região, em cima de uma lugaa ancestral (Foto: Erik Jennings).

3. Os participantes de A Hora do Xibé



Figura 21: Gravação do programa A Hora do Xibé nos estúdios da rádio rural (Foto: Acervo de A Hora do Xibé).



Figura 22: Participantes de A Hora do Xibé (Foto: Acervo de A Hora do Xibé).



Figura 23: Reunião de pauta (Foto: Acervo de A Hora do Xibé).



Figura 24: Participantes durante reunião de pauta (Foto: Acervo de A Hora do Xibé).

4. Símbolo de A Hora do Xibé



Figura 25: Cuia com xibé (Foto: redes sociais de A Hora do Xibé).

5. Assembleia do Conselho Indígena Tapajós Arapiuns – Cita



Figura 26: Assembleia realizada pelo Cita em 2019 na comunidade de Muratuba, localizada na resex Tapajós-Arapiuns, na margem esquerda do rio Tapajós (Foto: Matheus de Almeida Vieira).



Figura 27: Assembleia realizada pelo Cita em 2019 na comunidade de Muratuba, localizada na resex Tapajós-Arapiuns, na margem esquerda do rio Tapajós (Foto: Matheus de Almeida Vieira).

6. “Somos indígenas sim, apesar da injustiça social”



Figura 28: Protesto dos indígenas do Baixo Tapajós contra a sentença que declarou a inexistência desses povos (Foto: Carlos Bandeira Jr.).



Figura 29: “Eu existo”, protesto dos indígenas do Baixo Tapajós contra a sentença que declarou a inexistência desses povos (Foto: Carlos Bandeira Jr).