

INFORMAMOS QUE ESTA É UMA PRIMEIRA VERSÃO DO TEXTO APROVADO PARA PUBLICAÇÃO. ESTE ARTIGO AINDA PASSARÁ PELA FASE DE REVISÃO E DIAGRAMAÇÃO.

ID: 2965

DOI: <https://doi.org/10.30962/ecomps.2965>

Recebido em: 31/10/2023

Aceito em: 22/04/2024

Práticas comunicativas ameríndias: insurgência e decolonialidade na Amazônia brasileira

Tiago Quiroga

Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil

Tatiana Castro Mota

Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil

Resumo: Desde a colonialidade como condição histórica do poder, cujas atuais marcas parecem situar os conflitos políticos no terreno da cultura e das práticas midiáticas, o artigo problematiza o modo pelo qual povos ameríndios vêm construindo circuitos de mídia capazes de engendrar práticas políticas diversas e insurgentes. Por meio da análise do programa de rádio “A Hora do Xibé”, procura-se pensar em que medida os usos dos meios de comunicação, por parte dos povos do baixo Tapajós, na Amazônia brasileira, têm-se constituído alternativa seja na garantia de direitos, que já deveriam estar assegurados, seja na luta simbólica por seu reconhecimento como povos originários do Brasil.

Palavras-chave: Comunicação; Decolonialidade; Comunidades tradicionais; Amazônia.

Amerindian communicative practices: insurgency and decoloniality in the Brazilian Amazon

Abstract: From coloniality understood as a historical condition of power, whose current marks seem to place political conflicts in the field of culture and media practices, this paper problematizes the way in which Amerindian peoples have been building media circuits capable of engendering diverse and insurgent political practices. Through the analysis of the radio program “A Hora do Xibé”, it is pointed out how the uses of the media, by the people of baixo Tapajós, in the Brazilian Amazon, have constituted an alternative to the guarantee of rights, which should already be assured, as well as to the symbolic struggle for their recognition as native peoples of Brazil.

Keywords: Communication; Decoloniality; Traditional communities; Amazon.

Prácticas comunicativas ameríndias: insurgencia y decolonialidad en la Amazonia brasileña

Resumen: Desde la colonialidad como condición histórica del poder, cuyas marcas actuales parecen ubicar los conflictos políticos en el terreno de la cultura y las prácticas mediáticas, el

artículo problematiza la forma en que los pueblos amerindios han ido construyendo circuitos mediáticos capaces de concebir prácticas políticas diversas e insurgentes. Mediante el análisis del programa radial "A Hora do Xibé", se señala cómo el uso de los medios de comunicación por parte de los pueblos del bajo Tapajós, en la Amazonía brasileña, ha constituido una alternativa a la garantía de derechos, que ya deberían estar garantizados, así como a la lucha simbólica por su reconocimiento como pueblos originarios de Brasil.

Palabras clave: Comunicación; Decolonialidad; Comunidades tradicionales; Amazonia.

Introdução

Segundo Giorgio Agamben (2009), ser contemporâneo é estabelecer, com seu próprio tempo, relação de certo anacronismo. Para o autor, além de existir em sua época, afinal, ninguém pode viver senão em seu tempo, contemporâneo é aquele capaz de dissociação em relação a ele. Todavia, o princípio de não conformidade é também condição de inteligibilidade e pertencimento. Nas palavras do autor, “pertence verdadeiramente ao seu tempo [...] aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido inatual. Mas exatamente [...] desse deslocamento e desse anacronismo ele é capaz [...] de perceber e aprender seu tempo” (Agamben, 2009, p. 59). Tomadas de empréstimo, tais premissas introduzem o presente artigo, que nasce do anacronismo comum em compreender seu tempo. Em outras palavras, do imperativo de atualidade que possibilita com ela experimentar intensificação a partir da tomada de distância em relação a seu funcionamento predominante.

Desde a inteligibilidade do contemporâneo, portanto, problematiza-se um capitalismo global cujo regime cultural e civilizacional tem suas ramificações em aspectos sobretudo subjetivos de nossas vidas. Instaurando nova racionalidade, sua atual faceta, o neoliberalismo (Dardot; Laval, 2016), desdobra-se em minuciosa mercantilização das subjetividades: processos educacionais, midiáticos, identitários e normativos, os quais presumem permanente adaptação diante da suposta e inevitável economia de concorrência como destino. Como lembra Walsh (2007), falamos agora em “padrões de poder que têm mantido como permanente um sistema hierárquico de racionalização, cujo impacto se estende aos campos identitários, e do ser, do saber e do saber-fazer” (p. 26, tradução nossa).¹ Trata-se da generalização do afeto, do cuidado, da espiritualidade e modos de vida em geral, que

¹ No original: *Patrones del poder que han mantenido como permanente un sistema jerárquico de racialización, cuyo impacto se extiende a los campos identitarios, y del ser, del saber y del saber hacer.*

expressam o neoliberalismo como atualidade histórica, cuja experiência de governo, pelo menos desde os anos 1970, pretende “satisfazer a aspiração de liberdade em todos os domínios, tanto sexual e cultural, como econômico” (Dardot; Laval, 2016, p. 26). Nos referimos, assim, à racionalidade de governo cuja especificidade procura superar de vez a dualidade subjetividade e poder. Para tal, ela se desenvolve segundo uma dimensão positiva do poder, ou seja, aquela que “[...] requer liberdade como condição de possibilidade: (afinal) 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). Ora, tal racionalidade já não obtém a adesão dos indivíduos segundo viés negativo do poder “que separa os homens daquilo que podem, ou seja, de sua potência” (Agamben, 2014, p. 71). Ao contrário, ela produz um tipo de sujeição voluntária adquirida exatamente pelo autogoverno dos indivíduos. Desde ideais de liberdade em que sujeitos não se submetem a outros e significativos pressupostos, que não suas próprias vontades e interesses, obtém-se indiretamente a adesão ao atual funcionamento econômico que faz de cada indivíduo um fim absoluto. Daí um poder que se concentra na fabricação do ego individual. Seu objetivo não é constranger, mas insuflar esse ego, fazendo-o consciente de sua potência ilimitada. Como afirma Han (2019, p. 13; grifos do original), “[...] contém mais mediação aquele poder que atua não *contra* o projeto de ação do outro, mas a *partir dele*”. Em suma, mediante princípio de ultrassubjetivação (Dardot; Laval, 2016), o neoliberalismo radicaliza hoje um poder positivo, multiplicador, cuja particularidade nos abandona ao incremento de nossa própria potência.

Reconhecida tal condição histórica do poder, a hipótese desenvolvida neste artigo é a de que, embora não seja exatamente recente – afinal, as identidades definem raízes históricas da luta política dos povos originários –, sua atual eclosão como uma das mais importantes modalidades de luta política não deixa de espelhar materialidades de um capitalismo cuja singularidade histórica faz da gestão dos fluxos de desejo e do interesse sua razão de ser (Castro-Gómez, 2010). Tal experiência terá nos meios de comunicação, e no próprio Estado neoliberal, dispositivos decisivos no modo de governar a conduta da população (Foucault, 2008). Ao mesmo tempo, parte-se do pressuposto de que é exatamente nas especificidades das formações históricas que o embate político se realiza, e que embora o risco de as identidades serem tragadas pela liberdade neoliberal esteja sempre presente, tais lutas se constituem

contrapontos fundamentais à atualidade dos regimes de poder. No caso deste último, nos referimos à sua dimensão de colonialidade, cuja forma contemporânea faz do elemento cultural seu centro de gravidade. Como afirma Sodré (2012, p. 42), se “o colonialismo clássico baseava-se na explora o territorial, econ mica e política dos povos submetidos pela força das armas. [...] Hoje, persiste aquilo que em determinados círculos de estudos pós-coloniais costuma-se chamar de colonialidade, ou seja, a domina o de caráter cultural, que nega igualdade ao diferente”.

De fato, ainda que influenciada pela centralidade dos dispositivos de visibilidade, bem como pela consolida o do Estado neoliberal, a dimensão identitária que caracteriza a luta dos povos indígenas integra um conjunto de esforços que tem como objetivo propagar saberes historicamente sujeitos (Foucault, 1999). Trata-se do protagonismo de novos sujeitos como motor da crítica histórica, em que práticas de saber e de enuncia o da verdade correspondem às mais variadas formas territorial e culturalmente determinadas (Sodré, 2012). Dito de outra maneira, a hipótese apresentada   a de que, embora implique a defesa de um princípio identitário, a luta dos povos indígenas parece se afastar da armadilha neoliberal, posto que tem no substrato cultural do comum, a alteridade de sua luta. Voltaremos ao tema. Da mesma forma, a hipótese assume como pressuposto a inevitável articula o contemporânea entre a experiência de aquisi o de direitos e visibilidade midiática. Nessa perspectiva, o artigo toma como objeto de análise, como veremos adiante, o programa de rádio “A Hora do Xib ”, veiculado na região do baixo Tapajós, na Amazônia brasileira. Alternativa   racionalidade neoliberal, bem como um tipo de contribui o decisiva ao processo de (re)afirma o das identidades únicas, o programa   apresentado como exemplo de como a apropria o dos meios de comunica o por parte da juventude indígena (no caso aqui analisado, a juventude do baixo Tapajós) constitui importante forma política de resistência. O objetivo   evidenciar como os circuitos de comunica o podem se configurar não apenas como formas de organiza o (Hall, 2003), mas, sobretudo no caso desses sujeitos, como um “existir (que)   iminentemente um resistir, um reexistir” (Viveiros de Castro, 2019). A metodologia utilizada será 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  mbitos e constroem neles”.

Visibilidade e direitos sociais

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, 2019). Como afirma Hall (2003, 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”. No caso dos meios de comunicação, não acreditamos forçar muito ao insistir em sua compreensão como espaços estratégicos de produção de imaginários neoliberais. Porta-vozes do princípio de fruição, tais dispositivos agenciam técnicas de individualização centradas tanto no hedonismo ilimitado quanto na naturalização da competição como princípio de relação social. Tais 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 enquanto “quarto gênero de existência”, o *bios* midiático ou a midiaticização, 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 é 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 (2010, 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 ao “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 ao seu valor de visibilidade.

Entre os desdobramentos de tal centralidade midiática, portanto, destaca-se aquela que trata de sua íntima relação com a aquisição de direitos. 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 apropriação das narrativas midiáticas. O esforço integra iniciativas políticas e culturais em que a participação nos meios de comunicação pretende “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). Nesse momento, portanto, os usos e estratégias de comunicação passam a ser decisivos posto que a partir deles pode-se participar do “[...] jogo existencial da diversidade (que muitas vezes) não é conciliatório, mas agonístico (a dinâmica conflitiva entre os grupos e no interior deles) e, não raro, politicamente reivindicativo” (Sodré, 2012, p. 181).

Ao mesmo tempo o conflito instaurado no terreno da cultura parece convergente à centralidade das narrativas midiáticas como lógicas estratégicas a serem operadas. Em outras palavras, considerando as proposições de Sodré (2002) e Türcke (2010), de que a existência dos acontecimentos passa a depender de sua transmissão, compreende-se a íntima relação entre as atuais lutas identitárias e as narrativas midiáticas. Nesse momento, a dialética da luta cultural já não pode prescindir da comunicação como espaço estratégico de ação. Espécie de efeito-instrumento, a apropriação dos meios e narrativas comunicacionais será um dos fatores que determinarão a preponderância do aspecto identitário como uma das marcas das atuais lutas políticas contemporâneas. 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-Gómez, 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 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. Em outras palavras, as identidades se tornam decisivas porque passam a integrar “[...] formações

políticas contemporâneas em relação a certos requisitos do Estado neoliberal” (Butler *apud* Haider, 2019, p. 34). Ou seja, se este último opera segundo lógicas de reconhecimento que implicam a condição de “particularidades demandantes” (Haider, 2019) caberá aos movimentos sociais, para que tenham suas políticas transformadas em direitos civis, o ingresso aos preceitos identitários. É por isso, argumenta Butler (*apud* Haider, 2019, p. 35), que “a afirmação de direitos e a reivindicação de benefícios só podem ser feitas com base numa identidade singular lesada (...) 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”. A questão remete à centralidade do indivíduo para as sociedades liberais. Segundo Foucault (1995), mediante suas conformações históricas, o liberalismo intensifica sua sujeição social produzindo uma individualidade “[...] correlativa ao modo de vida capitalista” (Prado Filho, 2012, p. 117). Daí a originalidade do neoliberalismo como forma de governo atual, ou seja, uma junção refinada do vínculo entre as instituições sociais, particularmente orientadas pelo Estado como racionalidade de governo, e a ação individual. Tal contexto coloca as identidades numa verdadeira encruzilhada. Se, de alguma maneira, elas são condição de reconhecimento por parte do Estado liberal, é essa mesma situação que oferece o risco de que se constituam cada vez mais “reducionistas e totalizantes” (Haider, 2019, p. 35). Sob o prisma do Estado liberal, posto que passam a se constituir a partir da radicalização de um em si mesmo como princípio de funcionamento, as identidades, como substrato das atuais lutas políticas, podem 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.

Povos indígenas e a política das identidades

Na atual configuração histórica, portanto, não resta dúvida de que os meios de comunicação constituem estratégias fundamentais na luta cultural e na afirmação de direitos, principalmente quando falamos de mídias radicais (Dowing, 2002), que permitem ampliar paradigmas reducionistas, tecnicistas e uniformizantes, esvaziados de contradições e conflitos políticos. Martín-Barbero (2008) alertava para a necessidade de a comunicação ser pensada a partir de matrizes culturais e políticas; pensar os processos de comunicação como produções de sentidos e não a partir do determinismo tecnológico. Na mesma direção pensa Guilherme (2023), para quem a comunicação deve ser concebida como floresta, com suas ramificações e

diversidades. Segundo ela, é preciso “reapropriar-se da comunicação-território e multiplicar os meios de produção e reprodução” (p. 177). Nessa direção caminharia uma multiplicidade de ações, apropriações e lutas dos povos indígenas, capazes de colocar em evidência as chamadas iniciativas contra-hegemônicas (Hall, 2003). Falamos, portanto, do desenvolvimento de práticas comunicativas capazes de dar visibilidade aos povos indígenas e assim tensionar pressupostos midiáticos que desde sempre reduziram hábitos, crenças e cosmologias das populações tradicionais a superstições, cultura menor, esvaziada de qualquer alteridade. Como lembra Torrico (2016, 2018), tratar-se-ia de desconstruir uma in-comunicação desumanizadora, de reestabelecer uma comunicação que recicle os discursos contemporâneos sobre a questão indígena na América Latina e, sobretudo, que permita o reconhecimento de suas formas de agir decolonizantes. Para o autor, faz-se necessária uma comunicação que desconstrua identidades ameríndias como um *outro* subordinado, discriminado, explorado, passível de ser anulado. Tal apagamento não se efetiva apenas pelo assassinato propriamente dito, mas, a partir de condutas que simbolizam a morte política, o silenciamento, a exclusão, o retrocesso de direitos, o extermínio indireto das populações mais vulneráveis.

A dinâmica dá continuidade ao inaugurado pela modernidade europeia quando, segundo Mignolo (2017), de suas narrativas se escondem processos obscuros como a própria colonialidade. Para Mbembe (2018), pensado desde a perspectiva decolonial, o recente horror da modernidade não se dá a partir da Segunda Guerra Mundial, mas da invasão europeia, que inaugura a morte física e social vivida pelos escravos nos sistemas de *plantation*, onde também se inclui o genocídio dos povos indígenas. Mbembe (2018) lembra que nas antigas colônias, instauradas no início do período moderno, podia-se matar a qualquer momento e de qualquer maneira, pois a guerra colonial não estava sujeita às normas institucionais. Atualizada sob novas bases, a diferença é que a “ocupação colonial contemporânea é um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico” (p. 48), que faz das identidades seu centro de gravidade. A partir de agora o controle dos indesejáveis (Casara, 2020) passa por um capitalismo nacional (Dardot; Laval, 2016) cuja violência implica o pragmatismo da intervenção jurídica segundo o qual o Estado deve “[...] maximizar a utilidade da população” (Dardot; Laval, 2016).

No Brasil, importante exemplo de tal particularidade deu-se em 2014, por ocasião da sentença proferida por um juiz federal em Santarém/PA, que alegou a inexistência dos Borari e Arapium, que habitam o baixo curso dos rios Tapajós e Arapiuns, no oeste do Pará. Seu

principal argumento era de que não havia tradicionalidade nos modos de vida desses povos, haja vista terem incorporado em suas práticas socioculturais hábitos da sociedade hegemônica. Nesse caso, as novas formas de ser indígena eram usadas para justificar a negação de direitos. Após recurso do Ministério Público Federal (2015) e ampla mobilização dos mais diversos povos indígenas do Brasil, sobretudo dos Tapajós-Arapiuns, e de setores da comunidade científica, como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), a sentença foi anulada pelo Tribunal Regional Federal em Brasília. O exemplo é, todavia, emblemático da ordem paradoxal que envolve as identidades. 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, 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. Segundo Costa (2020), é nesse contexto, portanto, que as identidades funcionam como estratégias do capitalismo financeiro cujo objetivo é produzir fragmentações e não solidariedade. Trata-se de capturar crenças, valores e ideologias em que o elemento identitário funciona como espécie de ponto de interseção entre a defesa de uma política econômica liberal e sua forma prática de intervir, pela ação jurídica do Estado, na mudança das leis e incremento da agenda econômica desenvolvimentista.

O exemplo acima demonstra como as identidades podem configurar dispositivos neoliberais que, à luz do empreendedorismo, procuram integrar as comunidades indígenas à agenda econômica desenvolvimentista. Nesse caso, como lembra Almeida (2019), seria importante atentar para a diferença entre identidade e identitarismo. Ou seja, diferente da identidade como alteridade fundamental que atravessa a história das lutas dos povos indígenas, a sentença promulgada pelo juiz de Santarém mostra o “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” (Almeida, 2019, p. 18). Identitarismo, nesse caso, observa o autor, seria refinada forma de manter as práticas de individualização como fundamento do sistema social, ou seja, 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” (Almeida, 2019, p. 18). É nesse sentido, portanto, que o uso

dos meios de comunicação e o combate às narrativas midiáticas hegemônicas se tornam fundamentais. Por meio deles pode-se manter viva a própria luta simbólica em torno das identidades como condição da conquista e manutenção de direitos.

Comunicação como práxis decolonial: o caso do baixo Tapajós

Nossa problematização não poderia ser aprofundada sem considerar a dinâmica que envolve a comunicação como espaço estratégico de ação. Segundo Costa (2020, p. 410), “a política de identidades ideológicas está sob mais controle panóptico digital, na era dos dados algorítmicos, dominados pelo fluxo invisível do poder imperialista financeiro, gerando bolhas quase intransponíveis”. Trata-se do contexto histórico em que novas formas de organização e estratégias de resistência não podem prescindir das 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 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”. Nesse cenário, um dos pressupostos implica combater a imagem estereotipada da indianidade na sociedade contemporânea. Indianidade aqui se refere ao orgulho da identidade indígena, identidade étnica. Ela aponta para sujeitos que têm “uma história, uma origem, costumes, tradições e uma cultura diferente” (Vaz Filho, 2010, p. 39) e que devem ser reconhecidos na forma de direitos. O termo é também usado por Viveiros de Castro (2011) para quem “a indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado” (p. 265). Afirmar tal projeto, todavia, implica lutar contra o estereótipo que reforça o preconceito e uniformiza as identidades, criando solo fértil para uma opinião pública favorável aos procedimentos governamentais que tentam aniquilar o ser indígena no contexto atual. Nele, quando o indígena não é tratado de forma pejorativa pelos programas jornalísticos, 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 para otimizar progressos desenvolvimentistas. Como bem disse Almendra² (2017) as imagens estereotipadas que circulam na mídia hegemônica são formas clássicas de submissão ideológica que colonizam o imaginário. Segundo ela,

² Colombiana da etnia *Nasa Misak*, cujos trabalhos envolvem a defesa do direito à comunicação indígena, alternativa e popular.

A “comunicação” é uma ferramenta-chave para sequestrar, mutilar, torturar e até mesmo destruir as nossas culturas. Por isso impõem a “comunicação” como a mercantilização da palavra, a “folclorização” das nossas ações, a civilização dos nossos pensamentos, a modernização das nossas organizações e muitas outras, justamente para que nos ajustemos e nos adaptemos ao modelo econômico³ (Almendra, 2017, p. 213).

Restringir, portanto, o imaginário de mídia às expressões hegemônicas é um equívoco. Como disse Martín-Barbero (2008, p. 27), não faz mais sentido aquele lugar 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, não atravessavam os conflitos nem as contradições e muito menos as lutas”. Muito pelo contrário, os meios de comunicação, principalmente aqueles apropriados pelos povos indígenas, são fundamentais nas estratégias de luta desses povos. Sendo assim, torna-se imprescindível observar o surgimento de novas formas de comunicação e modos de resistência, os quais têm se desenvolvido segundo concepção dialógica, que contempla a diversidade e complexidade dos diferentes atores sociais, apresentando, portanto, rupturas na construção padronizada da informação. Em outros termos, são essas práticas que podem ajudar no combate da colonialidade⁴ midiática, que invisibiliza e ataca o *outro*-sem-individualidade (pobres, negros, indígenas, sem-terra, assalariados, etc.), construindo discursos opressores que alimentam nossa forma individual e coletiva de pensar-agir.

O programa “A Hora do Xibé”

Como contraponto às imagens das mídias hegemônicas, trazemos, então, o exemplo das narrativas dos jovens indígenas participantes do programa “A Hora do Xibé”, que embora exista desde 2007, apenas em 2013 se torna um projeto de extensão da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa). Trata-se de um programa de rádio transmitido no coração da Amazônia. Seus participantes são jovens estudantes oriundos de territórios tradicionais

³ No original: *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.*

⁴ A diferença entre colonialismo e colonialidade é que aquele se refere mais à extensão territorial, algo como o Brasil deixar de ser, pelos 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).

(indígenas e quilombolas) localizados no baixo Tapajós. A área abrange 70 aldeias e envolve cidades como Santarém, Aveiro, Belterra, bem como compreende aldeias nos rios Tapajós, Arapiuns, Maró e o Planalto Santareno. A região é caracterizada por profusão étnica, cultural e natural que mistura práticas indígenas, afro e europeias, envoltas em biodiversidade que possibilita o sincretismo de saberes científicos e espiritualidades ancestrais. A paisagem constitui um dos principais destinos turísticos da Amazônia brasileira. Alter do Chão, distrito de Santarém, é reconhecida como Caribe amazônico em função da beleza das praias do rio Tapajós. Como parte das contradições da região, todavia, esse mesmo rio carrega o peso do mercúrio. Sua intoxicação pela extração de ouro nos garimpos ilegais é uma das tristes marcas do lugar. Fortemente contaminada, a bacia do Tapajós caracteriza-se por um desenvolvimentismo predatório que avança com a ausência do Estado. As contradições na região não param por aí. O território é alvo recorrente do agronegócio. Atualmente presencia-se paralisação geral das demarcações de terras na região. Segundo Fonseca (2021, p. 23), “no Baixo Tapajós, das 15 TI (Terras Indígenas), apenas 2 são demarcadas (TI Takuara e TI Bragança-Marituba, ambas do povo Munduruku, em Belterra); ainda que outras 2 tenham o Relatório de Identificação publicado (TI Maró e TI Cobra Grande, em Santarém)”. Ao mesmo tempo, com a aceleração do avanço da soja, o baixo Tapajós está cada vez mais cercado pela invasão da monocultura. Suas terras passam a estar 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.

É nesse contexto, portanto, que se situa o programa “A Hora do Xibé”. Veiculado pela Rádio Rural de Santarém (emissora católica com concessão pública educativa), em 2017 o programa passa a ser transmitido também via redes sociais.⁵ De início, sua difusão se dava três vezes por semana, durante meia hora, passando posteriormente para os sábados, durante uma hora, e por fim, para os domingos. O projeto envolve três orientações de trabalho: comunicação, cultura e educação (Sarmiento; Vaz Filho, 2022, p. 88). Sua programação inclui a valorização e a divulgação de saberes, crenças, mitos, história, cultura e identidade dos povos originários da região amazônica, especialmente do baixo Tapajós. O projeto tem gestão coletiva desenvolvida pelos próprios estudantes, responsáveis pela produção, direção e

⁵ Em abril de 2022, o programa foi temporariamente suspenso pela Rádio Rural de Santarém. Segundo a emissora, dado que seus participantes eram voluntários, seria preciso ajustes para evitar problemas com legislações trabalhistas. Desde então, entretanto, a equipe continua trabalhando regularmente no projeto e entende que a situação é sazonal. Por isso tratamos o tema no tempo presente.

roteiro.⁶ Seu nome se refere ao hábito de tomar xibé, alimento de origem indígena, feito com farinha de mandioca e água, consumido em diferentes situações, incluindo as longas reuniões (assembleias) políticas dos povos indígenas. A cuia, suporte para tomar o xibé, é símbolo e contraponto ao chimarrão – usado pelos gaúchos vindos para a construção do porto da Cargill (representante do agronegócio na região). Segundo Sarmiento e Vaz Filho (2022, p. 87), “na sua simplicidade, o xibé (escrito com x para marcar a origem indígena da palavra) significava a resistência dos nativos contra os novos colonizadores”. Relatos e programas como “Dicionário Papa-Xibé, Clássicos da Música Amazônica, Troncos da Amazônia e Língua Nheengatu” (p. 88) incluem informações, tanto locais quanto nacionais, sobre os povos tradicionais da Amazônia, bem como a denúncia de megaprojetos implantados com imenso poder de destruição das comunidades da região. Eles possibilitam também entrevistas com lideranças das comunidades 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 práticas culturais e lutas dos povos do baixo Tapajós. Segundo Sarmiento e Vaz Filho (2022, p. 88), a ida às aldeias deve ser lembrada como um dos pontos altos do programa. Para eles, é “notório o contentamento das pessoas nas comunidades, ao encontrarem os integrantes da equipe e ao contarem suas histórias, [...] (fazendo com que) o programa (fosse) [...] apresentado por vozes diversas, envolvendo a tradição oral, característica dos povos da Amazônia”. Em outras palavras, a proximidade do programa com as aldeias contribui com o importante processo de retomada étnica dos indígenas da região, sobretudo, porque possibilita a elaboração de questões de pertencimento, lutas por direitos e fortalecimento das identidades. Como afirma Graça Tapajó, indígena do 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”.⁷ Tais narrativas são importantes, afirma João Pacheco (2004), porque nos permitem entender o processo de retomada étnica desses povos. A reconstituição de grupos étnicos é um processo que vem acontecendo nas últimas décadas por todo o Brasil e América Latina. Na verdade, não se trata de grupos novos, mas da retomada de identidades invisibilizadas/silenciadas. Por exemplo, grupos anteriormente denominados caboclos, já que

⁶ Nenhum desses jovens cursa comunicação, área ausente na relação de cursos da universidade.

⁷ "A HORA DO XIBÉ", 28/04/2018, grifo nosso.

considerados aculturados e miscigenados, vêm afirmando sua identidade étnica indígena, reestruturando-se como povos com diversidades sociais, linguísticas, políticas e culturais, aceitando e reconhecendo suas diferenças. Como afirma um dos locutores do programa, “o processo de descolonização do qual o Brasil tanto necessita passar, envolve ouvir e dar voz aos povos originários que até hoje sofrem os reverses de um sistema que cega e dispõe de uma cultura sobre a outra, em termos que rotulam e ferem quem é dominado e escravizado à obrigação de se viver nele”.⁸ Ora, tais questões parecem ecoar teses de Chadderton e Torrance (2015, p. 91) quando defendem que o estudo de caso como metodologia de pesquisa implica, sobretudo, observar “[...] que a ‘realidade social’ é criada por meio da interação social”. Antes de qualquer teoria é preciso reconhecer e descrever os ambientes em que se desenrola o objeto de análise. O mais importante, afirmam, é compreender mais e generalizar menos o que se vê. No caso do programa estudado observa-se que sua função é fortalecer o imaginário local amazônico. Ao trazer a comunicação de massa para o universo narrativo de indígenas, ribeirinhos e quilombolas, ele 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 Papa-xibé”, por exemplo, divulga expressões cotidianas da região, valorizando 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, e que por meio do programa podem retomá-las colocando em prática processo 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”. Ao mesmo tempo, cabe destacar a forte influência do programa no cenário de mobilizações indígenas no oeste do Pará, “no reaparecimento das coletividades e na apresentação de suas reivindicações como povos diferenciados” (Vaz Filho, 2019, p. 117). Por óbvio, tal luta é fonte de inúmeras tensões. Se durante muito tempo se acreditou que na região já não existiam indígenas, a partir do momento em que tais coletividades passam a ter visibilidade na busca por seus direitos, elas se constituem uma ameaça aos interesses privados estabelecidos na região. De fato, a apropriação midiática por parte das práticas tapajônicas nos relembra o quanto essas populações nunca foram extintas,

⁸ "A HORA DO XIBÉ", 18/04/2020.

apesar dos esforços para as emudecer. A rigor, o aparente silenciamento dos povos do baixo Tapajós e Arapiuns, antes do despertar étnico no final da década de 1990, deve ser entendido mais como estratégia de sobrevivência do que um sucesso das práticas dominadoras. Tratava-se de 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, 2019). Hoje, todavia, os povos indígenas atuam de maneira complexa, ocupando espaços diversos na sociedade, como universidades e meios de comunicação, o que propicia visibilidade a suas demandas. Por isso, uma fala antes silenciada, esquecida, agora amplificada, visibilizada.

Bem-viver, princípio político-identitário do comum

Se a luta cultural é cada vez mais plural, ora orbitando em torno de elementos da cultura dominante, ora percorrida por linhas complexas da resistência, pode-se dizer que o espaço midiático é “[...] espécie de campo de batalha permanente, onde não se tem vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas” (Hall, 2003, p. 239). Mais do que isso, se o objetivo é pensar como a comunicação pode constituir espaços e estratégias de resistência na luta dos povos indígenas, particularmente por direitos, é por meio de práticas políticas com base no comum que seus esforços devem ser assimilados. Diferente da matriz identitária centrada no ideal de indivíduo como fim absoluto, o que se observa no programa analisado são marcas do bem-viver como outro tipo de compreensão da identidade como mobilizadora da luta política. Nesse caso, a partir de sua necessária articulação com a natureza e a ação coletiva, ele é substrato do comum que caracteriza o princípio identitário dos povos originários. Em outras palavras, a práxis do bem-viver implica proposta civilizatória consubstanciada na natureza e no princípio da coletividade, o reverso da monocultura. Uma alternativa, portanto, que desconstrói o modelo traduzido por Sodré (2012) como “Um absoluto de razão”. Sinônimo de colonialidade, de domínio cultural, de extermínio do outro não europeu, “que não apenas eliminou toda e qualquer prática do pluralismo, mas instaurou a chamada ‘monocultura da mente’” (Sodré, 2012). Sob a perspectiva do bem-viver, portanto, o Outro (ou os Outros, se falarmos das vidas no cosmo) não tem sua cultura rebaixada ao monismo colonial (que atualmente se configura como colonialidade). Muito pelo contrário, se articularmos o bem-viver ao paradigma do sensível (Sodré, 2012) observaremos diversas formas de pensar a existência, 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).

Para Quijano (2014) o bem-viver é constitutivo do debate epistemológico proposto pelo movimento indígena em alternativa à colonialidade do poder, eurocentrada, que reduz outros saberes às estruturas dominantes, negando assim a pluralidade epistemológica do mundo. É a partir da crítica à ideia moderna de homem como o centro de tudo que Quijano apresenta a importância do bem-viver, associado ao combate de um capitalismo colonial, que não está ligado apenas às questões econômicas, mas ao sistema patriarcal, racista, ocidentalista. Segundo ele, é preciso abertura ao dialogismo e à heterogeneidade da vida, buscando assim, um novo horizonte histórico para além da dominação e exploração das diferentes formas de vida. Para a boliviana Silvia Cusicanqui (2015), “o bem-viver é uma oportunidade de pensar o outro, a partir de outros processos civilizatórios”.⁹ Para a autora, os princípios elementares desse conceito implicam reciprocidade, complementaridade e reprodução do comum da vida no lugar de concorrencialismo, competitividade e reprodução do capital, respectivamente. É, portanto, a vida do comum que importa ao bem-viver e não unicamente a meritocracia como fundamento econômico. O bem-viver constitui assim não apenas um princípio identitário, mas uma política de enfrentamento ao mal-estar contemporâneo, que nos permita repensar os impactos causados por *nossa* própria prepotência. Como enfatiza Krenak (2019, p. 23), “a conclusão ou compreensão de que estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas cabeças. [...] Se nós imprimimos no planeta Terra uma marca tão pesada que até caracteriza uma era [...] [significa que] estamos exaurindo as fontes de vida que nos possibilitaram prosperar [...]”. O bem-viver, portanto, implica pensar o comum como princípio rearticulador de um ideal desenvolvimentista que possibilite outra relação com a natureza e entre os homens. Pressupondo que é a *base coletiva* uma das principais formas de resistência indígena, Krenak (2020) afirma que o bem-viver é inteiramente diferente do que entendemos por bem-estar na sociedade neoliberal. Se este último envolve “consumir a terra” de maneira individualizada e avassaladora; diferente disso, a própria identidade Krenak se constitui resposta, em que é exemplo da experiência formada a partir de empreendimento

⁹ No original: “*El Buen Vivir es una oportunidad para pensar otro mundo a partir de otros principios civilizatorios.*”

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). Por isso, afirma ele, a percepção do bem-viver pode ser também constelação de povos, constituindo-se contraponto à era do Antropoceno.

Conclusão

Embora reconheça no viés das identidades, verdadeira fronteira da qual não se pode abrir mão, assim como na habitação do espaço midiático, um contexto decisivo das atuais lutas políticas, os povos do baixo Tapajós parecem recusar o princípio de identidade neoliberal como lógica de reivindicação. Diferente do indivíduo emaranhado na “fita do eu” cuja “autopropaganda nos doutrina com nossas próprias ideias” (Han, 2022, p. 11), o ideal identitário que funda a luta dos povos indígenas advém da diferença produzida pelo bem-viver como expressão política do princípio do comum (Dardot; Laval, 2017). É com ele que a juventude do baixo Tapajós realiza sua luta simbólica na aquisição e manutenção de direitos. De fato, o programa apresentado é exemplo de como a questão identitária, a partir do bem-viver, tem no substrato cultural do comum sua diferença política. Ou seja, se a questão identitária é fundadora no âmbito dos povos indígenas, isto é, condição de luta política, reconhecimento cultural e jurídico, ela vai se dar segundo a defesa de um princípio de identidade baseado na desindividualização. Nesse caso, 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. Dardot e Laval (2017, p. 20) abordam justamente o desafio de encontrar formas para o enfretamento real do neoliberalismo. Segundo eles, é preciso que inventemos lutas políticas que representem “buscas coletivas de formas democráticas novas” diante da tragédia do não comum. Guerras, catástrofes ambientais e imigrações dizem respeito a todos. Sendo assim, é necessário lutar pelo que Haider (2019) denomina solidariedade revolucionária global. Ora, nos parece que é exatamente essa a luta dos povos originários. Como disse Wanda Witoto, liderança do povo Witoto, “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”.¹⁰ Instituído novas possibilidades de agir coletivamente, indo contra os elementos que colocam em risco as condições de existência no mundo de hoje, o bem-viver seria uma forma de se contrapor ao paradigma identitário segregador, confrontando assim não apenas uma “identidade vitimizada” (Haider, 2019), mas abrindo efetivamente espaço para uma emancipação coletiva. Segundo Haider (2019, p. 150), precisamos de “universalidades insurgentes, que transformem a passividade de uma identidade vitimizada em capacidade de ação política”. Para o autor, só abandonando a tentativa de refúgio nas próprias identidades e buscando estratégias ou táticas para combater as “particularidades demandantes” (Haider, 2019) é que seremos capazes de produzir alternativas. Segundo ele, os atos de insurgência não devem postular “[...] emancipação unicamente para aqueles que compartilham minha identidade, mas para todos [...]” (p. 148). Nessa perspectiva, parece que os povos ameríndios, por meio do comum, sabem o caminho. Pela pluralidade de experiências comunicativas e pela intensa hibridação cultural, a Amazônia diferencia-se como “um espaço aberto em permanente construção, em virtude de um pensamento e de uma práxis diferentes e de uma dinâmica libertadora de comunalidades e de sociabilidade em diálogo com conhecimentos originários” (Caballero; Maldonado, 2016, p. 13, tradução nossa).¹¹

¹⁰ Fala tirada do documentário *Povos indígenas no Brasil*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SBCgBqSahZ0>>. Acesso em: 23 maio 2023.

¹¹ No original: *Un espacio abierto en permanente construcción, en virtud de un pensamiento y una praxisotra y de una dinámica liberadora de las comunalidades y socialidad en diálogo con los saberes originarios*.

Referências

AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009.

_____. Sobre o que podemos não fazer. *In*: **Nudez**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.

ALMEIDA, S. L. de. Prefácio. *In*: HAIDER, A. **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, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2017.

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

CABALLERO, F. S.; MALDONADO, C. (Coords.). **Comunicación, decolonialidad y buen vivir**. Quito: Ediciones Ciespal, 2016.

CASARA, R. Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (org.). Colóquio Internacional Virtual “**A filosofia pensa o neoliberalismo**”, 24 nov. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=tQTBIIsN>K2os>>. Acesso em: 24 nov. 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.

CHADDERTON, C.; TORRANCE, H. Estudo de caso. *In*: SOMEKH, B.; LEWIN, C. (Orgs.). **Teoria e métodos de pesquisa social**. Petrópolis: Vozes, 2015.

COSTA, M. A. 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.

CUSICANQUI, S. Entrevista cedida a CARVAJAL, R. “Vivir bien la palabra hueca que no se cumple para nada”, 2015. Disponível em: <http://www.erbol.com.bo/noticia/politica/29092015/silvia_rivera_vivir_bien_palabra_hueca_que_no_se_cumple_para_nada>, publicado 29 set. 2015. Acesso em: 22 dez. 2022.

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

_____. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Boitempo, 2017.

DOWNING, J. D. H. **Mídia radical**: rebeldia nas comunicações e movimentos sociais. Tradução de Silvana Vieira. São Paulo: Editora Senac, 2002 (Col. Tamara Villarreal Ford,

Genève Gil, Laura Stein).

FONSECA, A. et al. Povos Indígenas no baixo Tapajós, Pará. *In*: COLARES, P. et al (org.). **Políticas, concepções e práticas de ação afirmativa**: reflexões a partir de uma universidade Amazônica. Brasília: Rosivan Diagramação & Artes Gráficas, 2021.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, H; RABINOW. **P.M. Foucault: Uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

GUILHERME, A. C. M. M, Comunicadoras indígenas e a de(s)colonização das imagens. Tese (Doutorado) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2022.

HAIDER, A. **Armadilha da identidade**. Raça e classe nos dias de hoje. São Paulo: Veneta, 2019.

HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HAN, B-C. **A expulsão do outro**: sociedade, percepção e comunicação hoje. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, Rj: Vozes, 2022.

_____. **O que é o poder?** Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, Rj: Vozes, 2019.

KELLNER, D. **A cultura da mídia**: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. Bauru: Edusc, 2001.

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

_____. **Caminhos para a cultura do bem viver**. Organização de Bruno Maia. Rio de Janeiro: Escola Parque, 2020.

MARTÍN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Tradução de Ronald Polito e Sérgio Alcides. 5.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEIRELLES, S. R. da S. A retomada de línguas ancestrais: um projeto decolonial no Baixo Tapajós/Pará. In: SARDINHA, A. C. et al. (orgs.). **Decolonialidade, comunicação e cultura**. Macapá: Unifap, 2022.

MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 32, n. 94, 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 jan. 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-contradecisao-que-declarou-inexistentes-duas-etnias-indigenas>>. Acesso em: 3 fev. 2020.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **A Viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

PRADO FILHO, K. A política das identidades como pastorado contemporâneo. In: **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

OROBITG, G. *et al.* La comunicación indígena en América Latina: usos, sentidos y cartografías de una experiencia plural. **Revista de História**. San Pedro, Costa Rica, n. 83, ene.-jun. 2021.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. 2014. Buen vivir, entre el desarrollo y la descolonialidad del poder. **Viento Sur**, n. 122, p. 46-56, 2014.

SARMENTO, L. C. A.; VAZ FILHO, F. A. Relatos e reflexões sobre rádio, encantamento e insurgências indígenas na Amazônia. In: OLIVEIRA, A.; FIGUEREDO, G. G. de; JUSTAMAND, M. **Amazônia Insubmissa**. V. 3. São Paulo/Manaus: Alexa Cultural/Edua, 2022.

SODRÉ, M. **Antropológica do espelho**: uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis: Vozes, 2002

_____. **Reinventando a educação**: diversidade, descolonização e redes. Petrópolis: Vozes, 2012.

TORRICO, E. Decolonizar la comunicación. In: CABALLERO, F. S.; MALDONADO, C. (Coords.). **Comunicación, decolonialidad y buen vivir**. Quito: Ediciones Ciespal, 2016.

_____. La comunicación decolonial, perspectiva in/surgente. **Revista Latinoamericana**

de **Ciencias de la Comunicación**, v. 15, n. 28, 2018

TÜRCKE, C. **Sociedade excitada**: filosofia da sensação. Campinas: Unicamp, 2010.

VAZ FILHO, F. A. A incômoda reorganização dos povos indígenas no baixo rio Tapajós. *In*: GARCÉS, C. L. L.; SILVA, C. T. da; MORALES, E N. (Orgs.). **Desafiando Leviatãs**: experiências indígenas com o desenvolvimento, o reconhecimento e os estados. Belém: MPEG, 2019.

_____. **A Emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós**, Amazônia. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 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, C. Interculturalidad, colonialidad y educación. **Revista Educación y Pedagogia**. Medellín, v. 19, n. 48, 2007.

Dados de Autoria

Tiago Quiroga

E-mail: tiagoquiroga109@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9095-1034>

Instituição: Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil

Minibiografia: Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP), com pós-doutorado Interdisziplinäre Zentrum für Historische Anthropologie, Freie Universität (FUB), Berlim, Alemanha. Professor associado da Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília (UnB) e membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília (PPGCOM-UnB).

Tatiana Castro Mota

E-mail: tatica.mota@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0750-0193>

Instituição: Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil

Minibiografia: Doutoranda em Comunicação e Sociedade no Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade de Brasília (PPGCOM/UnB).

Dados do artigo

Resultado de projeto de pesquisa, de dissertação, tese:

O artigo é resultado da pesquisa de doutorado em andamento, intitulada: “A Hora do Xibé: narrativas contra-hegemônicas e construções de indianidade no contemporâneo”.

Fontes de financiamento:

Não se aplica.

Apresentação anterior:

Não se aplica.

Agradecimentos/Contribuições adicionais:

Não se aplica.

Apenas para textos em coautoria

Concepção e desenho da pesquisa:

[Tiago Quiroga, Tatiana Castro Mota]

Coleta de dados:

Tiago Quiroga, Tatiana Castro Mota.

Análise e/ou interpretação dos dados:

Tiago Quiroga, Tatiana Castro Mota.

Escrita e redação do artigo:

Tiago Quiroga, Tatiana Castro Mota.

Revisão crítica do conteúdo intelectual:

Tiago Quiroga, Tatiana Castro Mota.

Formatação e adequação do texto ao template da E-Compós:

Tiago Quiroga, Tatiana Castro Mota.

Dados sobre Cuidados Éticos e Integridade Científica

A pesquisa que resultou neste artigo teve financiamento?

Não.

Financiadores influenciaram em alguma etapa ou resultado da pesquisa?

Não se aplica: não houve financiamento externo.

Liste os financiadores da pesquisa:

Sem financiamento externo.

Autora, autor, autores têm algum tipo de vínculo ou proximidade com os financiadores da pesquisa?

Não.

Descreva o vínculo apontado na questão anterior:

Sem financiamento externo.

Autora, autor, autores têm algum tipo de vínculo ou proximidade com alguma pessoa ou organização mencionada pelo artigo?

Não.

Descreva o vínculo apontado na questão anterior:

Não há vínculos deste tipo.

Autora, autor, autores têm algum vínculo ou proximidade com alguma pessoa ou organização que pode ser afetada direta ou indiretamente pelo artigo?

Não.

Descreva o vínculo apontado na questão anterior:

Não há vínculos deste tipo.

Interferências políticas ou econômicas produziram efeitos indesejados ou inesperados à pesquisa, alterando ou comprometendo os resultados do estudo?

Não.

Que interferências foram detectadas?

Nenhum efeito inesperado do tipo foi detectado.

Mencione outros eventuais conflitos de interesse no desenvolvimento da pesquisa ou produção do artigo:

Não há conflitos de interesse.

A pesquisa que originou este artigo foi realizada com seres humanos?

Sim.

Entrevistas, grupos focais, aplicação de questionários e experimentações envolvendo seres humanos tiveram o conhecimento e a concordância dos participantes da pesquisa?

Sim.

Participantes da pesquisa assinaram Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim.

A pesquisa tramitou em Comitê de Ética em Pesquisa?

Não.

O Comitê de Ética em Pesquisa aprovou a coleta dos dados?

Não.

Mencione outros cuidados éticos adotados na realização da pesquisa e na produção do artigo:

Foi garantido aos sujeitos da pesquisa o anonimato, bem como o cuidado na divulgação das questões apresentadas. Os participantes também estão cientes do uso dos dados da pesquisa.