

O net-ativismo indígena na Amazônia, em contextos pandêmicos

Thiago Cardoso Franco, Massimo Di Felice & Eliete da Silva Pereira
Universidade Federal do Amazonas / Universidade de São Paulo / Universidade do Estado de Minas Gerais

E-mail: thiagofrancoatopos@gmail.com / massimo@usp.br / elisilva70@gmail.com

Resumo

O artigo é parte de uma pesquisa atópica sobre a apropriação de tecnologias por ameríndios amazônicos, que culmina na pandemia do coronavírus. O objetivo da pesquisa aborda o modo como as comunidades ameríndias da Amazônia se apropriaram das tecnologias digitais para as práticas de resistência net-ativistas, diante do vírus da Covid-19 e na desmobilização da informação por parte

do governo brasileiro. O método utilizado é a atopia em concordância com a complexidade. Resultados: identificação de comunidades ameríndias amazônicas conectadas a internet, que utilizam de recursos net-ativistas; identificação da informação, sobre a Covid-19, que chega as redes ameríndias de comunicação; produção de material audiovisual junto as comunidades, sobre a Covid-19.

Palavras-chave: Amazônia; comunicação digital; Covid-19; net-ativismo indígena; produção partilhada do conhecimento.

Introdução: A complexidade da ecologia da ação, nas redes das florestas

SEGUNDO a teoria de Gaia, criada pelo físico Lovelock (1972, 1988, 1990, 1991) todas as espécies e todas as unidades que compõem o nosso planeta são partes de um único organismo vivo, que se estendem do subsolo até atmosfera, em uma faixa compreendida entre 40 e 60 Km. Como todos os organismos, Gaia é uma rede composta de milhões de outros seres vivos, que se comunicam e se hibridizam em uma intensa e complexa ecologia de trocas.

Data de submissão: 2020-07-16. Data de aprovação: 2020-10-30.

Revista Estudos em Comunicação é financiada por Fundos FEDER através do Programa Operacional Factores de Competitividade – COMPETE e por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto *LabCom – Comunicação e Artes, UIDB/00661/2020*.



Nessa perspectiva, qualquer elemento, organismo animal, vegetal ou superfície mineral pode ser considerado como uma realidade autônoma e separada das outras. Neste contexto, os animais, para poder desenvolver suas atividades dependem do processo de fotossíntese das plantas. Da mesma forma, o vegetal para poder se manter em vida precisa do dióxido de carbono produzidos por animais e do nitrogênio que as bactérias produzem para suas raízes.

O nosso planeta deixou assim de ser um globo terráqueo, cenário de uma única espécie inteligente para se tornar rede de redes, relações entre animais, vegetais, microrganismos que por intermédio de suas relações comunicativas e suas conexões, mantiveram as condições necessárias a preservação da vida no interior da biosfera (Vernadsky, 1986).

Lovelock (1981) acreditava que todo o complexo da matéria vivente na terra – das baleias até as plantas e os vírus – era uma única entidade capaz de manipular o ambiente com o objetivo de satisfazer suas necessidades. Neste novo contexto, além da retirada da centralidade do sujeito humano, tornava-se necessária repensar as dinâmicas da ação para além dos seus significados sociológicos.

Nos contextos hipercomplexos das ecologias de Gaia e dos ambientes de redes, mais do que identidades, as relações e as agregações passam a influenciar as arquiteturas dos coletivos. Nesta direção se encontram os estudos de Latour (1994, 2004, 2005), Callon (1986), Law (1999), entre outros, cujo objetivo foi redefinir a ideia do social a partir das interações em ecologias complexas. A qualidade emergente e interativa do social, introduz nesta perspectiva novos atores não humanos, denominados actantes que, em quanto interagentes tomavam parte da construção da ação, tornando-se parte de um coletivo e de um mundo comum.

Se o processo das interações toma forma no âmbito de ecologias hipercomplexas, destacamos a dimensão conectiva proporcionada pelo advento da Internet, a dimensão dos coletivos e do comum, em um âmbito não mais socio-cêntrico, mas ulteriormente complexo.

Com o advento do *social media* e das diversas redes que passaram a conectar pessoas, computadores, objetos (*internet of thing*), sensores, *data-base*, os territórios (G.I.S.) e as biodiversidades, a qualidade ecológica da ação assume uma dimensão conectiva e acrescenta diversos actantes, os algoritmos, os processadores e todos os circuitos digitais.

Elaboramos o termo Net-ativismo (Di Felice, 2017), no âmbito do centro de pesquisa internacional Atopos da USP (Universidade de São Paulo), para explicar e descrever as interações que conectam humanos e não humanos à dispositivos e redes de dados. Foi baseado nos estudos de conectividades desenvolvidos em contextos amazônicos e indígena, diferente dos estudos que identificam as redes como novo sistema operativo social, apresentada por Rainie e Wellman (2012) ou como aquele que identifica o ativismo em rede como um meio de incremento da participação po-

lítica, proposto por Castells (2013) e por Levy (2017). Entre outras visões, o net-ativismo assume o significado de um processo conectivo que ao produzir a interação em forma de redes e de dados produzem transformações em cada uma das entidades ou superfícies envolvidas.

Neste sentido, mais que uma ação colaborativa em P. Levy, M. Castell, Rainie e Wellman ou agregativa em B. Latour, as interações em âmbito indígena, em contextos ecossistêmicos e hipercomplexos – como aqueles da floresta amazônica –, apresentam-se como uma interação heteronômica na qual cada entidade, seja esta planta, rio, pessoa, se conecta e passa para um processo transubstanciação,¹ adquirindo outra forma e nova condição de habitar.² A dimensão de transubstanciação e conectiva das interações digitais encontram nos ecossistemas das florestas e das aldeias indígenas um ambiente já hipercomplexo e desde sempre conectivo.

O processo de digitalização das aldeias assume, portanto, o significado da construção de uma hiper-rede de inteligências capazes de amplificar as conexões que já se desenvolvem no ambiente de uma floresta pluvial tropical e nas complexidades de seus ecossistemas.

É neste sentido que o conceito de net-ativismo adquire o significado de um novo tipo de ação não mais proveniente do sujeito, nem por estar desenvolvida de forma autônoma em direção ao externo e aos objetos-mundo. Ao contrário, o net-ativismo apresenta-se como um ato produzido pelas conexões em rede entre diversas entidades, capaz de criar um ecossistema interdependente e simpoietico (Haraway, 2019).

A relação entre os povos indígenas e as tecnologias de comunicação não começa com a internet. A proximidade e a facilidade com qual os povos ameríndios introjetaram e se apropriaram dos diversos meios e das diversas tecnologias da informação vem sendo um dos temas de pesquisa recorrentes nas teses e nos estudos brasileiros.

A imagem de Mario Juruna com seu gravador tornou-se notória no final dos anos de 1970 e início de 1980. Incorporado em sua atuação nas arenas políticas dos brancos, o aparelho técnico, ou o gravador do Juruna, cuja função era registrar as conversas com os políticos e suas promessas, transformou o dispositivo de registro em arma desconcertante que expôs a retórica falaciosa dos discursos dos representantes das organizações governamentais.

E também foi nos anos de 1980 o nascedouro de outras experiências pioneiras, o Programa de Índio e o Vídeo nas Aldeias (Pereira, 2008), oriundas das alianças e da expansão das redes de relações indígenas com organizações indigenistas, expres-

1. O termo transubstanciação é utilizado na tradição teológica católica para indicar o processo de transformação da hóstia e do vinho em corpo e sangue de Cristo que acontece durante a reza eucarística no ritual da missa. Nesta interpretação a hóstia e o vinho mudam-se realmente em corpo e sangue de Cristo mesmo mantendo em espece a forma originária. A utilização desta metáfora para a descrição dos processos de digitalização dos territórios ameríndios, das relações e das coisas foi utilizada e aprofundada no texto Di Felice [2017] e Di Felice e Franco [2018].

2. O conceito de habitar como formas comunicativas foi desenvolvido no texto de Di Felice [2016].

sivas de um ativismo tecno-cosmopolítico trasladado para a esfera da comunicação interétnica. Exemplos que reverberaram a voz desses povos, dando visibilidade às suas existências, especificidades culturais e resistências. Nos últimos anos, a Internet vem se constituindo num significativo ambiente informacional de atuação dos povos originários no Brasil e no mundo, pelo qual o conflito territorial e a afirmação das suas especificidades culturais continuam a incitar ações comunicativas inovadoras na rede.

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

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

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

Ainda neste contexto contemporâneo de lutas políticas no país, a articulação desses povos em defesa dos seus territórios nas redes e a interação com as redes digitais e seus dispositivos de conectividades (smartphones, GPS, etc) favoreceram novos processos de resistências contra grandes projetos na Amazônia (Fonseca e Gohn, 2016).

Nos últimos anos, a Internet vem se constituindo num significativo ambiente informacional de atuação dos povos originários no Brasil e no mundo, pelo qual o conflito territorial e a afirmação das suas especificidades culturais continuam a incitar ações comunicativas inovadoras na rede. Atualmente iniciativas de tradução e registro de suas referências culturais ao lado dos sistemas de monitoramento de seus territórios e da articulação das suas redes e de apoiadores por meio das redes digitais delineiam as novas modalidades de participação indígena com a digitalização e a incorporação de dispositivos de conexão (smartphones, computadores, etc).

Ao conectar-se às redes digitais, uma comunidade indígena expande seu território e seu ecossistema, estendendo-o por meio de um dinamismo meta-geográfico que o conecta aos outros povos e a outros contextos culturais globais, alterando as suas formas comunicativas do habitar (Di Felice, 2016). Cria-se, assim, uma complexa ecologia que une reticularmente os povos envolvidos, suas culturas, seus territórios, sua biodiversidade aos circuitos informativos digitais globais por meio de um singular dinamismo tecno-comunicativo-habitativo.

O fato é que o coronavírus SARS-Cov-2 (Covid-19) chegou às aldeias ameríndias da Amazônia e ao mesmo tempo existe uma desarticulação das autoridades brasileiras (Ferrante e Fearnside, 2020). Simultaneamente, ameríndios, ONG's e associações indígenas se organizam em rede, para buscar ajuda, a fim da prática net-ativista, para atos contra a doença e o descaso com as comunidades.

Desse modo o artigo abordará uma breve contextualização da condição dos ameríndios durante a pandemia, com foco na Amazônia brasileira, levando em consideração os dados coletados em redes digitais e não-digitais. Abordará ainda uma proposta realizada na Universidade Federal do Amazonas, que envolveu diretamente as comunidades étnicas nas traduções de informações referentes ao combate da pandemia, em parceria com o programa de mídias da UNESCO, Global Alliance for Partnerships on Media and Information Literacy (GAPMIL).

O que veremos, logo após da descrição do método, é um conjunto de especificidades cosmológicas, que com a doença passaram a ser apagados. Perceberemos que a conexão não ocorre apenas em redes digitais, mas nas particularidades étnicas que compõe a floresta, elementos xamânicos, tecnologias, vírus, algoritmos, todos conectados a Gaia.

Sobre o Método

Quando se diz que vivemos em redes complexas ou em complexidade, não é aqui apenas no sentido de complicado. Complexus significa o que foi tecido junto (Morin, 2000). Há complexidade quando elementos diferentes são inseparáveis. Existe uma correlação entre as partes e o todo, o todo e as partes, as partes entre si.

Dessa forma, o método desse artigo está em conformidade com a teoria da complexidade. Morin (1982, 2005) procura a interação entre as partes envolvidas na

complexidade. Logo a complexidade foge das separações, simplificações e/ou reduções, para tecer um caminho de ecologias, de interações com o ambiente e com as diversidades.

O tecido é propriamente a formação de uma ecologia. Contudo, devemos pensar que essa ecologia está envolta em uma rede de conexões, significados, possibilidades e ambientes complexos. Musso (2004, p. 17-38) lembra que a palavra rede tem um sentido muito antigo, já presente entre os gregos. O termo foi comumente usado entre os tecelões, para falar sobre aquilo que era tecido.

Contudo, deve-se ressaltar que a rede é tecida a partir de um caminhar, pois o método enquanto caminho só poderá ser percebido ao final do processo. Morin (1977) entende que a palavra método significava caminho. Propõe caminhar sem caminho, fazer o caminho ao caminhar. Assim, o método só pode formar-se durante a investigação. O método é o caminho complexo que se revela ao final.

O caminho que escolhemos foi a Atopia. O método atópico é o entendimento da forma informativa digital e transorgânica, cujos os elementos constitutivos são as tecnologias digitais, em que o homem perde a condição antropocêntrica e passa a dividir espaço com outros elementos. Di Felice (2016) argumenta que a Atopia não é um não-lugar, mas um lugar de difícil explicação, um ecossistema complexo, constituído por interações férteis de tecnologias informativas, territorialidades e vidas em trânsito.

No método atópico, Di Felice, Torres e Yanaze (2012) entendem que ao invés de fazer uma análise frontal, observando apenas o lado externo, opta-se por levar em consideração os dinamismos complexos, interdependentes e ecossistêmicos entre os elementos envolvidos na pesquisa. Portanto, este artigo considera a combinação de dois métodos: o complexo e a perspectiva atópica, que abordam o trânsito interno e externo dos dados, das pessoas, dos lugares, das memórias, ou seja, a ecologia digital e não digital.

Edgar Morin lembra que termo método é frequentemente confundido com metodologia. Para o autor, o método deve ser compreendido como uma disciplina do pensamento para a elaboração de uma estratégia cognitiva, uma experiência, um caminho que leva a uma percepção. O método está na aprendizagem a partir da errância e na incerteza humana (Morin, Ciurana e Motta, 2003). Já a metodologia está relacionada à questão programática do método.

Organizamos a metodologia, de modo qualitativo, enquanto parte programável. Está disposta da seguinte forma:

- Descrição etnográfica, com uso de caderno de campo. É importante ressaltar que os dados etnográficos colhidos e apresentados nesse trabalho são resultados de pesquisas sobre o tema net-ativismo indígena, obtidos antes da pandemia, reunidos na última década a partir de coletas realizadas pelo Centro

Internacional de Pesquisa Atopos, da Universidade de São Paulo. Não houve o contato físico com as comunidades, durante a pandemia.

- Descrição netnográfica. Desde o estabelecimento da internet como meio de comunicação e da constituição de grupos em redes digitais, alguns pesquisadores perceberam que as técnicas de pesquisa etnográficas também poderiam ser utilizadas para o estudo das comunidades agregadas via internet (Fragoso, Recuero e Amaral, 2011). Os dados coletados sobre os territórios foram feitos pela própria comunidade, compartilhados por redes sociais e enviados diretamente aos pesquisadores.
- Produção partilhada do conhecimento. Diante da falta de informação confiável, observou-se a necessidade de elaborar um programa de tradução de vídeos, com participação direta das comunidades. Basicamente a comunidade é envolvida em um processo de produção de conteúdo e se torna parte da construção da narrativa.

Portanto, o método atópico apresenta uma programação que tateia os dados, leva em consideração a pesquisa em redes de redes, ecossistemas reticulares (Di Felice, Torres e Yanaze 2012). Esse método chama atenção por não considerar apenas as redes digitais. De modo qualitativo, considera-se também os eventos que ocorrem no digital, fora do digital e que retornam para o digital.

Contexto: breve descrição das condições ameríndias, durante a pandemia, na Amazônia

O coronavírus SARS-Cov-2 (Covid-19) chega às aldeias ameríndias da Amazônia e junto com o vírus o descaso com as comunidades, por parte das autoridades brasileiras (Ferrante e Fearnside, 2020). Simultaneamente, ameríndios, ONG's e associações indígenas se organizam em rede, para buscar ajuda, a fim de amenizar a doença nos territórios.

Ao compreender o problema, partimos do pressuposto que todos – humanos e não-humanos –, estão sujeitos aos desafios das conexões, que nos envolvem ao habitarmos o mundo, em todos os ambientes possíveis de Gaia: da comunicação oral e a experiência xamânica na floresta amazônica ao virtual digital; das plantas que se comunicam (Elhakeem et al., 2018) aos rios interativos que voam sobre nossas cabeças (Fearnside, 2015).

Conforme lembra Sloterdijk (2004) e Descola (2013) não existe apenas um *modus vivendi*, mas o ocidente insiste em ditar as regras do jogo. Peter Sloterdijk mostra que nos locais onde o poder do Estado mais operou, foram os mesmos locais em que o Estado obteve mais sucesso na domesticação das populações. Retrospectivamente, nos locais onde a ideia de Estado conseguiu se estabelecer, foi criada uma falsa sensação de vida familiar, de imunidade e de bem-estar. Ressaltamos que o poder homogeneizador ocorre em desfavor das populações autóctones.

Ações intervencionistas podem causar estragos em um território ameríndio, conforme lembra Costa (2013) e Franco (2019). Cargos públicos distribuídos nos territórios podem levar a dissolução de aldeias inteiras ou ainda o uso de álcool nas enfermarias e escolas indígenas, podem contribuir para o alcoolismo (Langdon, 2005) nos territórios e se tornar um problema devastador.

Qualquer elemento estranho a aldeia, que entra no território modifica a relação com o ambiente. Alimentos industrializados aumentam as taxas de açúcar no sangue, embalagens poluem as terras indígenas, as tecnologias modicam as relações comunicacionais, a energia muda o tempo do lugar, as religiões modificam a sensibilidade com a floresta.



Figura 1. Transporte de alimentos, no território Sateré-Mawé

É plausível também levar em consideração que antes do processo histórico da chegada dos europeus ao Brasil, essas populações milenarmente passaram também por interferências intergrupais e que modificaram o ambiente da Amazônia, na domesticação de plantas por exemplo, conforme retrata Neves (2012). Nenhum grupo vive totalmente isolado, a diferença é que agora caminhamos para um cenário de extinção.

Como diria Kopenawa e Albert (2015), o céu já caiu sobre nossas cabeças.³ A comunidade deve decidir quais interferências externas ocorrem em cada território.

3. A expressão está relacionada a complexidade das interferências ocidentais sob a perspectiva ameríndia.

Contudo, existe claramente uma tentativa do Estado na padronização das ações sem levar em consideração as particularidades de cada coletivo. Um exemplo clássico é o programa Bolsa-família e a distribuição de rendas emergenciais, que forçam populações a saírem dos seus territórios para ficar em filas em agências bancárias. Expostos, correm o risco da contaminação e de levar o coronavírus para a aldeia, lugares que não contam com nenhum tipo de estrutura médica especializada.

Os benefícios não são pensados para atender as particularidades da Amazônia Legal,⁴ onde o transporte é feito de forma fluvial e/ou por longos caminhos terrestres e os percursos entre os territórios e as cidades podem levar dias, até semanas. O mal planejamento de distribuição de renda, também agrava problemas como o abuso por parte de comerciantes sobre essas populações.



Figura 2. Caminhão pau-de-arara transporta ameríndios

Programas como o Bolsa-família geram problemas de outra ordem, como por exemplo a exploração de donos de supermercados sobre os povos ameríndios. A figura 2 é uma coleta de 2015. Registramos situações como essa, na região Norte do Estado do Tocantins, região da Amazônia Legal, durante a pesquisa de tese de doutorado de Franco (2019). A informação foi checada novamente, no mês de parte

4. A Amazônia Legal é uma área que integra nove estados do Brasil: Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins e parte do estado do Maranhão.

da escrita desse artigo, maio de 2020. Os transportes estão ocorrendo da mesma forma, mesmo em período de Covid-19.

Ameríndios são transportados como animais. Comerciantes transportam os ameríndios em caminhões, para que possam garantir a compra em seus supermercados e assim vender os produtos em montantes extraordinários. Ao mesmo tempo, os cartões do benefício ficam retidos nos comércios, o que gera um novo tipo de cárcere, pois as comunidades ficam impedidas de comprar em outro lugar.

Desse modo, os modelos de imunização criados pelos Estado, para amenizar crises, nem sempre são adequados para todas as populações, principalmente quando se trata de ações não fiscalizadas. As políticas que favorecem o desmatamento, a extração de madeira e minerais agravam a situação. A redução da mata e o encolhimento dos territórios coloca em contato/conflito ameríndios e madeireiros, garimpeiros, grileiros de terra. Uma porta voraz para a entrada de doenças, o próprio vírus da Covid-19 e outras mazelas que atingem essas populações. Vale ressaltar as denúncias netivistas da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira sobre o índice de contaminação na Amazônia que ultrapassa a média nacional.

Quando pensamos na Covid-19 sabemos que se trata de uma crise. O termo crise, em grego κρίσις, muitas vezes é identificado como apenas um momento de escassez, desgaste, impotência ou ainda, erroneamente, como paralização/inércia das coisas. Todos esses elementos são efeitos da crise e não a crise em sua essência. Os gregos já sabiam que o conceito dessa palavra tinha outro significado. Nesse sentido, estendemos logo adiante o pensamento médico como metáfora aos governantes.

Hipócrates – em sua coleção de textos *Corpus hippocraticum* –, acreditava que na evolução dos quadros de uma doença, existe o momento crucial, κρίσις. No ponto mais extremo está o apse da doença, se encontra o lugar onde habita a crise, lugar em que a doença se define rumo à cura, ou não. Dessa forma, o médico deve ser perspicaz para identificar o momento-oportuno (καιρός) da sua intervenção. O médico que se deixa levar pelo tempo cronológico pode cometer erros irrevogáveis. Cada paciente e doença tem uma forma de ser.

Desse modo, a crise (κρίσις) não é a estagnação, mas o lugar de resolução da doença, ela se encontra no pico, no ponto que obriga a tomada de decisão. Todos temem a crise. A crise não é o problema em si, é o lugar do desfecho, que impõe ao médico uma atitude de intervenção. Vemos nossos governantes sendo levados pelo tempo cronológico, pela ganância da produção cronometrada e, conseqüentemente, existe a perda de oportunidade de resolução da crise.

As atitudes do Estado Brasileiro sonégam a gravidade da doença nos territórios ameríndios. Historicamente a diminuição dos territórios e as lógicas ocidentais que passam a operar dentro das comunidades, os levam para fora de suas terras em busca de benefícios e melhores condições de vida, uma vez que a terra demarcada passa a ser insuficiente, desmatada irregularmente ou contaminada por mineradoras.

Os benefícios assistenciais causam problemas de outra ordem. Se no Estado do Tocantins, os ameríndios são carregados em caminhões de pau-de-arara, nas cidades do interior do Estado do Amazonas, eles se aglomeram nas agências bancárias, para resgatar uma parcela do dinheiro anunciado, pelo governo.

A cosmofagia, o Net-ativismo Ameríndio e a Covid-19

Na guerra cosmológica, as narrativas sobre o *modus vivendi* estão em conflito e quando o diálogo cessa, a violência toma lugar. Cada narrativa apresenta um relato e demonstra o grau de fissura entre as suas diferenças: de um lado estão os ameríndios reivindicando seu reconhecimento e do outro o Estado impondo as regras do jogo, que mudam em favor das autoridades que governam as redes de poder. Como em toda guerra, os mortos se materializam em corpos e na destruição da memória, em cosmofagia.

O conceito da cosmofagia, aqui empregado, não é o mesmo que aparece como o conhecimento que come com os olhos, ingeri o objeto conhecido, preenche-se com ele, *Erfüllung*, adotado por Sartre (2004), em o Ser e o Nada. Sontag (1996) mostra que o conceito da cosmofagia seria uma solução de Sartre para explicar a angústia da consciência perante a realidade bruta das coisas.

Se no passado os ameríndios eram acusados de serem antropofágicos, no presente o ocidente se ocupa da cosmofagia. São sempre modos distintos de ver as coisas. Um olha pelo corpo e outro pela alma/consciência. É a essência do etnocentrismo, a primordial incompreensão do outro. Quando um modo cosmológico de percepção do mundo encontra outro modo distinto é possível perceber a emergência das incompreensões que se instauram. Emerge o etnocentrismo. Talvez um dos exemplos mais didáticos para explicar essa situação é o episódio que narra Claude Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss (1987), narra que nas Grandes Antilhas, alguns anos após as primeiras viagens à América, espanhóis no novo continente investigavam se indígenas possuíam ou não alma. Simultaneamente, os ameríndios dedicavam-se a afogar os espanhóis com uma vigilância prolongada, para averiguar se o cadáver estaria ou não sujeito à putrefação.

Ao pensarmos sobre a diferença de comportamento dos nativos e dos espanhóis, muito mais que um relativismo cultural, iremos cair provavelmente em uma questão de perspectiva. Enquanto o ocidente se preocupava com a perspectiva do homem temente a Deus, o salvamento da alma/consciência; o não-ocidente procurava a resistência corpórea, já que a alma era dada.

Basicamente os espanhóis incluíram os ameríndios na categoria de animais, já que não tinham alma. E os nativos suspeitavam que os espanhóis eram deuses, por isso a preocupação com a resistência da carne, logo, existia a importância da observação do apodrecimento do corpo. Viveiros de Castro (2013) mostra que existia a necessidade antropofágica e que estava relacionada a absorver o outro e, neste processo, alterar-se.

Centenas de anos depois dos episódios antropofágicos ameríndios. O ocidente permanece preso a racionalidade que padroniza ações. Nesse sentido, entendemos cosmofagia como o modo de existência ocidental devorando outros mundos. A cosmofagia é a predação que chega às aldeias e engole mundos. Engole modos não-ocidentais de habitar Gaia.

A predação ocidental ocorre de duas maneiras: no próprio extermínio das populações; e nos atos sutis, na violência simbólica, na presença da política, na transmissão de doenças, no extermínio das línguas, das memórias vivas, considerando que são os velhos as bibliotecas nas comunidades orais. Apagam-se as memórias, e se esvai as práticas ritualísticas, as brincadeiras de pátio, populações inteiras somem do mapa. É a marca da história ocidental, na extinção de povos que já existiam na Amazônia por milhares de anos.

É inegável que durante a pandemia houveram exemplos de alteridade. Um exemplo interessante ocorreu no Hospital Nilton Lins, em Manaus, que a partir de reivindicações das comunidades, foi criado um espaço de espiritualização destinado aos pajés, líderes espirituais. Outra área foi destinada para a armação de redes nas enfermarias clínicas, respeitando as particularidades de cada etnia. A notícia foi compartilhada nas redes ameríndias.

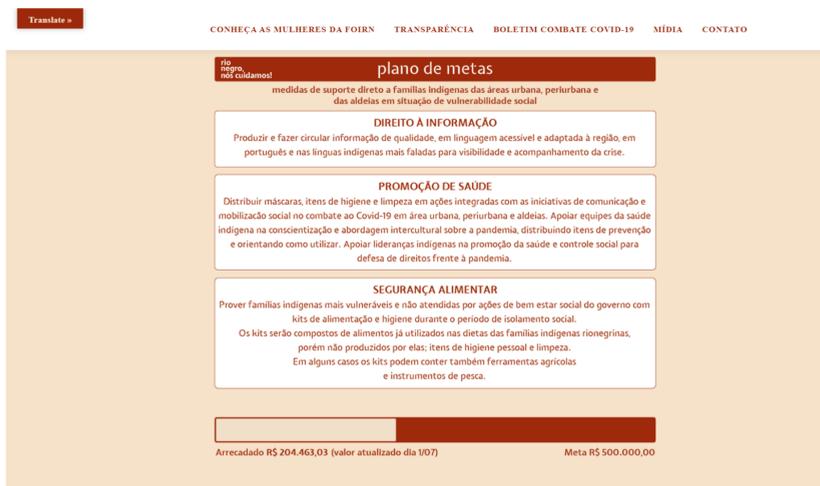


Figura 3. FOIRN faz campanha humanitário para Região do Rio Negro

Há exemplos ativistas mais organizados como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). E na Amazônia a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), que nasce com a redemocratização do país, a partir de

1988. São instituições com décadas de história, que passam assumir um papel primordial nas redes digitais. Destacamos ainda a atuação digital da FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, criada em 1987, que vem promovendo lives e pedidos de ajuda humanitária, com campanhas que visam a qualidade da informação nas aldeias, organizadas principalmente por mulheres ameríndias.



Figura 4. Coiab denuncia mortalidade de indígenas

Os territórios também tentaram se proteger fechando suas entradas, ao mesmo tempo em que pediam ajuda, pela Internet para afastar garimpeiros e grileiros de terra. Etnias fizeram barricadas, para controle de entrada e saída de pessoas. Os Krahô,⁵ por exemplo, fizeram aplicação de água sanitária em todos os veículos que entravam no território e transmitiam ao vivo as seus parentes de aldeia.

Todavia, a doença avança. Até o ultimo levantamento desse texto, a Articulação de Povos Indígenas do Brasil (Apib) apontavam 178 mortes⁶ decorrentes da doença, sendo que 111 estão no Amazonas. Em determinados territórios, faltam itens básicos para o combate da doença, como o sabão.

5. Etnia Timbira, de língua Jê, que vive no norte do Estado do Tocantins. Apesar da vegetação predominante no território ser o cerrado, os Krahô estão nos limites da Amazônia Legal.

6. PORTAL G1. 1,8 mil indígenas são infectados por Covid-19 em 78 povos no Brasil, diz organização. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2020/06/01/18-mil-indigenas-sao-infectados-por-covid-19-em-78-povos-no-brasil-diz-organizacao.ghtml>. Último acesso em: 08 jun. 2020.

Em várias frentes, ações net-ativistas são articuladas na Internet: por ONG's, ativistas ambientais e as próprias comunidades. Nem sempre as condições de sinal de Internet são ideais, mas devemos considerar que nas últimas décadas, grupos ameríndios vêm passando por um complexo modo de transformação comunicativo, que envolvem o uso da Internet e dos dispositivos de conexão, nas aldeias. A digitalização de seu territórios, pessoas e coisas se (info) materializam, como lembra Pereira (2018; 2017; 2013; 2012; 2008).

Os Krahô compartilham rituais direto da aldeia, para quem não pode acompanhar de perto. Naturalmente os grandes rituais (*Amjĩ kĩn*) foram cancelados durante a pandemia, mas periodicamente uma pequena apresentação é realizada. O conteúdo é transmitido na língua, com cantos e performances típicas da etnia. Esse material também é usado para mobilizar doações para a comunidade, já que a renda obtida na venda de artesanato e pequenas trocas foi reduzida drasticamente.

Entende-se que os Krahô comungam a mente xamânica e não necessita de substâncias alucinógenas para alcançar a comunicação xamânica. A comunicação com elementos não-humanos sempre está relacionada ao sonho e/ou pelo contato com a música e a performance. Qualquer *mehĩ* discorre sobre a comunicação entre humanos e não-humanos. Contudo, é evidente que algumas lideranças da aldeia conseguem desenvolver melhor a comunicação com os não-humanos.



Figura 5. Cantoria Krahô no pátio para live, com ajuda de ong's

Concordamos com Seeger (2015) quando ele diz que cada performance implica em atores específicos. Existem escolhas sobre quem irá cantar, para quem se cantará, quem caçará, quem comerá o quê, quais dietas serão seguidas, como estarão divididos os grupos. Um único ritual envolve uma infinidade de decisões e relações potenciais estabelecidas antes, durante e ao final da cerimônia. Extensas reuniões são realizadas entre as lideranças e a comunidade para ajustar os detalhes sobre a estadia, a caça e os gastos com alimentos.

O ritual *pemp'kahàc* costuma atrair curiosos externos à comunidade e ameríndios de outras aldeias. No ano de 2020 foi cancelado, por conta da pandemia. O *pemp'kahàc* é um ritual de iniciação e passagem a vida adulta. Um indivíduo pode participar mais de uma vez, até que o primeiro filho naça. Os participantes caminham em uma longa fila e percorrem a aldeia, compartilham alimentos e em alguns casos são emplumados, quando existe o material para as pinturas corporais. Porém, o ritual acabou ocorrendo na aldeia Manuel Alves, no mês de agosto, apenas para moradores locais, foi registrado e compartilhado em redes digitais.



Figura 6. Ritual *pemp'kahàc* compartilhado em redes digitais

Desse modo, a forma comunicativa Krahô apresenta um conjunto de linguagens imagéticas, sonoras e corporais que podem resultar em performances. Existem variações de acordo com as ambiências habitadas e elementos não-humanos fazem parte desse processo. Além do mais, existe um trânsito informacional que trafega no território, nas aldeias (e/ou entre elas), nas matas, nas trilhas, na internet etc. Todos esses elementos criam uma experiência estética/sensível, que dá forma ao modo atual de habitar Krahô. Com a Covid 19, eles estão mais presentes nas redes.

Sobre das imagens registradas pela comunidade, pode-se perceber que a memória transita, enquanto essência imagética, proposta na teatralidade das performances, nos

mitos narrados, nas danças, nas corporeidades, no imaginário coletivo. Na análise das imagens Krahô, deve-se considerar a própria amplitude do termo imagem para essa etnia.

O termo *mêkarõ* está relacionado a uma complexidade que vai totalmente além do que se entende por foto, vídeo ou imagem. *Karõ* é imagem e *mêkarõ* é a forma plural. Contudo se ouve constantemente na aldeia *mêkarõ*, a forma plural. O *mêkarõ* seria o conjunto de espíritos projetados, em movimento. O reflexo do corpo na água projeta a não-materialidade do corpo, as não-substâncias. São os espíritos que transitam e podem ser refletidos/projetados. Quando se faz um registro imagético, se aprisiona o espírito.

A palavra foi adaptada para fotografia, contudo, o sentido é bem mais extenso que a imagem simplesmente capturada. O *mêkarõ* está em deslocamento contínuo. É dinâmico e xamânico. A imagem habita corpos de naturezas distintas, mas compartilha dos mesmos rituais. O que ocorre aqui é um processo de transubstanciação. Por esse motivo é comum o relato de comunicação com animais, vegetais, minerais etc.

Cada etnia assume um univeso. E, desse modo, as comunidades estão conectadas nas mais distintas possibilidades das trocas de saberes, redes de trocas, comércio, conexões xamânicas e resistência. Elas compartilham experiências, denunciam agressores, filmam invasores e diariamente publicam em suas redes os desmandos e crimes que ocorrem nos territórios. Além de tudo, publicam dicas e informações sobre o combate da Covid-19.



Figura 7. Controle de entrada em território Krahô

Outro exemplo é a rede Wayuri, na região do Alto Rio Negro, que periodicamente grava *podcasts* sobre a doença COVID-19, revelando formas de prevenção e informações do avanço do vírus nos territórios. Ameríndios e ribeirinhos formam redes de informação e levam em consideração aspectos cosmológicos para o combate da doença.

A Rede Wayuri nasceu com o nome de Rede de Comunicadores Indígenas do Rio Negro. É formada por 20 comunicadores indígenas, de 10 etnias distintas do Alto Rio Negro, no Estado do Amazonas: Baré, Baniwa, Desano, Tariano, Tuyuka, Tukano, Wanano, Yanomami, Piratapuaia e Hup'dah.

Os *podcast's* são organizados em boletins. Desde a chegada da pandemia, vem se dedicando a divulgação de informações relacionadas aos benefícios oferecidos pelo governo; ações na justista contra o Estado; método de prevenção e contenção da doença nos territórios; convocações de assembleias interétnicas etc.

Destacamos o boletim 48, que comemora a vitória dos ameríndios no Supremo Tribunal Federal (STF), contra o governo brasileiro, sobre o avanço do coronavírus nos territórios. No dia 05 de agosto de 2020, por unanimidade, o plenário do STF votou por uma liminar que passou a obrigar o governo de Jair Bolsonaro a adotar medidas de contenção do avanço da pandemia nas aldeias ameríndias. O boletim destaca a vitória exemplificando a importância das mobilizações dos povos, da resistência e da observação dos direitos. A ação foi movida pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib).

Ressaltamos ainda o boletim 50 que trata de temas da saúde, em tempos de Covid-19. Profissionais de saúde, da organização dos Médicos sem Fronteiras, estiveram na região de São Gabriel da Cachoeira (AM) para o diagnóstico e acompanhamento de doenças decorrentes da pandemia, como a depressão e a ansiedade. O *podcast* retrata detalhes das visitas, a importância desses profissionais na região, local que é de difícil acesso e, ainda, revela os cuidados com a saúde mental. As informações são espalhadas pelo *Whatsapp*, pelas redes colaboração.

Na arquitetura audiofônica de cada boletim, observa-se também as sonoridades implícitas. A comunicação nem sempre está arranjada em uma estrutura linguística/semântica. Os assovios e gritos ritualísticos podem dizer muitas coisas: a preparação e o convite a uma batalha ou a comemoração de uma vitória.

As músicas, os sons, as sonoridades e os ruídos revelam possibilidades comunicacionais que se diferem da oralidade compreendida apenas como a estrutura linguística ocidental. Consideram-se as características umbilicais que formam os coletivos ameríndios. Dessa forma, essas sonoridades são cordões conectivos e, por intermédio, desses “cordões umbilicais psicoacústicos, todo indivíduo está continuamente ligado, em maior ou menor escala, ao corpo sonoro do grupo” (Sloterdijk, 1999, p. 25).

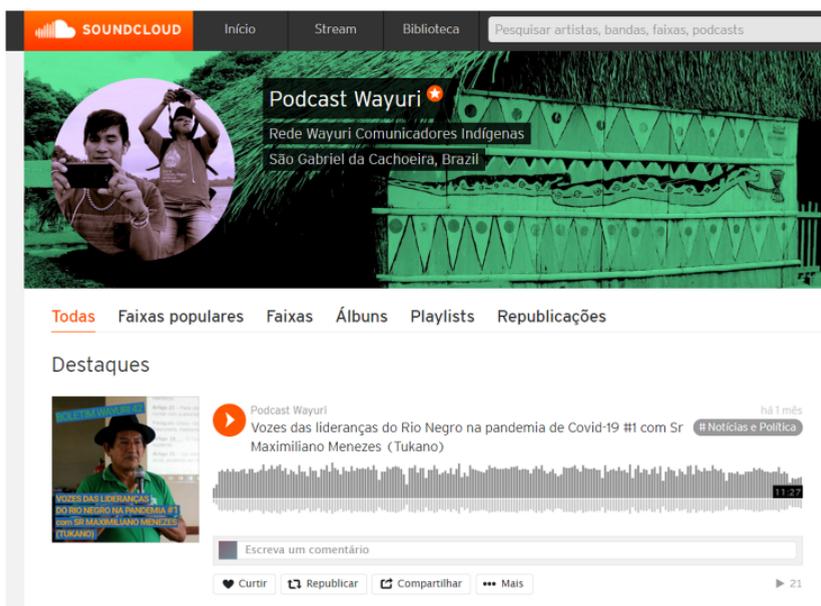


Figura 8. Podcast Wayuri sobre a Covid-19

Conforme ressaltamos, até o momento, foi realizada uma breve explanação do mapeamento dos fenômenos relacionados a Covid-19, que emergiram nas redes ameríndias. O volume de dados coletados é bem maior. De modo resumido apresentamos o método atópico, que prevê a descrição sensível das redes complexas e, nesse sentido, a metodologia intercalou a coleta etnográfica e netnográfica, em redes digitais e não-digitais. Todavia, para efeito de metodologia outras ações foram combinadas. Uma delas é a produção partilhada do conhecimento, como veremos logo adiante.

Net-ativismo e produção partilhada do conhecimento

Além das descrições dos fenômenos net-ativistas espontâneos que mapeamos na Internet ou que nos foram enviados pelas comunidades, no Centro Internacional de Pesquisa Atopos (USP), consideramos trabalhar a informação, em parceria com as populações envolvidas.

Nesse ponto da pesquisa, essa ação se viabilizou pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), que por intermédio do Comitê de Combate a Covid-19, implantado na instituição, assumiu outra frente de trabalho para traduzir as informações sobre a doença, em línguas ameríndias da Amazônia.

Utilizamos uma metodologia conhecida como produção compartilhada do conhecimento. Basicamente a comunidade é envolvida em um processo de produção de conteúdo e se torna parte da construção da narrativa. Existia a necessidade de passar a informação e ao mesmo tempo havia a dificuldade de acesso a informação, por parte das comunidades envolvidas no projeto. Nesse caso, trabalhamos com vídeos curtos para redes digitais, levando em consideração a autonomia e cosmologia de cada etnia.

Quando falamos sobre cosmologia amazônica, levando em consideração o tronco linguístico tupi ou troncos únicos como o ticuna, devemos considerar as particularidades de organização de mundo de cada etnia. Contudo, de forma geral, os indígenas amazônicos, segundo Viveiros de Castro (2013), adotam a concepção de uma unidade do espírito e de uma diversidade dos corpos.

O outro não é diferente enquanto espírito, o que muda é o corpo. Humanos, felinos silvestres, vegetais compartilham dos mesmos rituais. Os corpos são diferentes, os espíritos não. Os animais conferem as mesmas categorias e valores que os humanos. Os mundos de corpos distintos giram em torno da caça e da pesca, da cozinha, das bebidas fermentadas, da guerra, dos ritos e dos xamãs (Viveiros de Castro, 2013).

Porém, Viveiros de Castro (2013) lembra que os corpos nas múltiplas naturezas enxergam também por perspectivas distintas. O que para o homem é sangue, para o jaguar é cauim ou que vemos como uma região de barro, para as antas é uma grande casa de cerimonial. Dessa forma, tem-se o perspectivismo ameríndio que toma outro rumo em relação ao entendimento ocidental.



Figura 9. Vídeo sobre prevenção a Covid-19 na língua Ticuna

A ideia de um vírus pandêmico é algo abstrato para muitas comunidades. Somente pela produção compartilhada do conhecimento foi possível uma aproximação dos coletivos, junto a temática. As informações de combate à doença, de acordo a OMS, foram traduzidas para quatro línguas. Tivemos ainda o apoio da Global Alliance for Partnerships on Media and Information Literacy (GAPMIL), Unesco, para elaboração dos vídeos. A proposta atuou junto aos Ticuna, Tenharin, Sateré-Mawé e Munduruku.



Figura 10. Vídeo sobre prevenção a Covid-19 na língua Munduruku

Todos os vídeos foram compartilhados por whatsapp, nas línguas maternas de cada etnia, com legendas em português. O fato é que grande parte as etnias estão conectadas à Internet, conforme mostra Franco (2019). Cada língua uma cosmologia, um modo de interpretar o mundo, um encontro de diversidade.

Ao falarem aos seus pares, cada etnia foi reconhecida pela comunidade, respeitando a diversidade e as particularidades locais. A partir disso, averiguou-se quais eram suas questões e demandas a fim de produzir uma atividade em co-autoria, resultando em vídeos produzidos pelos representantes, produzidos e editados pela UFAM e com base em informações reunidas e checadas pela UNESCO.

Considerações finais

As diversas formas de linguagens e conteúdos em redes digitais são expressões de ecologias e interações complexas, no interior da qual a ação não ocorre por sujeitos, mas por entidades diferentes: os dados, os vírus, as pessoas etc. Todos elementos geram interações entre humanos e não-humanos, que se reorganizam em contexto

digital proporcionando a emergência dessas expressões, em favor da prevenção da pandemia. No contexto ancestral das redes amazônicas, as arquiteturas tecnológicas passam a possibilitar a floresta digital, transubstanciada, em contexto não mais sujeito-cêntrico.

As etnias mostraram particularmente a reapropriação dos dispositivos digitais, em favor das comunidades. Os ambientes virtuais serviram para espaço de voz, resistência, denúncias internacionais, atos net-ativistas, expressões cosmológicas. E agora com a Covid-19, foi um ambiente primordial para o alerta da doença entre essas populações.

Desse modo, o objetivo era investigar a conexão de paisagens complexas, em ambientes não-digitais e digitais, no contexto ameríndio, em período de pandemia. Mostramos a atuação da pesquisa no colhimento de apropriação da informação e o envolvimento das comunidades, na produção da informação a partir de uma ótica atuante e ativista nas redes digitais. Por fim, mostramos a produção de material audiovisual junto as comunidades amazônicas, sobre a Covid-19.

Referências

- Callon, M. (1986). *Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay; Power, action and belief: a new sociology of knowledge?*. London: Routledge.
- Castells, M. (2013). *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Costa, R. (2013). *Na trilha dos Timbiras: sustentabilidade e territorialidade Krahô*. Tese de Doutorado, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília.
- Descola, P. (2013). *The ecology of others*. Chicago: Prickly paradigm press.
- Di Felice, M. (2016). *Paysages post urbain. La fin de l'expérience urbaine et les formes communicatives de l'habiter*. Paris: CNRS Edition.
- Di Felice, M. (2017). *Net-attivismo, dall'azione sociale all'atto connettivo*. Roma: Ed. Estemporanee.
- Di Felice, M. (2019). *La cittadinanza digitale*. Milano: Meltemi.
- Di Felice, M. & Franco, T. (2018). Connective Ecologies: Digital Animism, Computerized Ecology, and Matter in a Network. *Palabra Clave*, (21): 964-991.
- Di Felice, M. & Pereira, E. (2017). *Redes e ecologias comunicativas indígenas: as contribuições dos povos originários à teoria da comunicação*. São Paulo: Paulus.
- Di Felice, M; Pereira, E. & Roza, E. (2017) *Net-ativismo: redes digitais e novas práticas de participação*. Campinas: Papirus.

- Elhakeem, A.; Markovic, D.; Broberg, A.; Anten, N. & Ninkovic, V. (2018). Aboveground mechanical stimuli affect belowground plant-plant communication. *PLoS ONE*, 13(5).
- Fearnside, P. (2015). *Rios voadores e a água de São Paulo 4: As razões da seca de 2014-2015*. Manaus: Amazônia Real.
- Ferrante, L. & Fearnside, P. (2020). Protect Indigenous peoples from COVID-19. *Science*, (368): 251-251.
- Fragoso, S.; Recuero, R. & Amaral, A. (2011). *Métodos de pesquisa para a Internet*. Porto Alegre: Sulina.
- Franco, T. (2019). *Ameríndios Conectados: As formas comunicativas de habitar e narrar o mundo, de acordo com as imagens dos modernos e dos Krahô*. Tese de doutorado, Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.
- Fonseca, L. & Gohn, M. (2016). *Redes de mobilização e organizações indígenas – internet, ciberativismo e novos repertórios de resistência contra grandes projetos na Amazônia*. Caxambu: ANPOS.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Edición Consonni: Bilbao.
- KopenawA, D. & Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Langdon, E. (2005). O abuso de Álcool entre os povos Indígenas no Brasil: uma avaliação comparativa. *Tellus*, 5(9): 103-124.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Latour, B. (2004). *Políticas da natureza*. São Paulo: EDUSC.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: an introduction to ActorNetwork-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Law, J. (1999). *After ANT: complexity, naming and topology; Actor-Network Theory and after*. London: Blackwell.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Race et Histoire*. Paris: Mediations.
- Lovelock, J. (1972). Letter to the Editors – Gaia as seen through the Atmosphere. *Atmospheric Environment*, (6): 579-580.
- Lovelock, J. (1981). *Gaia nuove idee sull ecologia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Lovelock, J. (1988). *The ages of Gaia: a biography of our living Earth*. New York: W.W. Norton e Company.
- Lovelock, J. (1990). Hands up for the Gaia Hypothesis. *Nature*, (344): 100-102.

- Lovelock, J. (1991). *Gaia – the practical science of planetary medicine*. Oxford: Oxford University Press.
- Morin, E. (1977). *O método. A Natureza da Natureza*. Portugal: Publicações Europa-América.
- Morin, E. (1982). *Ciência com consciência*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Morin, E. (2000). *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez.
- Morin, E. (2005). *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Morin, E.; Ciurana, E.; Motta & Raúl, D. (2003). *Educar na era planetária: o pensamento complexo como método de aprendizagem no erro e na incerteza humana*. São Paulo: Cortez.
- Musso, P. (2004). *A filosofia da rede; Tramas da Rede. Novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação*. Porto Alegre: Sulina.
- Neves, E. (2012). *Sob os tempos do Equinócio: oito mil anos de História na Amazônia Central (6.500 AC - 1.500 DC)*. Tese Livre-Docência, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Pereira, E. (2008). *Mídias Nativas: a comunicação audiovisual indígena—o caso do projeto Vídeo Nas Aldeias. II Simpósio Nacional da Abciber*.
- Pereira, E. (2012). *Ciborgues indígen@s.br: a presença nativa no ciberespaço*. São Paulo: Annablume.
- Pereira, E. (2013). *O local digital das culturas: as interações entre culturas, mídias digitais e territórios*. Tese de Doutorado, Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Pereira, E. (2017). *Net-ativismo indígena brasileiro: notas sobre a atuação comunicativa indígena nas redes digitais; Redes e ecologias comunicativas indígenas: as contribuições dos povos originários à teoria da comunicação*. São Paulo: Paulus.
- Pereira, E. (2018). A ecologia digital da participação indígena brasileira. *Lumina*, 12(3): 93-112.
- Rainie L. & Wellman B. (2012). *Networked, il nuovo sistema operativo sociale*. Roma Guerini Editore.
- Sartre, J. (2004). *L'êtr e le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Sloterdijk, P. (1999). *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Madri: Ediciones Siruela.

- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II*. Madri: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III*. Madri: Ediciones Siruela.
- Sontag, S. (1996). *Contra la interpretación* (trad. H. Rial). Buenos Aires: Alfaguara.
- Vernadsky, W. (1986). *The Biosfere*. Oracle (Ariz.): Synergetic Press.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac &Naify.