



UFRR

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO
MESTRADO EM COMUNICAÇÃO**

BRYAN CHRYSTIAN DA COSTA ARAÚJO

**CARTOGRAFIA DAS PRÁTICAS ETNOCOMUNICATIVAS
DO CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA (CIR)**



**BOA VISTA, RR
2021**

BRYAN CHRYSTIAN DA COSTA ARAÚJO

**CARTOGRAFIA DAS PRÁTICAS ETNOCOMUNICATIVAS
DO CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA (CIR)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Universidade Federal de Roraima (PPGCOM-UFRR), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Área de concentração: Comunicação, Territorialidades e Saberes Amazônicos.

Linha de pesquisa: Estudos de Mídia, Território e Processos Comunicacionais.

Orientador: Prof. Dr. Vilso Junior Chierentin Santi.

**BOA VISTA, RR
2021**

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)
Biblioteca Central da Universidade Federal de Roraima

G663c Araújo, Bryan Chrystian da Costa.

Cartografia das práticas etnocomunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR) / Bryan Chrystian da Costa Araújo. – Boa Vista, 2021.
214 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Vilso Junior Chierentin Santi.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Roraima,
Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social.

1 - Cartografia. 2 - Conselho Indígena de Roraima. 3 - Práticas comunicacionais. 4 - Etnocomunicação indígena. I - Título. II - Santi, Vilso Junior Chierentin (orientador).

CDU - 301

Ficha Catalográfica elaborada pela Bibliotecária/Documentalista:
Maria de Fátima Andrade Costa - CRB-11/453-AM

BRYAN CHRYSTIAN DA COSTA ARAÚJO

**CARTOGRAFIA DAS PRÁTICAS ETNOCOMUNICATIVAS
DO CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA (CIR)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Universidade Federal de Roraima (PPGCOM-UFRR), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Área de concentração: Comunicação, Territorialidades e Saberes Amazônicos.

Linha de pesquisa: Estudos de Mídia, Território e Processos Comunicacionais.

Defendida em 20/12/2021. Avaliada pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Vilso Junior Chierentin Santi – UFRR
Orientador

Prof^a. Dra. Vângela Maria Isidoro de Moraes - UFRR
Membro Interno

Prof. Dr. Alberto Efendy Maldonado Gómez de la Torre – Unisinos
Membro Externo

Profa. Dra. Leila Adriana Baptaglin - UFRR
Suplente

**BOA VISTA, RR
2021**

Dedico:

Ao Conselho Indígena de Roraima (CIR), a todos os comunicadores e comunicadoras indígenas anteriores ou posteriores a esse trabalho e também a toda a equipe do Centro de Documentação Indígena (CDI), como Carlo Zacchini, Esther Tello, e Francivania Leocádio.

AGRADECIMENTOS

Pensei mil vezes em como poderia escrever os agradecimentos da minha pesquisa: incontáveis vezes escrevi um rascunho e incontáveis outras vezes apaguei o que tinha escrito. Acho que agradecer é mesmo difícil, talvez seja a falta de prática ou mesmo por não conseguir traduzir em palavras aquilo que realmente sinto. Assim, pensando neste momento como um exercício de despedida, tanto do mestrado quanto de outros instantes, devo tentar.

Bem, a última vez que escrevi os agradecimentos de uma pesquisa foi em 2019. Naquele ano, estava concluindo o curso de Graduação em Comunicação Social, as coisas eram diferentes e os sentimentos também. No texto que escrevi, todo mundo ganhou um espaço, desde meu cachorro até o vizinho desinteressante que realmente só vi uma vez na vida. No final, acho que praticamente ninguém que foi citado naquele texto chegou realmente a ler o que eu tinha escrito.

Tentando não repetir o que foi feito nos agradecimentos da Graduação, acredito que seja melhor reservar este espaço para alguém que talvez se importe, pelo menos mais do que meu vizinho ou meu cachorro, e que talvez chegue a ler o que escrevi. Não tenho como ter certeza disso, mas como ele foi uma das únicas pessoas que leu a maioria das coisas que escrevi até hoje, acho que vale a tentativa.

De antemão, é importante elucidar que reconheço os esforços de inúmeros atores no transcorrer do meu desenvolvimento acadêmico. Sei também que os agradecimentos nominais para todos estes sujeitos e instituições são insuficientes para reconhecer todo o apoio recebido. Nesse sentido, escolho destinar este espaço para meu orientador, o professor Vilso Junior Chierentin Santi, para que, se um dia as distâncias e mudanças nos afastem, o sentimento de gratidão possa aqui persistir.

Serei sucinto: Vilso Santi, sem seu auxílio essa pesquisa não seria a mesma. Agradeço-lhe por todos os momentos de orientação desde a graduação até a pós-graduação. Obrigado por ser uma pessoa persistente, que acredita e resiste mesmo quando as possibilidades não são as melhores. Agradeço por todos os momentos, nos quais, você me incluiu em um projeto que estava desenvolvendo e por você ser essa pessoa que tenho grande admiração e respeito. Por último, também agradeço por, além de ter sido meu orientador por todos esses anos, ter se tornado um dos meus amigos mais próximos, acho que um dos melhores. Espero que o caminho da pesquisa me apresente outras pessoas como você, obrigado.

“Os brancos desenham suas palavras porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Há muito tempo guardamos as palavras de nossos antepassados dentro de nós e as continuamos passando para nossos filhos”.

Depoimento de Davi Kopenawa Yanomami recolhido em 1998 na aldeia onde vive, traduzido e editado por Bruce Albert e posteriormente publicado no livro *A Queda do Céu* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 460).

RESUMO

Conforme dados do Censo de 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Roraima é o estado com proporcionalmente a maior população indígena do país. Nesse cenário, o Conselho Indígena de Roraima (CIR), maior entidade representativa dos nativos no Estado, e suas práticas comunicativas, assumem papel central na construção de narrativas (auto)representacionais sobre os indígenas na região. Acreditamos que tais práticas de comunicação conjugam processos socioculturais e aspirações políticas em uma configuração comunicacional específica com o intuito de projetar o indígena além das sociedades anteriores, posteriores ou exteriores, causando desconforto. Elas seguem e configuram, portanto, o que denominamos, neste estudo, como princípios gerais da Etnocomunicação Indígena: Identidade, Territorialidade e Etnicidade. Frente a isto, a presente pesquisa teve por objetivo cartografar as práticas comunicativas do CIR, a fim de entender como os princípios identitários, territoriais e étnicos são acionados em sua constituição enquanto práticas etnocomunicativas. Para tanto, trabalhamos com uma proposta cartográfica transmetodológica com o intuito de ampliar os quadros teórico-metodológicos de investigação e, com isso, observar os sujeitos de pesquisa a partir de múltiplas perspectivas, como propõem Maldonado (2019) e Aguiar (2011). Para conduzir tal investigação, acionamos autores que refletem os deslocamentos nas sociedades contemporâneas, principalmente a partir dos Estudos Culturais, através das perspectivas de Johnson (2007) e Hall (2003) ao enfatizar a competência do campo para investigar as práticas comunicacionais como campo de (re)organização da experiência social. No sustento de nosso aporte teórico são acionados autores como Albert (2002) e Munduruku (2012) para pensar a relação entre o Movimento dos Povos Indígenas na Amazônia e a constituição do CIR. O debate teórico concentra-se ainda na problematização dos princípios da Etnocomunicação Indígena através de Hall (2005), Haesbaert (2004) e Barth (1969). Por último, realizamos uma cartografia descritiva e interpretativa das práticas etnocomunicativas administradas pelo CIR com o propósito de compreender como os princípios da Etnocomunicação Indígena são acionados. Os resultados da pesquisa desvelam um fazer comunicacional que se utiliza das vantagens do discurso identitário, territorial e étnico na construção de uma “resistência adaptativa”, assim como postula Stern (1990), que possibilita a sobrevivência política, econômica e cultural dos povos indígenas roraimenses.

Palavras-chave: Cartografia; Conselho Indígena de Roraima (CIR); Práticas Comunicacionais; Etnocomunicação Indígena.

ABSTRACT

According to data from the 2010 Census conducted by the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE), Roraima is the state with proportionally the largest indigenous population in the country. In this scenario, the Indigenous Council of Roraima (CIR), the largest representative entity of the natives in the state, and its communication practices assume a central role in the construction of (self)representational narratives about the indigenous people in the region. We believe that such communication practices combine sociocultural processes and political aspirations into a specific communicational configuration with the intention of projecting the indigenous person beyond previous, subsequent or outer societies, causing discomfort. They follow and configure, therefore, what we call, in this study, the general principles of Indigenous Ethnocommunication: Identity, Territoriality and Ethnicity. In face of this, the objective of this research was to cartograph the communicative practices of the CIR, in order to understand how the identity, territorial and ethnic principles are put into action in its constitution as ethnocommunicative practices. To do so, we worked with a transmethodological cartographic proposal in order to broaden the theoretical and methodological frames of investigation and, by doing so, to observe the research subjects from multiple perspectives, as Maldonado (2019) and Aguiar (2011) propose. To conduct such investigation, we turn to authors who reflect the displacements in contemporary societies, mainly through Cultural Studies, from the perspectives of Johnson (2007) and Hall (2003) by emphasizing the field's competence to investigate communication practices as a field of (re)organization of social experience. In the support of our theoretical basis, authors such as Albert (2002) and Munduruku (2012) are employed to address the connection between the Indigenous Peoples' Movement in the Amazon and the constitution of the CIR. The theoretical debate also focuses on the questioning of the principles of Indigenous Ethnocommunication through Hall (2005), Haesbaert (2004) and Barth (1969). Finally, we conducted a descriptive and interpretative cartography of the ethnocommunicative practices carried out by the CIR with the purpose of understanding how the principles of Indigenous Ethnocommunication are put into action. The results of this research reveal a communicational practice that uses the advantages of identity, territorial and ethnic discourse in the construction of an "adaptive resistance", as postulated by Stern (1990), which enables the political, economic, and cultural survival of the indigenous peoples of Roraima.

Keywords: Cartography; Indigenous Council of Roraima (CIR); Communication practices; Indigenous Ethnocommunication.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Roteiro-cartográfico para pesquisas sobre Etnocomunicação Indígena...	27
Figura 2 - Manifestação dos garimpeiros em Boa Vista em 1985	49
Figura 16 - Participantes da Assembleia Indígena de 1977	144
Figura 17 - Participantes da Assembleia Indígena de 1984	146
Figura 18 - Um dos grupos de trabalho durante Assembleia de 1985	148
Figura 19 - Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima 2006.....	150
Figura 20 - Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima 2021.....	151
Figura 3 - Edição de abril de 1990 do "Anna Yekaré"	161
Figura 4 - Edição de maio/junho de 2000 do "Anna Yekaré"	162
Figura 5 - Edição de janeiro/fevereiro de 2010 do "Anna Yekaré"	164
Figura 6 - Edição de março de 2020 do "Anna Yekaré"	165
Figura 7 - Programa "A Voz dos Povos Indígenas" – 21 de março de 2020	173
Figura 8 - Programa "A Voz dos Povos Indígenas" – 25 de julho de 2020	174
Figura 9 - Programa "A Voz dos Povos Indígenas" – 05 de dezembro de 2020	175
Figura 10 - Programa "A Voz dos Povos Indígenas" – 20 de março de 2021	176
Figura 11 - Página inicial do Portal do CIR de 2003.....	181
Figura 12 - Página inicial do Portal do CIR de 2010.....	182
Figura 13 - Página inicial do Portal do CIR de 2013.....	184
Figura 14 - Página inicial do Portal do CIR de 2017.....	186
Figura 15 - Página inicial do Portal do CIR de 2019.....	187

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1. ARMAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA	19
1.1. Uma perspectiva transmetodológica	19
1.2. A cartografia como prática (teórico-metodológica).....	21
1.3. Dos fundamentos do roteiro teórico-metodológico.....	25
1.3.1. Do princípio da Historicização à Pesquisa da Pesquisa	27
1.3.2. Do princípio da Contextualização à Pesquisa Documental.....	30
1.3.3. Do princípio Culturológico à Análise de Discurso	33
1.3.4. Do princípio Etnográfico à Netnografia	35
1.3.5. Do princípio Praxiológico à Pesquisa-ação.....	37
1.4. Estratégia de Análise.....	40
CAPÍTULO 2. O MOVIMENTO DOS POVOS INDÍGENAS.....	42
2.1. Teoria dos Movimentos Sociais.....	43
2.2. O cerco territorial e a geopolítica na Amazônia.....	45
2.3. O Indigenismo governamental.....	50
2.4. O Indigenismo não governamental.....	57
2.5. A centralização organizacional.....	61
2.6. A perspectiva etno-ecológica	63
2.7. O Indigenismo Parlamentar e a aproximação com a política partidária	66
2.8. O Conselho Indígena de Roraima (CIR)	69
CAPÍTULO 3. ENTRE PRÁTICAS CULTURAIS E DE COMUNICAÇÃO	73
3.1. Os Estudos Culturais e as práticas de comunicação	74
3.2. Uma proposta latino-americana dos Estudos Culturais	77
3.3. O que há do comunicacional no objeto de estudo	80
3.4. Das Representações Comunicacionais.....	83
3.5. Visibilidade Mediada e Autorrepresentação	87
3.6. Sobre Narrar, Representar e Comunicar as práticas culturais.....	89
CAPÍTULO 4. POR QUE FALAMOS SOBRE IDENTIDADE?	94
4.1. Crise de Identidade	96
4.2. Identidade e Diferença	99
4.3. Identidade, uma criatura da linguagem	102
4.4. Sobre comunicação e identidade, uma co-produção	104

CAPÍTULO 5. POR QUE FALAMOS SOBRE TERRITORIALIDADE?.....	108
5.1. A perspectiva Materialista	111
5.2. A perspectiva Idealista	113
5.3. A perspectiva Integracionista	114
5.4. A perspectiva Relacional	115
5.5. Crise dos Territórios: desterritorialização e reterritorialização	118
5.6. Sobre comunicação e territorialidades	120
CAPÍTULO 6. POR QUE FALAMOS SOBRE ETNICIDADE?	124
6.1. O fenômeno da etnogênese e a emergência dos sujeitos étnicos.....	126
6.2. A função da etnicidade: a perspectiva instrumentalista	130
6.3. Etnicidade entre fronteiras: a perspectiva Interacionista.....	133
6.4. Sobre Comunicação e Etnicidade: processo de autorreconhecimento.....	137
CAPÍTULO 7. CARTOGRAFIA DAS PRÁTICAS ETNOCOMUNICATIVAS	140
7.1. Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima	141
7.2. Análise do Informativo do CIR “Anna Yekaré – Nossa Notícia”	157
7.3. Programa radiofônico a Voz dos Povos Indígenas	169
7.4. O Portal do Conselho Indígena de Roraima.....	180
CONSIDERAÇÕES FINAIS	194
REFERÊNCIAS	203

INTRODUÇÃO

Pesquisar Comunicação na contemporaneidade tem sido cada dia mais uma tarefa de natureza transmetodológica. Pois, o que está em jogo aí não diz respeito apenas a crescente escalada tecnológica, mas também às fortes transformações nas demarcações culturais e sociais, principalmente das populações latino-americanas. Os desafios que essas transformações acarretam tornam ultrapassados nossos modos de estudar e analisar o comunicacional. Em tal caso, a não ser que deliberadamente passemos a negar o avanço das mudanças sociais, nos será impossível estudar as relações entre comunicação e sociedade sem antes admitir as visíveis transformações nos modos de ver, representar e significar que estão em curso na contemporaneidade (GARCÍA CANCLINI, 1989; MALDONADO, 2019).

Ciente disso, este estudo é constituído por contribuições de autores que refletem os deslocamentos nas demarcações características das sociedades contemporâneas, bem como o papel da comunicação nesse âmbito. Nesse quadro, cabe ressaltar, que a discussão aqui desenvolvida tem como recorte (espaço/temporal e social) o Movimento dos Povos Indígenas em Roraima e suas formas de atuação. Tem relação, portanto, com determinado momento histórico, cultural e regional.

Pesquisadores têm observado nos últimos 50 anos em todo o Brasil, especialmente na Região Amazônica, um processo ascendente de transformações das dinâmicas dos movimentos sociais, marcadas, principalmente, pelo surgimento de novos/velhos atores que emergem na cena pública e assumem protagonismo nas arenas políticas. No caso de Roraima, nota-se um conjunto de mobilizações das comunidades indígenas, por meio da organização de encontros e iniciativas que, mais tarde, vão dar origem aos diversos movimentos e associações que lutam pelo interesse dos povos e comunidades tradicionais (ALBERT, 2004).

O Conselho Indígena de Roraima (CIR), fundado em 1987, é fruto desse conjunto de mobilizações e, hoje, possui papel central na organização do Movimento dos Povos Indígenas em nível estadual, trabalhando na mobilização das pautas políticas e ações coletivas desse grupo, assim como, auxiliando na integração das comunidades e etnias nativas do estado.

Já que estamos falando de Roraima e da sua relação com o Movimento Indígena, alguns pontos são importantes destacar. O estado, conforme a Base de Informações Geográficas e Estatísticas sobre Indígenas e Quilombolas do Instituto

Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), é a Unidade Federativa com o segundo maior número de localidades¹ indígenas entre todos os estados do Brasil. O estudo do IBGE observou 7.103 localidades indígenas em todo o país em 2020. Destas, 587 estão em Roraima.

Ainda de acordo com dados do último Censo do IBGE, realizado em 2010, Roraima é o estado com proporcionalmente maior população autodeclarada indígena do país. À época da pesquisa, 11% da população roraimense havia se declarado como indígena, o que correspondia a 55.922 pessoas, sendo 28.763 homens (51,4%) e 27.159 mulheres (48,6%).

Nas análises do Censo, dentre os 10 municípios do Brasil que apresentam maior população de nativos no total da população, observava-se que o maior percentual era encontrado em Uiramutã, município localizado ao Norte de Roraima, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, com 88,1% dos habitantes autodeclarados indígenas à época da pesquisa.

Além disso, Roraima foi o único estado brasileiro a eleger, em 2018, uma Deputada Federal indígena: Joenia Batista da Silva, mais conhecida como Joenia Wapichana, foi a primeira mulher indígena a ocupar um cargo na Câmara dos Deputados, em Brasília, e segunda indígena na história do país a ter assento no Congresso. Já nas Eleições Municipais de 2020, Roraima foi a quarta Unidade Federativa que mais elegeu candidatos indígenas em todo o Brasil. No total, foram eleitos dois prefeitos, um vice-prefeito e dez vereadores (SOUZA, 2020).

Esse cenário reflete, ou ao menos deveria refletir, a importância histórica, política e cultural dos povos tradicionais e seus movimentos para o Estado de Roraima. Todavia, no cotidiano roraimense, isso parece não se confirmar. Desde sua elevação de Território Federal para Unidade Federativa em 1988, e mesmo antes disso, os povos indígenas residentes na região sempre foram vítimas de projetos políticos desenvolvimentistas que objetivavam disponibilizar suas terras para exploração mineral ou agrícola (MUNDURUKU, 2012).

Esses projetos políticos “desenvolvimentistas” parecem encontrar respaldo na opinião pública entre os moradores não indígenas de Roraima, que acreditam na

¹ De acordo com o IBGE (2020), localidade é todo lugar do território brasileiro onde exista um aglomerado permanente de habitantes. Já os agrupamentos são o conjunto de 15 ou mais indivíduos em uma ou mais moradias contíguas e que estabelecem vínculos familiares ou comunitários.

narrativa falaciosa de que “há muita terra para pouco índio”. Esse discurso é comumente utilizado e corroborado pelos políticos de plantão, como o atual Governador do Estado Antônio Denarium e o próprio Presidente da República Jair Messias Bolsonaro que, em suas falas públicas, apoia abertamente a legalização do garimpo em terras indígenas.

Situados em um cenário de constante conflito, não é exagero dizer, portanto, que, ao contrário do que muitos pensam, a relevância política e cultural dos povos nativos de Roraima não está dada, nem mesmo garantida. O Movimento local dos Povos Indígenas precisa, nesse sentido, a todo instante, reafirmar seus direitos constitucionais e lutar por maior representatividade na cena pública, incluindo aqui a representatividade comunicacional.

É importante destacar que, neste estudo, a comunicação aflora como a principal difusora das narrativas representacionais, e, a maneira como essas representações são realizadas, contribui para a organização dos agentes sociais e a consequente atualização/manutenção das posições culturais, econômicas e políticas impostas às diversas coletividades e sujeitos (HALL, 1997; SANTI, 2009).

As práticas comunicativas do CIR assumem, assim, na contemporaneidade, protagonismo na construção de narrativas (auto)representacionais na sociedade roraimense. Acreditamos, todavia, que tais práticas de comunicação conjugam processos socioculturais e aspirações políticas em uma configuração comunicacional específica – a fim de projetar o indígena para além das sociedades anteriores, posteriores ou exteriores. Elas seguem e configuram, portanto, o que denominamos como princípios gerais da Etnocomunicação Indígena: Identidade, Territorialidade e Etnicidade (SANTI & ARAÚJO, 2019; ARAÚJO 2019).

O interesse desta investigação por tais práticas de comunicação se cristaliza no entorno do questionamento central que atravessa o desenvolvimento da presente pesquisa: por que as práticas comunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR) se constituem como práticas etnocomunicativas - identitariamente orientadas, territorialmente localizadas e etnicamente úteis?

Tal problemática é resultado de questões levantadas durante pesquisas prévias, desenvolvidas a nível de graduação e no âmbito do grupo de pesquisa Amazoom – Observatório Cultural da Amazônia e Caribe, acerca das representações discursivas presente nas práticas comunicacionais indígenas. Observamos, nestes

estudos, que tais práticas constroem e estabelecem narrativas no entorno de conceitos como identidade, territorialidade e etnicidade.

Diante disso, na presente pesquisa, priorizamos detalhar a relação entre as práticas de comunicação do CIR e o que chamamos de princípios da Etnocomunicação Indígena, a fim de problematizar o uso destes princípios e entender as lógicas internas a partir das quais as práticas de comunicação se convertem em práticas de etnocomunicação.

Isto posto, é importante frisar que o estudo aqui desenvolvido tem como foco quatro produtos/práticas comunicacionais, ainda ativos, utilizados pela organização: o impresso “Anna Yekaré – Nossa Notícia”; o programa radiofônico “A Voz dos Povos Indígenas”; o Portal do CIR; e as Assembleias Gerais realizadas anualmente.

A escolha destas práticas de comunicação foi determinada por saturação, uma vez constatada a repetição das características principais no levantamento realizado para cartografia das práticas etnocomunicativas do CIR (SOUZA, 2014). Em outras palavras, reconhecemos a existência de outras práticas de comunicação administradas pelo CIR, além das que foram selecionadas para análise. Todavia, devido a facilidade de acesso e a observação de que estas atenderiam os objetivos do estudo, nossa pesquisa foi limitada a investigação das práticas antes indicadas.

Creemos que identificar o lugar de tais práticas, para o campo da pesquisa acadêmica em Comunicação, é extremamente relevante, pois, ainda que existam outros trabalhos que enfoquem a mesma temática, este tem como origem um Programa de Pós-Graduação localizado no extremo Norte do país, região na qual existem apenas três cursos de Mestrado e um de Doutorado na área da Comunicação (localizados na Universidade Federal do Pará, Universidade Federal de Tocantins e Universidade Federal de Roraima).

Nesse quadro, a investigação das práticas de comunicação indígena empreendida no âmbito de um curso de pós-graduação de uma Universidade do Norte do Brasil é marco representativo de uma batalha cotidiana para fundar estruturas básicas de pesquisa que tenham como foco perspectivas de autores nascidos, formados e/ou radicados na Amazônia brasileira.

O estudo das problemáticas indígenas, da Etnocomunicação e dos Movimentos Sociais são, além disso, assuntos pelos quais o interesse acadêmico tem se desenvolvido gradualmente no contexto regional. Nesse sentido, a pesquisa aqui desenvolvida é em parte resultado da curiosidade de um discente em formação que,

nascido em Roraima, nada conhecia sobre os povos indígenas. Ela revela, assim, a trajetória de um pesquisador não-indígena em busca de compreender o cenário que o contorna. Representa, não somente um dispositivo para formação acadêmica, mas também para formação social e um compromisso para com a política indigenista e a opção preferencial pelos povos marginalizados.

A investigação das práticas de comunicação indígena apresenta ainda sua relevância às populações indígenas de Roraima, na medida que o espaço da produção acadêmica é entendido aqui, assim como postula Linda Tuhiwai Smith (2017), como território revelador da luta e como lugar de luta propriamente dito. Ao privilegiar o estudo de práticas indígenas e a adoção de uma postura indigenista pretendemos contribuir para consolidar um espaço de luta e de visibilidade aos diferentes aspectos das práticas sócio comunicacionais indígenas. Além disso, pretendemos, com este estudo, contribuir para consolidação de um espaço voltado a formação de comunicadores (indígenas e não-indígenas) comprometidos com ações sociais transformadoras.

Esta pesquisa, portanto, tem por objetivo principal cartografar as práticas comunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR), a fim de entender como os princípios identitários, territoriais e étnicos são acionados para sua constituição enquanto práticas etnocomunicativas. Já os objetivos específicos estão contemplados nas seguintes perspectivas: descrever as práticas comunicativas administradas pelo CIR; compreender de que forma o CIR mobiliza o princípio da Identidade em suas práticas etnocomunicativas, como forma de superar o sentimento de subalternidade, associado aos povos indígenas desde a colonização; analisar como o CIR utiliza o princípio da territorialidade em suas práticas etnocomunicativas, como forma de apropriar-se concreta ou simbolicamente dos territórios tradicionais; e investigar como o CIR movimenta o princípio étnico em suas práticas etnocomunicativas, com o intuito de reivindicar oportunidades políticas com base em direitos constitucionais.

Com o desejo de responder tais inquietações, estruturamos a presente pesquisa em sete capítulos complementares, assim divididos: no primeiro capítulo, a partir de Aguiar (2011), Santi (2014), Smith (2017) e Maldonado (2019), detalhamos a armação teórica-metodológica utilizada no desenvolvimento da investigação, como forma de esclarecer os trajetos percorridos ao longo da pesquisa. Isto a fim de ampliar os quadros teórico e metodológico de investigação e sustentar o encontro entre teoria e metodologia como lentes que nos permitem observar o objeto a partir de distintas

perspectivas. Trabalhamos, nesta etapa, com uma proposta cartográfica transmetodológica e, com base no roteiro apresentado, delineamos o corpus de estudo e a estratégia de análise das práticas etnocomunicativas do CIR.

No segundo capítulo nos dedicamos à análise da dialética das emergências políticas e sociais do Movimento dos Povos Indígenas que se constituiu em Roraima, extremo Norte do Brasil, a partir do final dos anos de 1960. Com base nisso, propomos, através das contribuições de Albert (2002), Munduruku (2012) e Santos (2016), uma investigação histórica e política que perpassa e se debruça sobre uma das expressões possíveis do Movimento dos Povos Indígenas brasileiro – a das organizações indígenas autônomas, representadas, nesta pesquisa, pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR).

Por outro lado, a terceira parte da pesquisa (Capítulo 3) reflete a relação entre as práticas culturais e comunicacionais, problematizando as formas assumidas por tais práticas e a relação destas com o espaço social na qual são produzidas. Na sequência, o debate concentra-se no papel da comunicação na construção das narrativas (auto)representacionais. Para a reflexão proposta no capítulo, servir-nos-emos, dos Estudos Culturais (JOHNSON, 2007; HALL, 2003) como campo teórico fundamental para se pensar a natureza dessas relações, principalmente devido sua capacidade de estudar o campo comunicacional como território de organização e dinâmicas sociais.

Já, a partir do Capítulo 4 o debate concentra-se nos princípios da Etnocomunicação Indígena. Nesta seção traçamos um percurso conceitual que busca compreender melhor noções como Identidade e Diferença e suas relações com a Comunicação e o Movimento Indígena. A discussão fundamenta-se na perspectiva de Hall (2005) ao afirmar que as identidades trabalham como pontos de identificação e de apego às posições de sujeito que exercemos na sociedade. O debate estruturado neste capítulo parte do pressuposto de que os povos tradicionais acionam em suas práticas de comunicação processos identitários como forma de autoafirmar o pertencimento de sujeitos étnicos a um grupo multiétnico.

Em seguida, no quinto capítulo, abordamos os conceitos de território (concreto e simbólico) e territorialidades (individuais e coletivas) e os vínculos destes com o campo da Comunicação e com o Movimento dos Povos Indígena. O debate proposto parte da hipótese de que os povos nativos acionam em suas práticas comunicacionais processos de territorialização, atuando na construção de outras territorialidades,

assim como na percepção de que os sujeitos indígenas possuem do território que habitam. Para a discussão, aí tomamos como referência os debates de Raffestin (1993) no entendimento de território como espaço apropriado e delimitado a partir de uma relação de poder. Outro debate que aí nos interessa é o proposto por Milton Santos (2006), ao posicionar a comunicação como um componente essencial na organização de poder da atualidade.

Na sexta parte da pesquisa (Capítulo 6), a discussão tem como foco o conceito de Etnicidade e suas relações com os povos tradicionais e as práticas comunicacionais. Nesse quadro, o debate realizado aciona as concepções de Fredrik Barth (1969) e Poutignat e Streiff-Fenart (2011) ao definirem a Etnicidade como forma de organização identitária e política utilizada pelos grupos sociais para os quais ela é relevante. Abordamos ainda, neste capítulo, o conceito de etnogêneses, entendido por Bartolomé (2006) e Vaz Filho (2010), como relacionado ao fenômeno de emergência étnica de grupos tradicionalmente sujeitos à dominação. A discussão desenvolvida nesta parte da pesquisa tem como base a hipótese de que os nativos mobilizam, em suas práticas de comunicação, processos de diferenciação étnica objetivando expressar sua distintividade e garantir direitos já conquistados e previstos nas normas jurídicas do Estado brasileiro.

Por fim, na última parte da pesquisa (Capítulo 7) apresentamos e discutimos os resultados da cartografia das práticas comunicativas do Conselho Indígena de Roraima. Aí nossa intenção não foi somente em descrevê-las, mas sim entender como estas se constituem como práticas de Etnocomunicação. Para isso, consolidamos, nesse capítulo, um debate teórico-analítico que permitiu relacionar os conceitos abordados durante a configuração do trabalho, com as perspectivas de comunicadores e pesquisadores indígenas; e, relacioná-la com nosso objeto de estudo a fim de melhor definir as mediações identitárias, territoriais e étnicas que incidem sobre as práticas comunicativas do CIR.

Nas considerações finais debatemos os principais resultados obtidos na investigação, ponderando tais resultados em relação aos objetivos estipulados na construção da investigação e aos caminhos percorridos para a resolução do problema de pesquisa. Percebemos, no desenrolar das análises, como as construções históricas e culturais de uma determinada sociedade resultam em um fazer comunicacional que se utiliza das vantagens do discurso identitário, territorial e étnico na arquitetura de uma “resistência adaptativa” (STERN, 1990) - filosoficamente

orientada, geograficamente localizada e politicamente útil - que possibilita a sobrevivência material e simbólica das comunidades indígenas residentes no estado de Roraima.

CAPÍTULO 1.

ARMAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

O presente capítulo se propõe a apresentar a armação teórica-metodológica utilizada neste estudo, como forma de dar visibilidade aos caminhos percorridos na busca de respostas relacionadas aos objetivos e problema de pesquisa. Para tanto, estabelecemos na investigação uma proposta cartográfica transmetodológica com a intenção de ampliar os quadros teóricos de investigação e sustentar o encontro entre teoria e metodologia enquanto lentes que constroem e formatam o objeto de estudo.

A armação teórica-metodológica exposta no capítulo não pretende funcionar exatamente como um manual de instruções. Afinal, como explica Silva (2010), as respostas sempre dependerão das perguntas e para solucionar nossos questionamentos precisamos antes experimentar e estranhar o caminho, tentando fazer as respostas aparecerem. Dessa maneira, apresentamos na sequência um roteiro-cartográfico transmetodológico, utilizado como indicador dos caminhos seguidos na pesquisa. Ainda neste capítulo detalhamos a estratégia de análise utilizada na cartografia das práticas etnocomunicativas do CIR.

1.1. Uma perspectiva transmetodológica

Para a formatação do roteiro-cartográfico estruturado nesta pesquisa contamos com o auxílio da transmetodologia que busca contestar o formalismo metodológico através do entendimento de que a metodologia deve superar e não enquadrar a problemática de investigação, pois cada pesquisa solicita a aplicação de processos únicos, com entradas e saídas não hierarquizadas. Além disso, a transmetodologia permite a conexão com diversos campos de conhecimento e não se restringe a apenas um conhecimento limitador (MALDONADO, 2019).

A adoção da perspectiva transmetodológica nos permite ainda, como afirma Linda Tuhiwai Smith (2017), pensar o objeto de pesquisa de forma descentrada a partir de outros sistemas de classificação e interpretação - de pesquisadores indígenas, por exemplo - cujas vozes foram e continuam a ser desautorizadas no campo da investigação acadêmica institucionalizada, marcada por um sistema colonial e imperialista. Desse modo, para este trabalho, a transmetodologia representa um

diálogo possível entre perspectivas e conhecimentos produzidos por sujeitos indígenas e não-indígenas.

Conforme Efendy Maldonado (2019), uma perspectiva transmetodológica da comunicação parte da premissa de que o campo precisa da convergência de métodos múltiplos, pois, para ele, estratégias e elementos teóricos utilizados no campo estão em constante reconstrução tentando se adequar as complexidades crescentes no que diz respeito a relação entre as paisagens sociais e o fazer comunicacional. Desse modo, Maldonado e Pires (2018, p. 14) explicam que “[...] é preciso reinventar todos os sistemas e processos científicos a partir de uma base transmetodológica”, apropriando-se de conceitos já existentes e reconstruindo novos a partir de olhares outros.

Para tanto, Maldonado (2002) afirma que é preciso tomar teoria e metodologia como fatores inseparáveis de toda pesquisa e sua independência regular não deve resultar em separações ou divisões que isolem as vinculações fundamentais entre ambos, uma vez que é impossível avançar no campo teórico sem procedimentos que permitam grande concentração na elaboração de seus pressupostos. Assim como, não é possível continuar no campo metodológico sem as devidas aproximações teóricas.

Nesse cenário, o acesso a transmetodologia como um campo de estudo analítico e transformador requer um esforço excepcional de construção teórica e experimentação metodológica, a fim de fomentar a edificação de concepções e processos além do disciplinar, incluindo princípios e armações teóricas em ordenações estruturadoras de direções motivadoras para a prática de pesquisa em Comunicação (MALDONADO, 2019).

O desafio transmetodológico, frente a isso, pretende a superação de métodos padronizados sem que antes seja realizada a desconstrução do modelo metódico e sua posterior reconstrução exigida pelo problema de pesquisa. A suplantação desse cenário necessita o desenvolvimento de planos a partir de uma concepção transmetodológica que deve observar a natureza construtiva processual das conversões epistêmicas (SMITH, 2017).

É com base na perspectiva transmetodológica que o roteiro-cartográfico utilizado nesta investigação é estruturado. Pois, encontramos na transmetodologia a possibilidade de pensar a pesquisa científica de modo múltiplo, amplo, dinâmico e construtivo, sem com isso enquadrar ou limitar nosso objeto de investigação à

somente um campo de conhecimento, mas garantindo a composição de relações com distintos saberes produtores que possam contribuir na constituição de uma pesquisa cartográfica (SMITH, 2017; MALDONADO, 2019).

A cartografia apresenta-se então, nesta pesquisa, como procedimento teórico-metodológico que nos permite, como afirma Martín-Barbero (2004), deslocar os lugares dos quais são feitas as perguntas para, com isso, observar as multiplicidades presentes no campo da comunicação. Cartografar, nesse sentido, é percorrer caminhos que permitem a compreensão dos distintos movimentos e processos presentes nas práticas comunicacionais, tanto em sua relação com as paisagens sociais quanto em seu vínculo com as transformações tecnológicas.

Todavia, como será explicado, a cartografia, para Deleuze e Guattari (1995) não possui um manual formal de instruções a ser seguido. O pesquisador deve então construir seu próprio “mapa” seguindo um roteiro com critérios metodológicos que permitam o rigor científico, indispensável no fazer acadêmico (ROSÁRIO, 2008). Pois, de acordo com Aguiar (2011), experiências no campo da pesquisa cartográfica em comunicação têm comprovado a necessidade de uma confluência multidisciplinar a fim de refletir e realizar aproximações robustas das problemáticas de investigação.

1.2. A cartografia como prática (teórico-metodológica)

De antemão, é importante elucidar que a cartografia, foco deste capítulo, não será aqui estudada em seu sentido etimológico de “carta escrita” (AGUIAR, 2011), apesar de sua origem e da relação eminente a esse aspecto, a cartografia aqui estudada ultrapassa esse sentido. Ela será, portanto, utilizada como inspiração para um procedimento teórico-metodológico a fim de refletir e desenvolver a pesquisa e as propostas delimitadas no projeto de investigação (ROSÁRIO e AGUIAR, 2012).

As autoras Rosário e Coca (2018) afirmam que no campo comunicacional a cartografia tem sido utilizada com certa parcimônia, muitas das vezes mesclada com outras metodologias. No entanto, elas acreditam que o olhar do cartógrafo pode ser essencial para observar as multiplicidades e para se pensar os objetos do campo da comunicação, possibilitando o rompimento com uma tradição limitadora do espírito inventivo e o olhar para determinadas epistemologias.

Martín-Barbero (2004) e Rosário (2008) são dois dos autores do campo da comunicação com importantes reflexões nesse sentido, principalmente, no

entendimento da cartografia como um caminho metodológico que visa construir um “mapa”, nunca acabado, que se define na medida que a pesquisa avança.

Na articulação entre comunicação e cartografia, Martín-Barbero (2004) afirma que um novo paradigma de investigação se consolida, o qual propõe mudar o território, no qual se formulam as problemáticas, deslocando e/ou descentrando, com isso, a perspectiva que nos permite questionar o que há de social na comunicação. Já para Nísia Rosário (2008), a relação entre comunicação e cartografia pode considerar tanto as transformações no campo das paisagens sociais, quanto as trocas simbólicas desenvolvidas na multiplicidade de fluxos no âmbito comunicacional. A autora indica ainda que, como proposta metodológica, a cartografia pode ser aplicável à comunicação, tendo em vista a sua capacidade de construir “mapas” que articulam todas as etapas da pesquisa.

Conforme Lisiane Aguiar (2011), a cartografia vista como proposta metodológica tem se consolidado em pesquisas no Brasil principalmente através do que escreveram Guilles Deleuze e Félix Guattari no livro *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* (1995). Nesse livro, para os autores (1995), a cartografia é considerada uma das características do rizoma, que é nomeada de princípio.

Na obra, Deleuze e Guattari (1995) explicam que o princípio da cartografia está diretamente vinculado ao rizoma. Conforme os autores, o rizoma é uma aliança que não começa nem conclui nada, pois está sempre localizado entre as coisas. Para Kastrup (2003) e Aguiar (2011), no campo da comunicação, o rizoma é comumente associado ao conceito de redes, pois, assim como as redes, o que verdadeiramente importa no rizoma são as suas conexões e não seus limites. Deste modo, Rosário (2008) afirma que o rizoma se refere a um mapa aberto, conectável, modificável e com múltiplas entradas e saídas. O rizoma é ainda um mapa que constrói o inconsciente, no lugar de reproduzi-lo.

À vista disso, Rosário (2008) esclarece que a pesquisa científica é um rizoma, à medida que ela é o trajeto feito pelo cartógrafo em todo o processo de investigação. Igualmente, o mapa a ser construído por esse cartógrafo é rizomático, já que ele apreende todas transformações e relações percorridas no fazer científico, assim como, as consequências das escolhas tomadas pelo investigador-cartógrafo.

Ferreira (2008) afirma que o princípio da cartografia é metodológico, pois diz respeito a um mapa que está sempre sendo construído no decorrer da pesquisa, refere-se, portanto, ao caminhar. Para a pesquisadora (2008, p. 36), cartografar “[...]”

significa acompanhar os movimentos e as relações, os processos de invenção e de captura que se expandem e se desdobram”.

Nesse quadro, Rosário (2008) argumenta que a cartografia pode ser um modo de pensar a comunicação, um modo de acompanhar os movimentos das práticas comunicacionais, nos permitindo questionar o que há de social, político, histórico e cultural nesse fazer comunicacional. Acreditamos, diante disso, que cartografar é percorrer caminhos na pesquisa que permitam a compreensão de movimentos e multiplicidades, com várias entradas e saídas onde diversos pontos se conectem uns aos outros. Logo, uma cartografia das práticas etnocomunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR), título e proposta dessa investigação, busca a apreensão teórica e empírica dessas complexidades. Como elucida Kastrup (2008, p. 469): “[...] cartografar é acompanhar um processo, e não representar um objeto”.

Porém, conforme Inesita Araújo (2005, p. 1), uma cartografia comunicacional deve ser desenvolvida com o intuito de “visualizar aquilo que chamamos de ‘Mercado Simbólico’ e que designa determinados espaços ocupados por múltiplas vozes que concorrem entre si”. Ao falar de “Mercado Simbólico”, a autora assume que as práticas comunicacionais operam ao modo de um mercado, onde várias vozes competem umas com as outras pela prevalência do seu modo de representar a realidade.

Esse mercado, conforme Araújo (2005), é operado por interlocutores, cujo modo de participação na rede simbólica de produção de sentidos é determinado por contextos específicos. Em última análise, Inesita Araújo (2005) afirma que um mapa da comunicação atua na cartografia dos contextos e multiplicidades de produção das práticas comunicacionais e não necessariamente na listagem de tais práticas. Todavia, conforme ela, para perceber o arranjo das vozes e interlocutores que concorrem entre si é necessário problematizar tanto o interdiscurso, quanto a materialidade discursiva.

Uma das principais pesquisadoras brasileiras sobre a cartografia enquanto prática metodológica, Suely Rolnik (1989), acredita que a cartografia permite a construção de um “mapa” que detecte a paisagem social, seus acidentes, suas transformações e, simultaneamente, a construção de vias de passagem através deles. A autora (1989) complementa e afirma que a cartografia, diferente de um mapa tradicional que só cobre o visível, observa a mudança da paisagem social, aquilo que não seria perceptível aos olhos. É de acordo com essa proposição que afirmamos que a cartografia das práticas etnocomunicativas do CIR não diz respeito somente a

listagem pura e simples dos produtos de comunicação administrados pela organização, mas também à identificação dos princípios que fazem estas práticas comunicativas funcionarem enquanto práticas etnocomunicativas.

Frente a isso, Rosário e Coca (2018, p. 38) indicam que fazer “[...] uma cartografia é olhar para o objeto de estudo observando as suas repetições e, mais atentamente, as suas irregularidades”. Para as autoras, o “mapa” construído durante a pesquisa não segue um planejamento de modo precisamente cartesiano. Está, portanto, sujeito a alterações e intervenções durante o caminhar com a pesquisa. Ainda de acordo com elas, a pesquisa é guiada por indicativos que vão se definindo ao longo do processo investigativo.

Rosário e Coca (2018, p. 38) explicam que, apesar de não ser o mesmo, o trabalho de registro de topologias do geógrafo-cartógrafo se assemelha com o do pesquisador-cartógrafo, pois:

[...] ambos passam pela observação detalhada do ambiente/território que querem investigar, exploram caminhos que se multiplicam em busca das especificidades, das diferenças, averiguam as formas que se repetem e as que destoam e, por fim, fazem a descrição cuidadosa do lugar, que vive em transformação.

O mesmo princípio pretendemos seguir na cartografia estruturada nesta pesquisa: observando o objeto, explorando os múltiplos caminhos que se estruturam, averiguando as formas que se repetem e/ou divergem e realizando a descrição cuidadosa do objeto que está em constante mutação.

Kastrup (2008) lembra ainda que a cartografia compromete o pesquisador com a busca de estratégias ou linhas de raciocínio latentes no objeto de investigação e que ainda não emergiram. É também esse movimento que tentamos executar neste estudo ao questionar de que forma as práticas comunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR) se estruturam como práticas de Etnocomunicação.

Para isso, primeiro problematizamos o que chamamos de princípios da Etnocomunicação Indígena para depois saber como estes princípios se relacionam de fato com as práticas comunicacionais movimentadas pela organização. Nesses termos, os princípios da Etnocomunicação Indígena funcionam então como um rizoma (linhas, coordenadas, conexões, redes) que se movem e vão traçando um cenário/mapa de acordo com a problematização proposta pelo pesquisador, ainda que este “mapa” nunca esteja acabado e possa sempre ser reformulado (ROSÁRIO, 2008).

Contudo, diferente de outras armações metodológicas de pesquisa, Rosário e Coca (2018) afirmam que a cartografia não possui regras ou etapas formuladas estanques a serem seguidas. Por isso, para o pesquisador-cartógrafo, construir seu próprio “mapa” pode ser desafiador, pois como um rizoma, a metodologia cartográfica não possui um sistema hierárquico definido e pode construir ligações sem início ou fim precisamente definidos.

No entanto, a falta de normas institucionalizadas não significa que a pesquisa desenvolvida pelo pesquisador-cartógrafo possua menor rigor científico que outras investigações. Diante disso, Rosário (2008) afirma que o cartógrafo deve criar o próprio movimento, com critérios que devem orientá-lo e tendo um plano metodológico e um roteiro a ser seguido. Sobre os movimentos metodológicos da presente investigação e o roteiro estruturado para esta pesquisa-cartografia, discutiremos mais nas próximas seções.

Com base nestes pressupostos, reafirmamos aqui, de antemão, que nesta pesquisa, a cartografia das práticas etnocomunicativas do CIR não diz respeito à listagem dos produtos de comunicação manejados pela organização, mas sim à tentativa de compreensão de um processo. Logo, a problematização dos princípios da Etnocomunicação Indígena e de sua relação com as práticas de comunicação e o contexto histórico, social e cultural dos Povos Indígenas de Roraima é o essencial neste trabalho dissertativo. Enfatizamos, então, que a cartografia aqui empreendida é um caminho percorrido e construído desde a introdução da pesquisa até suas considerações finais.

1.3. Dos fundamentos do roteiro teórico-metodológico

Nossos objetivos de estudo possuem complexidades que envolvem a convergência de distintas disciplinas para realizar aproximações robustas com o problema de pesquisa. Em vista disso, o roteiro-cartográfico do estudo aqui proposto se apropria dos princípios teórico-metodológicos estruturados por Santi (2014) – isso na expectativa de fundamentar um caminho que nos auxilie na cartografia das práticas comunicativas do CIR, a fim de entender como seus fundamentos identitários, territoriais e étnicos são acionados em sua constituição enquanto práticas etnocomunicativas.

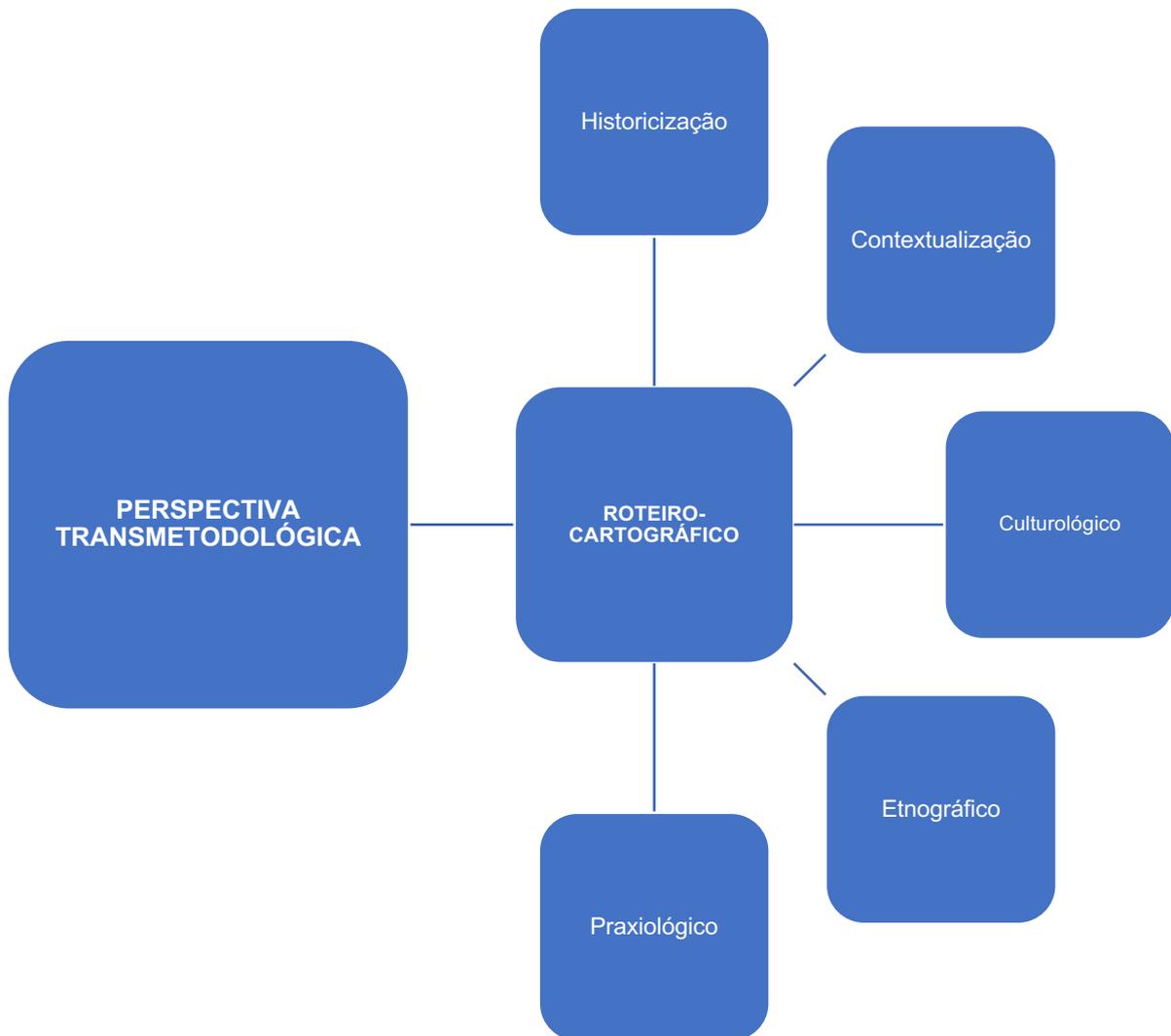
Ressaltamos que nosso roteiro teórico-metodológico não pretende utilizar o método como um manual de instruções que limita e enquadra o objeto pesquisado, mas ele se utiliza dos cinco princípios metodológicos de Santi (2014) – Histórico, Contextual, Culturológico, Etnográfico e Praxiológico, na formatação de uma espécie de “mapa noturno”, assim como, recomenda Martín-Barbero (2004); Rosário e Coca (2008); e, Aguiar (2011): que avança diante do desconhecido tateando, reconhecendo e experimentando.

No trabalho, seguimos a recomendação de Santi (2014) ao explicar que os cinco princípios acionados no roteiro-cartográfico não devem e não podem funcionar como regras absolutas para produzir determinado tipo de conhecimento, devem antes operar como indicadores. Por isso, nosso trajeto intercala os mencionados princípios com técnicas já experimentadas no campo da comunicação para a problematização na pesquisa.

Ressaltamos que os princípios e técnicas do roteiro-cartográfico não obedecem a uma lógica hierarquizada, por isso, possuem vários pontos de entrada e saída durante o caminhar com a pesquisa. Pois, o roteiro teórico-metodológico proposto neste estudo é uma estrutura aberta que não pretende funcionar como uma “fôrma de descobrimento”, que faz o encoberto na pesquisa vir à tona de acordo com certo padrão institucional, para a produção de determinado tipo de conhecimento (SANTI, 2014). O roteiro aqui arquitetado funciona então como um indicador para apontar um caminho possível à cartografia das práticas etnocomunicativas do Conselho Indígena de Roraima.

Com o intuito de detalhar como o roteiro-cartográfico estruturado será utilizado nesta investigação, apresentamos, nas próximas subseções, as articulações feitas neste estudo entre os princípios apresentados por Santi (2014) e as técnicas utilizadas para operacionalizar a investigação. Frisamos que tanto os princípios quanto as técnicas não serão aqui apresentadas de forma a repetir o que já foi feito por outros autores, mas sim com o intuito de fazer avançar esse conhecimento e contribuir com nossa problemática de pesquisa.

Figura 1 - Roteiro-cartográfico para pesquisas sobre Etnocomunicação Indígena



Fonte: Elaborado pelo autor

1.3.1. Do princípio da Historicização à Pesquisa da Pesquisa

Historicização é o primeiro princípio metodológico apresentado por Santi (2014) e implica a problematização dos conceitos, ideias ou teorias movimentadas durante a pesquisa. Conforme o autor, o percurso ideal para utilização desse princípio consiste no acompanhamento dos movimentos de definição das teorias junto com o tecido de significações acionados através delas. Historicizar é, portanto, uma forma

de acesso aos discursos construídos através do uso das ideias e conceitos que foram acionados durante o estudo.

Desse modo, a historicização, como explica Martín-Barbero (2004), permite deslocar ou descentrar os lugares nos quais são feitas as perguntas, permitindo, com isso, o redesenho e a desterritorialização dos conceitos. Nas palavras de Santi (2014, p. 04): “[...] tal princípio nos permite identificar mais facilmente as rupturas, os modos de afirmação/reafirmção de uma concepção, além da própria história dessa relação”.

De acordo com Santi (2014), esse é um princípio que nos autoriza criticar a concepção instrumentalista dos métodos e questionar o uso de sabres teóricos-metodológicos. Pois, a historicização revela os enraizamentos que sustentam as teorias (e as práticas), antes mesmo de utilizá-las em novos sentidos. Esse não é um trabalho de arqueologia, somente, mas sim um processo que nos permite colocar as teorias e seu conceitos em relação aos seus usos e matrizes.

Para operacionalizar esse princípio, acionamos como ferramenta metodológica a pesquisa da pesquisa. Bonin (2006) caracteriza a pesquisa da pesquisa como uma descontração metodológica definida pelo revisitar de estudos já realizados ou próximos acerca do problema, ideias, conceitos ou teorias investigadas. Essa desconstrução é feita a partir de um processo de apropriação, análise e reflexão desses materiais e da discussão sobre como eles podem contribuir para o fortalecimento teórico do projeto desenvolvido.

Logo, essa ferramenta metodológica - a pesquisa da pesquisa – nos auxilia na compreensão do nosso problema, esclarecendo quais os caminhos e métodos possíveis para a construção da nossa cartografia. Como registra Bonin (2006, p. 36):

A pesquisa da pesquisa também permite visualizar os problemas já enfrentados na investigação, os conhecimentos obtidos e daí trabalhar na formulação de questionamentos que tragam à luz novas dimensões dos fenômenos comunicacionais. Fundamenta o trabalho concreto de construção da relevância científica permitindo situar, problematizar e afirmar a contribuição que vai oferecer ao conjunto de conhecimentos do campo relacionados ao problema/objeto investigado.

O movimento metodológico consolidado pela pesquisa da pesquisa pode ser considerado como uma construção transdisciplinar, correlatando trabalhos de temáticas próximas ou semelhantes a pesquisa realizada pelo investigador. Igualmente, essa ferramenta também permite um diálogo entre distintos atores no projeto executado, possibilitando que a pesquisa seja enxergada através de diferentes abordagens, assim como postula Smith (2017), resultando em um maior

aprofundamento teórico, apropriação, reflexão e alargamentos acerca do problema estudado.

Ao encerrar a procura pelas pesquisas já executadas, o investigador-cartógrafo tem de iniciar a desconstrução dos estudos até o ponto de compreender as características essenciais dos trabalhos (FRANDOLOSO et. al. 2015). O que se busca com essa desconstrução é a apreensão das formas como os conceitos e ideias foram acionados. Em muitas situações, os textos trabalhados apresentam áreas de conhecimento diferentes daquelas comumente pesquisadas no campo da Comunicação. Todavia, esses não devem ser considerados irrelevantes, visto que em razão desses podemos entender nossa pesquisa a partir de perspectivas mais amplas (BONIN, 2006).

Para Bonin (2006), a pesquisa da pesquisa também é uma ferramenta importante para o amadurecimento do pesquisador e de sua área de estudo. Em virtude de que não somente acrescenta novos elementos teóricos e metodológicos no projeto desenvolvido, mas permite que os pesquisadores atualizem suas áreas de estudos com base em conhecimentos e inovações adquiridos de outras disciplinas. Como esclarece a autora (2006, p.36), esse é um processo que acontece “[...] na medida em que propicia o aprendizado metodológico via o trabalho alentado de exame dessas investigações, contribuindo para o alargamento da capacidade de pensar/projetar a pesquisa de maneira consciente”.

Ademais, a pesquisa da pesquisa, conforme Bonin (2008), possibilita ao investigador o trabalho na construção de questionamentos que tragam clareza a novos aspectos dos fenômenos investigados. De acordo com autora, essa operação fornece aportes para problematizar possibilidades que se apresentem frutíferas, assim como, para visualizar deficiências nesse nível. Em outras palavras, a pesquisa da pesquisa de Bonin (2008) se apresenta como ferramenta essencial para que o investigador problematize conceitos e teorias utilizados no estudo a fim de visualizar os caminhos que são possíveis de se seguir e os que não são, com base em trabalhos já realizados que se aproximem dos conceitos investigados.

Com base no exposto, o princípio da historicização e a pesquisa da pesquisa aqui são acionados em diferentes momentos do estudo, com vários movimentos de entrada e saída. Primeiro, utilizamos tal pressuposto com o intuito de pensar as relações históricas e contemporâneas entre o Movimento dos Povos Indígenas e o Conselho Indígena de Roraima (CIR), partindo da ideia de que para cartografar as

práticas comunicativas do CIR precisamos antes entender os diferentes sentidos históricos presentes na constituição de tais práticas.

Em um segundo momento, o princípio é acionado para problematizar aos diferentes discursos construídos através das ideias e de conceitos utilizados no estudo – movimentados essa arquitetura metodológica a fim de instituir relações entre o objeto estudado e as teorias manipuladas – como fizemos nos capítulos teóricos ao debater o vínculo entre cultura, identidade, território, etnicidade e as práticas de comunicação.

Ainda, utilizamos essa armação, principalmente a pesquisa da pesquisa, na problematização de conceitos ou teorias que se apresentam como essenciais durante a pesquisa. Para pensar a relação entre o Movimento dos Povos Indígenas, as práticas comunicacionais e os princípios da Etnocomunicação (Identidade, Territorialidade e Etnicidade), por exemplo, precisamos realizar um esforço de desconstrução de ideias e definições já expressas em outras pesquisas e aproximar tais conceitos de nossa proposta de investigação.

1.3.2. Do princípio da Contextualização à Pesquisa Documental

Conforme Santi (2014), a Contextualização é o princípio responsável por atribuir concretude ao problema estudado e apresentar seus modos de atuação sobre os distintos cenários sujeitos de sua ocorrência. A partir desse princípio, podemos nos aproximar do corpus de estudo e da realidade na qual a problemática comunicacional se configura.

Contextualizar, portanto, implica trazer para o debate elementos exteriores e anteriores ao corpus delimitado na pesquisa: observando o objeto, explorando os múltiplos caminhos que se estruturam, averiguando as formas que se repetem ou divergem e realizando a descrição cuidadosa do objeto que está em contínua transformação. Por esse ângulo, o princípio da contextualização atribui visibilidade às problemáticas de estudo. É ainda através desse princípio que podemos movimentar as chaves teóricas e empíricas e construir um diálogo permanente entre os objetos estudados.

Para Maldonado (2002), o processo de contextualização é um componente interno da problemática de estudo. De acordo com ele, é impossível pensar o objeto desvinculado dos diferentes contextos que o atravessam. Desse modo, o autor

argumenta que na pesquisa comunicacional é importante saber construir o contexto, no qual insere-se o objeto de investigação e o que configura suas particularidades.

À vista disso, Santi (2014) explica que é através do princípio da Contextualização que o pesquisador pode acessar os espaços onde o processo de comunicação se realiza. É nesse sentido que contextualizar implica emprestar materialidade ao objeto de estudo. Para operacionalizar o princípio da Contextualização e auxiliar na apresentação do corpus de estudo referente ao nosso problema de pesquisa, utilizamos a pesquisa documental.

A pesquisa documental é definida por Gil (2002) como a investigação de documentos que ainda não passaram por um tratamento analítico, isto é, que não foram analisados, sistematizados e/ou categorizados. Nesse tipo de pesquisa, o investigador tem de selecionar, manejar e interpretar a informação. Ao fim desse processo, os dados selecionados assumem um significado mais valioso dentro do estudo. Para outros autores, a pesquisa documental também pode consistir em uma segunda análise mais intensa e ampla de materiais já estudados na busca de novas interpretações ou informações adicionais que em uma primeira fase de pesquisa não se demonstrou válida ou passou despercebida (GUBA & LINCOLN, 1981).

Dessa maneira, podemos entender que a pesquisa documental é uma técnica em que os dados selecionados são procedentes de documentos, com a finalidade de obter informações neles compreendidas, a fim de explicar um evento. Um método que utiliza de processos e estratégias para a assimilação, percepção e estudo de documentos dos mais diferentes gêneros.

Um conceito comum entre as diversas áreas do conhecimento e das ciências sociais é que a pesquisa documental utiliza documentos como fonte de investigação. Todavia, para encontrar a resposta do que seria um documento, tomaremos como ponto de partida a etimologia da palavra, que corresponde a palavra latina, “documentum”. O termo é derivado do docere que significa aquilo que ensina ou que serve de exemplo (RONDINELLI, 2011).

Essa concepção assume, posteriormente, um outro significado possuindo o sentido de “prova”, termo largamente usado no vocabulário legislativo. No início do século XIX, a palavra passa a assumir um sentido moderno de testemunho histórico, como algo objetivo e neutro, como ferramenta para atestar fatos e acontecimentos numa perspectiva direta. Nessa acepção, os documentos manifestam leituras e

formas de entendimento do vivido por um determinado campo social ou grupo de pessoas em um dado momento histórico e cultural.

De acordo com as conceituações anteriores, Cellard (2008) explica que o termo documento apresenta o sentido de prova e convém como registro ou afirmação de eventos e fenômenos. Ainda, segundo ele, o documento é uma fonte importante para todo investigador, pois com frequência “[...] ele permanece como o único testemunho de atividades particulares ocorridas num passado recente (CELLARD, 2008, p. 295).

Nos estudos da pesquisa documental, são considerados documentos por Cellard (2008) e Gil (2002) qualquer vestígio do passado humano sem tratamento que pode servir de testemunho ou fonte de informação: documentos escritos ou de natureza iconográfica e cinematográfica, material oficiais, reportagens de jornal e sites, cartas, diários, contratos ou qualquer outro tipo de testemunho registrado. Nesse sentido, os autores apontam que todos os empreendimentos elaborados pelo homem que demonstram indicações de suas atitudes e que revelam seu comportamento e ideias, assim como, formas de viver em sociedade, podem servir como documentos.

Uwe Flick (2009) destaca que em uma pesquisa documental o investigador deve compreender que os documentos funcionam como meios de comunicação, visto que foram produzidos com determinadas finalidades, alguns deles estando, até mesmo, designado para que alguém tivesse acesso. Logo, é necessário que se compreenda quem produziu, qual seu objetivo, para quem foi destinado.

Partindo para o processo de escolha dos documentos a serem estudados, Flick (2009) explica que o investigador precisa definir o seu corpus de estudo, isto é, a determinação dos trechos que representam os documentos aos quais se pretende investigar. Nesse processo de escolha, o autor (2009) ressalta que o pesquisador não deve se atentar somente ao material, mas sim entender seu contexto, como será utilizado e sua função na pesquisa. Em virtude de que esses materiais são formas utilizadas para compreender determinado fenômeno ou momento histórico na vida de alguém ou grupo social. A seleção desses documentos expressa a circunscrição do campo de estudo e os documentos escolhidos dependem do problema e objetivos, portanto, a escolha não é aleatória (FLICK, 2009).

A armação teórica-metodológica indicada nesta subseção é utilizada seguindo os mesmos ideais da anterior, com várias entradas e saídas, sendo movimentada sempre que considerada pertinente ao desenvolvimento da pesquisa. Com base

nisso, a contextualização e a pesquisa documental são acionadas nesta investigação em momentos como: no estudo das relações entre o Conselho Indígena de Roraima (CIR) e a mobilização do Movimento dos Povos Indígenas na Amazônia a partir dos anos de 1970; na compreensão do vínculo entre identidade, território, etnicidade e os povos indígenas e suas práticas etnocomunicativas; na apresentação detalhada do corpus de estudo e, obviamente, na cartografia das práticas etnocomunicativas do CIR.

1.3.3. Do princípio Culturológico à Análise de Discurso

O terceiro princípio teórico-metodológico para estudo das práticas de comunicação listado por Santi (2014) é o Culturológico. Para o autor, como todo ato de comunicação é também um ato de cultura, é essencial estudar as formas assumidas pelos fenômenos culturais na sociedade contemporânea. Nesse sentido, ele argumenta que devemos nos atentar tanto as narrativas construídas nos textos culturais quanto nos discursos sociais que se estruturam através desses produtos.

Com base nisso, Santi (2014) postula que o princípio Culturológico permite ao pesquisador-cartógrafo mapear as matrizes culturais que atuam no processo de comunicação. Assim, através desse princípio, podemos compreender os mecanismos acionados através das práticas comunicacionais.

Aqui utilizamos da Análise de Discurso (AD), fundada por Michel Pêcheux na França no final da década de 1960, enquanto instrumento metodológico com o propósito de compreender o lugar da cultura no processo de construção do comunicativo. Conforme Souza (2014), é função da AD explicar os caminhos do sentido e os mecanismos de estruturação das narrativas. Ou seja, esclarecer por que o texto produz sentido e não (apenas) os sentidos contidos no texto.

É na análise do texto – entendido como qualquer produção material que conceba interpretação (notícias, fotografias, vídeos, áudios, silêncios e etc.) – que buscamos, mediante os procedimentos metodológicos da AD, delimitar as Formações Discursivas (FDs) e vinculá-las às Formações Ideológicas (FIs), para entender o lugar de fala do sujeito e dos sentidos nas produções que acionamos (SOUZA, 2014).

Segundo a AD, todo sujeito de linguagem é ideológico, pois não existe língua sem ideologia. Logo, os sentidos (criados social e historicamente) surgem das Formações Ideológicas (FI). Uma FI reúne um grupo complexo e múltiplo de condutas

e representações que estão relacionadas às concepções de mundo, em conflito umas com as outras.

De acordo com Souza (2014), as Formações Ideológicas representam os sentidos em sua condição primitiva, sendo a ideologia sua matéria prima. Como não é possível acessar a ideologia sem um sistema de signos que lhe atribua materialidade, ela precisa se organizar através da língua em Formações Discursivas (FDs).

As Formações Discursivas são, portanto, manifestações das Formações Ideológicas no discurso em uma circunstância de enunciação singular. Benetti e Lago (2007, p.112) explica que a FD “[...] é uma espécie de região de sentidos, circunscrita por um limite interpretativo que exclui o que invalidaria aquele sentido”. Ao se estruturar por meio das FDs, a FI define, através de um procedimento de seleção denominado Processo Discursivo, quais os sentidos são possíveis de serem enunciados e quais não. Uma vez concluído o Processo Discursivo, o sujeito enuncia.

O texto produzido do exercício enunciativo, a parte visível e material da linguagem, se torna a chamada Superfície Linguística do Discurso (SOUZA, 2014). A partir dessa superfície visível da linguagem é que se pode começar a conjecturar os sentidos. Como diz Pêcheux (1988, p.16):

Chamaremos, então, formação discursiva aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado de luta das classes, determina o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa, etc.).

Souza (2014) explica que os sujeitos possuem a ilusão de que produzem sentidos na enunciação, quando, na verdade, estes não possuem conhecimento e nem tem controle desse processo, sendo esta uma atividade realizada de forma inconsciente. Conforme o autor, o sujeito até esquece que esse processo existe, mas ele existe e acontece da seguinte forma: “[...] o sentido é produzido pela ideologia, a ideologia se organiza em discursos, os discursos determinam as palavras que serão ditas” (SOUZA, 2014, p. 25).

Nesta investigação, seguindo os postulados de Souza (2014), tentamos refazer esse caminho de forma inversa. Através da leitura flutuante das marcas discursivas, tentamos identificar o objeto discursivo e compreender a qual Formação Discursiva integra e qual Formação Ideológica sustenta seus sentidos.

As marcas discursivas são, conforme Souza (2014), os pontos de entrada para a análise e são identificadas após uma leitura flutuante na qual o analista observa características do texto que lhe chamem atenção de alguma forma. Souza (2014) acentua que quanto maior a habilidade teórica do pesquisador melhores serão as possibilidades de reconhecimento dessas marcas. Logo, elucida o autor (2014, p.31), “é no processo de descrição e interpretação do discurso que as marcas se configuram e reconfiguram”. É nesse ponto que o analista de discurso trabalha, descrevendo e analisando concomitantemente. Recuperando o processo de construção do texto e explicando de onde vêm os sentidos (SOUZA, 2014).

Com base nisso, através do princípio Culturológico e da Análise de Discurso, nos atentamos em um primeiro momento ao caráter histórico da existência de tais práticas, movimento realizado no capítulo que estuda a relação entre Movimento Indígena e o Conselho Indígena de Roraima (CIR). Já em um segundo momento nos atentamos ao detalhamento da “forma” comunicativa, movimento este realizado durante a pesquisa dos princípios da Etnocomunicação Indígena (Identidade, Territorialidade e Etnicidade). Ele é ainda utilizado no capítulo referente a cartografia das práticas etnocomunicativas do CIR, quando de fato observamos o funcionamento de tais práticas.

1.3.4. Do princípio Etnográfico à Netnografia

O quarto princípio apontado por Santi (2014), o Etnográfico, tem como foco a observação das relações sociais cotidianas desenvolvidas entre os sujeitos (indivíduos ou instituições) e os objetos/dispositivos da comunicação. Para o autor, esse princípio auxilia o pesquisador-cartógrafo na descrição densa das práticas comunicacionais e seus processos, buscando com isso entender como elas movimentam e atuam no cenário político, econômico e cultural.

Nesse sentido, o autor explica que esse princípio permite problematizar a dimensão social na qual os dispositivos de comunicação atuam. Logo, o movimento central da etnografia é prestar atenção nas formas políticas e culturais cotidianas acionadas pelos sujeitos protagonistas das práticas comunicacionais.

Nas palavras de Santi (2014, p. 08):

O princípio etnográfico não evidencia nada além da importância dos atores sociais – dos seus conflitos, dos seus encontros e desencontros, de sua cotidianidade – na cotidianidade das práticas comunicacionais. Ele tenta,

depois de reconhecer o seu protagonismo, evidenciá-los também nas práticas de pesquisa (científica) em comunicação.

Em síntese, o princípio Etnográfico viabiliza uma melhor observação do cotidiano e suas práticas, nas formas de apropriações e consumo dos dispositivos de comunicação. Ele permite uma maior aproximação do campo social e menos do campo estrutural e toma as coletividades inundadas pelo comunicacional como locus prioritário de estudo (SANTI, 2014).

Ainda de acordo com Santi (2014) a intenção do uso da Etnografia no estudo da comunicação é entender como são produzidas as práticas comunicacionais em diferentes contextos. Para operacionalizar esse princípio, recorreremos na presente pesquisa a ferramenta metodológica denominada de netnografia.

Segundo Robert Kozinets (2014), a netnografia é definida como um método derivado da pesquisa etnográfica voltada a estudos das comunidades online. Nesse sentido, o autor explica que o termo é basicamente sinônimo de “etnografia online” ou, ainda mais, da prática online da etnografia.

Para Theophilos Rifiotis (2020), a Netnografia está intimamente ligada ao modo como a antropologia entrou no ciberespaço. A palavra espaço é um elemento importante no estudo netnográfico, pois, de acordo com este autor, deve-se considerar que o ambiente digital também como um território no qual as relações sociais desenvolvem-se e expressam-se. Em outras palavras, a pesquisa antropológica na internet só é possível no entendimento deste ambiente enquanto território de relações sociais.

Theophilos Rifiotis (2020) explica que a principal diferença entre a netnografia e sua percussora seria que a primeira parte da observação das expressões sociais no contexto digital; enquanto a etnografia foca nas relações e no comportamento observado durante a pesquisa presencial, face a face.

A netnografia, deste modo, possibilita ao pesquisador-cartógrafo se aprofundar no ambiente digital. Na netnografia o investigador possui a possibilidade encurtar as distâncias de tempo e espaço e investigar as dinâmicas dos grupamentos dispostos na rede. Silva (2015) explica que a pesquisa netnográfica não está restrita somente ao espaço online, e que pode coexistir em um estudo também fora do campo informatizado, em um espaço *offline*.

Essa técnica de pesquisa se apropria das características investigativas e de observação contínua presentes na Etnografia e as utiliza em uma pesquisa realizada

com os campos sociais dispostos de forma digital, o que não impossibilita um estudo realizado fora desse campo caso seja necessário.

Segundo o autor (2014) os conceitos de comunidade e cultura podem estar presentes em muitos “lugares” na internet que ultrapassam a territorialidade física. Silva (2015) debate que a questão desses espaços não diz mais respeito a um quesito de ocupação de um lugar físico já que existem novas formas de fazer presente sendo as tecnologias digitais de comunicação responsáveis por mediar esse processo. Dessa maneira, as diversas práticas de comunicação ganham um novo lugar nesse universo informatizado.

Nesse quadro, relacionada aos recentes movimentos de inscrição dos sujeitos e grupos nos campos virtuais, a netnografia se apresenta como uma ferramenta que possui como base a etnografia remodelada paralelamente as alterações que as novas tecnologias de comunicação e informações instituem às formas de organização das coletividades sociais (SILVA, 2015).

A armação teórico-metodológica detalhada nesta subseção atravessa a pesquisa-cartográfica desenvolvida neste estudo, com o entendimento de que toda prática de comunicação tem como ponto de partida a ação de sujeitos (instituições e indivíduos) em seu cotidiano, seja este digital ou não. Logo, as práticas de comunicação não são problematizadas aqui de forma isoladas, mas sim a partir das apropriações sociais que os sujeitos fazem delas. Diante disso, todo debate em torno do comunicacional, realizado principalmente nos capítulos sobre identidade, territorialidade e etnicidade é feito a partir de sua relação com as problemáticas sociais nas quais os sujeitos estão imersos.

1.3.5. Do princípio Praxiológico à Pesquisa-ação

O princípio Praxiológico, último dos princípios listados por Santi (2014), está relacionado a uma discussão metodológica que se preocupa com a conjunção entre teoria e prática no desenvolvimento da pesquisa. Com base nesse princípio, é possível entender as relações estabelecidas entre o corpo teórico de uma investigação e seus procedimentos, possibilitando, dessa maneira, a reconstrução da teoria e das técnicas por ela mobilizadas (SANTI, 2014).

Em suma, Santi (2014) explica que a lógica da práxis possibilita, com mais facilidade, acessar as relações entre método e contexto, estudar melhor os limites

entre teoria e prática e a importância dos resultados apresentados. Nas palavras do autor (2014, p.10): “[...] o princípio praxiológico (a práxis) permite às pesquisas em Comunicação aproximar, de forma mais consistente, objetivos e objetos”.

Enquanto princípio metodológico, o praxiológico importa-se com a operatividade e o funcionamento do comunicacional designando esses elementos como indispensáveis no processo de edificação de uma perspectiva mais clara acerca dos problemas da comunicação. Esse princípio oportuniza, assim, simultaneamente uma aproximação maior com a temática de estudo e um distanciamento adequado permitindo a realização da investigação.

Ao praxiológico tenciona importar para o campo de estudos da comunicação uma compreensão de ação, uma concepção de reflexão do atual vinculada à necessidade de mudanças. Nesse sentido, Santi (2014, p.10) esclarece que:

Uma aproximação praxiológica defende, deste modo, que os avanços teóricos, obtidos através da reflexão acerca da comunicação, devem tornar-se operativos e traduzíveis na prática. Postula que não deve mais existir confronto entre teoria e prática, mas contribuições teóricas destinadas a fecundar a ação em si mesma, bem como contribuições práticas destinadas a fecundar a teoria.

Consequentemente, o princípio praxiológico impinge responder a função de determinado conceito ou teoria e sua funcionalidade no cotidiano dos objetos investigados. Esse é um procedimento que desloca a perspectiva atual de conclusão de um projeto, no qual o conhecimento de uma pesquisa é entendido como um ato, para um processo, que quando relacionado às práticas sociais e sua funcionalidade, pode de fato se converter em conhecimento (SANTI, 2014).

Para operacionalizar esse princípio, utilizamos da ferramenta metodológica denominada de pesquisa-ação. Thiollent (1986) caracteriza a pesquisa-ação como um tipo de investigação com viés social concebida em estreita aproximação com a ação ou com a compreensão de um fenômeno público. Além disso, o autor esclarece que a pesquisa-ação trabalha com grupos localizados entre as esferas do microssocial e do macrossocial, ou seja, com coletividades e instituições de pequeno e médio porte, buscando focar as particularidades sócio-políticas desses grupos.

Conforme Tauk (2004), essa perspectiva centrada nos aspectos sociais de pequenos grupos e coletividades da pesquisa-ação tem a ambição de estabelecer uma compreensão competente para produzir conhecimentos acerca de contextos problemáticos e proporcionar aos pesquisadores conhecimentos e métodos para uma ação transformadora de tais cenários.

Uma das características ressaltadas por diversos autores acerca da pesquisa-ação é a sua natureza participativa, ainda que nem toda pesquisa participante possa ser considerada pesquisa-ação. Thiollent (1986) esclarece que na pesquisa participante o investigador utiliza uma metodologia de aproximação no qual se estabelecem relações com os grupos ou indivíduos estudados. Todavia, Thiollent (1986) explica que a participação do pesquisador não caracteriza a pesquisa-ação (TAUK, 2004).

Como evidencia Thiollent (1986, p. 15), uma pesquisa pode ser definida como pesquisa-ação:

[...] quando houver uma ação por parte das pessoas envolvidas no problema observado; que esta ação seja uma ação problemática que necessite investigação para ser elaborada e conduzida; e cujos pesquisadores desempenhem um papel ativo na busca de solução para os problemas encontrados, no acompanhamento e na avaliação das ações desenvolvidas em função dos problemas.

Thiollent (1986) destaca a existência de dois objetivos principais que caracterizam a pesquisa-ação. O primeiro entendido pelo autor como um objetivo mais prático, visando contribuir para a análise do problema entendido como central na investigação, com a finalidade de propor formas de compreender, trabalhar ou transformar um determinado contexto. O segundo relacionado ao conhecimento, na intenção de conseguir ou construir conhecimento acerca de determinados cenários e suas práticas sociopolíticas (TAUK, 2004).

A partir disso, entendemos que, assim como, o princípio praxiológico, a pesquisa-ação e a observação participante são utilizadas nas investigações a fim de pôr em prática as resoluções para os problemas e situações investigados. Logo, a armação teórica-metodológica desenvolvida na pesquisa deve obrigatoriamente demonstrar sua funcionalidade no cotidiano social das coletividades estudadas. No caso deste estudo, essa funcionalidade é expressa-se na medida que a pesquisa contribui com a construção e organização do conhecimento acerca de determinado contexto ou fato social e, assim como reclama Linda Smith (2017), ajuda a trazer visibilidade as lutas dos povos indígenas empreendidas através das práticas de comunicação, convertendo-se, diante disso, em espaço de luta indigenista.

1.4. Estratégia de Análise

Nossa estratégia de análise utilizada na cartografia das práticas comunicativas do CIR teve como base o princípio Culturológico, via Análise de Discurso. Diante disso, de acordo com o exposto por Souza (2014) e Florêncio *et al.* (2016), o primeiro aspecto a ser abordado diz respeito a definição do objeto discursivo que se pretende analisar. Em nosso caso ele assume a forma das práticas comunicativas administradas pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR).

Entendemos que tais práticas assumem a forma de objeto discursivo na medida em que podem ser compreendidas enquanto produção material significativa, ou seja, capazes de produzir sentidos e conceber interpretação. As práticas comunicativas carregam consigo, portanto, Formações Ideológicas (FIs) próprias que se organizam através das Formações Discursivas (FDs).

Já o segundo aspecto, de acordo com a autora Florêncio *et al.* (2016), tem relação com o funcionamento da língua para a práxis discursiva. Ou seja, esse aspecto procura identificar os jogos narrativos expressos no objeto discursivo – o que o sujeito tenta esconder e tem a ilusão de não revelar em suas narrativas (auto)representacionais. Os dois aspectos destacados pela autora (2016) deixam claro que é apenas através da materialidade discursiva, ou seja, do objeto discursivo propriamente dito, que se pode chegar ao silenciado.

Com base nisso, para a realização da análise discursiva nos valem de dois movimentos: o primeiro é a identificação do “dito”, isto é, da forma material e concreta assumida pelo objeto discursivo. Para Souza (2014), a melhor maneira de desenvolver esta etapa é através de uma análise descritiva do corpus de estudo selecionado. Vale lembrar, como afirma Pêcheux (1997), que toda descrição abre para uma interpretação.

Na etapa descritiva movimentamos o princípio teórico-metodológico da Contextualização, via à pesquisa documental, visto que esta etapa tem como intuito o detalhamento de documentos ainda sem tratamento analítico ou a análise de materiais já estudados na procura de novas informações e interpretações que não se fizeram presentes no primeiro estudo. Essa descrição pretende aproximar a pesquisa das lógicas processuais básicas que fazem o objeto de estudo funcionar cotidianamente, revelando, com isso, o que as práticas comunicacionais do CIR “dizem” em sua superfície material.

Ao fim desta etapa passamos para o estudo do “não-dito”. Nesta fase buscamos fundamentos para a compreensão dessa problemática. O intuito aqui é desenvolver reflexões e conexões entre o que foi observado na materialidade discursiva e as teorias e conceitos movimentados sobre o objeto de estudo. Ademais pretendemos nesta etapa identificar o silenciado que só pode ser observado através da captação do interdiscurso que atravessa a materialidade discursiva. Eni Orlandi (2001) explica que o entendimento dos silêncios presentes nos discursos é essencial na conformação dos sentidos nas narrativas (auto)representacionais.

Para tanto, acionamos o princípio da Historicização, via pesquisa da pesquisa. Através dessa armação acessamos inúmeros materiais bibliográficos e os conceitos principais de Movimento dos Povos Indígenas (Albert, 2004; Vieira, 2007; Santos, 2016) e refletimos sobre os princípios da Etnocomunicação Indígena, através dos conceitos de Identidade (Hall, 2005; Woodward, 2007; Silva, 2007), Territorialidade (Raffestin, 1993; Santos, 1999; Haesbaert, 2004) e Etnicidade (Barth, 1969; Bartolomé, 2006).

Além disso, acionamos o princípio Etnográfico, via pesquisa netnográfica e o princípio Praxiológico, via pesquisa ação. Esta armação articula o entendimento de que toda prática de comunicação tem como ponto de partida a ação de sujeitos em seu cotidiano, seja este informatizado ou não. Ela ainda contribui para a construção e organização do conhecimento acerca de determinado contexto ou fato social, nesse caso sobre os silêncios presentes nos discursos das práticas etnocomunicativas do CIR.

É através desses dois movimentos que podemos compreender a estrutura material das práticas comunicativas do CIR, relacioná-la aos princípios Identitário, Territorial e Étnico que às fazem funcionar enquanto práticas de Etnocomunicação Indígena e esclarecer o que tais práticas de comunicação silenciam em seus discursos.

Em síntese, é nesta fase, que realizamos a interpretação das narrativas (auto)representacionais construídas através do discurso das práticas comunicativas do CIR. É aí que localizamos o discurso e os sujeitos enunciativos em um contexto histórico e social, levando sempre em conta que as narrativas mudam de sentido segundo as posições sustentadas por esses indivíduos.

CAPÍTULO 2.

O MOVIMENTO DOS POVOS INDÍGENAS

Para falarmos sobre as práticas etnocomunicativas levadas a cabo pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), precisamos primeiro conhecer a história da organização e sua relação (conceitual e empírica) com os Movimentos Sociais e o Movimento dos Povos Indígenas a nível nacional, regional e estadual – articulação necessária à compreensão da relevância dessas formas de mobilizações para a atual configuração política, econômica, social e cultural do país.

Para tanto, acionamos, neste capítulo, o princípio teórico-metodológico da Historicização e da Contextualização apontados por Santi (2014). Tais princípios nos ajudam na reorganização dos conceitos movimentados, localizando sócio-culturalmente nosso problema de pesquisa e o seu referencial.

O debate neste capítulo está dividido em oito seções: a primeira traz um debate conceitual sobre Movimento Social e Movimento dos Povos Indígenas; a segunda tem foco no desenvolvimento geopolítico na Amazônia Brasileira e em Roraima; a terceira reflete as políticas públicas de indigenismo governamental, assim como as organizações responsáveis por essas políticas; a quarta seção aborda o indigenismo não governamental e a atuação da Igreja Católica na conformação do Movimento Indígena; a quinta trata da centralização organizacional e do nascimento das primeiras organizações indígenas autônomas; a sexta discute a mudança no discurso do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil; a sétima fala sobre a ocupação de cargos políticos partidários no Executivo e Legislativo por representantes dos Povos Indígenas; e a oitava apresenta o Conselho Indígena de Roraima (CIR) como organização representante do Movimento dos Povos Indígenas a nível estadual.

Neste capítulo, portanto, focamos nossa atenção em uma das expressões possíveis do Movimento dos Povos Indígenas – a das organizações indígenas autônomas, representadas pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR). No entanto, esse destaque na centralização organizacional, conforme Ferreira (2017), não significa que outras expressões do Movimento Indígena são deixadas de lado, revela apenas que teremos como ponto de encontro determinado tipo de movimento histórico e cultural iniciado em Roraima e na Amazônia Brasileira no final dos anos 1960 – período em que a região sofreu com múltiplas intervenções desenvolvimentistas e

passou a ver o Movimento Indígena emergir com mais intensidade (ALBERT, 2004; MUNDURUKU, 2012).

2.1. Teoria dos Movimentos Sociais

Antes de abordar a constituição e a história do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil, principalmente na região amazônica, sinalizamos conceitualmente as particularidades teóricas do que se entende por um Movimento Social.

Tarrow (1997) afirma que os Movimentos Sociais são constituídos por coletivos em situação de vulnerabilidade política. Para o autor, esses grupos, encorajados por líderes ou seguindo o exemplo de outras reivindicações bem-sucedidas, começam a organizar ações e reunir aliados com o intuito de promover mudanças na sociedade e conquistar oportunidades políticas. São essas oportunidades políticas, inclusive, que definem os repertórios de confronto e enfrentamento dos Movimentos Sociais.

Tarrow (1997) afirma ainda que os Movimentos Sociais se organizam em torno de quatro propriedades principais: “desafio coletivo”; “objetivos comuns”; “solidariedade”; e, “manutenção da interação”. Para o autor (1997), o “desafio coletivo” – primeira propriedade – ocorre quando o coletivo/grupo passa a organizar ações diretas que contrariem ou se distinguem das adotadas por seus antagonistas sociais, aqueles que comumente possuem o controle sob as oportunidades políticas. É comum que estas ações diretas sejam públicas, todavia, elas podem assumir a forma de resistência pessoal, como a afirmação de valores.

A segunda propriedade dos Movimentos Sociais, os “objetivos comuns”, tem relação com a finalidade que se pretende obter com certa ação social. Nesse quadro, Tarrow (1997) conta que as pessoas que integram um Movimento Social precisam compartilhar os mesmos desejos, anteriores a sua aglutinação enquanto movimento. Como ele explica (1997, p. 23): “[...] as pessoas não arriscam sua pele ou sacrificam seu tempo nas atividades dos Movimentos Sociais, a menos que pensem ter uma boa razão para fazê-lo”.

Tarrow (1997) relata que a “solidariedade” - terceira propriedade – é responsável por fazer com que um coletivo organizado se converta em um Movimento Social. De acordo com o autor, apenas a partilha de sentimentos de solidariedade e

identidade profundos podem fazer com que as pessoas se identifiquem umas com as outras e compartilhem o desejo de se organizar enquanto movimento. Nacionalismos e pertença a grupos étnicos ou instituições religiosas são alguns dos exemplos citados por Tarrow (1997) como sentimentos comuns capazes de engajar os Movimentos Sociais.

A “manutenção coletiva” – quarta propriedade – é definida por Tarrow (1997) como a capacidade de um Movimento se manter fiel aos desafios coletivos acionados contra seus antagonistas. Conforme o autor, sem essa propriedade um Movimento Social deixa de existir e apenas um sentimento individualista assume o lugar. Como resultado, a duração e o tamanho de um movimento dependem da constante mobilização dos sujeitos nas redes sociais de contato e em torno de símbolos culturais através dos quais estes se estruturam.

Outra importante autora do campo, Maria Glória Gohn (2019), afirma que os Movimentos Sociais se constituem em cenários de conflito estabelecidos no âmbito da sociedade de classes. Segundo a autora, no passado, falar de Movimentos Sociais era o mesmo que falar da classe operária e suas mobilizações. Hoje, no entanto, o sentido da palavra é empregado de forma distinta e falar de movimentos sociais ou de manifestações por direitos e melhores qualidade de vida são considerados sinônimos.

Gohn (2019), porém, explica que não podemos trabalhar com reduções ou generalizações ao falar dos Movimentos Sociais. A autora argumenta que do mesmo modo que a análise dos movimentos sociais não pode ser separada da análise de classes social, também não podemos resumir os movimentos a algo determinado pela classe. Nesse quadro, é preciso apontar as diferenças entre os modos de ação coletivas e os movimentos sociais.

Como abordado no parágrafo anterior, é habitual associar manifestações por direitos com os Movimentos Sociais, contudo, nem toda ação coletiva pode ser designada como tal. Como elucida Gohn (2000, p.12), “[...] um protesto (pacífico ou não), uma rebelião, uma invasão, uma luta armada, são modos de estruturação de ações coletivas; poderão ser estratégias de ação de um movimento social, mas sozinhos não são movimentos sociais”.

Os vínculos entre os dois, ainda, são marcados pela disposição das ações coletivas, elemento essencial na constituição de um Movimento Social. Com base nisso, é importante esclarecer que a principal motivação para o engajamento coletivo

nos Movimentos Sociais é operada nas estruturas das oportunidades políticas permitidas a indivíduos que normalmente não as possuem.

Apoiado nos princípios indicados por Tarrow (1997) e Gohn (2019), podemos definir os Movimentos Sociais como ações coletivas organizadas pela sociedade civil, compartilhadas por pessoas com objetivos comuns, em um sistema de solidariedade mútua de natureza sociopolítica e cultural. Normalmente, o surgimento dos movimentos sociais decorre em situações de conflito com seus antagonistas sociais.

À vista disso, Ferreira (2017) afirma que para falar sobre o Movimento dos Povos Indígenas no Brasil é preciso antes distinguir os sentidos do termo “Movimento”. Para o autor, de forma êmica, ou seja, do ponto de vista dos povos indígenas, “Movimento” significa algum tipo de ação de caráter reivindicatório onde todos participam dessas ações. Já o termo “Movimento Indígena”, além de possuir o mesmo sentido, pode ainda designar mobilizações isoladas, indivíduos ou organizações (formalmente estruturadas) indígenas e não indígenas, moralmente comprometidas com a causa indigenista.

O Movimento dos Povos Indígenas, ao menos o termo “Movimento Indígena”, alcança então diferentes formas organizativas, como as organizações locais, nacionais e internacionais, indígenas ou indigenistas – formas associativas culturais e produtivas e de mobilizações comunicacionais, muito além das assembleias indígenas (OLIVEIRA-FILHO, 2006).

Ferreira (2017) explica que o termo “Movimento Indígena” promove uma aglutinação das identidades étnicas indígenas específicas em uma única identidade genérica de índio, impelindo à composição de unidades de mobilização que reorganizam relações culturais, territoriais, identitárias, étnicas e comunicacionais, objetivando a intervenção num sistema político englobante.

2.2. O cerco territorial e a geopolítica na Amazônia

Como visto nos parágrafos anteriores, o Movimento dos Povos Indígenas no Brasil é aqui acionado a partir do final da década de 1960, principalmente após o golpe militar de 1964, momento em que a Amazônia Brasileira se torna palco de vastos programas governamentais impostos que versavam sobre a integração geopolítica, ocupação demográfica e o desenvolvimentismo econômico.

Segundo Albert (2004), esta política de “domesticação na Amazônia” se manifestou basicamente através da criação de redes de telecomunicação, construção de estradas, abertura de bases militares, industrialização forçada (com a atração de grandes investimentos dos setores de mineração, comércio, agropastoril e florestal), e pelos projetos de colonização e estímulo ao crescimento demográfico, sobretudo urbano, na região.

Becker (2005) afirma que o povoamento da região foi feito de acordo com o paradigma de relação “sociedade X natureza”, denominado de “economia de fronteira”. Buscou-se com isso um crescimento econômico visto como linear e infinito, baseado na contínua incorporação de terra e de recursos naturais ao sistema produtivo capitalista, os quais também são percebidos como infinitos. Esse paradigma da economia de fronteira foi o que caracterizou os projetos desenvolvimentistas da região amazônica no Brasil desse tempo.

Em consequência dessa tentativa de reorganização geopolítica da Amazônia, patrocinada pelo governo militar, a região passou por muitas mudanças e foi aberta a um período de intensa competição pelo controle do espaço e dos recursos, marcado pelo enfrentamento entre múltiplos atores econômicos – como o Estado, grandes criadores de gado, empresas florestais, empresas de mineração, garimpeiros e pequenos agricultores – cujo objetivo principal era ocupar os “espaços vazios” na região Norte do país (ALBERT, 2004).

É nesse conturbado cenário (embora um pouco tarde) que o Governo Brasileiro começa a considerar, principalmente devido a pressões internacionais, a presença indígena nos territórios amazônicos. Todavia, essa problematização, como veremos nas próximas seções, não aconteceu com o intuito de resguardar o direito das populações indígenas ao território, mas sim de assegurar o financiamento de capital estrangeiro nas empreitadas desenvolvimentistas na Amazônia (SANTOS, 2016).

À época, a ideia de “ordem e progresso” tornara-se indissociável da ideia de segurança nacional. É nesse quadro que o Governo Militar passa a conceder, por meio de órgãos públicos, incentivos e injeções de recursos para abrigar grandes projetos desenvolvimentistas, como a abertura de estradas que cortavam territórios tradicionais indígenas. Os projetos colocados em prática na região foram desenvolvidos sem nenhuma preocupação com os povos indígenas que habitavam a área. Como Vieira (2007, p. 143) relata, neste contexto: “[...] a prosperidade de uns

poucos representaria a perda da terra, da cultura, a fome e a própria morte, para as populações indígenas”.

Os militares, por exemplo, na região do atual estado de Roraima, responsabilizaram-se pela construção da estrada Manaus-Caracarái-Caracas (atualmente conhecida como BR-174) e da Perimetral Norte (atual BR-210), que ligaria Roraima ao Pará e ao Amapá – essa última nunca concluída (SANTOS, 2016).

A abertura das estradas, de acordo com Vieira (2007) e Santos (2016), acelerou o contato interétnico, dando origem a diversos conflitos. Os conflitos com indígenas da etnia Wamiri–Atroari (Povo Kinja), alojados à margem esquerda do baixo Rio Negro, nas bacias dos Rios Jauaperi e Camanaú e seus afluentes (os rios Alalaú, Curiau, Pardo e Santo Antonio do Abonari), no norte do estado do Amazonas e sul do estado de Roraima, pode ser acionado para ilustrar essas disputas. Como resultado dessas ações, os indígenas, que possuíam pouco contato com não-índios, sofreram uma baixa demográfica de aproximadamente 75% de sua população. Estima-se que em 1968 havia mais de 3.000 indígenas habitando a região, já, em 1999, eram somente 798 (VIEIRA, 2007; SANTOS, 2016).

No livro “A Queda do Céu”, escrito em parceria com Bruce Albert, Davi Kopenawa Yanomami (2015) relembra, com temor, as consequências dos projetos desenvolvimentistas, principalmente da construção das estradas acima mencionadas, na vida dos Wamiri-Atroari:

Eu tinha ouvido gente da Funai contar que, para abrir o trecho que liga Manaus a Boa Vista, os soldados tinham atirado nos Waimiri-Atroari e jogado bombas em sua floresta. Eles eram guerreiros valorosos. Não queriam que a estrada atravessasse suas terras. Atacaram os postos da Funai para que os brancos não entrassem onde eles viviam. Foi isso que deixou os militares enfurecidos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 306).

Os Yanomami foram outra etnia diretamente afetada pelo traçado da BR-174. A construção da estrada promoveu o contato interétnico constante dos construtores com os indígenas, provocando surtos epidemiológicos e reduzindo demograficamente sua população. Uma pesquisa realizada pela antropóloga Alcida Rita Ramos (1984) estima que quatro aldeias do rio Ajanarí perderam 22% da população entre os anos de 1973 e 1975. Já, os Yanomami em aldeias localizadas no rio Catrimami perderam 50% da população até 1978.

Davi Kopenawa (2015) relata que diferente dos Wamiri-Atroari que foram mortos em combates violentos, os Yanomami foram vitimados pelas doenças dos não-indígenas que trabalhavam na construção das estradas na região amazônica. Ele

conta ainda que a destruição sem precedentes das florestas onde os nativos habitavam espantou os animais e poluiu os rios, provando a fome, sede e o medo dos indígenas.

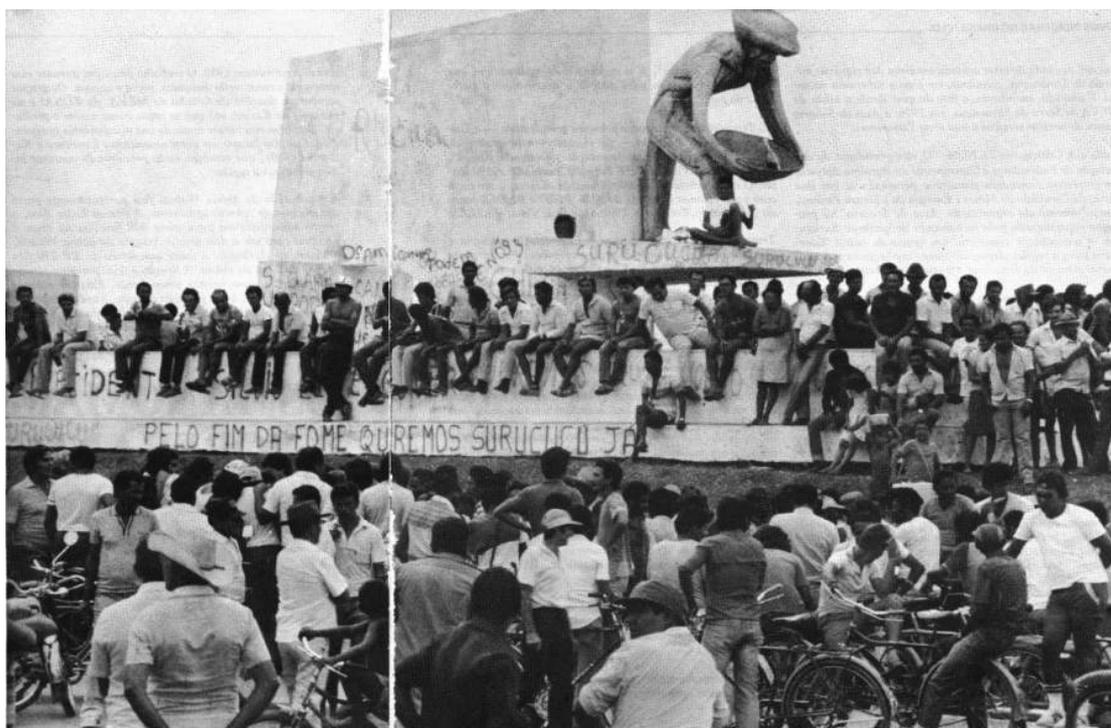
Nas palavras de Davi Kopenawa (2015, p. 306):

Muitos foram, porém, as mulheres, crianças e velhos que morreram entre nós por causa da estrada. Não foram mortos pelos soldados, é verdade. Mas foram as fumaças de epidemia trazidas pelos operários que os devoraram. E, mais uma vez, ver morrer os meus daquele modo me revoltou. As coisas só faziam se repetir, desde a minha infância. Então, a dor da morte dos meus, outrora, em Toototobi, voltou. A raiva do luto invadiu novamente o meu pensamento: “Esse caminho dos brancos é muito ruim! Os seres da epidemia *xawarari* vêm seguindo por ele, atrás das máquinas e dos caminhões. Será que sua fome de carne humana vai nos matar a todos, um depois do outro? Terão aberto a estrada para silenciar a floresta de nossa presença? Para aqui construir suas casas, sobre os rastros das nossas? Serão eles realmente seres maléficos, já que continuam nos maltratando assim?”.

Vieira (2007) enfatiza que a construção da estrada facilitou ainda a abertura de pistas de pouso clandestinas e um forte avanço dos garimpeiros ilegais nos territórios ancestrais de Roraima. Números da Polícia Federal estimam a entrada de mais 40 mil garimpeiros na região Norte de Roraima entre o final dos anos 1960 e meados de 1970, intensificando ainda mais os conflitos com os indígenas e o genocídio da população (SANTOS, 2016; ARAÚJO, 2019).

Nesse cenário, Roraima tornou-se palco de uma guerra entre indígenas e não-indígenas. Uma luta entre aqueles que defendiam suas terras e seu modo de vida e outros que lutavam com base em um projeto político desenvolvimentista. Políticos e a imprensa tomaram partido na guerra a favor dos garimpeiros, manifestações em prol do garimpo nos territórios indígenas foram realizadas e o Estado voltou-se contra os líderes indígenas e todos os que o apoiavam. Davi Kopenawa (2015) narra que, nesse contexto, a destruição, o conflito e o ódio cresceram e os nativos de Roraima passaram a viver sob a insígnia do medo.

Figura 2 - Manifestação dos garimpeiros em Boa Vista em 1985



Fonte: Carlo Zacquinni (ANDUJAR & PRADO, 1987, p. 128)

Em relato, no livro escrito com Albert, o Xamã (2015) rememora a primeira vez que esteve em Boa Vista, capital roraimense, e compara o momento com a chegada dos garimpeiros no Estado:

Um aviãozinho veio nos buscar para nos levar até a cidade. Foi assim que conheci Boa Vista pela primeira vez! Fazia tempo que eu ouvia falar de lá, mas nunca tinha ido. Quando cheguei, achei que era um lugar bonito. Naquela época, era uma cidade pequena. Não havia ladrões e os brancos ainda não se matavam entre si. Era possível manter o espírito tranquilo. Ninguém lá conhecia os Yanomami ainda. Era bom. Podíamos ir aonde quiséssemos sem medo. Os brancos eram amigáveis. Mas mudou muito desde então. Chegaram muitos garimpeiros e as ruas se encheram de palavras hostis contra nós. Hoje em dia, tenho até medo de andar por lá sozinho (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 302).

O cerco territorial estabelecido pela fronteira do desenvolvimentismo econômico contra as populações indígenas da Amazônia Brasileira, levou os povos indígenas a desenvolverem, como resultado, uma espécie de “resistência adaptativa”, que gradualmente tornou-se uma dimensão crucial de sua reprodução social e cultural em nível local (ALBERT, 2004).

O conceito de “resistência adaptativa”, utilizado por Bruce Albert (2004) ao referenciar-se aos processos de resistência desenvolvidos pelos povos indígenas da Amazônia brasileira, é creditado ao historiador Norte-americano, Steve Stern (1990),

no estudo do mundo andino dos séculos XVIII ao XX. Conforme o autor, o termo faz referência a capacidade criativa e adaptativa de comunidades historicamente sujeitas a situações adversas e de dominação. O conceito busca compreender o processo de aprendizado e construção de estratégias de resistência destes sujeitos em condições desfavoráveis de contato interétnico.

Diante disso, Albert (2004) afirma que utilizando-se desta “resistência adaptativa” recém-elaborada os povos indígenas começam a se organizar para se engajar em processos de (re)territorialização e reconstrução étnica, através de mecanismos jurídicos e de busca por espaço nas políticas públicas indigenistas próprias do Estado brasileiro. Políticas essas criadas em meio a várias denúncias internacionais de genocídio indígena e mais com o objetivo de assegurar o investimento de capital estrangeiro no país para resolver a problemática indígena, do que pensando no bem-estar das populações tradicionais.

2.3. O Indigenismo governamental

Como visto na seção anterior, o cerco territorial resultante das políticas de desenvolvimento e colonização da Amazônia brasileira produziu como efeito colateral o considerável destaque que a questão indígena adquiriu no cenário político e midiático no Brasil e no exterior. Porém, só após inúmeras acusações, por parte da Igreja Católica ou por outros órgãos internacionais, sobre o genocídio indígena é que o Governo Militar começou a implementar seu novo sistema indigenista “protecionista” – com o intuito de combinar a ideologia indígena nacional, à sombra da figura mítica de Marechal Rondon; o peso político da Igreja Católica; e, a boa vontade dos financiadores internacionais (dos quais dependia o “milagre brasileiro”).

A ideia era resolver, de uma vez por todas, o “problema das terras indígenas”, como parte de uma “nova” política de integração da Amazônia (ALBERT, 2004). Essa “nova” política indigenista do Governo Militar é acionada nesta seção, com o intuito de compreender, na sequência, a emergência das políticas indigenistas não governamentais, do Movimento dos Povos Indígenas e das organizações indígenas autogestionadas a nível estadual e nacional.

Em meio aos conflitos gerados pelos projetos de desenvolvimento colocados em prática na Amazônia brasileira, nasce, em 1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão criado para continuar o exercício de tutela dos povos indígenas no

país através da inserção desses na “sociedade envolvente” como “trabalhadores nacionais”. Antes, esse serviço era executado pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) que foi desmantelado sob acusações de violência, genocídio e ineficiência, resultando na demissão de vários servidores e funcionários, incluindo ex-diretores.

De acordo com o doutor em Educação, Daniel Munduruku Monteiro Costa (2012), na prática, apesar de pregar o respeito as culturas tradicionais, a FUNAI trabalhava seguindo os mesmos métodos e princípios do SPI, promovendo a aculturação das populações indígenas através de um “sistema educativo”. Conforme o autor, o interesse da política indigenista do governo brasileiro, nesse sentido, era a integração dos indígenas à nação fazendo com que esses renunciassem a suas identidades étnicas para converterem-se em cidadãos brasileiros. Munduruku (2012) conta que essa política estava a serviço dos interesses nacionais de desenvolvimento abordados na seção anterior e escondia a intenção de explorar as riquezas presentes nos territórios tradicionais.

Em relação ao contato com os povos indígenas, os autores Freire e Oliveira-Filho (2006) apontam que a FUNAI também seguiu a política adotada pelo SPI, demonstrando total despreparo para lidar com populações indígenas em situação de isolamento. O contato com esses povos ficou então marcado pela redução demográfica dos nativos através de doenças, fome e conflitos. Isso, segundo Freire e Oliveira-Filho (2006), não aconteceu somente pela falta de políticas públicas, mas também devido à pressão para os projetos de desenvolvimento na Amazônia, colocados em prática pelo governo militar, que desconsideravam os direitos dos nativos.

Pouco tempo após a criação da FUNAI, o governo militar promulga em 19 de dezembro de 1973 uma nova legislação indígena, o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001), cuja disposição preliminar era diminuir os entraves à execução de projetos de desenvolvimento em terras indígenas na Amazônia (ALBERT, 2004). A nova legislação indigenista passou a regular a situação jurídica sobre os direitos civis, políticos, territoriais, de educação, renda, saúde e cultura dos nativos no Brasil. Todavia, manteve a ideologia civilizatória, considerando o índio um indivíduo ainda em vias de civilização, adotando também a tutela como estratégia de subjugação desses povos.

Para Bruce Albert (2004), o Estatuto do Índio foi criado apenas para regular a soberania do Estado sob as Terras Indígenas. Todavia, o autor conta que o Estatuto

foi obrigado a assegurar legalmente um quadro jurídico protecionista mínimo. A ação foi adotada devido ao peso político da Igreja Católica que à época atuava em defesa das populações indígenas.

O Estatuto do Índio também impôs as comunidades indígenas um novo regime de territorialidade, lhes garantindo a ocupação e usufruto dos espaços, dos quais o governo brasileiro ainda preservava o domínio, estabelecia as fronteiras e assegurava a integridade. Conforme Bruce Albert (2004), o Estatuto do Índio forneceu a base jurídica e administrativa a partir da qual a identidade e territorialidade das populações nativas foram instituídas na esfera do Governo Nacional. Foi através de suas disposições que a questão indígena, no Brasil, começou a ser articulada no campo político, no qual tanto os anti-indígenas quanto os pro-indígenas e o próprio Movimento Indígena, passaram a se organizarem para pautar os debates.

Entre os anos de 1970 e 1980, a FUNAI sofreu duras críticas de diferentes setores da sociedade brasileira, assim como de instituições estrangeiras, em relação as suas políticas para com as populações indígenas. Segundo Bruce Albert (2004), Vieira (2007), Santos (2016), Munduruku (2012) e Fernandes e Uribe (2019), o período foi marcado por transformações políticas e sociais no debate da questão indígena e o surgimento de grupos, associações e organizações de apoio aos povos indígenas. O poder político e midiático dessa mobilização aumentou ainda mais quando o discurso em defesa dos povos indígenas se tornou uma frente de oposição ao governo militar de plantão.

Objetivando neutralizar o movimento pró-indígena que ganhava cada vez mais destaque no cenário nacional e internacional, o Governo Militar passou a manipular as cláusulas do Estatuto do Índio, a partir do qual o Movimento Indígena buscava apoiar jurídica e administrativamente suas ações. Primeiro, em 1978, a ditadura deu ao Executivo Nacional o poder de retirar as comunidades indígenas da tutela do Estado, forçando uma emancipação que anularia os direitos territoriais dos povos nativos e os submetendo à lei comum. Todavia, devido a pressões populares, a estratégia foi abandonada antes que fosse colocada em prática (ALBERT, 2004; SANTOS, 2016).

Já nos anos 1980, o Governo Militar se concentrou no procedimento administrativo de delimitação de terras, como forma de dificultar a reconquista dos nativos ao território tradicional. Nesse sentido, em 1983, o Estado brasileiro subtraiu da FUNAI a responsabilidade pela demarcação de terras à transferindo para um grupo

interministerial liderado pelo Ministério do Interior e pelo Ministério da Agricultura, sendo o último vinculado à autoridade do Conselho Nacional de Segurança (ALBERT, 2004; SANTOS, 2016). Com isso, os militares passaram a ter os meios para paralisar ou modificar qualquer processo de legalização de terras indígenas (FREIRE e OLIVEIRA-FILHO, 2006).

Vieira (2007) esclarece que para os povos indígenas e as organizações indigenistas, nesse tempo, a FUNAI era a principal cúmplice do processo de desapropriação dos territórios tradicionais, principalmente na Amazônia. Na mesma perspectiva, os autores Fernandes e Uribe (2019) enfatizam que era de vontade do movimento pró-indígena, assim como das populações nativas, uma completa reformulação nas diretrizes da FUNAI, que, segundo eles, deveria passar a trabalhar em favor dos povos nativos e não só do governo militar.

Vieira (2007, p. 158) atesta essa urgência em relação a reformulação da FUNAI ao afirmar que:

[...] ficava cada vez mais claro que nos anos que se seguiram à implantação do novo regime no país, a FUNAI, órgão do Estado que deveria então preservar os interesses das populações indígenas, além de não o fazer, possuía em seus quadros dirigentes militares que, em sua maioria, eram completamente despreparados para lidar com as populações indígenas.

Críticas as políticas indigenistas da FUNAI partiram também de Mário Juruna, importante liderança indígena, reconhecido como o primeiro e (até então) único deputado federal indígena no país. A liderança declarava que a FUNAI não enxergava os indígenas como adultos ou mesmo como pessoas. De acordo com Mario Juruna, as políticas indigenistas não deveriam partir de um órgão público, mas sim dos próprios indígenas. Além disso, o deputado afirmava que a integração das populações nativas à sociedade deveria acontecer nos próprios termos destas populações (FERNANDES e URIBE, 2019).

É sabido que um governo civil chega ao poder em 1984 no Brasil, apesar disso, os militares continuam no controle da questão indígena, impedindo a maior parte das demarcações dos territórios ancestrais (ALBERT, 2004; OLIVEIRA-FILHO, 2006). Essa situação não mudaria até a promulgação da nova Constituição Federal em 1988, resultado da luta de vários grupos populares, movimentos sociais e do próprio Movimento Indígena no Brasil.

A Constituição Cidadã de 1988 foi uma importante conquista para as populações indígenas brasileiras. O texto constitucional conferiu o direito ao

reconhecimento dos nativos americanos sobre seus territórios tradicionais enquanto direitos originários, prévios a conformação dos Estados Nacionais. A Carta Magna concedeu ainda aos povos indígenas o direito sob suas etnias, culturas, línguas e formas de organização.

É importante frisar que, não obstante à promulgação da Constituição de 1988, o Estatuto do Índio continuou em vigor, trazendo para dentro da nova ordem jurídica a orientação assimilacionista da ditadura militar. Para Alexandre de Castro (2016), uma das mais patentes incompatibilidades do Estatuto com a nova Constituição talvez seja o preceito da capacidade civil do indígena no sistema jurídico brasileiro.

Conforme o autor, o artigo 7º do estatuto coloca todos os indígenas “ainda não integrados à comunhão nacional”² sob regime tutelar. Para sair deste regime e adquirir plena capacidade civil, o nativo precisa demonstrar cumprimento de alguns requisitos de aculturação definidos no Estatuto, como o conhecimento da língua portuguesa, a capacidade para o exercício de “atividade útil” e a compreensão de costumes da “comunhão nacional”³. Somente ao demonstrar posse destes requisitos e após homologação judicial, o indígena não teria mais restrições ao exercício da capacidade civil. Esse sistema, de acordo com Castro (2016) está em evidente contradição com a Carta Magna de 1988, mas ainda assim foi confirmado pelo artigo 4º do código civil de 2002, cujo projeto começou a tramitar nos anos de 1970⁴.

Além disso, apesar das vitórias do texto constitucional, outras disciplinas da nova ordem jurídica brasileira asseveram o contato interétnico e a invasão de Terras Indígenas. Um dos exemplos é a elevação do até então Território Federal de Roraima para Unidade Federativa, a medida promoveu um descontrolado crescimento demográfico na região, com a chegada de pessoas em busca de riquezas minerais ou de terras para estabelecer colônias agrícolas. Como resultado, as populações indígenas passaram a se concentrar nas regiões de fronteiras do Estado, afastados das cidades que começavam a crescer em Roraima (SANTOS, 2016).

A criação do Estado acelera medidas no âmbito do Governo Federal para a homologação de Terras Indígenas (TI). Em 1991, a FUNAI inicia o estudo para demarcação da Raposa Serra do Sol e homologa a TI São Marcos, ambas localizadas

² BRASIL. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.*

³ BRASIL. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.*

⁴ BRASIL. Lei no 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o código civil. In: **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 11 jan. 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406.htm> Acesso em: 20 jun. 2021.

na região Norte de Roraima. Já no ano de 1992, Fernando Collor, então Presidente da República, conclui um processo iniciado em 1969 e homologa a demarcação da TI Yanomami em área contínua. Além disso, por meio da operação “Selva Livre”, as forças federais removem mais de 20.000 garimpeiros da área (SANTOS, 2016)

Em 1995, Neudo Campos, segundo governador eleito de Roraima, emancipa duas vilas de garimpeiros localizadas na área da TI São Marcos e da atual Raposa Serra do Sol, criando, com isso, os municípios de Pacaraima e Uiramutã. A emancipação foi uma das primeiras medidas tomadas pelo governo recém-eleito que buscava agradar os eleitores não-indígenas que ocupavam ilegalmente a região, assim como impedir a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

Raimunda Santos (2016) conta que na época da emancipação das vilas, o Movimento dos Povos Indígenas promoveu diversas manifestações e ações públicas com o intuito de impedir que as eleições municipais fossem realizadas nos novos municípios. O movimento, no entanto, teve suas ações frustradas pelo Governo do Estado que contou com apoio de tropas do Exército Brasileiro.

Como resultado, a área da atual TI Raposa Serra do Sol começou a ser ocupada por fazendeiros e garimpeiros. Somente em 1998, após inúmeros debates políticos, o ministro da justiça Renan Calheiros declara a TI Raposa Serra do Sol, posse permanente dos povos Macuxi, Ingarikó, Taurepang, Wapichana e Patamona que habitavam a região. Outra medida é tomada ainda pelo Presidente Luiz Inácio Lula da Silva que, no dia 15 de abril de 2005, assina o Decreto de homologação da Terra Indígena com um território de extensão 1.747.464 hectares em área contínua.

As medidas tomadas pelo ministro em 1998 e o presidente em 2005, todavia, ocasionam novas manifestações de pessoas não-indígenas que se recusavam a sair da região. No período, uma série de assassinatos de lideranças indígenas e embates violentos explodem, ganhando repercussão mundial. Santos (2016) aponta que apesar de embates sempre existirem, as conquistas do Movimento dos Povos Indígenas intensificaram a violência contra os mesmos. Diante disso, só em 20 de março de 2009, o Supremo Tribunal Federal (STF) confirmou a homologação e determinou a retirada dos não-índios da região.

O período pós-redemocratização foi marcado por diversas conquistas dos povos indígenas no que diz respeito a demarcação e homologação de Terras Indígenas (TIs). Conforme dados do Instituto Socioambiental (ISA) 106.808.547

hectares de TIs, a maioria localizada nos Estados da Amazônia Legal, foram homologadas desde o fim da Ditadura Militar.

O ex-presidente Fernando Henrique Cardoso foi o governante que mais homologou TIs no país, foram 145 terras homologadas entre 1995 e 2002. Com 112 Tis homologadas, Fernando Collor de Melo (1990 – 1992) foi o segundo. Luiz Inácio Lula da Silva (2003 – 2010) está em terceiro lugar com 87 terras homologas e José Sarney (1985 – 1990) está em quarta posição com 67 TIs homologadas.

Após o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, a demarcação de Terras Indígenas tem sofrido uma desaceleração progressiva. O Governo da ex-presidenta Dilma Rousseff (2011 - 2016) homologou apenas 21 Terras Indígenas durante seu mandato. Antes, apenas o governo de Itamar Franco (1992 – 1994) havia homologado menos terras que a ex-presidenta, com 16 TIs homologas.

A situação piorou durante os dois anos do Governo de Michel Temer (2016 - 2018). Em seu mandato tampão, apenas uma única Terra Indígena foi demarcada e isto graças a uma decisão judicial. Temer é ainda responsável por assinar um parecer da Advocacia Geral da União (AGU), segundo o qual, só poderiam ser demarcadas as terras que estivessem sob posse das comunidades indígenas na data da promulgação da Constituição de 1988, colocando em risco a permanência dos nativos em territórios tradicionalmente ocupados.

Jair Messias Bolsonaro, eleito em 2018, é outro presidente que tem dificultado o acesso dos povos indígenas aos territórios tradicionalmente ocupados. Ele é ainda o único governante, no período pós-redemocratização, a não homologar Terras Indígenas no país. Quando assumiu o poder, Bolsonaro herdou 54 TIs já julgadas para demarcar. No entanto, prometeu publicamente que não só não demarcaria Terras Indígenas, mas também revisaria as terras homologadas nos últimos dez anos.

Em decorrência, hoje, junto com a pandemia do Covid-19, os Povos Indígenas têm de enfrentar uma nova onda de invasão dos territórios tradicionais. Esse comportamento ilegal é inclusive incentivado pela FUNAI e pelo presidente Jair Messias Bolsonaro (ALBERT, 2004; FREIRE e OLIVEIRA-FILHO, 2006; VIEIRA, 2007; SANTOS, 2016, FERNANDES e URIBE, 2019).

2.4. O Indigenismo não governamental

Assim como demonstrado na seção anterior, entre os anos de 1970 e 1980, as políticas indigenistas do governo militar (1964-1985) sofreram duras críticas de diferentes setores da sociedade brasileira e internacional. Conforme Bruce Albert (2004), esse é um período marcado principalmente pelo levante e articulação de organizações indígenas e pró-indígenas.

Nesta seção, trataremos do papel do indigenismo não-governamental, com principal destaque para o indigenismo praticado pela Igreja Católica nos anos da Ditadura Militar brasileira. Mesmo reconhecendo o papel histórico genocida e não muito nobre da ideologia Cúria no processo de colonização, o foco aqui é mostrar o protagonismo assumido pela entidade religiosa na defesa das políticas públicas voltadas aos povos nativos em meio a um cenário de repressão e censura, típicos de uma ditadura.

De acordo com Albert (2004), é impossível estudar a história de reivindicações e emergência do Movimento dos Povos Indígenas sem levar em conta a atuação do terceiro setor e dos atores do indigenismo não-governamental. Albert (2004) e Munduruku (2012) afirmam que é devido a esse contato com o indigenismo não-governamental que os líderes indígenas, mais tarde, atualizam suas estratégias políticas, indispensáveis para a própria construção de um Movimento dos Povos Indígenas no complexo cenário público brasileiro.

Como indica Albert (2004, p. 230):

É graças às 'alianças' que fizeram com seus intermediários militantes, em nível regional e posteriormente em nível nacional e internacional, que os líderes indígenas amazônicos conseguiram adquirir progressivamente os instrumentos discursivos e o apoio social necessários para o desvio político e simbólico do indigenismo oficial.

Para Albert (2004), a relação das comunidades indígenas com o indigenismo não governamental começa a despontar no final dos anos 1960, devido, principalmente, ao aumento da intervenção de projetos de desenvolvimento patrocinados pelo Estado brasileiro na Amazônia. Diante disso, o autor aponta que à medida que os projetos desenvolvimentistas avançavam na região, também avançava o engajamento dos povos nativos com um indigenismo de terceiro setor.

Esse indigenismo não-governamental (indigenismo de terceiro setor), vem tomar forma através de uma figura religiosa antigüíssima no mundo, a Igreja Católica,

que inspirada pela Teologia da Libertação e pela Conferência Episcopal Latino-americana de Medellín (1968), passou a se interessar pelos problemas enfrentados pelos pobres, marginalizados e populações indígenas (ALBERT, 2004; MUNDURUKU, 2012).

Conforme Munduruku (2012), a Igreja Católica, pelo menos até meados dos anos de 1960, não estava preocupada com uma prática social voltada aos pobres e marginalizados do mundo. Quase que invariavelmente, essa entidade religiosa, não só no Brasil, mas em toda a América Latina, legitimava formas de governo consideradas autoritárias, numa política de contenção de liberdades democráticas. Mesmo no Território de Roraima, no início da década de 1960, a Igreja estava muito mais relacionada aos fazendeiros e a elite dominante e não com os povos nativos. Destacamos, porém, ser essencial falar sobre o (re)surgimento dessa nova/velha figura no cenário das políticas indigenistas, principalmente durante/depois da instalação da Ditadura Militar no Brasil, o que nos permite entender melhor o “novo” discurso da Igreja Católica em relação aos povos nativos (ALBERT, 2004; MUNDURUKU, 2012).

Munduruku (2012) explica que a mudança na pauta da Igreja Católica é indissociável à chegada do Governo Militar ao poder em 1964, assim como a implementação dos projetos de desenvolvimento na Amazônia. O autor relata que na época o genocídio indígena era tão evidente que uma base missionária não poderia mais compactuar com a situação, começando, desse modo, a exercer uma oposição aos militares.

Essa oposição, conforme Vieira (2007), começou de forma individual, com poucos missionários mudando seu discurso político e desenvolvendo projetos sociais voltados para as populações indígenas. Concomitantemente, encontros entre os missionários impulsionaram o debate e o surgimento de uma corrente de pensamento na Igreja, que de acordo com o Vieira (2007, p. 128), “[...] pregava a justiça social, a crítica dos grandes males do capitalismo e a necessidade dessa Igreja estar ao lado dos pobres e oprimidos”.

À vista disso, a própria instituição religiosa começou a gestar um pensamento mais progressista no trato com os povos indígenas e com os marginalizados, passando a implementar uma série de projetos, como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) entre os anos de 1970 e 1980.

Conforme Munduruku (2012), como resultado, a Igreja Católica passou então a adotar uma leitura mais reflexiva do Evangelho, utilizando o marxismo como teoria e instrumento para pensar a luta de classes e o funcionamento da sociedade capitalista, assim como as frentes que a entidade religiosa passaria a atuar. Esse novo projeto se tornou o eixo central de uma nova prática pastoral. Com isso, a Igreja passou a trabalhar na mobilização e incorporação de grupos sociais marginalizados pela classe dominante, como é o caso da população indígena no Brasil.

Assim detalha Munduruku (2012, p. 213):

A Teologia da Libertação, marcadamente latino-americana, base filosófica das novas posições da Igreja, de alguns setores desta, pelo menos, avançou no sentido de uma nova orientação teológica mais crítica, principalmente junto aos povos marginalizados e aos indígenas particularmente.

Vieira (2007) destaca que as mudanças na Igreja Católica aconteceram em dois níveis. No nível global, as mudanças foram patrocinadas pelo Papa João XXIII e pelo Concílio Vaticano II convocado por ele – uma série de conferências realizadas entre 1962 e 1965 e que depois foram consideradas o grande evento da Igreja Católica no século XX. Destacaram-se, no Concílio, os debates sobre as mudanças sociais e a importância de uma atuação da Igreja voltada às populações marginalizadas.

O novo discurso da Igreja Católica também foi pauta da Conferência Episcopal Latino-americana de Medellín em 1967, onde se pode evidenciar as populações marginalizadas do continente sul-americano, entre eles, os povos indígenas. Foi na Conferência também que os missionários manifestaram a vontade de dedicar-se com a busca de soluções e políticas públicas adequadas para a vida dos povos nativos (ALBERT, 2004; VIEIRA, 2007).

A mudança na Igreja Católica, esclarece Munduruku (2012), trouxe também, como consequência, mudanças na forma como a entidade religiosa era vista pelos órgãos de segurança do regime militar brasileiro. Outrora, defensora do sistema autoritário em nome da paz social, a Igreja havia se convertido em opositora obstinada, disposta a questionar os métodos e as políticas do indigenismo governamental.

Frente a isso, é importante destacar que a atuação da Igreja Católica não foi somente no âmbito assistencialista, mas sim educacional e mobilizador. Já que esta foi responsável por iniciar, a nível nacional, um processo de conscientização dos povos oprimidos, insistindo na necessidade de se lutar em defesa de seus direitos, principalmente (no caso dos indígenas) pela demarcação do território tradicional.

Um exemplo prático da nova atuação política da Igreja Católica é a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) no dia 23 de abril de 1972, no terceiro Encontro de Estudos de Pastoral, coordenado pela Conferência Nacional de Bispos no Brasil (CNBB). Vieira (2007) afirma que a criação do CIMI marca profundamente a organização política do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil.

Desde então, o CIMI passaria a atuar como responsável (na Igreja Católica) pela questão indígena no país, trabalhando como centro coordenador das atividades missionárias na luta pelos direitos dos povos nativos no territorial brasileiro (SANTOS, 2016). O CIMI passou a apoiar os povos indígenas para que estes pudessem se organizar politicamente na defesa de seus direitos, oferecendo, inclusive, aportes para que os indígenas pudessem dialogar com os não indígenas da base do governo brasileiro (SANTOS, 2016). A política de atuação do CIMI, conforme Albert (2004), Vieira (2007), Munduruku (2012) e Santos (2016), tornou-se, desse modo, a face mais evidente do indigenismo não-governamental no território brasileiro.

É relevante ressaltar que o CIMI, como forma de se respaldar legalmente, utilizou as disposições do Estatuto do Índio a fim de garantir a legitimidade de suas demandas e assegurar a luta pelos direitos territoriais dos povos indígenas. E que foi o CIMI que organizou as primeiras Assembleias Indígenas, permitindo assim o contato entre lideranças nativas de diferentes comunidades e etnias do Brasil.

Como veremos no sétimo capítulo, em Roraima, a primeira Assembleia Indígena, organizada pelo CIMI, foi realizada em 1977. Todavia, é relevante ressaltar que, nessa época, as lideranças nativas residentes no estado já possuíam relações desenvolvidas com os missionários e já haviam realizados outros encontros prévios denominados de Assembleias dos Tuxauas. O apoio do CIMI, contudo, foi fundamental para organização política desses encontros, marcados pelo diálogo entre os líderes e a organização do Movimento Indígena. Nas palavras de Daniel Munduruku (2012, p. 218): “As diferentes assembleias, encontros, mesas de discussões apresentaram novas possibilidades de atuação e foram forjando uma mentalidade nova nas lideranças que delas participavam”.

Fica claro, nesse cenário, a força logística e política dada ao Movimento Indígena pelos projetos de indigenismo não-governamental da Igreja Católica, especialmente pelo CIMI. Esse apoio, explica Albert (2004), aliviou uma certa desvantagem estrutural que os povos nativos possuíam em relação aos seus

antagonistas sociais, os quais mantinham o controle econômico e político do Estado brasileiro.

Esse indigenismo de terceiro setor deu ao movimento indígena os meios para impedir novos desastres e conter o avanço desenfreado dos projetos de desenvolvimento da Amazônia. De acordo com Vieira (2007) e Munduruku (2012), as Assembleias Indígenas organizadas pelo CIMI iniciaram um processo de mobilização política em meio às comunidades nativas, um processo, de certa maneira, sem volta. São essas reuniões que mais tarde vão configurar as organizações indígenas autogestionadas – outro importante ator na construção do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil.

2.5. A centralização organizacional

As complexas relações que o nascimento do Movimento dos Povos Indígenas brasileiro tem tanto com os projetos desenvolvimentistas do Estado Militar quanto com o aumento de atuação dos atores indigenistas não governamentais associados à crescente globalização econômica e da mídia desde o final dos anos de 1960, deixa evidente a urgência dos povos indígenas em articular novos âmbitos que lhes permitissem dialogar com o Estado brasileiro, se apropriando dos mecanismos por ele desenvolvido (ALBERT, 2004).

Essa nova estratégia leva as populações indígenas a se mobilizar em torno das organizações indígenas autogestionadas – movimento esse denominado por Ferreira (2017) de “centralização organizacional”. Tal movimento é considerado, tanto a nível nacional quanto estadual, uma das expressões mais emblemáticas da estruturação do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil.

Para Albert (2004) e Munduruku (2012), a mobilização das lideranças indígenas em torno da “centralização organizacional” é resultado de uma série de movimentos pró-indígenas (e anti-indígenas) colocados em prática (e conflito) no Brasil nos anos da Ditadura Militar.

Enquanto as políticas de desenvolvimento nada inclusivas exigiam a urgência dos povos indígenas de se organizarem politicamente, a Igreja Católica ofereceu as ferramentas para que isso de fato pudesse acontecer. As Assembleias Indígenas, promovidas em todo o país, com apoio do Conselho Indigenista Missionários (CIMI), são um dos exemplos práticos dessa atividade. Foi através desses encontros, dessas

reuniões, que a questão das terras indígenas começou a entrar em debate e o Estatuto do Índio passou a ser concebido como um instrumento na defesa dos direitos dos povos nativos.

As Assembleias se multiplicaram pelo país e no final dos anos 1970 e meados dos anos 1980 as lideranças nativas começaram a estruturar novas formas organizativas para que eles pudessem, sem qualquer tutela, conduzir suas lutas pelos direitos e interesses dos seus povos. A fundação da Nações Unidas Indígenas (UNID), em abril de 1980, é o primeiro resultado dessas articulações, realizadas durante os encontros de lideranças indígenas (MUNDURUKU, 2012).

Mais tarde, em junho, a UNID passa por uma “refundação” e aparece sobre as iniciais UNI – União das Nações Indígenas. A organização, conforme Albert (2004), foi criada com o objetivo de adotar as reivindicações das diferentes etnias e fazer alianças com os movimentos de apoio aos índios no país. Além disso, Munduruku (2012, p. 220) afirma que a UNI “atuava como organização catalisadora dos interesses indígenas” organizando-se para “[...] que a sociedade brasileira pudesse ser ‘educada’ no conhecimento da diversidade indígena”.

Santos (2016) conta que desde sua fundação, a UNI sofreu perseguição e oposição da FUNAI e do Ministério do Interior, esses motivados pelo Serviço Nacional de Informação (órgão de Segurança Militar). Seus membros e representantes foram alvos de várias tentativas de intimidação para desmantelar a organização. Apesar das inúmeras tentativas a UNI e seus líderes (Marcos Terena, Alvaro Tukano, Lino Miranha e Ailton Krenak) resistiram e continuaram a aumentar sua presença política e midiática no país, assegurando a representação dos povos indígenas no cenário político brasileiro – principalmente durante o processo de redemocratização que levou à Constituição de 1988.

Depois da reforma constitucional, a UNI foi aos poucos sendo suprimida e dando lugar a proliferação de organizações de representação regionais ou estaduais. Essa dinâmica já havia começado de forma tímida na Amazônia antes mesmo da nova Constituição, com a criação, por uma decisão da Assembleia dos Tuxauas, do Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER) em 1987. Em agosto de 1990, o CINTER muda para o atual Conselho Indígena de Roraima (CIR). É também em 1990 que a UNI é extinta.

Munduruku (2012) e Santos (2016) explicam que a criação das organizações indígenas possui papel tanto unificador quanto reforçador de uma identidade genérica

de índio, mas também de uma identidade política ente os povos indígenas. Além disso, conforme os autores, a centralização organizacional ampliou o contato das lideranças indígenas com o Estado Brasileiro, permitindo, assim, a criação de um projeto de defesa e oposição aos anti-indígenas.

Albert (2004) destaca que o surgimento das organizações indígenas autonômicas constitui uma etapa decisiva na consolidação do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil, aumentando seu valor político, social e cultural na sociedade brasileira, assim como dando visibilidade midiática as suas ações e reivindicações em um nível tanto nacional quanto internacional.

Do mesmo modo, Munduruku (2012) afirma que a consolidação das organizações marcou uma nova fase para os nativos brasileiros que agora haviam tomado o controle sobre seus próprios discursos, carregando consigo o peso de seus próprios objetivos, não sendo mais controlado pelo indigenismo governamental ou o indigenismo do terceiro setor. Em outras palavras, a gênese das organizações indígenas próprias representa, de certa forma, a independência do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil.

2.6. A perspectiva etno-ecológica

Assim como destacado nas seções anteriores, a consolidação das organizações indígenas autonômicas marcou uma nova fase para o Movimento dos Povos Indígenas no Brasil e na Amazônia brasileira. Com base nisso, discutiremos na presente seção um fenômeno que tem sido apontado como representativo na construção da “nova” pauta do Movimento Indígena (ALBERT, 2004; FERREIRA, 2017). Analisaremos aqui a natureza dessa nova pauta, vislumbrada no começo nos anos 1990, e que tem como foco a construção de uma visibilidade comunicacional midiática voltada a formulação de uma identidade indígena etno-ecológica.

Podemos observar essa nova pauta do Movimento dos Povos Indígenas através de dois “ciclos” ou fases, seguindo a periodização proposta por Albert (2004), Freire e Oliveira-Filho, (2006) e Ferreira (2017). A primeira fase abrange o final dos anos 1960 e início dos anos 1980, compreendendo a realização das assembleias indígenas, do indigenismo não-governamental e da conformação das primeiras organizações indígenas autônomas. Já a segunda fase compreende o início dos anos 1990 e o movimento atual. Ela é marcada pelas lutas contra os efeitos do

neoliberalismo global, principalmente por mobilizações que demandam o etnodesenvolvimento sustentável voltado aos povos indígenas.

Para Albert (2004), essa nova pauta do Movimento Indígena surge como uma forma de “resistência adaptativa”. Conforme ele, desde sua gênese, o movimento indígena precisou canalizar modos de lutas outros para conseguir dialogar com o Estado brasileiro e estabelecer o atendimento de suas demandas. A própria edificação das organizações indígenas é um exemplo disso.

O indigenismo não-governamental, de acordo com Albert (2004), teve aí um papel capital, tanto na construção das demandas do Movimento Indígena no início da década de 1970 quanto nas “novas” reivindicações nos anos 1990. Outro fator indispensável para se pensar essa nova pauta indígena é o papel da mídia, que, a partir dos anos 1990, começaria a assumir cada vez maior importância na construção e legitimação de discursos na sociedade envolvente.

A Igreja Católica não foi aí somente força auxiliar na construção do Movimento dos Povos Indígenas, mas também serviu como horizonte ideológico, a partir do qual a mobilização indígena construiu sua legitimidade. Como Albert (2004, p. 235) esclarece:

Se o discurso dos líderes indígenas mobiliza recursos simbólicos próprios (mítico-históricos, rituais e cosmológicos), ele só pode fazê-los alcançar o status de emblemas etnopolíticos através do prisma do imaginário indígena militante (integridade cultural, solidariedade comunitária, "eco-espiritualidade").

Já no final dos anos 1980, período pós-redemocratização, e começo dos anos 1990, temos uma mudança no cenário político global, onde as questões ambientais começam a ganhar repercussão mundial. Esse fator é um dos responsáveis pela edificação da pauta do “ecologicamente sustentável” para o posto de linguagem veicular de desenvolvimento e do repertório dominante de legitimação dos atores políticos globais, inclusive das populações indígenas. Também abriu um novo espaço institucional e econômico transnacional formado pelo conjunto de intervenções e financiamento fornecidos por agentes institucionais interessados em práticas “verdes”.

Esse novo contexto modificou consideravelmente a pauta e as práticas das instituições que já atuavam com os indígenas na Amazônia, mesmo as mais antigas que já estavam no Brasil antes da redemocratização. Hoje, essas instituições têm substituído o indigenismo não-governamental, que pleiteava a demarcação territorial, ajuda médica, serviços educacionais, por um indigenismo de apoio a projetos

econômicos indígenas considerados alternativos, comunitários e sustentáveis (ALBERT, 2004).

Por esse ângulo, se antes o Movimento Indígena emprestou suas demandas da Igreja Católica, agora o cenário é outro: a mobilização passa a incorporar os novos parâmetros ideológicos (midiatizados) de seus apoiadores não-governamentais em sua própria dinâmica. O Movimento Indígena reformula, assim, seus símbolos clássicos em torno de uma nova cosmologia etno-ecológica.

Essa mudança na pauta indígena, contudo, não foi de todo fácil. Conforme Albert (2004), imersos nesse contexto, o Movimento dos Povos Indígenas no Brasil precisou adequar suas demandas a um contexto político e midiático que lhes garantisse legitimidade tanto nacionalmente quanto internacionalmente. Foi assim que os povos indígenas começaram a apresentar sua nova pauta político-social em busca da construção de um imaginário “etno-ecológico”, ressaltando nesse âmbito o “compromisso indígena” com o desenvolvimento sustentável.

Ao mesmo tempo em que adotou a nova pauta “etno-ecológica”, o Movimento Indígena precisou ainda traduzir os novos termos da mobilização às comunidades nativas. Albert (2004) afirma que, em geral, apesar de serem reproduzidos por lideranças indígenas como as telas de identidade que estes utilizam para suas reivindicações, a nova pauta sustentável dependia (e ainda depende) de traduções para poder retornar às suas sociedades de origem e parecer legítima e compreensível aos olhos das populações nativas, geralmente, não familiarizadas com o cenário político interétnico.

Para ilustrar esse jogo dialético (midiático e etno-ecológico) da nova pauta indígena e sua necessária tradução para as populações nativas de “base”, tomamos o exemplo citado por Albert (2004) do encontro de Altamira organizado em fevereiro de 1989, no estado do Pará, pelos indígenas Kayapó contra o projeto de construção de uma série de barragens no rio Xingu que ameaçavam submergir parte do território tradicional da região. O encontro, conforme o autor, reuniu cerca de quinhentos Kayapó e cem convidados de quarenta grupos étnicos distintos. Contou, ainda, com a participação de não indígenas como jornalistas, cineastas, fotógrafos, representantes de ONGs ambientais e humanitárias, assim como de políticos locais e estrangeiros.

Os protestos, que duraram cerca de cinco dias, contaram com declarações na tribuna e conferências na imprensa. Foram, ainda, formulados em português e

televisionados globalmente nos termos de uma nova pauta ambientalista, ressaltando o compromisso etno-ecológico indígena com a região. Albert (2004) relata que essa nova forma de expressão funcionaria como uma espécie de esperanto político e midiático compreensível para indígenas e não indígenas.

Da mesma forma, os líderes indígenas não deixaram de trabalhar em sua língua nativa a realização de um rito coletivo que desse sentido ao encontro para a maioria dos Kayapó presentes, o que tornaria possível sua mobilização ativa no evento. Albert (2004) esclarece que a escolha do rito não foi indiferente, já que este era o único que suas quinze comunidades celebravam ao mesmo tempo e que ressaltava a relação da sociedade humana com a natureza.

Nesse sentido, Albert (2004) afirma que foi com a articulação dessa ecologia cosmológica (expressa pelo rito em Kayapó), associada a manifestação política e midiática que invoca uma identidade etno-ecológica, que o Movimento dos Povos Indígenas conseguiu dar à reunião seu impacto global (local e mundial), com notável eficácia estratégica.

Em suma ressaltamos, nesta seção, que as demandas do Movimento dos Povos Indígenas são historicamente acompanhadas por traduções e importações discursivas. Isso porque parece que o Movimento Indígena só conseguiu conquistar sua legitimidade e seu reconhecimento enquanto agente político social devido a uma apropriação do universo ideológico de seus aliados não governamentais.

Percebemos, no entanto, que essa nova pauta etnoecológica precisa ainda ser traduzida para as populações nativas de base e é por isso que destacamos que o Movimento dos Povos Indígenas no Brasil ainda tem sobrevivido através do que Stern (1990) e Albert (2004) chamam de “resistência adaptativa”, se adequando continuamente as novas normas do jogo político nacional e internacional.

2.7. O Indigenismo Parlamentar e a aproximação com a política partidária

Um levantamento realizado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 2018 identificou a existência de 33 proposições anti-indígenas em tramitação no Congresso Nacional e no Senado Federal. Desse total, 17 buscavam a alteração nos processos de demarcações de Terras Indígenas (TI). Os dados da instituição demonstram avanço significativo na pauta anti-indígena nos âmbitos Legislativo e

Executivo, principalmente pós-impeachment da presidenta Dilma Rousseff (CAVALLI, 2018).

O cenário evidenciado pelo CIMI no levantamento deixa claro o perfil anti-indígena perpetuado historicamente pelo governo brasileiro, seja na falta de elaboração de políticas públicas etno-indígenas que sistematicamente tem prejudicado os indicadores de vida das populações nativas do país; seja em falas de parlamentares anti-indígenas em apoio a atos de violência, ódio, racismo e etnocídio contra as comunidades tradicionais e suas formas de vida.

A violência cotidiana e a falta de acesso aos direitos fizeram com que o Movimento dos Povos Indígenas passasse a demandar a ocupação de novos espaços políticos, com principal destaque na política partidária, como forma de tentar assegurar não somente a representatividade indígena no sistema democrático, mas também de garantir a elaboração e implementação de políticas públicas que de fato atendessem a realidade das comunidades nativas.

A eleição de Joenia Batista de Carvalho ou, como prefere ser chamada, Joenia Wapichana (Rede-RR), no dia 7 de outubro de 2018, marcou uma conquista dos povos indígenas nesse âmbito. Por Roraima, ela foi eleita a primeira mulher indígena brasileira Deputada Federal e recebeu um total de 8.491 votos. Desde 1982, com Mário Juruna (PDT-RJ), um indígena não ocupava uma cadeira como Deputado Federal no Brasil.

Em entrevista ao portal de notícias “El País” no dia 10 de outubro de 2018, Joenia contou que havia se filiado ao partido Rede Sustentabilidade, por conta de um pedido feito durante a 47ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima - realizada entre os dias 15 e 17 de março de 2018 - por lideranças de dez comunidades indígenas diferentes, que viam nela potencial para ser sua representante no Congresso Nacional. A confiança dos nativos de Roraima gerou frutos e hoje Joenia é uma das principais vozes do indigenismo parlamentar no Legislativo brasileiro (WAPICHANA, 2018).

Nesse sentido, as eleições de 2020 foram um marco para o Movimento dos Povos Indígenas. No total, conforme dados contabilizados pelo ISA e pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), foram eleitos 234 candidatos indígenas: 10 prefeitos, 11 vice-prefeitos e 213 vereadores em todo o país. Considerando apenas as informações sobre eleitos que se autodeclararam indígenas ao Tribunal Superior Eleitoral (TSE), foram registrados 215 candidatos indígenas eleitos. O número

representa aumento de quase 17% na comparação com o pleito anterior, quando foram eleitos 184 indígenas para cargos no executivo e legislativo (SOUZA, 2020).

Roraima foi o quarto estado com o maior número de candidatos indígenas eleitos em 2020. De acordo com os números disponibilizados pelo ISA, foram 11 indígenas eleitos vereadores em quatro municípios. As eleições também marcaram a presença de candidatos no Poder Executivo, dois prefeitos indígenas foram eleitos no Estado nos municípios de Uiramutã e Normandia, localizados na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Já em Bonfim, Mário Nicácio, foi eleito vice-prefeito. Nicácio é considerado uma importante liderança indígena, já tendo sido coordenador do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab).

Joenia Wapichana afirmou, em entrevista publicada no Instituto Socioambiental (ISA) em novembro de 2020, que o aumento de candidaturas indígenas para o Legislativo e Executivo em Roraima respondia a uma demanda das comunidades por mais representatividade e protagonismo na política partidária. Nas palavras da parlamentar:

Esse é um processo de resistência. Chamaria até de um processo de descolonização de vários preceitos que o sistema criou para tentar dizer que os indígenas eram incapazes, tutelados e excluídos. Mas nós avançamos em certas áreas de representações e protagonismo sem esquecer nossa identidade indígena e nossas raízes (WAPICHANA..., 2020).

O vice coordenador do Conselho Indígena de Roraima (CIR), Enock Taurepang, na mesma entrevista publicada no ISA em 2020, concordou com o posicionamento de Joenia e disse que a alta no número de candidatos autodeclarados indígenas nas eleições municipais é resultado das conquistas do Movimento dos Povos Indígenas.

Como explica ele:

Se as pessoas estão se autodeclarando como indígenas é porque elas têm orgulho de sua origem e isso significa muito para um estado preconceituoso como Roraima. Isso mostra que não temos medo do preconceito e estamos enfrentando-o frente a frente. Esperamos que esse percentual aumente ainda mais nas próximas eleições. Temos nos organizado e visto a demanda e o querer das lideranças em se apropriar desses espaços que também são nossos (TAUREPANG, 2020).

Frente a isso, a ocupação dos territórios da política partidária e a eleição dos candidatos indígenas representa mais um passo do movimento dos Povos Indígenas em busca de protagonismo e autonomia em relação ao desenvolvimento de políticas

públicas voltadas as comunidades tradicionais no país. A ocupação das cadeiras do poder Executivo e Legislativo simbolizam, ainda, um importante (e atual) avanço do Movimento dos Povos Indígenas na construção de espaços para se pensar o cenário político dos nativos no país.

2.8. O Conselho Indígena de Roraima (CIR)

De acordo com Tarrow (1997) e Gohn (2019), os Movimentos Sociais são grupos que se estruturam em busca de oportunidades políticas que normalmente não possuem. No caso dos Povos Indígenas, essas oportunidades estão relacionadas aos direitos originários, garantidos pela Constituição Federal de 1988 aos povos etnicamente distintos presentes no país antes da conformação dos Estados Nacionais.

A criação do Conselho Indígena de Roraima (CIR) resulta, nesse cenário, de uma estratégia política dos povos indígenas, em especial dos residentes na região Nordeste do território roraimense, como forma de conquistar legitimidade política e fazer frente aos abusos sofridos desde o início do processo de colonização europeia.

Jacir de Souza, indígena da etnia Macuxi, primeiro vice coordenador do CIR em 1987 e coordenador-geral em 1991, conta, em entrevista realizada para a dissertação de Mestrado da acadêmica do Programa de Pós-Graduação de Sociedade e Fronteiras da Universidade Federal de Roraima (UFRR), Lyna Trindade (2017), que o Conselho Indígena foi criado como forma de unir as comunidades indígenas e suas respectivas lideranças na busca de políticas públicas que garantissem a homologação dos territórios tradicionais e projetos de autossustentação socioeconômica e política para assegurar a sobrevivência dos nativos roraimenses.

Assim, narra Jacir de Souza na entrevista realizada por Trindade (2017, p. 42):

O CIR aconteceu quando levei uma proposta aos tuxauas. Eu disse a eles: “-olha Tuxauas, eu tenho uma proposta para melhor nos organizarmos. Eu penso que podemos formar uma organização e ter um conselho”. Neste momento, fui muito criticado e os colegas logo pensaram que esta ideia acabaria com a função do tuxaua. Eu disse a eles que seria o contrário. Expliquei que o tuxaua está sempre muito só nas decisões e quase sempre sem parcerias. Criando uma organização, eu tinha certeza que nós iríamos caminhar em buscar da nossa autonomia.

Criado em 1987, durante Assembleia dos Tuxauas, o CIR foi formalizado em 1990 como uma organização sem fins lucrativos ou vínculos religiosos e políticos.

Atualmente, a atuação da organização é assegurada em 33 Terras Indígenas, 465 comunidades das etnias: Macuxi, Wapichana, Ingarikó, Patamona, Taurepang, Wai-Wai, Yekuana, Yanomami, Saporá, Pirititi e Wamiri Atroari, que correspondem há mais de 10.344.320 de hectares em TIS em todo Estado.

Segundo Mayra Pereira (2016), o CIR possui cinco frentes de deliberação: Assembleia Geral, Conselheiros Regionais, Conselho Fiscal, Coordenação Ampliada e Coordenação Geral. Desses campos, é importante ressaltar a organização das Assembleias Gerais que se encaminha para sua 51ª edição e continua a ser a primeira e mais importante instância de decisão das ações coletivas da organização e do Movimento Indígena em Roraima.

Através dessa estrutura, em especial dessas instâncias, observamos a prevalência de um arranjo híbrido para o encaminhamento das ações: do modelo político indígena para a tomada final de providências; e, o acionamento de um padrão da sociedade nacional para o diálogo com entidades externas. Acerca do padrão de organização dos povos indígenas, Santilli (2001) observa a constituição de uma nova forma de representação política que transita dos formatos dos aldeamentos para uma hierarquia mais verticalizada.

Para além de acessar esse modelo, o CIR também desenvolve atividades em parceria com outras organizações indígenas de nível regional e nacional, são elas: a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR) e Associação dos Povos Indígenas de Roraima (APIRR), Associação dos Povos Indígenas da Terra São Marcos (AIPTSM), Associação Taurepang, Wapichana, Macuxi (TWM), Conselho do Povo Indígena Ingarikó (COPING) e Hutukara Associação Yanomami (HAY).

Em relação a sua infraestrutura operacional, o Conselho Indígena de Roraima tem sede própria em Boa Vista – Roraima. Sua sede na capital justifica-se devido a facilidade para articular ações junto ao Poder Público e outras entidades. Atualmente, o CIR conta com os seguintes departamentos: departamento jurídico; departamento de mulheres indígenas; departamento do meio ambiente; departamento administrativo e financeiro; e, departamento de comunicação.

Santilli (2001) afirma que desde sua origem o CIR esteve envolvido na luta pela demarcação de TIs de Roraima e, à vista disso, seu percurso de atuação tende a se confundir com a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS).

Pois, durante o período de estudo e demarcação da região, o CIR promoveu campanhas internacionais a favor dos povos nativos e cobrou o Governo em relação às medidas de segurança para os aldeados que, frequentemente, travavam embates violentos com não-indígenas que ocupavam ilegalmente a região. Diante disso, Santilli (2001, p. 9) aponta que “[...] a construção de uma organização política verticalizada responde, em muito, à construção de uma unidade territorial abrangente, que é a área Raposa Serra do Sol”.

O CIR é também um dos principais responsáveis pela gestão do Projeto do Gado, uma das ações que possibilitou a subsistência e permanência dos povos indígenas no território tradicionalmente ocupados. Inicialmente intitulado “Uma vaca para o índio”, as primeiras bases para o projeto foram implementadas, segundo registro do bispo emérito de Roraima, Dom Aldo Mongiano (2011), no final de 1980 pelo Padre Ludovício Crimella que comprou uma dúzia de cabeças de gado para uma comunidade localizada na área da TIRSS a contragosto dos fazendeiros não-indígenas que tinham a pretensão de ocupar a região.

Cerca de um ano após a iniciativa de Crimella, Padre Jorge Dal Bem apresentou a Mongiano a estrutura do Projeto do Gado que, mais tarde, ficaria a cargo do Conselho Indígena de Roraima (CIR). No projeto estruturado pelos missionários, os animais eram entregues pela Diocese de Roraima a determinada comunidade, sempre em lotes de 52 cabeças. A comunidade ficava com os bovinos por cinco anos e depois passava o mesmo número de animais para outra comunidade, fortalecendo os laços entre os povos (MONGIANO, 2011).

Atualmente, de acordo com dados do CIR, nas regiões das Serras, Norte de Roraima, cerca de 16 mil cabeças de gado são originárias do projeto “M Cruz” - como é chamada atualmente a iniciativa, em alusão a comunidade Maturuca (primeira a receber os animais) e a cruz cristã, marcada a ferro quente no gado.

Mongiano (2011, p. 65) conta que o projeto foi essencial na luta dos povos indígenas na proteção de suas terras, assim como para a consolidação destes enquanto um Movimento Social, pois:

O projeto do gado alimentava uma certa mística de libertação, de autogoverno e autogestão; favorecia a organização interna e a solidariedade entre as comunidades e dava aos índios continuidade na reivindicação dos seus direitos. O apoio da Diocese sempre foi importante, mas os índios demonstraram ter condições para levar em frente o projeto da emancipação. Com efeito, a partir desse momento, os líderes indígenas começaram a articular seus relacionamentos diretamente com as autoridades em Brasília e

se apresentar diante de ministros, presidentes, juizes, para pedir o respeito dos seus direitos e o reconhecimento dos seus territórios.

O acesso ao ensino superior específico, diferenciado e intercultural é outra das conquistas do CIR. A organização foi uma das responsáveis pela implementação do Instituto Insikiran em 2001 na Universidade Federal de Roraima (UFRR), com o intuito de viabilizar a formação profissional para indígenas. Freitas (2011) conta que a criação do Instituto veio atender à reivindicação de acesso ao ensino superior do Movimento Indígena que em 2001, durante uma Assembleia Geral dos Professores Indígenas de Roraima, formalizou o pedido através da Carta Canauanim.

O Instituto atua através de um modelo de gestão compartilhada com 17 membros de diferentes instâncias, incluindo um representante do Conselho Indígena de Roraima (CIR). No momento, o Insikiran dispõe de três cursos de graduação em ensino superior para indígenas: Licenciatura Intercultural; Bacharelado em Gestão Territorial Indígena; e, bacharelado em Gestão de Saúde Indígena⁵.

O CIR, como instituição, possui um papel central na tomada de decisões dos Povos Indígenas de Roraima frente a sociedade nacional. O Conselho atua, ainda, como dispositivo de comunicação essencial para o contato e mobilização das etnias e comunidades nativas de Roraima, promovendo a unicidade e integralidade do Movimento Social tanto a nível estadual quanto nacional. Frente a isso, em Roraima, o CIR tem sido a principal expressão do Movimento dos Povos Indígenas, organizando e mobilizando ações coletivas na defesa de direitos constitucionais indígenas (SANTI & ARAÚJO, 2019).

⁵ Ver em <https://ufr.br/insikiran/>

CAPÍTULO 3.

ENTRE PRÁTICAS CULTURAIS E DE COMUNICAÇÃO

Cartografar as práticas comunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR), a fim de entender como os princípios identitários, territoriais e étnicos são acionados em sua constituição enquanto práticas etnocomunicativas nos leva, neste capítulo, a pensar as relações entre Cultura e Comunicação e, desse modo, a pensar as problemáticas resultantes e constituintes das fortes transformações, desterritorializações e reterritorializações nas demarcações sociais presentes na cotidianidade contemporânea dos latino-americanos (MARTÍN-BARBERO, 2004).

Percebemos em nosso tempo que o campo de estudos em comunicação ainda tem experimentado uma espécie de dualidade (WOLF, 2001) que mais limita o avanço das pesquisas da área de conhecimento do que amplia o leque de objetos estudados. De um lado, o centro dos debates tem como foco as formas assumidas pelas práticas de comunicação. De outro lado, a atenção se volta ao espaço social, no qual, essas práticas são produzidas.

Os impasses encontrados nessas propostas repousam sobre as ausências, sobre a não contemplação dos anseios atuais de pesquisa e sobre a comprovação de que os resultados particulares apresentados por ambas as perspectivas, quando isolados, não são suficientes para a problematização do comunicacional na contemporaneidade latino-americana (SANTI, 2016).

Diante disso, nada mais natural que a relação entre ambas as perspectivas seja pensada aqui através dos Estudos Culturais (JOHNSON, 2007; HALL, 2003), visto a essencialidade desse como campo teórico para se pensar a natureza dessas relações, sobretudo devido a sua competência para investigar as indústrias comunicacionais/culturais como campo de (re)organização da experiência social (MARTÍN-BARBERO, 2006).

Ademais, a fim de entender como as práticas de comunicação atuam na construção de representações sobre os sujeitos e as coisas do mundo, assim como essas são utilizadas como armas possíveis no enfrentamento das lutas cotidianas por maior visibilidade política e social, estabelecemos, neste capítulo, as relações entre os processos de (auto)representação e o conceito de narrativa.

Isso posto, a discussão aqui estruturada parte do pressuposto de que não podemos cartografar as práticas etnocomunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR) sem antes entender as relações entre práticas culturais e comunicacionais.

3.1. Os Estudos Culturais e as práticas de comunicação

Os Estudos Culturais têm sua origem na Inglaterra no final dos anos 1950 e têm como base três autores e seus textos: Richard Hoggart com *The Uses of Literacy* (1957); Raymond Williams com *Culture and Society* (1958) e *The Long Revolution* (1961); e, E. P. Thompson com *The Making of tem English Working-class* (1963). Seus trabalhos trouxeram contribuições que ajudaram a pensar as relações entre a cultura contemporânea, a comunicação e a sociedade, isto é, pensar as formas, as práticas e as instituições culturais e suas relações com as mudanças sociais.

Outro importante autor a colaborar na estruturação da corrente dos Estudos Culturais é o jamaicano Stuart Hall. O autor incentivou o desenvolvimento da investigação de práticas de resistências de subculturas e de análise dos meios massivos de comunicação, identificando seu papel na direção da sociedade e destravando debates teóricos de inúmeros projetos políticos. Tais conjecturas foram pensadas com o intuito de afastar a cultura da esfera econômica, não representando apenas um mercado de produção cultural de uma determinada época ou lugar e sim caracterizando o universo de organização e produção simbólica (HALL, 2003).

Desde a implementação do seu programa, os Estudos Culturais possuem forte inclinação marxista. Conforme Johnson (2007), as influências de Marx sobre o campo de estudo são fortemente discutidas e estão, segundo o autor, ligadas basicamente a três premissas principais: a vinculação dos processos culturais às relações sociais; a associação entre cultura e poder e sua contribuição para estabelecer desigualdades na sociedade; e, por último, a compreensão de cultura como um campo de assimetrias e lutas sociais.

Com base nisso, Johnson (2007, p. 19) aponta que os Estudos Culturais podem ser definidos como “[...] uma tradição intelectual e política; ou em relações com as disciplinas acadêmicas; ou em termos de paradigmas teóricos; ou ainda por seus objetos característicos de análise”, sendo o último ponto de partida que mais interessa ao autor.

Um dos pontos de partida importantes nos Estudos Culturais, portanto, diz respeito ao sentimento sempre presente de uma relação entre o trabalho intelectual e o trabalho político, já que as causas políticas têm sido historicamente importantes para a estruturação da corrente (HALL, 2003). Nesse aspecto, como alerta Johnson (2007, p. 21), não se deve negligenciar as “[...] condições culturais da política, bem como o estreitamento mecânico da própria política”. Pois, de acordo com o autor, a pesquisa acadêmica deve ser tão politicamente orientada, quanto os pesquisadores a puderem tornar.

Johnson (2007) esclarece, ainda, que os processos culturais não se adequam aos limites do conhecimento das disciplinas acadêmicas na maneira como elas existem. Em razão disso, o autor (2007, p. 22) aponta que “[...] os Estudos Culturais devem ser interdisciplinares (e algumas vezes antidisciplinares) em sua tendência”. Essa definição expõe a preocupação do pesquisador quanto a codificação do campo de estudo e seu isolamento em apenas uma disciplina, curso ou mesmo área de investigação.

Nesse aspecto, Johnson (2007) aponta também para comparação das problemáticas teóricas, apontando essa como um dos componentes essenciais no estudo da cultura. No entanto, ele (2007, p. 23) explica que a maior dificuldade nessa estratégia é que as “[...] formas abstratas de discurso desvinculam as ideias das complexidades sociais que as produziram”. Uma solução comum para esse problema seria, segundo o autor, partir de casos concretos, tanto para “[...] ensinar à teoria como uma discussão contínua e contextualizada”; ou, para “[...] fazer conexões entre argumentos teóricos e experiências contemporâneas”.

Essa premissa leva Johnson (2007) a quarta estratégia de definição dos Estudos Culturais, que busca conceituá-los a partir dos seus objetos característicos de análise. Para o autor (2007), boa parte da tradição desse campo está contida no termo “cultura”, que aqui possui valor apenas como um lembrete ou resumo de uma história e não como uma categoria precisa. Pois, conforme Hall (2003), falar de cultura significa falar de uma polissemia sem solução. Isto é, de um termo sem um significado terminante.

Em função disso, quando se trata da definição de cultura, Johnson (2007) opta por utilizar os termos “consciência” e subjetividade”. Em outras palavras, o autor situa os problemas centrais dos Estudos Culturais entre esses dois termos. Nas palavras do autor (2007, p. 25):

Para mim, os Estudos Culturais dizem respeito as formas históricas da consciência ou da subjetividade, ou às formas subjetivas pelas quais nós vivemos ou, ainda, em uma síntese bastante perigosa, talvez uma redução, os Estudos Culturais dizem respeito ao lado subjetivo das relações sociais.

Nessa perspectiva, Johnson (2007) aponta que a “consciência” tem a ver com a compreensão que os humanos têm dos níveis sociais e naturais. Como esclarece o autor (2007, p. 26), “[...] os seres humanos são caracterizados por uma vida ideal ou imaginada na qual a vontade é cultivada, os sonhos são sonhados e as categorias elaboradas”. Ele acrescenta ainda que a consciência também abrange uma percepção do “eu” e uma “autoprodução moral” e “mental” constante.

Já a “subjetividade”, para Johnson (2007, p. 27), diz respeito às ausências presentes na consciência e enfatiza elementos encarregados da vida estética ou emocional e dos códigos convencionais da sociedade, realçando o “quem eu sou” ou “quem nós somos” na cultura. Além disso, o conceito de subjetividade se conecta com uma das compreensões estruturalistas mais relevantes: a de que “[...] a subjetividade não é dada, mas produzida, constituindo, portanto, o objeto da análise e não sua premissa ou seu ponto de partida”.

Para falar sobre uma das maiores ocupações dos Estudos Culturais, Johnson (2007, p. 29) se apropria da noção de “formas”, utilizada por Marx para abordar os vários momentos da circulação econômica, e afirma que o interesse dos Estudos Culturais reside no “[...] projeto de abstrair, descrever, reconstruir, em estudos concretos, as formas através das quais os seres humanos ‘vivem’, tornam-se conscientes e se sustentam objetivamente”.

De acordo com o autor (2007, p. 29), esse destaque nas “formas” é corroborado por perspectivas que ressaltam a natureza organizada das formas que subjetivamente ocupamos, como na comunicação, “[...] a linguagem, os signos as ideologias, os discursos, os mitos”; e, apontam as regularidades e as políticas de sua estruturação.

Johnson (2007) ressalta que, embora essas formas sejam normalmente expressas em nível de alheamento, elas têm contribuído para consolidar nossa sensibilidade sobre a existência real das formas sociais. Todavia, isso não quer dizer que o detalhamento da forma é suficiente para explicar as práticas sociais. É necessário, também, analisar o caráter histórico das formas subjetivas, assim como prevê o princípio da historicização delimitado em nosso roteiro-cartográfico. Além

desses dois elementos, no caso desta pesquisa, é necessário, ainda, esclarecer ou evidenciar o caráter comunicativo (e etnocomunicativo) de tais formas.

Isso posto, Johnson (2007) relata que não se pode limitar o campo da cultura às práticas específicas, categorias particulares ou mesmo atividades populares de entretenimento e lazer. Nesse sentido, o autor (2007, p. 30) argumenta que “[...] todas as práticas sociais podem ser examinadas de um ponto de vista cultural, podem ser examinadas pelo trabalho que fazem subjetivamente”. Incluindo tanto o trabalho fabril quanto formas mais óbvias como a comunicação, seus processos e dispositivos.

Logo, pensar em prática de comunicação também significa pensar em práticas culturais, na medida que ambas podem ser analisadas pelo trabalho que fazem subjetivamente, principalmente através das (auto)representações narrativas que abordaremos melhor nas próximas seções.

3.2. Uma proposta latino-americana dos Estudos Culturais

Originalmente considerados uma invenção britânica, os Estudos Culturais, hoje, tornaram-se uma problemática teórica de repercussão internacional não se confinando mais à Inglaterra e Europa, tendo se espalhado pelos Estados Unidos, Austrália, Canadá, Nova Zelândia e América Latina. Isso posto, é no âmbito dos estudos culturais latino-americanos que vão partir importantes reflexões acerca da análise cultural da comunicação.

Conforme Escosteguy (2001), o corpo teórico-metodológico de análise cultural na América Latina começa a se estruturar por volta dos anos de 1970 e 1980. Todavia, é somente nos anos 1990 que alguns pesquisadores latino-americanos, ainda que de forma tímida e com alguma resistência, começam a se identificar, ou ser identificados, com a linha teórica do campo dos Estudos Culturais.

Assim como na versão britânica, os Estudos Culturais latino-americanos nascem de uma urgente necessidade de revisão teórica do campo das ciências sociais, mais especificadamente do campo da Comunicação, diante das novas problemáticas vigentes na atualidade. A proposição inglesa, como esclarecido nos parágrafos anteriores, surge dos tensionamentos entre o campo acadêmico e os movimentos sociais e políticos da luta de classe, gênero e raça. Já, a proposta latino-americana vem refletir conceitualmente e metodologicamente o campo da comunicação partindo de deslocamentos no âmbito dos movimentos sociais de

identidade e etnicidade, assim como a partir das novas dinâmicas culturais decorrentes da globalização.

A efervescência dos movimentos sociais na América Latina foi um dos principais fatores a contribuir com a reavaliação dos modelos de análise das relações entre comunicação e cultura feitas pelos pesquisadores em solo latino-americano. De acordo com Escosteguy (2001), essas mobilizações politizaram questões antes consideradas privadas, como os movimentos que pleiteavam o reconhecimento de identidades e grupos étnicos.

Nessa nova conjuntura política e cultural, fez-se necessário o deslocamento da investigação no âmbito das ciências sociais, antes pautado pela teoria da leitura ideológica das mensagens e meios de comunicação. É nesse cenário, marcado pelo processo de globalização, reivindicação de movimentos sociais, crise e surgimento de identidades e grupos étnicos, que emergem novas perspectivas teóricas que veem “a comunicação na cultura e se associa aos estudos culturais” (ESCOSTEGUY, 2001, p. 53).

As indicações de Jesús Martín-Barbero e Néstor García Canclini como figuras capitais na estruturação dos Estudos Culturais na América Latina aparecem em inúmeras obras que abordam a temática (ESCOSTEGUY, 2010). Partindo cada um de posições particulares, Martín Barbero (2006) e García Canclini (1989) dedicam-se a uma busca pessoal na definição do que viria a ser um novo mapa para explorar o campo cultural contemporâneo. Essa busca, como esclarece Escosteguy (2001), parte de uma concepção mais abrangente da sociedade, vista pelos autores como terreno de dominação e resistência.

Martín-Barbero (2006) inicia sua trajetória nos Estudos Culturais a partir de um curso de semiótica, ministrado na Universidad del Valle em Cali na Colômbia, no início dos anos de 1970, com o objetivo de assegurar metodologias que possibilitassem aos discentes engajados do campo compreender os processos de comunicação cotidiana (ESCOSTEGUY, 2001). Com base nisso, o autor desenvolveu uma metodologia que possibilitava a compreensão dos sentidos na sociedade com base no contexto sociocultural, no qual, encontram-se os agentes envolvidos no processo comunicacional. Dessa maneira, Martín-Barbero (2006) passou a repensar a comunicação a partir das práticas sociais e não mais com foco nos meios de comunicação.

O percurso acadêmico de García Canclini (1989) tem sua base na filosofia, ainda que esse campo de conhecimento apareça sempre tecendo relações com outras áreas disciplinares. De acordo com Escosteguy (2001), o principal foco do trabalho de García Canclini (1989) é o estudo dos processos de luta pela hegemonia a partir da cultura popular, apresentando o conceito de “culturas híbridas”.

Para o autor (1989), a hibridização é vista como processo espontâneo de contato/fricção entre distintos padrões, derivando desse contato algo novo. Na proposta de García Canclini (1989), a cultura popular surge como instância capaz de se apropriar e produzir seus próprios significados, partindo sempre de experiências individuais, que, por seu turno, carregam as marcas dos grupos, os quais fazem parte do local onde vivem.

O que os trabalhos de Martín-Barbero (2006) e García Canclini (1989) possuem em comum é a proposta de situar a comunicação no campo da cultura. A cultura aí não entra como um campo mais a ser pesquisado, nem como algo separado do campo da comunicação, mas sim como lugar de articulação de sentidos para/na sociedade. Ou seja, isso significa mover a ideia de cultura do terreno específico da reprodução para o âmbito dos processos de transformações do social (ESCOSTEGUY, 2001).

À vista disso, Escosteguy (2001, p. 55) afirma que “a experiência do popular vinculada ao espaço da comunicação foi a protagonista da emergência dos estudos culturais no contexto latino-americano”. Em função disso, o objeto prioritário desse campo de estudo se concentra nas práticas sociais e comunicacionais da vida cotidiana.

É importante ressaltar que a proposta teórica dos estudos culturais latino-americanos de Martín-Barbero (2006) e García Canclini (1998), que aborda a comunicação como uma questão de cultura, aflora como uma proposta de resposta à crise das teorias existentes e, fundamentalmente, contra perspectivas que reduzem a comunicação a questão de meios. Nesse sentido, é importante ressaltar que essas propostas percebem a comunicação como um terreno estratégico para se pensar os conflitos sociais, as representações e as narrativas construídas e vinculadas às práticas comunicacionais. Nessa perspectiva, reconhecemos, neste estudo, a imperiosidade de pensar como as práticas de comunicação são utilizadas para construir representações sobre o mundo e a realidade.

Diante disso, e, com base nas perspectivas apresentadas nas seções anteriores, em relação as formas e seus vínculos com as práticas sociais, nesta pesquisa, pretendemos discutir as práticas comunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR), a fim de entender como essas se constituem como práticas de etnocomunicação.

Perante o exposto, atentamos, como recomenda Johnson (2007), tanto ao detalhamento da “forma” comunicativa, através da Análise de Discurso presente nas narrativas (auto)representacionais, quanto ao caráter histórico de sua existência, contextualizando e localizando sócio-culturalmente nosso objeto de pesquisa e o seu referencial. Além disso, também nos atentamos, nesta pesquisa, em evidenciar a natureza comunicativa e etnocomunicativa do objeto de estudo foco desta dissertação.

3.3. O que há do comunicacional no objeto de estudo

Assim como aponta Sodré (2015), a não ser que se pretenda investir em uma ciência sem nome, julgamos ser capital afirmar a premissa de prática comunicacional adotada nesta investigação, assim como para compreender o que há de comunicacional nas Assembleias Gerais dos Povos Indígenas, no Informativo “Anna Yekaré – Nossa Notícia”, no programa radiofônico “A Voz dos Povos Indígenas” e no Portal do Conselho Indígena de Roraima. Tal problematização auxilia na apreensão ontológica do fenômeno, assim como no entendimento de como esse se constitui enquanto prática etnocomunicativa.

O raciocínio aqui estruturado tem como base um conjunto de reflexões que encontram suporte no livro “Ciência do Comum: notas para o método comunicacional” de Muniz Sodré (2015), assim como as ponderações tecidas nos capítulos precursores desta investigação, em especial, aquele no qual discutimos a relação entre práticas de comunicação e a cultura.

Conforme Sodré (2015), o termo comunicação tem sido utilizado como síntese de uma variedade de práticas que vão desde trocas intersubjetivas de palavras até a transmissão de mensagens e sinais através de dispositivos tecnologicamente avançados. Tal síntese, no entanto, não contribui para a apreensão do termo dentro de uma unidade. À vista disso, o autor (2015) considera ser importante recuperar a origem do termo para que se possa atribuir a esse um sentido mais preciso.

Segundo Sodré (2015), a palavra comunicar ou comunicação tem origem no latim *communicatio/communicare* com o significado de “agir em comum”, “deixar agir em comum” ou ainda “partilhar”. Por esse ângulo, o termo, para Sodré (2015), expressaria então a capacidade humana de organizar mediações simbólicas em função de um comum a ser partilhado.

Devido a essa associação com a noção de “partilhar”, Sodré (2015) explica que o termo comunicação passou a ser associado, a partir do século XX, à ideia de “coisa comunicada” reforçada na palavra em inglês “communication” e com o avanço das ferramentas tecnológicas de transmissão de mensagens no interior das sociedades modernas.

Como resultado, o termo mídia, em referência aos meios tecnológicos de transmissão de informação, passou a ser utilizado como sinônimo de comunicação e assumiu protagonismo nas problematizações no campo. Todavia, Sodré (2015) alerta que é importante ter em mente que apesar de não ter o mesmo significado empregado ao termo comunicação de origem latina, o objetivo ideológico do sistema midiático é alcançar, através do compartilhamento de informação, o espaço da troca dialógica supostamente contida na comunicação.

O diálogo é aqui essencial para o conceito de comunicação desenvolvido por Sodré (2015), visto que este é interpretado não como a mera troca de palavras entre dois ou mais sujeitos, mas sim como a construção de pontes entre diferenças e como a capacidade de penetração num espaço ou numa razão. Nessa perspectiva, o autor aponta que o diálogo é narrativa essencial ao comum e por esse motivo é próximo ao conceito de comunicação de origem latina, referente ao ato de organizar um espaço para dividir ou partilhar um comum. Diálogo é, assim, mais do que troca de mensagens, é troca de experiências. É a constituição de um saber comum que toma lugar nas mediações organizadas pela comunicação.

A ênfase no aspecto organizativo da comunicação é outro elemento central na conceituação de Sodré (2015). Conforme o autor, no necessário arranjo das pessoas e das coisas que tomam lugar nas sociedades contemporâneas, a comunicação revela-se, acima de tudo, como uma forma ou fazer organizativo. O destaque à natureza organizativa da comunicação lembra, ainda, a relação entre práticas culturais e comunicacionais estruturada por Johnson (2007). Para ele, a relação entre ambas se encontra na compreensão dessas como “formas” através das quais os homens tornam-se conscientes e se sustentam objetivamente. A organização

aparece aqui no entendimento de que tais formas são essenciais na estruturação das diferenças em nossas sociedades e na percepção que os indivíduos possuem acerca do todo. Tal conceito aproxima-se ainda da ideia de comunicação trabalhada por Martín-Barbero (2004). Para o autor, a comunicação diz respeito aos espaços comuns para articulação de sentidos para e nas sociedades.

Sodré (2015) acentua, porém, que as práticas de comunicação trabalham na organização do imprescindível e do comum humano. O comum é compreendido aqui, de acordo com o autor, como os resultados da produção social necessários à interação social. É, ainda, o sentido, antes mesmo de ser pensado ou expressado, portanto, algo que ancora o homem na existência. Esse comum revela-se na comunicação através de formas simbólicas que aproximam as diferenças.

Essas formas simbólicas de que fala Sodré (2015) funcionam como vínculo entre as diferenças. Símbolo não é aqui uma figura secundária da linguagem. É, na verdade, o trabalho de relacionar e pôr em comum formas separadas ao modo de um equivalente geral. Por exemplo, ideias separadas de pai, monarca e moeda podem ser agrupados através de formas simbólicas, comuns a todos, em torno do conceito de parentesco, política e economia. Diante disso, a comunicação é aquilo que organiza as diferenças em formas simbólicas (comuns e compreensíveis a todos). Ou seja, as coisas se configuram em formas comunicantes, porque se encadeiam no vínculo estabelecido pelos símbolos.

Nesse quadro, a natureza organizativa da comunicação diz respeito ao trabalho de tradução de saberes e não de transmissão. Tal trabalho de tradução deve partir de uma condição de possibilidade, de uma existência e experiência possível que pode ser convertida em uma forma comum. Diante disso, o homem se comunica porque traduz aquilo que pensa em formas simbólicas que podem ser compreensíveis a todos que estão imersos em um mesmo contexto sociocultural.

Isso posto, as práticas de comunicação são aqui entendidas como espaços organizados em função de um comum a ser compartilhado. Elas não têm a ver, portanto, só com coisa comunicada ou com as técnicas e ferramentas de transmissão de informação. Elas, as práticas comunicacionais, podem assumir inúmeras formas – algumas não convencionais, como a das Assembleias Gerais dos Povos Indígenas – caracterizadas prioritariamente pelo diálogo verbal realizado presencialmente entre os atores; ou, ainda, através dos diferentes meios de comunicação de massa, como os informativos impressos, os programas de rádio e os sites em plataformas online.

Independentemente da forma, o relevante é que essas práticas estão organizadas com o objetivo de partilhar um comum. Agora se nosso objeto de estudo foi organizado com esse princípio é o que veremos no desenrolar dos próximos capítulos.

3.4. Das Representações Comunicacionais

Nas seções anteriores, compreendemos as práticas comunicacionais enquanto “formas” sócio-tecno-culturais em contínua mudança, na qual, diferentes momentos e elementos atuam na construção de espaços para articulação de significados sobre o mundo (JOHNSON, 2007; SODRÉ, 2015)

Por esse ângulo, o campo comunicacional possui um papel notável na construção e estruturação de representações sobre a realidade, tornando-se objeto de interesse à diferentes campos da sociedade (SANTI, 2009). É claro, no entanto, que não somente a comunicação opera no tecido social, como também esse atua sobre ela.

Kellner (2001) afirma que a comunicação é intensamente ideológica, e, em razão disso, para entender como ela incorpora conjunturas sociopolíticas e culturais e desempenha efeitos na sociedade deve-se aprender a ler cultura (da comunicação) politicamente. Em outras palavras, o autor explica que é preciso localizar a comunicação em sua conjuntura histórica e contextual e, assim, analisar a forma como seus códigos produzem efeitos políticos.

Kellner (2001, p. 76), além disso, relata que ler politicamente a comunicação significa ver como os produtos comunicacionais representam “[...] as lutas sociais existentes em suas imagens, seus espetáculos e sua narrativa”.

Isso posto, é objetivo desta seção discutir as relações entre as práticas de comunicação e o conceito de representação, a fim de entender o papel do comunicacional na construção e estruturação de sentidos sobre o mundo e os atores que o integram. Através desse debate, pretendemos também compreender como os produtos comunicacionais configuram relações de poder e dominação, servindo para promover interesse de grupos dominantes ou para opor-se as práticas hegemônicas (KELLNER, 2001).

Vale frisar, o conceito de representação será aqui acionado conforme os paradigmas estruturados no campo dos Estudos Culturais. Teremos, portanto, como

principal referencial, os debates realizados por Stuart Hall no texto *The Work of Representation* (1997). Para o autor (1997), a representação não é vista apenas como um reflexo dos eventos que se processam no mundo, já que ela é elemento constitutivo dos sentidos que se estruturam na sociedade.

O estudo do autor concentra-se na relação entre linguagem e representação, ou entre narrativa e representação, como elementos centrais na construção de significados na sociedade. Com base nisso, ele afirma que utilizamos de sistemas de representação, como conceitos e signos, para constituir o significado das coisas.

A perspectiva de Hall (1997), no entanto, não implica dizer que os Estudos Culturais negam a existência de uma dimensão material dos signos. Como explica Wortmann (2001), na verdade, o que se afirma é que os atores sociais utilizam, prioritariamente, os sistemas conceituais de sua realidade sociopolítica e cultural, assim como os sistemas linguísticos de representação, para instituir significados no/sobre o mundo.

Ou seja, no trabalho de Hall (1997), a representação é entendida como um processo que se utiliza de objetos materiais, como a linguagem, para produzir sentido. Todavia, a representação não depende da qualidade material desse objeto, mas sim de sua função simbólica. Por esse ângulo, o autor (1997, p. 26) explica que é “[...] porque um particular som, ou palavra significam, simbolizam, ou representam um conceito, que ele funciona, na linguagem, como um signo e carrega significado”.

Dessa forma, devemos compreender a linguagem e a narrativa como um sistema de representação, isso implica considerar os sistemas de representação como plurais, presentes em diversas formações sociais. Pois, como exemplifica Hall (1997, p. 05):

[...] a língua falada utiliza sons, a escrita usa palavras, a musical usa as notas de uma escala, a "linguagem corporal" utiliza gestos, a indústria da moda utiliza artigos do vestuário, a linguagem das expressões faciais utiliza maneiras de dispor nossas feições, a televisão utiliza pontos produzidos digital ou eletronicamente em uma tela, as sinaleiras usam o vermelho, o verde e o amarelo - para "dizerem algo". Estes elementos - sons, palavras, notas, gestos, expressões, roupas - fazem parte de nosso mundo natural e material; mas sua importância para a linguagem não é o que são, mas o que *fazem*, sua função. Eles constroem o significado e o transmitem. Eles significam.

A falta de respostas únicas para os significados presentes nas narrativas culturais/comunicacionais é outro elemento característico do conceito de representação (WORTMANN, 2001). Para Hall (1997), na passagem pela

representação, os significados estão em transição, nunca se adaptam ou se conformam, encontram-se sempre em negociação e seus sentidos dependem do contexto político e histórico no qual encontram-se.

Essa percepção leva Kellner (2001) a afirmar que os significados estão sempre a ser contestados e disputados, pois há sempre circuitos culturais diferentes em operação em uma determinada sociedade (JOHNSON, 2007). Perante a isso, Wortmann (2001) ressalta que a produção de significados está sempre associada às lutas de poder, já que é nesse processo que se define as normas sociais e a relevância política de determinados atores e instituições culturais.

Nessa mesma perspectiva, Hall (1997) afirma que as representações nunca possuem um sentido fixo ou determinado, apenas quando se dá sua inserção em um sistema de significação específico é que as representações adquirem sentido. Ainda conforme o autor, os significados estão constantemente sendo produzidos, inclusive pelos meios de comunicação que permitem que os significados circulem em uma velocidade antes não conhecida.

Com base nisso, as representações podem ser relacionadas como um processo de atribuição de sentido, organizados para designar construtos culturais e sociais. Logo, Hall (1997) explica que é através da representação que os humanos experimentam o mundo e dão sentido às suas existências. E, à maneira como os campos sociais estruturam a realidade, pode ser considerada uma construção inconsciente das matrizes representacionais (SANTI, 2009).

Com o avanço das tecnologias digitais no século XX e XXI e os frenéticos processos de midiaticização da sociedade, a compreensão que temos da representação se expande e começa a envolver cada vez mais as representações visuais e encenações mediáticas. Para Soares (2007, p.50), nas “representações mediáticas” os sentidos se manifestam de forma “tácita”, “[...] como vestígios ou traços implícitos em narrativas do jornalismo, da ficção, da publicidade e da propaganda”. Nessa perspectiva, as ferramentas midiáticas são a concretização tecnológica das representações em seu sentido emblemático.

Soares (2007) destaca, no entanto, que a análise do processo das representações mediáticas implica o reconhecimento do seu caráter produzido. De acordo com ele, como essas representações aparentam ser ou mesmo se apresentam como retrato do mundo, elas tendem a naturalizar e homologar determinadas tendências, sugerindo que esse é o modo de ser da sociedade representada.

Devido à onipresença dos meios e a extensa inscrição dos atores sociais no campo midiático, as “representações mediáticas” têm sido consideradas as mais abundantes e importantes no estudo das práticas de comunicação. Essas representações aparecem em contextos discursivos cotidianos, assumindo a categoria de “representantes” de fatos, pessoas ou situações. A mídia se configura, nessa acepção, como ferramenta para transpor perspectivas e padrões representacionais (SANTI, 2009). Representar aqui é, portanto, trabalho de mão dupla, onde atuam tanto a mídia quanto o público.

De acordo com Soares (2007, p. 51), essas representações são capazes de influenciar de maneira sutil as percepções dos sujeitos sobre o mundo e sobre as pessoas, contribuindo para a confirmação ou estabelecimento de estereótipos étnicos, sociais, de gênero ou profissionais”. Patrick Charaudeau (2007, p. 47) esclarece que essas representações comunicacionais fabricam discursos baseados em observações empíricas das trocas sociais “[...] produzindo-se um sistema de valores que se erige em norma de referência”.

Desse modo, Hall (1997) assenta que a representação é um processo pelo qual os membros de uma determinada sociedade utilizam a linguagem e o discurso para produzir sentido. Essa definição aciona a premissa de que as coisas não possuem significados em si próprias. Em outros termos, somos nós (imersos em determinadas culturas e sociedades) que fazemos as coisas terem sentido (HALL, 1997).

Na mesma perspectiva, Kellner (2001) afirma que as representações comunicacionais constituem a imagem política por meio da qual os indivíduos veem o mundo e interpretam os processos e eventos. O autor afirma, ainda, que, em uma sociedade midiática, são as representações que ajudam a constituir a visão de mundo do indivíduo, os modos de vida, bem como pensamentos e ações sociopolíticas. As representações, nesse sentido, transcodificam discursos socioculturais a fim de normatizar determinadas posições políticas (de poder e dominação).

Frente a isso, Soares (2007) ressalta que mesmo com a existência de múltiplas agências de representação (como indivíduos, grupos, a escola, o partido, o sindicato), para a maioria das pessoas, os meios de comunicação são os provedores capitais de representações sobre o mundo. Por isso, as narrativas do campo midiático são essenciais para pôr em evidência a construção de representações sobre a sociedade, os acontecimentos e as categorias sociais.

3.5. Visibilidade Mediada e Autorrepresentação

Se na seção anterior abordamos as relações entre práticas de comunicação e o conceito de representação, nesta nos aprofundaremos na temática refletindo sobre os processos de autorrepresentação na contemporaneidade e sua associação ao campo comunicacional, seja esse midiático ou não.

Goffman (1975) é um dos autores que expõe relevantes concepções sobre o assunto na obra “A representação do eu na vida cotidiana”. No livro, a vida social é entendida como um palco de encenações, nela, os indivíduos (atores) constroem “fachadas” e interpretam papéis (personagens), a fim de gerar impressões de si para um público que o assiste (plateia).

De acordo com Goffman (1975), há casos em que o ator pode conduzir a autorrepresentação completamente compenetrado de seu próprio papel. Ou seja, o indivíduo social pode estar convencido de que a realidade que está encenando se trata da verdadeira realidade. Ainda segundo o autor, também há casos que os atores sociais podem conduzir a representação do “eu” apenas com a intenção de convencer um determinado público e atingir objetivos específicos.

Como detalha Goffman (1975, p. 25):

No outro extremo verificamos que o ator pode não estar completamente compenetrado de sua própria prática. [...] Aliado a isso, o executante pode ser levado a dirigir a convicção de seu público apenas como um meio para outros fins, não tendo interesse final na ideia que fazem dele ou da situação.

Em sua obra, Goffman (1975) trabalha ainda a importância da comunicação e da informação na construção da autorrepresentação. Conforme ele, o objetivo de qualquer grupo é manter o cenário que sua representação constrói. Isso resulta em que se enfatize e dê visibilidade a certos aspectos e se reduza a comunicação de outros. Para o autor, um problema básico de muitas representações, é o problema da informação, já que o público-alvo das autorrepresentações não deve adquirir informações destrutivas a respeito da situação definida para ele.

A partir de Goffman (1975), pensamos o novo contexto de consumo determinado pelas sociedades capitalistas, assim como os processos de midiaticização e globalização que tornaram os dispositivos de comunicação ferramentas indispensáveis nas formas de representação e organização do atual modelo de sociabilidade. Como resultado desse processo, diversos atores sociais originados de campos não midiáticos passaram a utilizar as mídias como mediadoras de suas

atividades cotidianas e das suas relações particulares, na tentativa de requalificar suas existências no mundo.

Vem daí a importância da comunicação midiática na relação com a autorrepresentação, que é ressaltada por Thompson (2008). Segundo o autor, a conquista da visibilidade midiática é entendida como uma estratégia, sendo utilizada por governantes, grupos e movimentos sociais que, através dela, tentam garantir direitos ou atingir metas e demandas.

Para Thompson (2008), no novo contexto global de visibilidade mediada, as autorrepresentações na mídia funcionam como estratégia daqueles que bem sabem a importância da visibilidade como uma arma possível no enfrentamento das lutas cotidianas. Ainda conforme o autor (2008), a autorrepresentação midiática tem assumido cada vez mais importância ao redor do mundo chegando ao ponto de que a incapacidade em conquistar visibilidade por meio da mídia pode submeter um indivíduo ao esquecimento. Diante disso, Thompson (2008, p. 37) afirma que a visibilidade mediada “[...] se tornou o fundamento pelo qual as lutas sociais e políticas são articuladas e se desenrolam”.

No cenário descrito por Thomson (2008), organizações e indivíduos procuram cada vez mais as ferramentas da lógica midiática para alavancar autorrepresentações que possam lhes possibilitar alcançar níveis maiores de poder e atingir seus objetivos. Logo, o processo de autorrepresentação midiática passa a ser equivalente ao processo de reconhecimento público/político.

A luta por se fazer ouvir e ver (e impedir que outros o façam) não é um aspecto periférico das turbulências sociopolíticas do mundo moderno; pelo contrário, está no centro dele [...] A evolução de tais movimentos (sociais) também comprova o fato de que, ao conquistar algum grau de visibilidade na mídia, as reivindicações e preocupações de indivíduos particulares podem ter algum reconhecimento público, e por isso podem servir como um apelo de mobilização para indivíduos que não compartilham o mesmo contexto temporal-espacial (THOMPSON, 2011, p. 310).

Nessa perspectiva, na contemporaneidade tecnológica, o discurso midiático é o grande responsável por definir e apresentar padrões culturais e sociais, ajudando na estruturação da sociedade e na disposição das oportunidades políticas de poder. Nesse sentido, a maneira como essas autorrepresentações são realizadas contribuem para a organização dos agentes sociais e a consequente atualização/manutenção das posições culturais, econômicas e políticas impostas às diversas coletividades e sujeitos. É acionando essa lógica que trataremos na próxima seção a narrativa

enquanto ferramenta pela qual vemos, narramos, pensamos e representamos o mundo.

3.6. Sobre Narrar, Representar e Comunicar as práticas culturais

Como visto nas seções anteriores, tanto a representação quanto a autorrepresentação comunicacional são as provedoras capitais de sentidos culturais sobre o mundo na contemporaneidade. Nessa lógica, as narrativas construídas e postas em circulação são essenciais para pôr em evidência as representações sobre a sociedade, os acontecimentos e as categorias socioculturais. Frente a isso, nos dedicaremos, na presente seção, ao estudo da relação tríplice entre narrativa, representação e comunicação, buscando apontar essa relação (narrativa-representação-comunicação) como ferramenta pela qual construímos a “realidade” e emprestamos materialidade às práticas culturais.

A compreensão de narrativa utilizada aqui parte do conceito de narratologia que, de acordo com Luiz Gonzaga Motta (2013), é um ramo das ciências humanas que estuda os sistemas narrativos presentes no seio das sociedades. Para ele, a narratologia é tanto um campo de estudo quanto um método de análise das práticas culturais. Nesse sentido, o autor (2013, p. 78-79) afirma que a narratologia “[...] dedica-se ao estudo dos processos de relações humanas que produzem sentidos através das expressões narrativas sejam elas factuais ou ficcionais”.

A definição de Motta (2013) é importante para que possamos ampliar o sentido de narrativa, não se referindo apenas às expressões ficcionais e literárias, mas incluindo todas as produções socioculturais cuja principal característica é o relato de uma sucessão de acontecimentos. Conforme o autor (2013, p. 79), o principal organizador do discurso é o ato de contar. Diante disso, ele pontua que a “[...] produção cultural de sentidos é, portanto, um fator prévio que implica e engloba essa nova narratologia”.

O campo de estudo da narratologia, assim, procura compreender os modos como os agentes sociais estruturam seus significados através da “[...] apreensão, representação e expressão narrativa da realidade” (MOTTA, 2013, p. 79).

À vista disso, o autor (2013) explica que narrar é relatar eventos de interesse social expressos em uma sucessão temporal que conduz a um desfecho. Sucessão, esclarece Motta, é a palavra-chave quando falamos de narrativa. De outro modo,

narrativa implica um relato contextualizado e culturalizado organizado temporalmente de uma sucessão de transformações. Narrar é, portanto, relatar processos sociais e culturais de mudança.

Conforme Motta (2013), a atividade narrativa é própria do ser humano, pois, como explica ele, é através desse modo de organização do discurso que compreendemos a realidade e o tempo. Para o autor, a narrativa estrutura os acontecimentos, une perspectivas, organiza o passado, o presente e o futuro e enquadra os significados e significantes em sucessões espaço-temporais. Ainda de acordo com ele, ela ocorre cotidianamente de forma espontânea e é intuitivamente reconhecida pelos seres humanos.

Para Motta (2013), os acontecimentos relatados são performatizados por atores que representam seres humanos concretos ou imaginários e realizam coisas que os seres humanos também realizam em seu cotidiano. Essa perspectiva rememora o que Goffman (1975) evidencia sobre os processos de autorrepresentação, no qual, a vida social é entendida como um palco de encenações e os indivíduos constroem fachadas e interpretam papéis, a fim de gerar impressões de si para um público que assiste.

Por esse ângulo, Motta (2013) argumenta que a construção de personagens em narrativas está relacionada a representação das condutas e práticas culturais humanas. Portanto, ao narrar, os sujeitos estão representando comportamentos socioculturais, fato que os teóricos chamam de atividade mimética. Nas palavras de Motta (2013, p. 72) mimese significa “[...] imitação, recriação ou representação do mundo por meio de algum tipo de configuração”.

Na concepção de Motta (2013, p. 72), “[...] ao configurar (narrar), o homem vai além do objeto representado, acrescenta algo e, neste ato, apropria-se do mundo”. Portanto, a narrativa é o meio pelo qual representamos o mundo e entramos em contato com ele. Essa representação é ainda a forma como outorgamos um significado para nossa realidade social.

É importante compreender também que não só a narrativa interfere na nossa construção de significados sobre a sociedade, mas também a sociedade interfere na construção das narrativas. Assim, toda narrativa, antes de representar o mundo, representa uma relação dos sujeitos com as estruturas da sociedade, mais precisamente, representa o mundo ao representar essa relação.

Os significados provêm não só dos processos de recriação mimética, mas também da relação inversa, da identificação virtual que ocorre em toda narrativa, da transposição catártica que as pessoas fazem das histórias narradas para as suas próprias experiências. Quando escutamos (oralidade, canção, rádio), quando assistimos (teatro, filme, telenovela, telejornal) ou quando lemos uma história (jornal, revistas, livro) estamos na história, e recriamos a sua significação a partir da relação que fazemos com os nossos próprios valores e nossa memória cultural (MOTTA, 2013, p. 73).

Em outras palavras, o sentido se concebe na conclusão de uma atividade de dupla semiotização: de transformação e transação. Para não deixar incertezas, Charaudeau (2007) explica que é o processo de transação que coordena o de transformação e não o contrário.

Charaudeau (2007, p. 41) descreve o processo de transformação como uma atividade que, através de um número de categorias também identificadas por formas, converte o “mundo a significar” em um “mundo significado”. Essas categorias compreendem formas que identificam, qualificam, descrevem e argumentam as coisas do mundo e o próprio mundo em um processo de atribuição de sentido.

Como esclarece Charaudeau (2007, p. 41), as formas/práticas comunicativas inscrevem-se “[...] nesse processo porque deve descrever (identificar-qualificar fatos), contar (reportar acontecimentos), explicar (fornecer as causas desses fatos e acontecimentos)”. Nessa concepção, a comunicação se enquadra nas atividades de produção de sentido por traduzir sentidos do mundo, ainda que essa tradução não seja absoluta, mas passível de transformação.

Por outro lado, o processo de transação constitui-se, para o sujeito narrador, em atribuir uma significação psicossocial ao seu ato. Ou seja, conferir-lhe um propósito em serviço de uma certa quantia de parâmetros, como a posição social do destinatário-receptor da narrativa, as suposições sobre sua identidade, sua posição social, seu conhecimento sobre o mundo, entre outros que equivalem a posição desse sujeito no tecido social.

As formas/práticas comunicativas integram esse processo de transação fazendo circular entre os atores sociais um conhecimento que, no começo, um possui e o outro não, ficando um desses sujeitos responsável por transmitir e o outro por compreender, “[...] sofrendo ao mesmo tempo uma modificação com relação a seu estado inicial de conhecimento” (CHARAUDEAU, 2007, p.41).

A interpretação do conhecimento se processará de acordo com os critérios próprios da conjuntura social do receptor, e que não foram impreterivelmente conjecturados pelo indivíduo comunicador. “O sujeito informador, capturado nas

malhas do processo de transação, só pode construir suas informações em função dos dados específicos da situação de troca” (CHARAUDEAU, 2007, p.42). Assim, é a narrativa, nesse processo, responsável por apresentar as representações.

Motta (2013) sugere que o cerne da narratologia moderna reside na compreensão da narrativa como um fato cultural em determinado contexto e em uma situação comunicacional. Dessa forma, passa a ser relevante observar as narrativas a partir das “formas” organizadas que elas assumem cotidianamente, como as práticas comunicacionais, por exemplo.

Ainda conforme Motta (2013, p .81), nesse processo de observação é importante lembrar que a narrativa ocorre “[...] em função de estratégias e astúcias argumentativas particulares” (MOTTA, 2013, p. 81). Portanto, identificar o sujeito narrador (princípio etnográfico) e o contexto sociopolítico (princípio da contextualização) e histórico (princípio da historicização), no qual, ele está inscrito é fundamental para a compreensão de determinada narrativa.

Por serem sistemas particulares produtores de sentido, Motta (2013) explica que os discursos narrativos se constroem através de estratégias comunicacionais. Essa forma de organização narrativa dos discursos, esclarece o autor, não é aleatória, ainda que ocorra de forma espontânea ela realiza-se em contextos políticos e produz certos efeitos sociais. Ainda de acordo com ele, a comunicação narrativa é realizada levando em conta determinadas estratégias a fim de angariar oportunidades políticas em nome de sujeitos opressores ou de sujeitos oprimidos.

Por conseguinte, passamos a perceber a narrativa não como uma produção individual e livre do seu contexto social de construção e divulgação, mas como ininterruptamente afetado pelas conjunturas culturais e sociais que o englobam. A narrativa, nesse ponto de vista, torna-se ferramenta pela qual os agentes do tecido social fabricam suas próprias representações sobre o mundo e uns sobre os outros.

Segundo essa concepção, Hall (1997) argumenta que os significados presentes nessas narrativas trabalham na reafirmação de posições sociais e oportunidades políticas, naturalizando certos padrões nas estruturas da sociedade. A comunicação, nesse contexto, realiza a construção de mapas culturais de significado ajudando a reforçá-los ou apagá-los, construindo um consenso de valores. Conforme Benetti e Lago (2007), esse processo é um dos orientadores dos padrões representacionais do que é normal ou não. Já que ao lidar com o cotidiano, os sujeitos em posições de poder definem e constroem o que é socialmente aceitável.

Frente a isso, enfatizamos que as perspectivas aqui desenvolvidas, residem na competência dos atores sociais de construir seus sistemas de (auto)representação através das narrativas comunicacionais. Essa percepção é essencial para o tratamento da narrativa enquanto um espaço cultural de lutas por hegemonia, já que é em seu âmago que os conflitos de (auto)representação acontecem.

CAPÍTULO 4.

POR QUE FALAMOS SOBRE IDENTIDADE?

Pesquisadores têm observado nos últimos 50 anos em todo o Brasil um processo ascendente de transformações nas dinâmicas sociais, marcadas, principalmente, pelo surgimento de novos e velhos atores que emergem na cena política e assumem protagonismo. No caso da Amazônia, como observado no primeiro capítulo, nota-se um conjunto de mobilizações das comunidades e grupos étnicos que, por meio da organização de um conjunto de iniciativas, mais tarde, vão dar origem ao Movimento dos Povos Indígenas.

O chamado Movimento dos Povos Indígenas, conforme Albert (2004) e Santos (2016), promove a aglutinação de grupos étnicos, anteriores a formação dos Estados-nação, em torno de uma única identidade genérica de índio, ou “indianidade genérica”. Essa organização, essa nova “identidade”, assumida por esses povos com o objetivo de intervir em um sistema político maior, é responsável por promover a composição de unidades de mobilização que reorganizam as relações culturais, territoriais, étnicas, comunicacionais e políticas dos povos tradicionais residentes no Brasil.

Vale frisar que, apesar de ser assumida na contemporaneidade pelo Movimento dos Povos Indígenas, a identidade genérica de índio foi utilizada historicamente pelos colonizadores com o objetivo de apagar as diferenças étnicas e destituir de qualquer singularidade os povos originários. Além disso, a indianidade genérica foi ainda imposta através das políticas indigenistas do governo brasileiro já formalizada pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no Código Civil de 1916 e no Decreto nº 5.484. de 1918.

Feiring (2013) explica que a expressão “índio” é utilizada genericamente para designar mais de 370 milhões de pessoas espalhadas por mais de 70 países, que detêm em comum apenas o fato de não serem descendentes de europeus. Ainda assim, a sociedade ocidental atribuiu a esses povos a identidade de índio ou indígena, utilizada em sentido depreciativo apontando o nativo como não civilizado. Em outros momentos, a expressão foi utilizada de forma romantizada para indicar o indígena como amigo e protetor da floresta (LUCIANO, 2006).

O sentido da identidade genérica de índio ou indígena muda com o surgimento do Movimento dos Povos Indígenas entre os anos 1960 e 1970, como detalhado no

primeiro capítulo. Essa expressão passa então a ser utilizada como forma de unir os povos e etnias em torno de um movimento de luta por direitos e interesses comuns (ALBERT, 2004).

Bruce Albert (2002) explica que esse deslocamento dos povos étnicos residentes no Brasil em direção a apropriação da identidade indígena resulta de uma estratégia de novos sujeitos emergentes no cenário político como uma forma de “resistência” capaz de contornar o discurso identitário colonial e movimentar os espaços socialmente não ocupados. Como esclarece o autor: “a apropriação indígena desse horizonte legal, imposto e transgredido pelo avanço da fronteira, é um mecanismo essencial na formação das ‘etnias’ da Amazônia atual e de sua organização política” (ALBERT, 2002, p. 240).

Nesse sentido, os deslocamentos étnicos, em torno da identidade indígena, demonstram a superação do sentimento de subalternidade, designado a eles desde a colonização. A identidade, nesse sentido, ao menos a identidade indígena, assume protagonismo no debate sobre o Movimento dos Povos Indígenas, e, portanto, também sobre as formas e práticas socioculturais e etnocomunicativas acionadas por esse e/ou através desse movimento social – como no caso daquelas associadas ao Conselho Indígena de Roraima (CIR) – foco de nossa análise.

Pretendemos, portanto, neste capítulo, traçar um percurso teórico conceitual que busca compreender melhor noções como identidade, diferença e as relações dessas com as práticas etnocomunicativas e com o Movimento Indígena. Seguimos assim o princípio Etnográfico do roteiro-cartográfico, no qual, toda ideia ou conceito deve ser interpretado em sua relação com as problemáticas e a posição dos sujeitos sociais.

Ressaltamos que a identidade será pensada aqui como um dos princípios estruturadores da Etnocomunicação Indígena, foco da pesquisa desenvolvida. Essa premissa tem como base a constatação de que o Movimento dos Povos Indígenas aciona permanentemente em suas práticas comunicacionais processos identitários – nesse caso a indianidade genérica, como forma de reconhecer/autoafirmar o pertencimento dos povos/sujeitos étnicos originários a um grupo multiétnico que compartilha um projeto político comum.

Logo, seguiremos também neste estudo o princípio Praxiológico que se preocupa em demonstrar a funcionalidade das teorias acionadas durante a pesquisa para o cotidiano das coletividades estudadas. Fazemos isso através da organização

e construção de conhecimento sobre as práticas Etnocomunicativas e sua relação com o princípio da Identidade.

À vista disso, o debate neste capítulo está dividido em quatro seções: a primeira aborda as crises da identidade e os sujeitos pós-modernos; a segunda possui como foco os debates sobre Identidade e Diferença; a terceira tem como foco o debate sobre identidade, linguagem e discurso; já a quarta seção investiga a relação entre comunicação e identidade.

4.1. Crise de Identidade

De acordo com Stuart Hall (2005), o problema da identidade tem sido bastante discutido na teoria social da contemporaneidade, principalmente, na relação desse com os movimentos sociais, os processos de globalização e as práticas comunicacionais midiáticas. A essência da questão, segundo o autor, localiza-se no argumento de que as velhas identidades, antes consideradas a base do mundo social, estão entrando em declínio, fazendo, com isso, surgir novas identidades, fragmentando os sujeitos, antes vistos como indivíduos unificados.

Esse processo, por assim dizer, denominando por Hall (2005) como a “crise de identidade”, é visto como parte de uma série de mudanças nas estruturas centrais das sociedades modernas (e pós-modernas), responsáveis por modificar os quadros de referências (classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade) que davam aos indivíduos a sensação de estabilidade no mundo, deslocando, fragmentando ou descentrando as identidades contemporâneas.

Hall (2005) explica ainda que, além de deslocar as paisagens culturais (pontos de referência da sociedade), a crise de identidade também tem deslocado as identidades pessoais dos sujeitos, transformando a ideia que esses possuem de si próprios como entes integrados e estáveis. Nesse sentido, o autor afirma que a crise de identidade é marcada tanto por um deslocamento dos sujeitos do seu lugar no mundo social e cultural quanto de si próprios.

Na mesma perspectiva, Woodward (2007) argumenta que as sociedades não possuem mais núcleos que produzam identidades fixas, por outro lado, elas desenvolvem uma pluralidade de centros conformadores de identidade. De acordo com a autora, esse deslocamento faz com que a identidade passe a ser vista como circunstancial. Para Woodward (2007), mesmo levando em conta a afirmação de

Dubar (2005) de que a família, a escola e o trabalho continuam a ser principais esferas a constituir a identidade, não se pode negar a contínua complexidade dessas esferas e o surgimento de outras dimensões importantes para consolidar e descentrar as identidades.

Ainda conforme Woodward (2007), as “crises de identidade” derivam de um deslocamento dos sujeitos gerado, principalmente, pela globalização das sociedades. Esse processo, segundo a autora, pode levar a dois resultados distintos, sendo o primeiro o distanciamento da identidade em relação à comunidade causado pela homogeneidade cultural promovida pelo mercado global. Já o segundo, de forma contrária, seria responsável por acarretar uma resistência e fortalecimento das identidades nacionais, étnicas e locais ou levar ao surgimento de novas posições de identidade.

Essa dinâmica global destaca que, da perspectiva não-essencialista, nenhuma identidade pode ser vista como permanente ou fora do seu contexto histórico e cultural. Com base nos apontamentos de Hall (2005) e Woodward (2007), ressaltamos que quando falamos do Movimento dos Povos Indígenas, que surgiu entre os anos de 1970 e 1990, estamos falando de um movimento social multiétnico que desloca, descentra ou fragmenta uma ou várias identidades étnicas específicas para assumir a identidade genérica de índio, a indianidade genérica, com fins políticos.

Portanto, no caso do Movimento dos Povos Indígenas, a crise de identidade (em primeiro momento), parece deslocar os sujeitos indígenas do seu lugar no mundo social, mas os ajuda a organizar-se como um movimento sociopolítico, para (em um segundo momento) deslocar esses sujeitos de si próprios, como sujeitos étnicos, os transformando em um grupo multiétnico organizado em torno da identidade genérica de índio.

A fim de explorar melhor essa afirmação abordamos na sequência três conceitos gerais de identidade que são passíveis de localização na história das ciências humanas. Eles são assinalados por Hall (2005) como: o sujeito do iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. É importante ter em mente que essas concepções são, de certo modo, simplificações que se prestam como ponto de apoio para o desenvolvimento da premissa abordada nesta seção.

De acordo com Hall (2005), a primeira concepção de identidade, o sujeito do iluminismo, parte da perspectiva de pessoa humana como indivíduo completamente centrado, unificado e dotado de capacidade de razão. Para o autor, a identidade desse

sujeito consiste em um núcleo interior que emerge no nascimento, permanecendo inalterável ao longo da sua existência. Em outras palavras, essa é uma concepção individualista de identidade que considera o sujeito enquanto um ser indivisível, com uma única identidade que independe das condições sociais e culturais para existir.

A identidade do sujeito sociológico, segunda concepção de identidade assinalada por Hall (2005), está intimamente associado as crescentes complexidades do mundo moderno e a compreensão de que a identidade dos sujeitos não era/é autônoma ou autossuficiente como o supunha na concepção do sujeito do iluminismo. Conforme Hall (2005), nessa definição, a identidade é formada na relação dos indivíduos com outras pessoas, que mediavam para o sujeito a cultura (valores, sentidos e símbolos) do mundo que ele habitava. Por esse ângulo, a identidade é formada com base na interação entre o “eu” e o “outro” (sociedade).

Importante ressaltar que, nessa concepção, o sujeito ainda tem um núcleo central que é o seu “eu” real que o acompanha desde o nascimento, todavia, esse é transformado num diálogo contínuo com os mundos que o cercam, mundos exteriores a essa identidade real e original. Nesse sentido, o autor afirma que a identidade preencheria o espaço entre o interior (mundo pessoal) e o exterior (mundo público). Logo, a identidade costuraria o sujeito à estrutura social.

Parece-nos, assim, que tanto na concepção de sujeito do iluminismo quanto na do sujeito sociológico, não seria possível o intercâmbio entre a identidade étnica e a identidade genérica de indígena. Por outro lado, no sujeito pós-moderno, terceira concepção assinalada por Hall (2005), tal possibilidade parece perfeitamente realizável.

O sujeito pós-moderno de Hall (2005) diz respeito ao indivíduo deslocado, descentrado, que não é composto somente de uma única identidade, mas de várias, às vezes contraditórias. Esse sujeito é resultado de mudanças estruturais e institucionais nas paisagens sociais que antes normatizavam e ditavam as sociedades modernas. Como explica Hall (2005, p. 12) “[...] o próprio processo de identificação através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático”. Foram essas transformações sociais que produziram o sujeito pós-moderno, caracterizado como não tendo uma identidade fixa ou permanente.

Por essa perspectiva, a identidade passa a ser transformada e constituída continuamente em relação as formas pelas quais nós somos representados nos

sistemas culturais que nos rodeiam, principalmente através das práticas comunicacionais. Hall (2005) afirma que a identidade, na concepção pós-moderna, é formada historicamente e não biologicamente. Segundo o autor, o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos que não são, como propõem as demais concepções, centralizadas ao redor de um “eu” estável e coerente.

Nesse cenário, tomemos novamente como exemplo o caso dos povos étnicos ameríndios que transitam entre a identidade de indígena genérica e a identidade étnica específica. Tratamos, portanto, de ao menos duas identidades que são assumidas em momentos diferentes, uma em um momento público e outra em um momento pessoal. As duas são constituídas historicamente e não só biologicamente. Elas podem ainda ser contraditórias, na medida que a identidade indígena tende a generalizar e apagar especificidades étnicas de cada povo e indivíduo.

Por outro lado, a identidade étnica específica estaria, nesse quadro, também se deslocando da identidade indígena e destacando a natureza de uma determinada etnia. Nesse sentido, Hall (2005, p.13) explica que:

Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia.

O autor (2005) argumenta ainda que, à medida que os sistemas culturais e de representação se multiplicam, as identidades também passam a se multiplicar, sempre deslocadas e fragmentadas e sempre se conformando na relação histórica e social com outras identidades, produtos e práticas culturais.

Diante disso, podemos afirmar que a crise da identidade que assinala Hall (2005) não resulta da extinção das identidades, mas sim do deslocamento de pontos de referências antes tidos como inalteráveis e, nesse cenário, do surgimento de novas identidades e de novos sujeitos que transitam por elas.

4.2. Identidade e Diferença

Outra importante discussão sobre o problema da identidade na perspectiva não-essencialista, isto é, do entendimento dessa enquanto contingente, formada na interseção entre diferentes componentes históricos, políticos, culturais, privados e públicos, tem relação com a construção de uma política da diferença. Frente a isso, nos dedicamos, nesta seção, na compreensão da relação entre a identidade e a

diferença, presente principalmente nos Estudos Culturais, e dessa para com o Movimento dos Povos Indígenas.

Segundo Woodward (2007, p. 09), a identidade é relacional, portanto, só existe através de uma relação com outra identidade, de uma identidade que não é ela, que difere dela, mas que, todavia, fornece as condições necessárias para que ela exista. A autora afirma que “[...] a identidade se distingue por aquilo que ela não é. A identidade é, assim, marcada pela diferença”.

Woodward (2007, p. 42) complementa e indica ainda que “[...] a diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções”. Além disso, Silva (2007) explica que existe uma relação intrínseca entre identidade e diferença, não sendo uma contrária a outra, mas ambas interdependentes.

Essa relação, segundo Silva (2007), esclarece a inclinação que temos de tomar aquilo que somos para classificarmos o diferente, o que não nos representa. O autor aponta ainda que a forma positiva como expressamos a identidade tende a esconder a diferença. Entretanto, a afirmação da identidade só faz sentido se compreendida em relação a diferença – o inverso também funciona, pois, a afirmação da diferença só seria possível em referência com a identidade.

García Canclini (1997), por outro lado, aponta que a questão da identidade e diferença não diz respeito apenas às sociedades que se desenvolveram de formas distintas, mas também tem relação com as maneiras desiguais pelas quais os grupos se apropriam de produtos culturais e simbólicos na sociedade. Diante disso, o autor relata que a hibridização, conceito próximo a ideia de resistência adaptativa de Steve Stern (1990) e Albert (2004), é um fator que deve ser considerado no estudo das identidades, pois, nas sociedades pós-modernas, todas as identidades são produto de processos culturais múltiplos e desordenados.

Nesta perspectiva, as nações se convertem em cenários multideterminados, onde diversos sistemas culturais se interpenetram e se cruzam. [...] hoje a identidade, mesmo em amplos setores populares, é poliglota, multiétnica, migrante, feita com elementos mesclados de várias culturas (GARCÍA CANCLINI, 1997, p. 142).

Para Silva (2007), as afirmações sobre a identidade e a diferença na sociedade só se apresentam diante de uma cadeia oculta de negações. A afirmação da identidade indígena no Brasil, por exemplo, só é possível porque existem outras pessoas no país que não são indígenas. O Movimento dos Povos Indígenas, nesse

sentido, utiliza a indianidade genérica como forma de diferenciar os povos étnicos anteriores a formação do Estado-nação do restante da sociedade nacional.

Ao mesmo tempo, a afirmação da identidade indígena com base na diferença em relação aos não-indígenas não exclui a possibilidade desse grupo ser formado por subgrupos e sujeitos que se distinguem entre si, pois a identidade indígena, como já mencionado, diz respeito a aglutinação de sujeitos de diferentes etnias que compartilham um projeto político comum.

Na mesma perspectiva, Woodward (2007) afirma que a identidade e a diferença são o resultado de processos de construção simbólica e narrativa (discursiva). Nesse quadro, a autora argumenta que identidade e diferença são uma relação social, estão, portanto, sujeitas a relações de poder e vetores de força. Silva (2007) complementa a ideia e explica que as identidades não convivem harmoniosamente, elas estão sempre em disputa. Como consequência, uma identidade só pode se (auto)afirmar e se reconhecer por meio da exclusão de um “outro”, da repressão de um diferente e/ou daquilo que o ameaça.

A relação de poder entre identidade e diferença, explicam Silva (2007) e Woodward (2007), não se trata somente da capacidade de nomear ou definir, mas sim da disputa por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. Nessa lógica, Silva (2007, p. 81) aponta que “[...] a afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir acesso privilegiado aos bens sociais”.

Tomamos mais uma vez o exemplo da indianidade genérica que, em um primeiro momento, foi utilizada pela política indigenista do Governo brasileiro como forma de marcar a diferença entre sujeitos étnicos e “brancos” e, com isso, promover o apagamento das especificidades culturais e sociais dos povos originários e convertê-los em trabalhadores nacionais. Tal identidade foi promovida e utilizada objetivando principalmente a disponibilização dos territórios tradicionalmente ocupados para exploração econômica.

Em um momento posterior, a indianidade genérica é utilizada pelo Movimento Indígena como forma pelo qual os povos étnicos se reconhecem como integrantes de um movimento político multiétnico com um passado comum de exploração e genocídio. Nesse momento, ela é utilizada como fim para assegurar direitos sociais, culturais e territoriais para a população que é identificada como indígena.

Nesse sentido, a afirmação da identidade e da diferença - chamada por Silva (2007) de diferenciação - é aqui disputada objetivando não somente sua capacidade de nomear determinado grupo, mas também devido a sua capacidade de garantir o acesso desses grupos e sujeitos aos bens materiais e culturais da sociedade.

Essas relações de poder, instituídas pelo processo de diferenciação, implicam sempre em operações de incluir/excluir, de marcar fronteiras, classificar e normalizar. Elas não se apresentam apenas na forma de categorias gramaticais, mas sim de indicadores de posições-de-sujeitos demarcadas na sociedade, são, portanto, formas de marcar a diferença (SILVA, 2007).

Nas relações da sociedade, a marcação da diferença é estabelecida através dos “sistemas classificatórios” no qual, aplicamos um princípio de diferença (social ou simbólica) para indicar àquilo que não somos. Nesse cenário, as identidades, esclarece Woodward (2007, p. 55), são formadas por meio da marcação da diferença, pois as coisas só ganham sentido no mundo através de diferentes posições e a diferença é “[...] marcada por representações simbólicas que atribuem significado às relações sociais”.

Fica evidente, portanto, que identidade é um significado culturalmente atribuído. Essa ideia é expressa nos Estudos Culturais através do conceito de representação. Detalhada no capítulo anterior, representação é aqui retomada como um sistema de significação social – nesse sentido ela sempre é uma marca visível e exterior que funciona como um guia simbólico ao indicar marcadores tanto da diferença quanto da identidade (HALL, 1997).

Nessa perspectiva, quem tem o poder de representar tem o poder de definir identidades e diferenças e, com isso, limitar o acesso dos sujeitos aos bens materiais da sociedade. Identidade, portanto, está íntima e inevitavelmente ligada aos sistemas discursivos e narrativos de representação da sociedade.

4.3. Identidade, uma criatura da linguagem

Considerar identidade e diferença com um significado social e culturalmente atribuído implica, de acordo com Hall (2005) e Silva (2007), compreendê-las enquanto criaturas da linguagem, portanto, como uma prática narrativa (discursiva).

Segundo Silva (2007), essa afirmação reside na compreensão de que identidade e diferença não são elementos naturais, não estão esperando serem

descobertos ou revelados na natureza. De outro modo, o autor explica que identidade e diferença têm que ser ativamente produzidas, já que elas são criaturas do mundo social e cultural. Nas palavras do autor (2007, p. 76): “[...] Somos nós que fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais”.

Para Silva (2007), por mais óbvio que pareça, dizer que identidade e diferença são atos de criação linguística significa ainda dizer elas são criadas por meio da linguagem. Nesse sentido, o autor relata que, como atos de linguagem, a identidade está, como já afirmamos nas seções anteriores, inscrita em um sistema de diferença, visto que os signos – que constituem uma língua – só fazem sentido em relação a uma cadeia infinita de marcas fonéticas e gráficas que são diferentes dele.

Por esse ângulo, a identidade não pode ser compreendida fora dos sistemas de significação, no qual, adquire sentido. Em outras palavras, a identidade e a diferença não fazem sentido fora dos contextos sociais e culturais onde se originaram. Silva (2007), entretanto, alerta que isso não significa dizer que a identidade é determinada, de uma vez por todas, nos sistemas linguísticos, no qual, ela está inscrita. Uma vez que, esclarece ele, a língua é uma estrutura instável.

Essa visão instável da linguagem decorre da especificidade fundamental do signo ser um traço, um sinal ou uma marca que está no lugar de outra “coisa”. Essa outra “coisa” pode ser um objeto concreto, um conceito ligado a um objeto concreto ou mesmo um conceito abstrato. No entanto, devido a natureza representativa da linguagem não podemos deixar ter a impressão de ver o signo como uma presença do referente ou de seu conceito (SILVA, 2007).

A isso, Derrida (1991) chama de “metafísica da presença”. Ou seja, a ilusão de ver no signo uma presença. Nesse sentido, podemos dizer, de acordo com o autor, que a presença do referente é sempre adiada. É ainda na impossibilidade dessa presença que o signo precisa depender de um processo de diferenciação para afirmar, por exemplo, que “isto” é diferente “daquilo”. Isso significa, portanto, que nenhum signo (ou identidade) pode ser reduzido a si mesmo.

A identidade indígena, desse modo, contém em si mesma o traço do outro, da diferença. Afirmar-se indígena significa dizer, pois, que não se é “branco”, quilombola, ribeirinho, etc. Assumir uma identidade, diante disso, é também negar outras identidades.

O adiamento indefinido do significado e sua dependência de uma operação de diferença significa que o processo de significação é fundamentalmente

indeterminado, sempre incerto e vacilante. Ansiamos pela presença do significado, do referente (a coisa à qual a linguagem se refere). Mas na medida que não pode, nunca, nos fornecer essa desejada presença, a linguagem é caracterizada pela indeterminação e pela instabilidade (SILVA, 2007, p. 80).

Em razão de sua indeterminação, a linguagem deve ser entendida enquanto uma prática discursiva. Em outras palavras, a linguagem deve ser vista em movimento, em interação com a sociedade (PÊCHEUX, 1997). Por esse ângulo, Hall (2007) relata que, para pensar a identidade de um sujeito, é necessário inseri-lo dentro de práticas e formações discursivas específicas em diferentes momentos sociais, isso porque é a partir das especificidades próprias de cada grupo ou comunidade que o indivíduo se identifica com seus valores e costumes.

Para Norman Fairclough (2001), o discurso é uma parte intrínseca das estruturas da sociedade e seus processos de representação entre os indivíduos e sobre o mundo. Nessa formulação, o discurso, logo a linguagem, torna-se ferramenta pela qual os agentes do tecido social fabricam suas próprias representações sobre o mundo e de uns sobre os outros. Assim, o discurso não apenas manifesta os desejos, mas também é aquilo que constitui o objeto de desejo. Ele é ainda uma narrativa, de leitura e de troca, que se funda na ordem dos signos.

Seguindo esse raciocínio, Brah (2011) afirma que a questão da identidade não diz respeito apenas a diferença, mas a quem define a diferença; como diferentes marcadores são administrados; e, como eles são representados no interior dos discursos circulantes. Os discursos aí estão ideologicamente sujeitos ao seu usuário.

Como resultado, os usuários dos signos linguísticos expõem em seus textos suas relações de identidade e diferença com a sociedade, frequentemente impostas a eles de forma não espontânea. Fairclough (2001) argumenta que os significados presentes nesses discursos trabalham na reafirmação de posições sociais e oportunidades políticas, naturalizando certos padrões (identitários, inclusive) nas estruturas da sociedade.

4.4. Sobre comunicação e identidade, uma co-produção

Ao abordar o problema da identidade através da perspectiva não-essencialista dos Estudos Culturais, Kellner (2001) privilegia o papel da comunicação, especialmente da cultura midiática, como lugar de construção das identidades dos sujeitos nas sociedades contemporâneas. Para o autor, o sujeito autônomo (sujeito

do iluminismo) está se fragmentando e desaparecendo devido, principalmente, a uma série de processos sociais que nivelam as individualidades em uma sociedade cada vez mais racionalizada, burocratizada, consumista e dominada pela comunicação.

Para falar sobre a relação entre comunicação e identidade, Kellner (2001) parte do conceito de reconhecimento mútuo. Nessa premissa, a identidade de um sujeito dependeria de um processo de reconhecimento para existir. Esse reconhecimento, explica o autor, pode ser realizado através de uma operação de diferenciação (identidade e diferença), na qual, os sujeitos constroem sua identidade com base em uma “outra” identidade, uma identidade diferente.

A ideia de reconhecimento mútuo defendida por Kellner (2001) se assemelha ao conceito de identificação trabalhado por Woodward (2007). Conforme a autora, esse conceito descreve o processo pelo qual nos identificamos (reconhecemos) com os outros, seja pela carência de uma consciência da diferença ou como consequência de aparentes similaridades.

Utilizaremos ambos os conceitos – “reconhecimento mútuo” e “identificação” - para explicar a forte ativação de desejos inconscientes referentes às representações e construções identitárias presentes nas práticas de comunicação dos povos tradicionais, em especial, aquelas vinculadas ao Conselho Indígena de Roraima (CIR) que são objeto dessa investigação.

Tomaremos, desse modo, a relação entre mídia e identidade, conforme Kellner (2001), marcada principalmente devido a capacidade da cultura comunicacional de construir representações com as quais seu público (consumidores) pode se identificar (reconhecer). Isso porque, a comunicação midiática possui na contemporaneidade papel central na construção de modelos sociais e culturais através das quais as várias posições-de-sujeito tomam forma na sociedade.

Nestor García Canclini (1997, p. 139), outro autor a trabalhar a relação entre identidade e comunicação, aponta que a “[...] identidade é uma construção que se narra”. Essa afirmação parte da proposição de que a identidade surge enquanto uma narrativa construída com o propósito de legitimar determinado aspecto histórico e social de um grupo ou indivíduo. Por exemplo, na apropriação de um território por um povo ou na independência de um país vão se somando estratégias identitárias a fim de diferenciar e/ou legitimar determinados ideais.

A identidade indígena, também pode servir de exemplo, já que ela depende de uma construção narrativa, reconstruída por quem é utilizada, que reforce sua

essencialidade. A identidade indígena a favor dos povos étnicos reconhece um passado de exploração, genocídio e de expropriação. Mas, por outro lado, quando utilizada contra, a identidade indígena também tende a reafirmar os povos étnicos como sujeitos não civilizados ou em estado transitório.

Essas narrativas de identidade foram por muito tempo construídas e controladas através de livros escolares, museus, rituais cívicos e discursos políticos. Esses, argumenta García Canclini (1997), serviram como dispositivos para legitimar as identidades e narrativas coletivas e individuais circulante no cenário social. Foram ainda esses dispositivos que contribuíram para a compreensão (equivocada) de uma identidade fixa e inalterável.

Esse cenário começa a mudar na sociedade pós-moderna, marcada pela globalização e pela midiatização. De acordo com García Canclini (1997) e Kellner (2001), nessas sociedades, a televisão e outras formas da cultura comunicacional desempenham papel fundamental na reestruturação das identidades contemporâneas. Diferente dos dispositivos anteriores, as posições-de-sujeito construídas pela comunicação não são fixas ou consolidadas, mas estão em constante negociação.

Tomando como base as premissas anteriores, García Canclini (1997) ressalta que ao trabalhar a relação entre comunicação e identidade, deve-se levar em conta a diversidade de suportes culturais, receptores artísticos e meios de comunicação, nos quais, apoia-se o processo de identificação (reconhecimento) que contribui para a estruturação das identidades. Nesse sentido, as narrativas comunicacionais devem ser interpretadas “[...] como um constructo ideológico, como um modelo pelo qual a cultura age no sentido de produzir ‘posições de sujeito’ que reproduzem valores e modos de vida” (KELLNER, 2001, p. 316). Logo, a mídia nos diz como devemos ocupar uma posição de sujeito particular.

Isso posto, fortalece a posição que atesta que as representações comunicacionais são, na contemporaneidade, as responsáveis pelas formas pelas quais a identidade e a diferença passam a existir. É através das narrativas e discursos construídos pelos produtos comunicacionais que os indivíduos podem assumir determinadas posições-de-sujeito. É também por meio dessas representações que a identidade e a diferença hoje se ligam aos sistemas de poder. Por isso, quem tem poder sobre a comunicação tem o poder de influir sobre a identidade.

Como explica Hall (2005, p. 109), as identidades:

[...] têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios”.

Nesse quadro, frisamos, de acordo com García Canclini (1997), que a identidade é, na modernidade tardia, uma co-produção dos produtos comunicacionais e da sociedade. Essa co-produção, entretanto, se realizada em condições desiguais entre os variados poderes e atores que dela participam ou intervêm. Devemos, portanto, levar em conta nesta discussão, os modos como as identidades se reconstroem nos distintos sistemas de produção e apropriação comunicacional e cultural.

À vista disso, o Movimento dos Povos Indígenas pode, por exemplo, utilizar, em suas práticas comunicativas processos identitários (de reconhecimento e identificação) – para acionar uma indianidade genérica, como forma de autoafirmar o pertencimento dos povos/sujeitos étnicos a um grupo multiétnico que compartilha um projeto político comum. Pode, ainda, utilizar os produtos comunicacionais como estratégia para diferenciar-se de povos outros que não são indígenas e não compartilham esse mesmo projeto político.

CAPÍTULO 5.

POR QUE FALAMOS SOBRE TERRITORIALIDADE?

A partir da segunda metade dos anos de 1980, o Governo brasileiro fez a declaração e homologação de grandes extensões territoriais a favor dos povos indígenas em todo o país. Desde o período da redemocratização e, mais intensamente, após a promulgação da Constituição Federal de 1988, com o reconhecimento do direito dos povos indígenas aos territórios tradicionalmente ocupados, foram homologados cerca de 106.808.547 hectares de Terras Indígenas (TIs) em todo o país, a maioria delas, 98,8%, localizadas na Amazônia Legal (SANTOS, 2016).

Roraima, como um dos estados da Amazônia Legal, não ficou fora dos processos de demarcação e homologação de territórios tradicionais. Conforme dados do Instituto Socioambiental (ISA), o Estado possui 32⁶ Terras Indígenas homologadas, totalizando 10.384.562 hectares que ocupam 46,2% do território da Unidade Federativa.

Vários foram os fatores responsáveis pela guinada na política indigenista no Governo a favor da homologação das TIs no país, já abordados no segundo capítulo deste relato. Como vimos, o Movimento dos Povos Indígenas, incluindo as organizações indígenas e o Conselho Indígena de Roraima (CIR), tiveram sua origem/consolidação nesse processo de luta, reconhecimento e demarcação dos territórios.

Demarcar TIs, entretanto, sempre foi visto como sinônimo de atraso no desenvolvimento do país (VIEIRA, 2007). O critério utilizado, nesse caso, é de que “há muita terra para pouco índio”, discurso corroborado por anti-indígenas e até mesmo pelo atual presidente da república, Jair Bolsonaro (2018-2022). No entanto, conforme a Constituição Federal de 1988 esse processo é obrigatório e tinha o prazo de cinco anos para ser concluído, todavia, devido a inúmeros entraves políticos e a falta de interesse dos presidentes e seus governos, essa meta nunca saiu do papel.

⁶ Conforme Aleixo, Lima e Aureliano (2020), a comunidade Lago da Praia, da Terra Indígena Serra da Moça e a comunidade Anzol da Terra Indígena Anzol ainda estão em processo de luta para o reconhecimento formal dos seus territórios.

Atualmente, a tese do Marco Temporal, em votação no Supremo Tribunal Federal (STF), põe novamente em risco a permanência dos povos indígenas nos territórios tradicionais. A tese se baseia na compreensão de que um território para ser homologado precisaria estar ocupado pelos indígenas na data da promulgação da Constituição de 1988. O Marco Temporal, que atende a interesses de ruralistas e pode deslegitimar todos os processos de demarcação já tramitados há quase 32 anos, desconsidera a posse simbólica dos nativos sob seus territórios tradicionais e as dinâmicas de expropriação dos indígenas de suas terras colocadas em prática desde o período colonial.

A inconstância política em torno do debate sobre TIs no Brasil, principalmente na Amazônia, tornou a luta do Movimento dos Povos Indígenas pela defesa dos territórios tradicionais uma constante sem fim. Em decorrência disso, inúmeros conflitos violentos são travados, entre indígenas e não indígenas, com a maioria deles resultando na morte de alguém de ambos os lados. Cabe ressaltar, no entanto, que o que está em jogo aí não diz respeito somente a luta pela demarcação de novas áreas, mas também a luta pela proteção dos locais já homologados que sofrem com o desmatamento, a invasão de garimpeiros e o avanço das colônias agrícolas.

De fato, hoje é impossível falar sobre Movimento dos Povos Indígenas, sem falar sobre território. As disputas pelo território têm sido palavras-chaves na constituição desse movimento social e de suas organizações - e também das formas e práticas comunicacionais acionadas pelo e/ou através do Movimento Indígena. Afinal, se o Movimento dos Povos Indígenas está sempre se referindo a problemática territorial, de qual território estamos falando quando nos referenciamos ao Movimento dos Povos Indígenas e suas práticas etnocomunicativas?

Para uns, por exemplo, a discussão sobre territórios indígenas está ligada a dimensão jurídica da ocupação de terras, diz respeito a uma certa norma legal do Estado que reconhece e homologa a ocupação dos povos indígenas em uma determinada área. O território, nesse sentido, é sobretudo um espaço concreto e político. Para outros, contudo, ele está ligado à simbologia cultural e espiritual dos povos indígenas – o território é, aqui, antes de tudo, um território simbólico ou espaço de referência para construção de identidades (HAESBAERT, 2004).

Dependendo da concepção de território adotada, muda, obviamente, a forma como observamos a relação desse com o Movimento dos Povos Indígenas e suas práticas etnocomunicativas. Diante disso, pretendemos, neste capítulo, compreender

melhor noções como territorialidade, território, desterritorialização e as relações dessas com as práticas etnocomunicativas do Movimento Indígena.

Tal discussão nos auxilia na concreção do objetivo central da pesquisa que é cartografar as práticas comunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR), a fim de entender como seus princípios (identitários, territoriais e étnicos) atuam na conformação dessas enquanto práticas etnocomunicativas. O debate aqui realizado busca também oferecer aportes teóricos para a elucidação do objetivo específico: analisar como o CIR aciona o princípio da territorialidade em suas práticas etnocomunicativas enquanto forma de se apropriar concreta ou simbolicamente dos territórios tradicionais.

Isso posto, destacamos que a territorialidade será pensada, neste estudo, como um dos princípios estruturadores da Etnocomunicação Indígena, cerne da investigação desenvolvida. Essa premissa tem como base a constatação de que o Movimento dos Povos Indígenas aciona em suas práticas comunicacionais processos de territorialização, contribuindo, com isso, na construção simbólica de territorialidades outras, assim como no reordenamento da percepção que os sujeitos indígenas possuem do território que habitam.

O debate deste capítulo, assim como no anterior, segue dois dos princípios teórico-metodológicos arquitetados no roteiro-cartográfico desta pesquisa. O primeiro é o princípio Etnográfico que ressalta os aspectos sociais como centro da pesquisa, como fazemos ao estudar a relação entre o conceito de território e o Movimento Indígena. Já o segundo é o princípio Praxiológico, que se concentra na consolidação de um conhecimento teórico que demonstre sua funcionalidade prática no cotidiano dos grupos estudados. Neste capítulo, isso é feito através do estudo da relação entre Etnocomunicação e Território.

Tal debate está dividido em seis seções: as quatro primeiras abordam as discussões em torno da conceituação de território e territorialidade, adotando, para isso, a organização proposta por Haesbaert (2004) que divide as definições de territórios em quatro perspectivas centrais: 1.) materialista, 2.) idealista, 3.) integracionista e 4.) relacional. A quinta seção, por outro lado, reflete acerca dos processos de desterritorialização e reterritorialização. E, a última seção investiga, com base nos pressupostos apresentados, a relação entre comunicação, territorialidade e as práticas (etnocomunicativas) do Movimento dos Povos Indígenas.

5.1. A perspectiva Materialista

Conforme Haesbaert (2004), a perspectiva Materialista é a predominante dentre as concepções de território estudadas. Isso se deve, principalmente, a tamanha carga de materialidade que o termo “território” parece carregar, assim como ao fato que, desde sua origem, ele possui um sentido vigorosamente relacionado ao espaço físico. Foi essa noção, conta o autor, que esteve no centro dos debates sobre território, inclusive a nível acadêmico, perpassando o sentido empregado ao termo em referência a materialidade do espaço. Entre as posições materialistas de território, três são apontadas pelo autor como o centro do debate dessa perspectiva: 1) naturalista, 2) de base econômica, 3) a tradição política-jurídica.

A posição naturalista, de acordo com Haesbaert (2004), reduz a territorialidade ao seu caráter biológico, ao ponto de a própria territorialidade humana ser formada por um comportamento instintivo, geneticamente determinado. O autor Robert Ardrey (1969), considerado um dos especialistas da área, explica que nessa leitura neodarwinista de território, a territorialidade no comportamento humano corresponde ao que é visto entre os animais. Território, seria assim: “[...] uma área do espaço, seja de água, de terra ou de ar, que um animal ou um grupo de animais defende como uma reserva exclusiva” (ARDREY, 1969, p. 10). Diante disso, todo território seria moldado de forma idêntica entre os seres que dele se ocupam.

Haesbaert (2004), ao analisar as proposições apontadas por Ardrey (1969), afirma que o risco que corremos ao adotar essa perspectiva é o de, ao atribuir toda a territorialidade ao campo biológico, excluirmos da análise territorial as múltiplas formas pelas quais os seres humanos ocupam e territorializam determinado espaço.

A concepção de base econômica, explica Haesbaert (2004), diz respeito ao território como uma área defendida em função da disponibilidade e da garantia de recursos materiais necessários à reprodução de um determinado grupo. Essa é uma concepção presente no trabalho de muitos antropólogos e historiadores que, usualmente, ao enfocarem o território, reportam-se à análise das sociedades tradicionais, como as populações indígenas, que economicamente dependem muito mais das condições físicas do seu entorno. Por isso, a importância dada ao território como fonte de recursos.

Maurice Godelier (2014) é um dos autores a definir o território a partir dos processos de controle e usufruto de recursos. Para ele, designa-se como território

uma porção do espaço sobre a qual determinado grupo social reclama a posse e garante a todos os membros ou parte dos membros o acesso e uso dos recursos para serem explorados.

Entre os geógrafos, provavelmente, a concepção mais relevante de território com base na premissa materialista-econômica seja a defendida por Milton Santos (1999), na qual, o “uso”, sobretudo econômico, é o definidor do território (HAESBAERT, 2004).

Milton Santos (1999) utiliza a concepção de território, ressaltando o uso num sentido de área de vivência e de reprodução. O autor expõe o território como o lugar onde todas as ações do homem se realizam a partir da manifestação de sua existência. Como diz o autor (1999, p. 8): “[...] O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida”. Ainda de acordo com o autor (1999) o que o território tem de permanente é a capacidade de ser nosso “quadro de vida”, já que o que faz dele objeto de análise é o seu uso.

Zuniga Navarro (1998), por sua vez, estuda a questão territorial através da ótica do Movimento Indígena. Para o autor, nesse contexto, a territorialidade é expressa pelo menos em duas dimensões: a do espaço e a dos processos.

A primeira dimensão (do espaço) é expressa em uma demanda direta pelo uso dos recursos de um determinado território natural. A segunda dimensão se expressa, por um lado, na exigência de controle dos processos políticos, econômicos, sociais e culturais (pelos quais se assegura a reprodução e continuidade material e cultural do grupo em questão) e, por outro lado, na exigência de que tais processos sejam regidos e realizados de acordo com as normas desses grupos (ZUNIGA NAVARRO, 1998).

O principal problema na perspectiva econômica-materialista de território, ressalta Haesbaert (2004), é a capacidade dessa de reduzir o território ao seu uso. Todavia, como veremos nas próximas seções, a relação dos povos indígenas com o território ultrapassa a ideia desse somente enquanto fonte de recursos. Todavia, isso não significa dizer que essa seja uma característica superada. Pois, dependendo do grupo social, sua territorialidade pode carregar marcas profundas de uma vinculação com o uso da terra, no sentido físico do termo.

A última proposição da perspectiva materialista destacada por Haesbaert (2004) é a tradição jurídico-política. O alemão Ratzel (1990) é um dos autores clássicos dessa premissa. Conforme ele, o território é um espaço qualificado pelo

domínio humano, sendo definido pelo controle político de um dado âmbito espacial. O vínculo mais tradicional nessa concepção de território é aquele que faz associação com os fundamentos materiais do Estado-Nação. Nesse sentido, o Estado seria o definidor do território. A perspectiva de Ratzel (1990) compreende o território como resultado da união política e material entre o solo (terra) e o povo (instituições e indivíduos), pois, como explica ele:

É fácil convencer-se de que do mesmo modo como não se pode considerar mesmo o Estado mais simples sem seu território, assim também a sociedade mais simples só pode ser concebida junto com o território que lhe pertence. O fato de esses dois organismos estarem ligados ao seu solo é a consequência natural da ligação evidente que une a criatura humana a terra (RATZEL, 1990, p. 73).

De acordo com Haesbaert (2004), a premissa de Ratzel é definidora para o entendimento da relação entre o Estado, terra e o povo. Todavia, limita-se no poder do Estado enquanto um ente político especializado preferindo não abordar outras esferas de poder eminentes e característicos desse ente que podem ser definidoras na construção das territorialidades, tanto concretas quanto simbólicas. Essa perspectiva fala muito sobre a origem do autor e seu foco no estudo da geopolítica mundial, concentrando-se, assim, na observação da conquista de espaços geográficos em seu sentido físico e na relação desses espaços com o decaimento de um povo.

5.2. A perspectiva Idealista

Para pensar a perspectiva idealista de território, Haesbaert (2004) afirma que basta que tomemos como exemplo uma sociedade indígena de forma genérica. De acordo com o autor, é fácil afirmar que os povos indígenas constroem seu território com base no uso de bens materiais existentes na natureza, como apontado na seção anterior através de Godolier (1989) e Milton Santos (1999). Todavia, ele afirma que não devemos nos limitar no uso material-econômico desse território, pois os referentes espaciais também são elementos indissociáveis da cosmologia desses povos e atuam ativamente na constituição de suas culturas e organização de suas sociedades, “[...] podendo mesmos ser responsáveis pela própria definição do grupo enquanto tal” (HAESBAERT, 2004, p. 69).

O autor José Luís Garcia (1976), por sua vez, afirma que não são as características concretas (físicas) de uma área que determinam a apreensão de um

dados grupo social nesse espaço geográfico e, assim, a constituição de um território. De acordo com ele, a culturalização ou socialização de uma área é o que define se ela se constitui (ou não) enquanto território. Em outras palavras, apenas se um espaço possuir valor simbólico para um povo é que ele se constituirá como território (HAESBAERT, 2004).

Haesbaert (2004) volta mais uma vez ao exemplo das sociedades indígenas e explica que para esses povos (de forma genérica) o território não se forma através de um princípio material, mas sim de um ideal cultural de identificação, reconhecimento ou ainda de pertencimento. Conforme ele, não se pode utilizar apenas a ideia de posse simples e pura, pois o que está envolvido nesse território diz respeito a uma relação de identidade (étnica ou multiétnica) e de memória. Haesbaert (2004) explica que é uma relação, de certo modo, afetiva com o espaço.

O conceito de território, nesse sentido, é utilizado para se ressaltar as questões de ordem simbólica e imaterial referentes a cultura/identidade de um determinado indivíduo ou grupo social. O risco que corremos ao adotar essa perspectiva, afirma Haesbaert (2004), é o de deixar de lado a dimensão material do território (político-econômica) e destacar apenas a cultura como elemento central na construção do território. Diante disso, o autor afirma que para a compreensão do território e das territorialidades de um determinado indivíduo ou grupo social deve-se levar em conta tanto sua dimensão física quanto sua dimensão simbólica.

5.3. A perspectiva Integracionista

Com base nos debates anteriores, Haesbaert (2004) aponta que uma terceira perspectiva sobre território seria a visão integradora. Esse conceito parte da premissa de que o território não pode ser definido fundamentado em abordagens unidimensionais. Nesse sentido, o autor afirma que o território não deve ser considerado estritamente como um espaço natural, político, econômico ou cultural. Mas, talvez, na conjunção de todos esses elementos.

Por esse ângulo, Haesbaert (2004) afirma que, independentemente da forma como se apresente, o território define-se, antes de tudo, com referência às relações sociais – das múltiplas relações de poder, seja do mais material e suas imbricações econômicas-políticas ou do poder mais simbólico de ordem mais cultural e representativa – e ao contexto histórico, no qual, está inserido.

Conforme o autor (2004), é imprescindível que contextualizemos historicamente o território o qual estamos trabalhando, já que os elementos chave responsáveis pelas relações de dominação e/ou apropriação “no/com/através do espaço” diferem consideravelmente no decorrer do tempo.

Em uma perspectiva mais contemporânea, por exemplo, a “experiência integradora” do território deve ser observada através de suas múltiplas escalas, das suas conexões em rede, que vão desde o regional ao global. Esses territórios se apresentam espacialmente descontínuos, mas intensamente conectados entre si conjugando experiências materiais e simbólicas de apropriação e/ou dominação de território.

Isso posto, Haesbaert (2004, p.79) destaca:

Fica evidente neste ponto a necessidade de uma visão de território a partir da concepção de espaço como um híbrido – híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e “idealidade”, numa complexa interação espaço-tempo.

Ainda conforme Haesbaert (2004), tendo como pano de fundo essa noção integradora de espaço geográfico, o território pode ser concebido a partir das relações múltiplas de poder desde o material relacionado a posse de terra (econômica e jurídico) ao poder simbólico relacionado ao pertencimento identitário (social e cultural). A vinculação entre os conceitos de território e poder é considerada uma das mais proeminentes nesse campo de estudo. Ela será mais bem trabalhada na próxima seção, através dos postulados de Raffestin (1993).

5.4. A perspectiva Relacional

Dentre as diversas definições de território, como vimos nas seções anteriores, uma das mais difundidas e que marcam o campo de estudo parte da concepção de território enquanto marcado por uma relação de poder. Claude Raffestin (1993) foi um dos pioneiros e principais teóricos a se debruçar sobre o debate territorial no campo da Geografia Humana. O território, na perspectiva de Raffestin (1993), pode ser estudado a partir da perspectiva relacional que considera, principalmente, as relações de poder intrínsecas à sociedade que nele se estabelece.

Conforme o autor (1993), o território é uma produção a partir do espaço, em outras palavras, o espaço é anterior ao território. Ele (o espaço) existe na condição de

“matéria-prima” natural, como algo já dado. Território seria então o resultado da ação social, concreta ou simbólica, em um determinado espaço.

Nessa concepção, supõe-se que o território é produzido por um conjunto de relações que os agentes e instituições sociais mantêm entre si e com a natureza. Por conseguinte, o território, segundo a concepção de Raffestin (1993), seria o produto inerente de uma relação social de apropriação (econômica, política ou cultural) de determinado espaço. Essa apropriação de que fala o autor é marcada por relações de poder, presentes em todas as dinâmicas sociais.

Como resultado, Raffestin (1993) ressalta que uma concepção de território que ignore a dimensão simbólica (ideal) está destinada a compreender apenas uma parte dos difíceis meandros entre espaço e poder. Todavia, ele faz uma ressalva e destaca que, ainda que seja completamente incorreto desassociar as duas esferas (material e simbólica), cada grupo social ou indivíduo vai territorializar-se através de processos próprios que podem considerar mais o caráter concreto (econômico-político) ou mais o simbólico/imaterial (cultural-social) na relação que desenvolvem com o espaço, sempre dependendo das dinâmicas de poder que está em jogo (HAESBAERT, 2004).

Como exemplifica Haesbaert (2004. p. 97):

[...] territorializar-se para um grupo indígena da Amazônia não é o mesmo que territorializar-se para os grandes executivos de uma empresa transnacional. Cada um desdobra relações com ou por meio do espaço de formas as mais diversas. Para uns, o território é construído muito mais no sentido de área-abrigo e fonte de recursos, a nível predominantemente local; para outros ele interessa enquanto articulador de conexões ou redes de caráter global.

Ainda de acordo com Haesbaert (2004) e Godelier (2014), as relações de poder que fala Raffestin (1993) podem também ser referentes as relações entre os processos sociais e o espaço material, como na relação humana com a natureza, ou de um indivíduo com sua casa, trabalho e escola. Isso não significa, todavia, que estejamos adotando uma leitura simplista do processo e considerando apenas as formas materiais, significa, por outro lado, afirmar que também na relação estabelecida entre o sujeito e o espaço material pode existir uma relação simbólica e imaterial de posse e identificação.

De forma similar às proposições de Raffestin (1993), Robert Sack (1986) também aborda o território com base nas relações de poder, privilegiando em suas análises o conceito de territorialidade. Conforme ele (1986), a territorialidade diz respeito ao controle sobre determinado espaço que deve ser concedido e

comunicado. O autor complementa e aponta que a territorialidade funciona como uma estratégia para controlar recursos e/ou influenciar pessoas.

Sack (1986) continua e afirma que a territorialidade, vista como uma estratégia, pode ser ativada e desativada dependendo de quem está controlando, de quem está sendo controlado e dos contextos temporais e geográficos envolvidos nesse processo. Nesse sentido, território, para o autor, é flexível e multidimensional, como o exposto por Souza (2001), ao defender que os territórios são construídos por meio de escalas temporais, podendo ter um caráter permanente ou uma existência cíclica e periódica (que varia com o tempo).

As territorialidades, assim, também podem ter um caráter móvel (que se desloca para diferentes espaços). Uma das contribuições mais relevantes de Souza (2001) vem no sentido de afirmar a coexistência de diferentes territórios no mesmo espaço. Segundo ele, as territorialidades, no plural, expressam as relações dinâmicas e flexíveis da sociedade com um determinado espaço.

Na compreensão de uma territorialidade flexível e que pode ser, de certo modo, ativada e desativada, Sack (1986) afirma que, para existir em uma determinada escala temporal e geográfica, o território precisa ser classificado, comunicado e controlado pelo sujeito ou instituição que o utiliza. Como resultado, Haesbaert (2004) explica que o território para Sack (1986) se torna, assim, instrumento de padronização na relação de um território com outro. Diante disso, todos que vivem dentro dos limites de um determinado território estão considerados como iguais, na medida que estão sujeitos a uma relação da diferença com outros territórios.

Por isso, toda relação de poder espacialmente mediada é também produtora de identidade, pois controla, distingue, separa e, ao separar, de alguma forma nomeia e classifica os indivíduos e os grupos sociais. E vice-versa: todo processo de identificação social é também uma relação política, acionada como estratégia em momentos de conflito e negociação (HAESBAERT, 2004, p. 89).

Ao debater o conceito de territorialidade, Raffestin (1993) pontua que ela deve ser compreendida como inerente a todos os âmbitos da vida cotidiana, sendo, portanto, uma prática multidimensional. Nesse sentido, a territorialidade, conforme o autor, pode ser compreendida como um agrupamento de relações concebidas num sistema tridimensional de sociedade-espaço-tempo quando espacializadas de forma coletiva no território. Para o autor, a territorialidade depende do auxílio de mediadores e de instrumentos que possam exteriorizar as relações de poder expressas nas relações cotidianas entre os sujeitos e instituições (materiais e imateriais). Nesse

sentido, a comunicação seus processos e práticas funcionam como esses mediadores.

Já Becker (1998) afirma que a territorialidade, para o caso da Amazônia, estabelece limites à ação de institucionalidades tradicionais e, por isso, abre espaços para a constituição de outras territorialidades, fundamentais para a configuração sócio-espacial da região. Usando a história da ocupação regional, Vieira (2007) lembra que a noção de territorialidade na Amazônia também emula a noção de conflito (principalmente entre religiosos, agricultores, garimpeiros e povos indígenas).

Acreditamos que esse conjunto de interesses contraditórios, que mencionam Becker (1998) e Vieira (2007), por um lado, empresta fragmentação à noção de territorialidades amazônicas, mas por outro, dá força à diversidade sócio-espacial regional como marca da Amazônia. Pois, nos parece que é a partir da ideia de diversidade sócio-espacial regional que a noção de territorialidades ganha força nesse contexto.

Isso posto, enfatizamos que os conceitos de território (concreto e simbólico) e territorialidade (individuais e coletivas) aqui debatidos trabalham um entendimento de território vinculado a definição de espaço apropriado e delimitado a partir de uma relação de poder (RAFFESTIN, 1993; SACK, 1986). Em síntese, isso significa dizer que além de ser estruturado de forma concreta – relacionável a posse de terra, por exemplo – o território também é estruturado por uma lógica simbólica, relacionada a ideia de pertencimento e apropriação (SACK, 1986). O território é, portanto, espaço ocupado por uma relação de poder. E, a territorialidade diz respeito as relações que mantemos com o território, o que dele fazemos e a identidade que impingimos a ele.

5.5. Crise dos Territórios: desterritorialização e reterritorialização

Falar de Movimento dos Povos Indígenas, das organizações indígenas e de suas práticas comunicativas, implica, além de falar de território e territorialidade, abordar também a desterritorialização e, concomitantemente, a (re)territorialização. O conceito, de acordo com Haesbaert (2004), tem sido utilizado na contemporaneidade para referir-se às sociedades pós-modernas e ao descentramento dos sujeitos, seja no sentido identitário, como abordado no capítulo anterior, seja no sentido territorial, como abordamos neste.

O debate em torno da “desterritorialização”, ao contrário do que se pensa e do que tem sido amplamente discutido por diversos autores, não diz respeito ao “fim dos territórios” ou a uma “crise dos territórios”, mas sim ao processo de “entrada e saída dos territórios” (HAESBAERT, 2004). Para o autor falar sobre “fim dos territórios” é paradoxal, pois o próprio conceito de sociedade implica sua territorialização em um determinado contexto geográfico e temporal.

Os filósofos franceses Guiles Deleuze e Félix Guattari (1997) são os dois autores a oferecer contribuições teóricas para se pensar a desterritorialização. De acordo com eles, ela deve ser pensada sempre enquanto um processo, na medida que envolve a desconstrução e criação concomitantes de territórios. Desse modo, eles afirmam que falar sobre desterritorialização implica sempre pensar em uma reterritorialização. Todavia, pensar em uma reterritorialização não significa pensar em um retorno a territorialidade antiga, mais tardia ou primitiva, já que desterritorialização acarreta uma série de artifícios de suporte que vão originar uma territorialidade nova, uma territorialidade outra.

Frente a isso, é importante ressaltar que o processo de desterritorialização pode referir-se a esfera econômica (uso dos territórios), política (Estado-nações) ou cultural (simbólica, identitária) dos territórios materiais ou imateriais. Nesse sentido, uma desterritorialização poderia envolver tanto o processo de (re)organização de uma cultura em torno de novos referentes sócio-espaciais quanto a efetiva migração de um povo de uma área física para outra. Com base nisso, Haesbaert (2004) explica também que a des-re-territorialização pode ser entendida como as múltiplas formas de apropriação/desapropriação concreta e/ou simbólica dos territórios, que interagem com os elementos econômicos, culturais, sociais e ecológicos de nossas cotidianidades.

Trabalhando no processo de desterritorialização, Haesbaert (2004), ainda, analisa o papel da identidade territorial diante da globalização, descrita por ele como um processo de desenraizamento e homogeneização. Aí a reivindicação de territórios tradicionais por populações indígenas pode ser tomada como um exemplo de que a identidade territorial dos grupos étnicos é construída através das territorialidades, descritas por Raffestin (1993) como o reflexo das relações multidimensionais entre o social e o território.

Oliveira-Filho (1998) também se apropriou desses conceitos em sua análise etnológica dos grupos indígenas residentes no nordeste do Brasil, e, tomando como

ponto de partida, para além desses pressupostos, as contribuições de Barth (1969) em seus estudos de fronteiras étnicas, destaca que a des-re-territorialização passa aí a envolver um processo de reorganização social que implica:

1) a criação de uma nova unidade sociocultural através do estabelecimento de uma identidade étnica distinta; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e a relação com o passado (OLIVEIRA-FILHO, 1998, p. 55).

Como resultado, o processo de reterritorialização descrito pelo autor estaria associado ao movimento através do qual as comunidades indígenas, por exemplo, se tornam uma coletividade organizada, gerando identificação étnica, estabelecendo procedimentos de representação e (re)elaborando suas afinidades culturais, linguísticas e comunicacionais, bem como os laços históricos existentes entre os membros dessa nova unidade (OLIVEIRA-FILHO, 1998).

5.6. Sobre comunicação e territorialidades

Posto alguns conceitos que nos aproximam das referências teóricas constituintes da questão de território e territorialidade, cabe ponderar sobre as possíveis relações entre essas definições e a ideia de comunicação. Conforme Zanetti (2017), debates sobre comunicação são recorrentes em diversos trabalhos que debatem as questões territoriais.

Esse debate está presente, por exemplo, na obra de Milton Santos (2006), ao abordar à comunicação e seus meios como sendo componentes fundamentais na organização do poder na atualidade. Para o geógrafo, os territórios se modificam a partir da dupla ação dos objetos técnicos, como os meios de comunicação, e dos sujeitos. Além disso, o autor destaca também a relevância histórica dos meios de comunicação no processo de construção simbólica de narrativas territoriais e da compreensão que cada indivíduo tem dos territórios que habita (REIS e ZANETTI, 2017).

Raffestin (1993) é outro autor a trabalhar a relação entre comunicação e território. Para ele (1993, p. 203), “[...] um dos trunfos do poder na contemporaneidade é informacional, e a informática é um dos meios”. Para as autoras Reis e Zanetti (2017), essa é uma perspectiva que revela o deslocamento do poder em direção aos meios de comunicação. Por esse ângulo, todas as redes e relações que interessam à

comunicação são instrumentos de poder que podem determinar as estratégias de organização do território.

Como esclarece Raffestin (1993, p. 204):

Circulação e comunicação procedem de estratégias e estão a serviço delas. Redes de circulação e comunicação contribuem para modelar o quadro espaço-temporal que é todo território. Essas redes são inseparáveis dos modos de produção dos quais asseguram a mobilidade.

Ainda de acordo com Raffestin (1993), o território é uma reorganização do espaço, na qual, a ordem está em busca dos sistemas de informação que dispõe o homem enquanto pertencente a uma cultura. Para ele, o território pode ser considerado um espaço informado pelos sistemas de signos da cultura de uma sociedade. Como consequência, Raffestin (1993) explica que o acesso ou não à informação determina o processo de des-re-territorialização dos grupos sociais, pois, em nossos dias, é a comunicação que comanda a apropriação (concreta e/ou simbólica) dos territórios.

Para o autor André Jansson (2005), a relação entre comunicação e território se baseia, especialmente, na perspectiva de que todos os espaços são produzidos por meio de representações (HALL, 1997). A comunicação, nesse sentido, atua como prática que viabiliza a construção de narrativas representacionais, portanto, também das territorialidades.

Diante disso, os autores De Assis e Carniello (2011) afirmam que a comunicação molda nossa percepção e determina o uso que fazemos do espaço, como criamos e interagimos com ele. Ainda segundo os autores, a territorialização se define no arranjo de suas características físicas, socioculturais e perceptuais de um determinado espaço.

De Assis e Carniello (2011) ressaltam, ainda, que na sociedade contemporânea, marcada pela forte presença da mídia, a relação dos sujeitos com o território passa a se dar, também, de forma indireta, já que esse contato com diversos lugares se dá através das representações midiáticas. Os autores também explicam que a mídia opera, nessa percepção, na construção de territorialidades reais ou simbólicas dentro de outros espaços.

Raffestin (1993) também oferece contribuições nesse sentido ao afirmar que as representações espaciais são instrumentos/estratégias de poder que atuam na conformação de territórios nas sociedades. Nas palavras do autor (1993, p. 145):

A imagem ou modelo, ou seja, toda construção da realidade, é um instrumento de poder e isso desde as origens do homem. Uma imagem, um guia de ação, que tomou as mais diversas formas. Até fizemos da imagem um “objeto” em si e adquirimos, com o tempo, o hábito de agir mais sobre as imagens, simulacros dos objetos, do que sobre os próprios objetos.

Haesbaert (2004) concorda com Raffestin (1993) e acrescenta que, como relação de poder, as representações territoriais são altamente seletivas e excludentes. Estão, portanto, sujeitas a conflitos dos mais variados tipos. Nesse sentido, ele explica que somente alguns territórios podem ser de fato representativos das identidades que eles ajudam a construir ou reforçar.

Zanetti (2017), por sua vez, afirma que para compreender a perspectiva das territorialidades na comunicação, basta observar que esse se constitui como um campo, assim como trabalha Bourdieu (1996), marcado por duas dimensões que estão, de certa forma, relacionadas. A primeira dimensão, conforme Zanetti (2017), estaria relacionada ao modo como a comunicação midiática se vincula a um conjunto de agentes sociais (sujeitos, instituições e grupos) cujo capital social e cultural encontra-se sempre em disputa interna, atrelada a um mercado específico, que lhe imprime poder econômico. Em contrapartida, a segunda dimensão diz respeito ao entendimento de comunicação midiática como um bem simbólico que estrutura um poder cultural, pois atua com a força expressiva da imagem ao construir modos de representação.

Nessa acepção, podemos compreender a relação das territorialidades para com a comunicação a partir de dois pontos: 1. A comunicação enquanto campo (espaço), dado que possibilita o surgimento de relações de poder (dominação e apropriação), assim como o desenvolvimento de relações sociais; 2. A comunicação enquanto ferramenta de poder, uma vez que possibilita a instituição de representações imagéticas que auxiliam na construção simbólica de territorialidades, assim como na percepção que os indivíduos têm do território (concreto ou simbólico) que habitam.

Nesse sentido, os autores Di Felice e Pereira (2017) explicam que, ao se apropriar das tecnologias midiáticas, uma comunidade indígena expande seus territórios – o estendendo para uma concepção que transcende o espaço físico e o conecta aos outros povos e outras conjunturas sociais e culturais. Essa apropriação, de acordo com os autores, cria um complexo ambiente que relaciona a natureza sociocultural e territorial dos nativos ao espaço tecno-midiático.

Esse processo revela uma nova circunstância territorial e comunicacional dos povos indígenas, relacionada à apropriação das tecnologias digitais e do uso de formas alternativas de comunicação que demonstram ser aliados fundamentais para a apropriação simbólica de territórios (conformação de representações e sentidos territoriais) e da construção das territorialidades midiáticas, além do desenvolvimento de novas formas de visibilidade para grupos historicamente deslocados do contexto da mídia convencional.

É importante lembrar aqui o que Raffestin (1993) escreveu sobre as representações enquanto formas de apropriação, no sentido de que ao representar o espaço, o sujeito social revela a imagem desejada de um território. Em outras palavras, o ato de representar o espaço já implica uma relação simbólica de poder para com ele e, portanto, a configuração de um território.

Nessa situação, as práticas etnocomunicativas do Movimento dos Povos Indígenas podem refletir os sentidos e referências simbólicas dos diferentes povos e etnias indígenas, funcionando como lente criadora de múltiplas imagens reveladoras do processo de (auto)representação que incide diretamente na forma como tais povos se apropriam simbolicamente e enxergam o próprio território (DI FELICE & PEREIRA, 2017). Além disso, essas expressões simbólicas espacializadas no “bios midiático” (SODRÉ, 2002) são o fundamento para a construção do que chamamos de territorialidades midiáticas.

Zanetti (2017) explica que isso ocorre devido ao fato de que os diferentes discursos territoriais dos povos indígenas não pressupõem apenas uma “narrativa”, mas envolvem, acima de tudo, a compreensão das vivências e da cosmologia característica dos povos nativos, assim como suas ações e a dimensão espaço-temporal na qual esses estão imersos.

Diante disso, seguindo a concepção de Di Felice e Pereira (2017), a Etnocomunicação Indígena acionada pelo Movimento dos Povos Indígenas é mais do que um simples instrumento de comunicação, converte-se num vetor crucial na construção de narrativas representacionais e sentidos sobre territórios e territorialidades. Frente a isso, a Etnocomunicação Indígena deixa evidente a relação entre comunicação e território, não somente atuando na construção simbólica das territorialidades nativas, como também moldando a percepção que o indivíduo indígena possui do território que habita.

CAPÍTULO 6.

POR QUE FALAMOS SOBRE ETNICIDADE?

Desde o final da década de 1960, a etnicidade tem ocupado cada vez mais espaço como disciplina acadêmica essencial à compreensão das dinâmicas e emergências de atores sócio-políticos no interior das sociedades contemporâneas latino-americanas. Sua significância, entretanto, não se reduz apenas ao campo teórico, já que, conforme Florêncio Almeida Vaz Filho (2010), da etnia Maytapu, o termo tem sido fortemente utilizado no debate público a fim de problematizar as conflituosas relações entre grupos étnicos e os Estados nacionais.

No Brasil, até a promulgação da atual Constituição Federal em 1988, a etnia dos povos indígenas não era reconhecida. Como visto no segundo capítulo, os instrumentos legais do país não só negavam a existência de grupos étnicos, como os caracterizavam como trabalhadores nacionais em fase transitória de civilização. Além disso, o sistema jurídico e educacional de tutela estabelecido pelo Estado negava a autonomia dos povos indígenas, os definindo como sujeitos incapazes de responder por seus atos e possuir uma identidade distinta àquela instituída pelo Estado (VIERA, 2007).

As constantes tentativas de miscigenação e aculturação das populações nativas por parte do indigenismo governamental, além do extermínio de populações indígenas e do frequente contato interétnico, alimentaram por muitas décadas o mito de que as populações indígenas haviam desaparecido (SANTOS, 2016).

Apenas em meados da década de 1970, a relação entre grupos étnicos e o Estado começa a se transformar, em grande parte devido à emergência do Movimento dos Povos Indígenas no país, assim como à pressão de atores indigenistas nacionais e internacionais, principalmente da Igreja Católica. Nesse cenário, os nativos brasileiros, antes identificados de forma pejorativa como caboclos, passam a se reconhecer enquanto sujeitos étnicos, reelaborando uma etnicidade que por muito tempo havia sido suprimida pelos aparatos legais, ilegais e de Governo.

Como consequência, afirma Baines (2006), tais movimentos de revitalização étnica, após anos de hegemonização cabocla-campesina, são instrumentalizados e acionados como plataforma de ação política e constituição das fidelidades coletivas entre os povos indígenas.

Tais movimentos de emergência étnica são ainda marcados pela ocupação de territórios tradicionais através do processo de autoafirmação de uma autenticidade étnica com base no direito do Indigenato, congênito e anterior a criação do Estado brasileiro, portanto, superior a outros títulos de propriedade.

As ações desses agentes em torno de um movimento de afirmação étnica vão mais tarde resultar nos direitos expressos na Constituição de 1988. Na Carta Magna, três conquistas relacionadas ao aparato étnico destacam-se: 1.) reconhecimento da organização social, costumes, línguas e crenças próprias de cada povo; 2.) abandono da perspectiva assimilacionista que entendia os indígenas como uma categoria transitória destinada a desaparecer; 3.) direito às terras tradicionalmente ocupadas mediante reconhecimento da União de parâmetros antropológicos básicos, como critérios de organização de uma comunidade, suas práticas, costumes e etnia (BRASIL, 1988).

É nesse contexto que os povos indígenas do país e suas lideranças passam a reclamar suas etnias. Caracterizando-se, a partir de então, como movimento étnico, distinto de outros movimentos sociais promovidos por entes da sociedade nacional, reconhecendo e reivindicando respeito a suas etnias tradicionais, anteriores a formação dos Estados nacionais. Ante o exposto, fica clara a relevância dos fenômenos de emergência étnica e seus processos para o Movimento dos Povos Indígenas e, portanto, também para suas práticas comunicativas (ARAÚJO, 2019).

Com base nisso, pretendemos, neste capítulo, pensar o conceito de etnicidade e examinar as modalidades segundo as quais uma visão de mundo étnica é tornada pertinente para os atores. Não pretendemos, desse modo, questionar a consubstancialidade dos grupos étnico-indígenas, mas, sim, refletir as relações e problemáticas étnicas, nas quais, estão imersos tais indivíduos, assim como sua relação com o campo comunicacional.

Tal discussão se relaciona com objetivo central da pesquisa: cartografar as práticas comunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR), a fim de entender como seus princípios (identitários, territoriais e étnicos) atuam na conformação dessas enquanto práticas etnocomunicativas. A reflexão também nos oferece aportes teóricos para pensar o objetivo específico: investigar como o CIR movimenta o princípio étnico em suas práticas etnocomunicativas com o intuito de reivindicar oportunidades políticas com base em direitos constitucionais.

É importante ressaltar que a etnicidade será pensada, nesta pesquisa, como um dos princípios estruturadores das práticas etnocomunicativas. Essa premissa fundamenta-se na constatação de que o Movimento Indígena, logo, o Conselho Indígena de Roraima (CIR), aciona em suas práticas de comunicação matizes étnicas a fim de expressar sua distintividade e assegurar direitos conquistados nas normas jurídicas legais do Estado brasileiro.

Como nos capítulos anteriores, o debate aqui estruturado segue dois dos princípios do roteiro cartográfico utilizado nesta investigação. O primeiro deles é o princípio Etnográfico que propõe destacar as problemáticas sociais como centro de debate, como fazemos ao relacionar o Movimento Indígena ao conceito de etnicidade. Já o princípio Praxiológico concentra-se na consolidação de um entendimento teórico que possa ser utilizado na compreensão das relações cotidianas.

À vista disso, o debate neste capítulo está dividido em quatro seções: a primeira aborda a etnogênese como um fenômeno de emergência étnica; a segunda tem como foco os debates em torno da perspectiva instrumentalista da etnicidade; a terceira seção, por outro lado, pensa a premissa interacionista sobre etnicidade; e, a última e quarta seção tem como foco os vínculos entre os conceitos de etnicidade e o campo da comunicação.

6.1. O fenômeno da etnogênese e a emergência dos sujeitos étnicos

De acordo com o antropólogo e professor do Instituto Nacional de Antropologia e História do México (INHA), Miguel Bartolomé (2006), a emergência de grupos e movimentos étnicos no cerne das sociedades contemporâneas latino-americanas no decorrer dos últimos 50 anos tem deixado pesquisadores e grande parte da opinião pública surpresos. Encarados como se fossem algo inédito, fruto da globalização, a visibilidade midiática e política das populações étnico-indígenas nas últimas décadas, relata o autor, tem feito com que os processos pelos quais esses povos passam tornem-se objeto de reflexão, gerando inquietantes questionamentos.

Grande parte da surpresa frente a emergência de novos/velhos atores étnicos é derivada, explica Bartolomé (2006), do chamado “mito da miscigenação” que alimentou a ideia de que os povos indígenas haviam desaparecido e sido convertidos em trabalhadores nacionais através de um processo de hegemonização racial e cultural das populações nativas e migrantes em toda a América Latina.

Contudo, conforme Bartolomé (2006), para os antropólogos e indigenistas de campo, os nativos sempre estiveram presentes nessas sociedades como sujeitos participantes da história e como comunidades dotadas de processos cotidianos próprios. Apenas não estavam presentes nas narrativas midiáticas, políticas e acadêmicas, o que explicaria o espanto geral no momento em que esses sujeitos decidiram emergir no debate social.

Para Poutignat e Streiff-Fenart (2011), a surpresa causada pela etnicidade não é gratuita e mostra às pessoas o surgimento de um novo fenômeno que fez da pertença étnica uma realidade onipresente no debate político, econômico e sociocultural dos países no mundo. A partir de então, esclarecem os autores (2011), a emergência da pertença étnica se tornaria uma categoria pertinente para a ação social, junto com sua crescente predisposição para fazer derivar da etnicidade lealdades e direitos coletivos, suficientemente fortes para promover transformações nas realidades cotidianas.

A fim de compreender os diferentes processos políticos, sociais e culturais de emergência de sujeitos e grupos étnicos, Bartolomé (2006) explica que a antropologia tem utilizado o termo etnogênese. Segundo o autor (2006), o conceito é empregado em diferentes situações que envolvam a presença de povos étnicos no interior dos Estados-nação. Ele (2006) observa, por exemplo, o uso do termo para caracterizar, ao longo da história, a constituição de coletividades humanas que se percebem e são percebidas como distintas de outros agrupamentos. A etnogênese é também utilizada no estudo dos processos de emergência étnica de indivíduos tradicionalmente sujeitos a uma relação de dominação.

Há ainda, conforme Bartolomé (2006), pesquisadores que empreguem o conceito para refletir o ressurgimento de populações étnicas que antes haviam sido consideradas extintas ou totalmente miscigenadas e que, por algum motivo, voltam a aparecer na cena pública, exigindo o seu reconhecimento enquanto tal e atuando na luta por direitos e recursos. Em outros momentos, recorreu-se ao conceito a fim de referir-se ao desenvolvimento de novas comunidades integradas por migrantes e seus descendentes que reivindicam uma pertença cultural específica com o objetivo de diferenciar-se de outros.

Todos esses usos do termo etnogênese, afirma Bartolomé (2006), referem-se a um mesmo gênero de processo social cujo principal interesse é refletir os movimentos e ações característicos dos agrupamentos étnicos, cujos parâmetros

sociais ostentam uma flexibilidade e uma habilidade adaptativa. Dito de outro modo, a etnogênese é caracterizada, pelo autor, como um processo histórico constante que espelha o dinamismo cultural e político das sociedades anteriores à formação dos Estados nacionais na contemporaneidade. Esses processos de etnogênese, ou melhor de etnogêneses, pressupõem, em variados casos, o intercâmbio, simbiose ou mesmo a produção de novas configurações sociais e culturais que poderiam distanciar-se das que lhes eram de origem.

Ainda conforme Bartolomé (2006), a etnogênese é um processo inerente e básico que tem garantido há milênios à todas as sociedades humanas sua diversidade sociocultural. Como esclarece o autor (2006, p. 41):

[...] a etnogênese é parte constitutiva do próprio processo histórico da humanidade e não só um dado do presente, como parecia depreender-se das reações de surpresa de alguns pesquisadores sociais em face de sua evidência contemporânea. E a América Latina, do mesmo modo que o resto do mundo, foi e é um espaço marcado por múltiplos processos de etnogênese que se manifestam até a atualidade, embora agora inseridos no contexto da chamada globalização e de um sistema mundial. Uma breve abordagem do passado latino-americano nos possibilitará uma melhor compreensão dos processos atuais.

A respeito dessa questão, José Maurício Arruti (2002) detalha que a emergência/etnogênese étnica corresponde ao surgimento de um sujeito político que busca o reconhecimento de sua distintividade e, sobretudo, conquista de direitos, por sua condição étnica. Nesse sentido, o autor aponta que os agrupamentos étnicos, em situação de interação (BARTH, 1969), tendem a selecionar e recriar aspectos de sua cultura e cotidianidade social a fim de externar e instrumentalizar sua distintividade.

Baines (1995) afirma que na América Latina, em alguns casos, os processos de etnogênese podem ser resultado de uma política indigenista planejada, um dos exemplos é a atuação da Igreja Católica junto aos povos indígenas brasileiros em meados da década de 1970. Como já mencionado no relato do segundo capítulo dessa pesquisa, a instituição religiosa ofereceu aportes políticos e educacionais para que os nativos se reconhecessem enquanto sujeitos étnicos detentores de direitos originários.

Além disso, a emergência étnica também pode ser consequência de novas legislações que conferem direitos antes negados. No Brasil, segundo Albert (2004), isso é identificado após a promulgação da Constituição de 1988, quando se reconhece, no Artigo 232, que os indígenas são partes legítima para ingressar em

juízo em defesa de seus interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo, dispensando a FUNAI de ser sua representante.

O resultado, como vimos, é o surgimento de diferentes organizações indígenas de caráter étnico em todo o país, principalmente na Amazônia. Um exemplo é a criação em 2004 da Hutukara Associação Yanomami, organização representante dos povos da etnia Yanomami nos estados de Roraima e Amazonas; e do próprio Conselho Indígena de Roraima (CIR), foco maior de interesse desta pesquisa.

No estudo do processo de mobilização étnica de 40 comunidades ribeirinhas na região do baixo rio Tapajós, na Amazônia, Vaz Filho (2010) afirma que o acionamento da etnogênese, para as etnias indígenas registradas nessas comunidades, dependeu de condições favoráveis que começaram a ser identificadas em meados dos anos 1960, principalmente, após a mudança na postura indigenista da Igreja Católica e com o surgimento dos movimentos sociais contra a ditadura militar.

Ademais, o autor (2010) aponta que o “ressurgimento das etnias” foi potencializado pela centralização do Movimento dos Povos Indígenas em torno das organizações indígenas, assim como também a partir da promulgação da Constituição de 1988 que, além de reconhecer a forma de vida dos povos étnicos, garantiu a demarcação e homologação de territórios tradicionalmente habitados.

Na perspectiva de Oliveira-Filho (1998), a etnogênese inclui tanto o surgimento de novos movimentos étnicos quanto a reinvenção política e cultural de grupos étnicos já conhecidos. Utilizando como exemplo os direitos territoriais garantidos na Constituição de 1988 pelos nativos brasileiros, ele aponta que as transformações no sistema jurídico alteraram a forma como os grupos étnicos se relacionam com o território. Essa (nova) relação supõe um processo de reorganização que implica a formação de uma nova unidade social por intermédio da constituição de uma etnicidade diferenciadora, a adoção de mecanismos políticos personalizados, e a reelaboração da relação desses povos com o passado e a cultura.

As observações feitas no decorrer desta seção pelos distintos autores (BAINES, 1995; OLIVEIRA-FILHO, 1998; BARTOLOMÉ, 2006 e VAZ FILHO, 2010) apontam para uma relação entre o fenômeno de etnogênese e uma concepção instrumentalista ou interacionista da etnicidade. Com isso em mente, pretendemos, nas próximas seções, aprofundar essas perspectivas, detectando as possibilidades e

dificuldades de sua adoção, na tentativa de agregar clareza ao debate sobre etnicidade.

6.2. A função da etnicidade: a perspectiva instrumentalista

Entre as mais diversas e distintas concepções de etnicidade, a perspectiva instrumentalista é a que mais tem se destacado, principalmente, devido a sua capacidade de explicar o fenômeno de emergência dos sujeitos étnicos no interior dos Estados nacionais, assim como as modalidades segundo as quais uma visão de mundo étnica é tornada pertinente para os mais diversos atores.

Conforme os autores Poutignat e Streiff-Fenart (2011), reúnem-se em torno dessa perspectiva abordagens que têm em comum situar a etnia como um recurso mobilizável na conquista de poder, oportunidades políticas e bens econômicos. A etnicidade, sob este ângulo, é compreendida enquanto um idioma universal que favorece a solidariedade entre os membros de um mesmo grupo e define os interesses por meio dos quais as lutas sociais são conduzidas.

Na mesma perspectiva, Cohen (1969) explica que a etnicidade é mobilizada, nesses casos, principalmente, como resposta a situações de discriminação e desigualdade na distribuição de recursos socioeconômicos nas sociedades modernas. De acordo com o autor, a etnicidade configura-se, assim, como um fenômeno de natureza política, acionada por agentes sociais unidos em torno de objetivos comuns, operando dentro dos contextos políticos contemporâneos e não só em um arranjo de sobrevivência arcaico transportado para o presente.

Para Cohen (1969), o arcabouço cosmológico em torno de uma etnia funciona, diante disso, como uma arma possível no jogo discursivo da ação social para se obter vantagens coletivas. É importante destacar, todavia, que a instrumentalização de aspectos culturais não implica que esses tenham sido criados apenas para o jogo político. Na verdade, conforme o autor (1969), o que acontece é uma valorização e seleção de determinados aspectos simbólicos já existentes que melhor funcionem na mobilização coletiva que, como teorizado no segundo capítulo, é um dos elementos capitais na conformação dos Movimentos Sociais.

Glazer e Moynihan (1975), por sua vez, afirmam que nas sociedades contemporâneas, os grupos étnicos tornam-se foco de mobilização e perseguição de interesses coletivos. Para eles, em uma situação de forte competição entre sujeitos,

por uma questão de eficácia e estratégia, os indivíduos organizam-se e reúnem-se em torno de agrupamentos étnicos que possam oferecer suporte para a mobilização política dos atores, que em maior número e com um discurso político estruturado, tornam-se capazes de produzir algum efeito significativo.

Nesse quadro, Poutignat e Streiff-Fenart (2011) argumentam que para os pesquisadores que se situam na perspectiva instrumentalista, a etnicidade manifesta-se como uma forma de mobilização política concorrente com a classe social. Conforme eles, a primeira tende a superar a segunda no mundo moderno, dado que a etnicidade possui laços afetivos concretos dos quais a classe está atualmente desprovida.

Do mesmo modo que os autores anteriores, Daniel Bell (1975) afirma que a força da etnicidade enquanto base de mobilização política é resultado da sua capacidade de conciliar interesses socioeconômicos e relações afetivas. Seu sucesso, explica o autor, é fruto, desse modo, do fato de a etnicidade mobilizar símbolos culturais mais concretos e identificáveis que a classe. Segundo Bell (1975), a etnicidade é uma resposta de grupos desfavorecidos à ruptura de estruturas sociais, culturais, políticas e econômicas dominantes mais antigas e historicamente consolidadas. Ela representa, portanto, um esforço para utilizar uma identificação compartilhada como forma de progresso. Para o autor, nesse quadro, a etnicidade é melhor entendida como uma estratégia para se conquistar determinado privilégio que as estruturas de poder existentes lhes têm negado.

Hannertz (1974) argumenta, porém, que a pertença étnica representa para os sujeitos submetidos ao domínio econômico e cultural um atalho para a mobilidade social. Ele esclarece que a etnicidade, compreendida como uma forma de organização numa base étnica, surge como alternativa coletiva que possibilita que determinado grupo estabeleça estratégias de promoção social e sucesso político.

No estudo das comunidades indígenas da Amazônia brasileira, Bruce Albert (2002) afirma que a etnicidade se apresenta como instrumento essencial nas disputas territoriais. Conforme o autor, as comunidades indígenas da região, ameaçadas pelas novas formas de apropriação de território colocadas em prática pelo Estado a partir do final da década de 1960, engajaram-se em movimentos de resistência étnica baseados na reivindicação dos territórios tradicionais.

O discurso reivindicativo dessa territorialidade, utilizado por tais movimentos, fundamenta-se, segundo Albert (2002), em referência aos direitos territoriais do

quadro jurídico e administrativo imposto pelo próprio Estado no Estatuto do Índio. E, as etnias dos grupos que veiculam esse discurso na cena nacional forjam-se, portanto, no campo das forças e categorias desse quadro (em referência aos direitos territoriais).

Tal processo, explica Albert (2002), é visível no caso dos Movimentos dos Povos Indígenas surgidos a partir da década de 1970 que se referem de modo unânime à categoria genérica de terra indígena vertida da legislação brasileira, mas convertida em condicionante política de resistência e continuidade de sua especificidade social. A apropriação dos povos indígenas amazônicos desse horizonte legal é um mecanismo fundamental na emergência étnica e de sua atual organização política.

Bruce Albert (2002) explica, ainda, que a emergência política da etnicidade contemporânea no Brasil aponta um processo sociocultural de adaptação criativa que promove as possibilidades de um campo de negociação interétnica, na qual, o discurso colonial (nacional) passa a ser subvertido. Para o autor (2002), o discurso étnico legitima-se, então, a partir de referências cosmológicas próprias dos povos étnicos, e esse, por sua vez, reconstrói-se à luz do primeiro.

Albert (2002) esclarece, ainda, que se o discurso político indígena se limitar à reprodução das categorias dos não nativos, ele se reduzirá a uma retórica vazia. No entanto, se ele permanecer no âmbito exclusivo da cultura indígena, não escapará do campo da autoreferenciação tautológica. Diante disso, o autor (2002) afirma que a etnicidade enquanto ferramenta política oferece as bases para que o Movimento Indígena utilize as referências simbólicas de suas vivências tradicionais como forma de conquistar direitos na base legal e jurídica do Estado.

Nesse quadro, Eugene Rosens (1989) argumenta que a etnicidade pode ser reconstruída e reelaborada conforme as necessidades dos atores. Ela não é, portanto, um dado imutável ou um aspecto essencial de um determinado grupo. Nesse quadro, o autor (1989) aponta que a etnicidade também se enquadra no campo da competição por recursos, assumindo assim uma postura instrumentalista.

É importante ressaltar, contudo, que uma proposta instrumentalista da etnicidade não implica necessariamente uma interpretação mecanicista do conceito, pois, conforme ressalta Rosens (1989), a etnicidade, mesmo em seu uso instrumental, passa por um longo processo de transformação e adaptações políticas

e socioculturais que tornam seu uso pertinente em diversos contextos históricos e geográficos.

Em relação a isso, Bartolomé (2006) observa que os pesquisadores que enxergam a etnicidade a partir da perspectiva instrumentalista, na qual, a etnia é utilizada como um meio de se obter determinados fins, devem ter em mente que toda ação humana é motivada por desejos ou interesses específicos. No entanto, esse interesse, destaca o autor (2006), não significa que os elementos simbólicos movimentados pelo grupo étnicos sejam espúrios, já que esses podem ser mobilizados apenas porque existem e não obrigatoriamente estão sendo inventados no momento.

Com base nesses postulados, Poutignat e Streiff-Fenart (2011) relatam que independentemente de quais sejam as circunstâncias nas quais a perspectiva instrumentalista é movimentada, ela percebe a mobilização étnica apenas na sua função enquanto organizadora dos interesses políticos. No entanto, se essa concepção instrumentalista compreende muito bem a mobilização da etnicidade com fins políticos, ela dá a entender a existência de uma consciência étnica latente que permanece fora do campo de investigação. A partir disso, procuramos, na próxima seção, compreender a maneira como a diversidade étnica é socialmente articulada e mantida na relação entre os grupos.

6.3. Etnicidade entre fronteiras: a perspectiva Interacionista

Se, na seção anterior, compreendemos a função política da etnicidade e o que leva os sujeitos a adotarem uma visão de mundo étnica, nos falta ainda compreender a forma como essa dicotomização é socialmente construída e articulada entre membros e *outsiders* e o funcionamento e manutenção dos limites interétnicos expressos nas relações entre grupos. Diante disso, nesta seção, nos debruçamos na compreensão de tais questionamentos a partir da perspectiva interacionista de etnicidade trabalhada pelo antropólogo norueguês Fredrik Barth (1969).

Conforme os autores Poutignat e Streiff-Fenart (2011), a noção de fronteira étnica desenvolvida por Barth (1969) marca uma virada no que diz respeito a concepção de grupos étnicos e representa um elemento central na elucidação dos fenômenos da etnicidade. Essa perspectiva, destacam os autores (2011), propõe que

a pertença étnica não pode ser definida senão em relação a uma linha fronteira que determina a divisão entre membros e não membros de uma comunidade étnica.

Na concepção de Barth (1969), para que a ideia de grupo étnico faça sentido é preciso que os atores percebam a existência de fronteiras que delimitam a existência do sistema social ao qual esses acreditam que estão inscritos. Do mesmo modo, tais sujeitos devem ser capazes de perceber a existência de distintos sistemas sociais aos quais outros atores estão implicados. Nesse caso, ela acarreta sempre a organização de grupos dicotômicos, pois não pode ser concebida senão na fronteira entre um Eu étnico em contato, confrontação ou contraste com um Outro étnico ou não étnico.

Em tal caso, Poutignat e Streiff-Fenart (2011) afirmam que a proposta de fronteira étnica estruturada por Barth (1969) posiciona o processo de auto-atribuição e de interação entre grupos no centro do debate. Com base nisso, Barth (1969) argumenta que é quando os sujeitos passam a utilizar a etnicidade para classificar a si mesmos e outros com finalidades de interação, que esses se transformam em grupos étnicos. Como resultado, são as fronteiras étnicas que definem a existência dos grupos étnicos.

As fronteiras de que fala o autor, são, claro, de caráter social e simbólico, ainda que, em alguns casos, elas possam adotar também contrapartidas territoriais (BARTH, 1969). Essas fronteiras são componentes essenciais na organização dos sujeitos étnicos na sociedade e atuam na demarcação social e comportamental da etnicidade, assim como na afirmação da pertença e da exclusão de atores étnicos.

Nesse sentido, Barth (1969) relata que ao estudar a constituição de grupos étnicos é preciso esclarecer e examinar as características essenciais que determinam o funcionamento das fronteiras étnicas. A primeira dessas características ressaltadas pelo antropólogo é que as fronteiras são delimitadas sempre em uma situação de interação/contato interétnico, no qual, indivíduos de distintos grupos precisam atuar num jogo discursivo para reconhecer e afirmar as dicotomias existente entre eles. Para Barth (1969), as fronteiras étnicas são produzidas e reproduzidas pelos atores no decorrer das interações sociais. Elas podem, portanto, ser manipuladas, conforme a relação estabelecida com determinado grupo.

Poder-se-ia esperar, nesses casos, que as diferenças culturais entre os grupos se reduzissem uma vez que o relacionamento entre ambos resultaria na assimilação de traços e valores. Todavia, Barth (1969) aponta que uma redução de traços culturais distintivos não pode ser relacionada com a redução da pertinência

social e política da organização étnica. Por esse ângulo, a segunda característica das fronteiras étnicas é o fato dessas não representarem barreiras intransponíveis, pois, conforme o etnólogo (1969), a manutenção das fronteiras entre os grupos não depende da permanência de suas culturas.

Nesse quadro, Barth (1969) explica que embora os grupos étnicos tomem em consideração as diferenças culturais para produzir a dicotomização entre membros e *outsiders*, elas devem ser consideradas mais como uma implicação do que como uma característica primária do grupo. Conforme o autor (1969), quando salientamos apenas as diferenças culturais corremos o risco de direcionar a atenção apenas à análise do inventário cultural e não à organização social.

O mesmo já havia sido ressaltado por Francis (1947). Na observação da natureza dos grupos étnicos, o autor (1947) afirmou que esses podem modificar sua cultura sem que isso necessariamente afete sua etnicidade. Hechter (1974), em uma análise do trabalho de Barth, destaca o mesmo. Para ele, um grupo pode adotar traços culturais de outro, como a língua ou religião, e continuar a se perceber como distintivamente étnico, visto que a redução das diferenças culturais entre grupos não perturba a pertinência das fronteiras que os separa.

Na mesma perspectiva, Manuela Carneiro Cunha (1987) afirma que a cultura original de um grupo não se perde em uma situação de contato interétnico, mas se acresce às outras e adquire uma nova função, tornando-se uma cultura de contraste. Utilizando esse conceito como ponto de partida, Vângela Isidoro de Moraes (2018) observa a apropriação do catolicismo pelos indígenas da etnia Macuxi em Roraima. Conforme ela, essa apropriação desencadeou uma gama de produções de sentidos que, no lugar de colocar em causa a pertinência dos limites que separam os Macuxi e os missionários, foi fator decisivo para que os indígenas desenvolvessem um discurso político de atuação em defesa de seus territórios e autenticidade étnica.

Como detalha a autora (2018, p. 154), é comum entre os Macuxi da comunidade Maturuca associar “[...] os sentidos do catolicismo com o processo de transformação de suas vidas, especialmente, por ter a religião operacionalizado projetos de enfrentamento dos seus principais problemas”. Além disso, de acordo com Moraes (2018), para tomar forma no cotidiano dos indígenas, a apropriação demandou o levantamento de condições para assegurar a intangibilidade sobre pontos de experiência da vida dos Macuxi. Ela ressalta, ainda, que a apropriação desse

horizonte religioso foi essencial na criação de uma distinção entre indígenas católicos e evangélicos em Roraima.

Do mesmo modo que Moraes (2018), Vaz Filho (2010), da etnia Maytapu, no estudo de comunidades indígenas da região do baixo rio Tapajós observou que os nativos se apropriaram de diferentes manifestações culturais da Igreja Católica na arquitetura de uma cultura etnicamente distinta, resultado da soma dos traços da tradição Cristã com os costumes herdados através de relatos orais dos antepassados nativos da região. Isso fica claro através da devoção das festas de santo da Amazônia que congrega elementos de diferentes culturas religiosas.

Nesse quadro, o Vaz Filho (2010) explica que os indígenas aceitaram o esquema dos missionários católicos, mas alteraram seu sentido a favor do seu modo de vida. Atualmente, conforme o autor, os nativos afirmam que as festas de santo são parte da tradição indígena.

Nessa ordem, Poutignat e Streiff-Fenart (2011) apontam que as características culturais que são levadas em conta pelos atores na configuração da etnicidade não são necessariamente a soma das diferenças entre os grupos, mas sim aqueles traços que os próprios atores decidem classificar como significantes para os relacionamentos mantidos. Dessa forma, em alguns relacionamentos interétnicos, diferenças culturais que em outras situações seriam consideradas radicais são completamente ignoradas, negadas ou minimizadas.

Isso posto, para Barth (1969) os traços culturais podem, em muitos dos casos, ser relevantes apenas para áreas limitadas da vida social, já que pouco importa o quão diferentes sejam os membros em seu comportamento cotidiano. Conforme o autor, o que realmente importa é que se eles dizem que são grupo A em oposição ao grupo B, significa que eles querem ser tratados, representados e julgados como pertencentes ao grupo A e não ao B, não importando o quão semelhante (ou não) sejam os traços culturais de ambos os agrupamentos.

Com isso em mente, conforme a teoria Barthiana, é na verdade a existência de fronteiras entre os grupos, e não as categorias culturais, que definem a existência e persistência dos grupos étnicos nas sociedades. Isso não significa, contudo, dizer que a etnicidade é vazia de conteúdo cultural, apenas afirma que a etnia não é simplesmente a expressão de uma cultura já pronta, visto que ela demanda a seleção de traços culturais dos quais os sujeitos apoderam-se para convertê-los em regras

para a identificação ou exclusão. Logo, os aspectos culturais assumem papel apenas como reguladores e comunicadores das relações interétnicas.

Frente a isso, torna-se claro que a dicotomização étnica é socialmente construída e articulada através de processos sociais de interação e de auto-atribuição que são negociados nas relações interétnicas mantidas continuamente entre membros e *outsiders* de distintos grupos em situação de fronteira.

A etnicidade não é, assim, algo estático, mas, sim, relacional e dinâmica. Esse aspecto relacional é fundamental também na abordagem mobilizacionista, destacada na seção anterior, devido ao fato dessa focar à competição por recursos e o conflito étnico. Diante disso, apontamos que a etnicidade se manifesta como marcador da diferença na relação entre agentes sociais. Ela atua, portanto, na criação de grupos dicotômicos que mobilizam traços culturais a fim de delimitar fronteiras, sistematizar as regras de contato, mobilizar atores e articular interesses sociopolíticos.

6.4. Sobre Comunicação e Etnicidade: processo de autorreconhecimento

Dadas algumas perspectivas que nos aproximam da compreensão dos fenômenos da etnicidade, cabe ponderar, nesta seção, os vínculos entre os conceitos de etnicidade e as práticas comunicacionais. A relação entre ambos é trabalhada de forma indireta por diferentes etnólogos, estando presente, por exemplo, nas reflexões de Oliveira (2005), Poutignat e Streiff-Fenart (2011), Cunha e Albano (2017) etc.

De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (2011), o debate encontra no conceito de atribuição e auto-atribuição sua centralidade. Para os autores (2011), independente da historicidade de um determinado grupo étnico, esse precisa sempre desenvolver sinais externos a serem identificados por árbitros ou autoridades de nomeação, pois, conforme explicado na seção anterior, as identidades étnicas não são um fenômeno latente, mas, sim, produto de atos significativos de diferentes atores que precisa ser comunicado para que os grupos étnicos possam existir.

Nesse quadro, segundo os autores (2011), a consubstancialidade de um grupo étnico não pode ser atestada senão pelo fato desse se reconhecer ou ser reconhecido por seus vizinhos por intermédio de um nome específico auto-atribuído ou atribuído por indivíduos outros.

Roberto Cardoso de Oliveira (2005) também trabalha a relação entre comunicação e etnicidade a partir da ideia de atribuição e auto-atribuição. Utilizando

o conceito de reconhecimento, o autor afirma que a existência de um grupo étnico depende de um processo de (auto)reconhecimento público para que seu valor social seja reconhecido. Destacando o aspecto relacional da etnicidade, o autor afirma que as práticas comunicacionais podem constituir-se como espaço privilegiado e instrumento potencial para visibilização de políticas de reconhecimento.

Para desenvolver o (auto)reconhecimento tanto endogenamente quanto exogenamente, Cunha e Albano (2017) explicam que os agrupamentos étnicos mobilizam dispositivos aptos a comunicar sua distintividade étnica. Tais dispositivos, de acordo com os autores (2017), possuem caráter estratégico e adaptativo e assumem diferentes funções e posições conforme o jogo discursivo. Para eles, somente a comunicação dessa fronteira interétnica, através desses dispositivos, é que vai produzir o (auto)reconhecimento dos atores fora e dentro do espaço do grupo.

À vista disso, Cunha e Albano (2017) indicam que, nos grupos étnicos, a cultura funciona como dispositivo comunicacional devido sua capacidade de articular elementos identitários capazes de estruturar e comunicar a existência das fronteiras interétnicas. Em outras palavras, a etnicidade é comunicada internamente e externamente através do que Barth (1969) chama de sinais diacríticos. Esses atuam como dispositivos comunicacionais capazes de transpassar os usos cotidianos da cultura, se constituindo como emblemas identitários.

Em suma, os sinais diacríticos, esclarece o autor (1969), representam um conjunto de traços culturais que um determinado grupo decide comunicar e/ou ressaltar, tal como o vestuário, a língua, a moradia ou o estilo geral de vida, a fim de assegurar sua distintividade étnica. Nessa conjuntura, Poutignat e Streiff-Fenart (2011, p. 122-113) afirmam que:

[...] os atributos culturais adquirem um valor expressivo (e podem então ser altamente seletivos), não como reveladores de uma realidade subjetiva, até mesmo inefável, mas como reivindicação pública que necessita ser publicamente validada e ratificada e que supõe um idioma convencional comum.

Para Albert (2002) a comunicação dos traços culturais atua ainda na instrumentalização da etnicidade a fim de assegurar aos agrupamentos conquistas socioeconômicas. Utilizando como exemplo o líder indígena Yanomami Davi Kopenawa, o autor explica que a coerência e força do discurso mobilizado por Davi depende da sua capacidade de acionar as coordenadas cosmológicas de sua tradição e comunicá-las aos quadros discursivos que lhe são impostos pela ideologia

indigenista do Estado e das ONGs. Diante disso, o Bruce Albert (2002) destaca que o discurso étnico depende da comunicação adequada dos fenômenos cosmológicos característicos às vivências dos agrupamentos indígenas

Além da cultura, mais precisamente dos traços culturais, outro dispositivo comunicacional revelador da etnia de um grupo pode ser, em alguns casos, conforme Cunha e Albano (2017), o território. Os autores argumentam que, como a organização social de um agrupamento humano é intrínseca de suas estruturas territoriais, a apropriação e demarcação do espaço é, para determinados grupos, elemento fundamental para que esses construam sua distintividade étnica.

Com base nisso, Mohammed Elhajji (2002) argumenta que através da apreensão do espaço o grupo comunica seu desejo de assumir-se enquanto distintivamente étnico. Através dessa apropriação territorial, um grupo pode reproduzir aspectos essenciais de seu modo de vida e assegurar a comunhão dos indivíduos em uma dada comunidade étnica. Esse fenômeno pode ser mais bem observado quando tomamos como exemplo as populações étnico-indígenas brasileiras que reivindicam a homologação de territórios tradicionais a fim de garantir seu desenvolvimento sociocultural e econômico distinto.

Frente a isso, Poutignat e Streiff-Fenart (2011) afirmam que a capacidade de comunicar a distintividade étnica surge assim não somente como aspecto revelador das fronteiras presentes nas relações interétnicas, mas também como produtora da etnicidade. Diante disso, os autores explicam que a comunicação de tal identificação étnica tem o poder de fazer existir uma coletividade de indivíduos e lhes assegurar determinado poder político ou econômico.

CAPÍTULO 7.

CARTOGRAFIA DAS PRÁTICAS ETNOCOMUNICATIVAS

Cartografar as práticas comunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR), a fim de entender como os princípios identitários, territoriais e étnicos são acionados em sua constituição enquanto práticas etnocomunicativas é objetivo central desta pesquisa. Nesse quadro, relembremos que nunca foi intenção deste estudo listar de forma simplista e absoluta todas as práticas comunicacionais administradas pela organização indígena, mas, sim, observar / esclarecer um processo marcado pela resistência, pela apropriação, pela adaptação e pelas vivências de sujeitos que utilizam a comunicação como uma arma possível no enfrentamento das lutas cotidianas.

Nesse sentido, para o acompanhamento desse processo, delimitamos o estudo em torno de quatro práticas etnocomunicativas: o informativo impresso “Anna Yekaré – Nossa Notícia”; o programa radiofônico “A voz dos povos indígenas”; o portal web do CIR; e, as Assembleias Gerais do Conselho Indígena de Roraima.

O acesso a tais práticas de etnocomunicação, devido a pandemia do Covid-19, foi realizado prioritariamente através de documentos produzidos e postos em circulação na web. Logo, o corpus de estudo utilizado em nossa pesquisa foi garimpado basicamente do site e redes sociais do Conselho Indígena de Roraima; das atas, documentos e outros registros históricos disponíveis no acervo digital do Instituto Socioambiental (ISA); e, das produções acadêmicas que abordam a temática. Além disso, de forma excepcional e seguindo todos os protocolos sanitários para prevenção contra o novo coronavírus, também foi realizada consulta ao acervo físico do Centro de Documentação Indígena (CDI) do Instituto Religioso Missionário da Consolata (IRMC).

À vista disso, lembramos que é objetivo deste capítulo realizar a análise discursiva das práticas etnocomunicativas do CIR, a partir dos princípios da Etnocomunicação Indígena debatidos no decorrer da pesquisa, assim como detalhar a estrutura e funcionamento dessas práticas de comunicação em seu cotidiano.

Para tanto, nos valem de dois movimentos, o primeiro diz respeito a identificação do “dito” e o estudo do “não-dito”. No primeiro movimento, na identificação do “dito” realizamos uma análise descritiva com base na observação e interpretação detalhada do pesquisador não indígena autor desta dissertação, em

consonância com a análise descritiva que já foi realizada por Mayra Pereira (2016), jornalista indígena da etnia Wapichana e ex-assessora de comunicação do CIR, em seu Trabalho de Conclusão de Curso da Graduação em Comunicação Social – Jornalismo na Universidade Federal de Roraima (UFRR). Além de Mayra, outras vozes indígenas e não-indígenas, presentes em entrevistas, atas e outros documentos, compuseram nosso quadro de análise nesta fase da investigação.

Por outro lado, no segundo movimento de análise, no estudo do não-dito, refletimos o que foi observado na análise descritiva tomando como base os debates realizados no decorrer desta pesquisa, principalmente em referência aos princípios da Etnocomunicação (Identidade, Territorialidade e Etnicidade). Nesse sentido, através da captação do interdiscurso que atravessa a materialidade discursiva, tentamos entender o que as práticas comunicativas do CIR silenciam em suas narrativas. Vasculhar tais silêncios nos permite compreender as condições sócio-históricas de desenvolvimento de tais narrativas integrantes do corpus de estudo.

Nesse âmbito, a análise discursiva realizada neste capítulo através do acionamento dos dois movimentos mencionados (dito e não-dito) marca o encontro entre as problemáticas teóricas e empíricas trabalhadas no decorrer desta pesquisa. Nesse sentido, afirmamos, conforme Santi (2009), que o processo de leitura/análise dessas práticas de comunicação não representa simplesmente assimilação, mas é ela própria um ato de produção que permite a compreensão do processo comunicacional e das nuances etnocomunicacionais das práticas comunicativas do Conselho Indígena de Roraima.

7.1. Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima

É importante ressaltar que a análise descritiva das Assembleias Indígenas de Roraima realizada nesta subseção tem como base um corpo documental composto por atas, ofícios, cartas à FUNAI, textos em informes, matérias jornalísticas de autoria do CIR e trabalhos acadêmicos que detalham ou descrevem a realização de tais reuniões. Nesse sentido, levando em conta a escassez do material de acesso, são descritas, nessa investigação, apenas as Assembleias que representam marcos históricos e que possuem relatos disponíveis para acesso. Logo, nosso principal foco é aqui demonstrar o caráter comunicacional (oral e dialogal) desses encontros, como

eles foram organizados, os participantes e a importância deles para as ações do Movimento Indígena.

Promovida anualmente pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), a Assembleia Geral dos Povos Indígenas é uma reunião multiétnica das lideranças dos povos tradicionais do estado. O evento é um espaço de deliberação política, organizacional e de análises conjeturais tanto das ações do Movimento dos Povos Indígenas e do CIR a nível estadual, nacional e internacional quanto dos principais temas envolvendo o cotidiano das comunidades indígenas.

Como visto no segundo capítulo desta dissertação, a realização das Assembleias Gerais esteve associada intimamente ao trabalho socioeducativo realizado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) junto aos nativos brasileiros a partir de 1972. Essas reuniões, no entanto, conforme Maria Helena Matos (1987), não podem ser consideradas como práticas estranhas aos indígenas, visto que encontros entre os nativos já eram realizados mesmo antes de um apoio mais definitivo da Igreja Católica.

Athias (2002) e o site do CIR⁷ registram que a primeira Assembleia Indígena ou, como era chamada, Assembleia dos Tuxauas⁸, foi realizada na Missão Surumu, Norte do estado, em 1971. Não há, entretanto, registros documentados que especifiquem o número de participantes ou mesmo a duração da reunião. Todavia, sabe-se que os nativos se reuniam após atividades educativas da Igreja para debater a expropriação de Terras Indígenas.

Helena Matos (1987) afirma que as primeiras reuniões realizadas entre os indígenas, mesmo que não representassem um movimento tradicional, faziam parte de um processo inicial de formação de uma nova prática política que tinha o objetivo de criar um espaço de comunicação entre os nativos que, através dos encontros, passavam a reconhecer problemas e objetivos comuns relacionados ao avanço da sociedade nacional sob seu território.

Exemplos dessas reuniões, que passaram a acontecer anualmente, estão em uma carta de 15 de janeiro de 1973 enviado ao presidente da FUNAI em Brasília. No documento, assinado por 24 Tuxauas de diferentes etnias e comunidades, os líderes

⁷ Disponível em: <https://cir.org.br/site/>. Acesso em: 10 mai. 2021.

⁸ Conforme Santilli (1994) e Morais (2018), a expressão “tuxaua” possui sentido semelhante ao termo “cacique”, utilizado em outras regiões do país. Ele representa uma das principais lideranças de uma determinada maloca e comumente atua em parceria com um grupo mais amplo de lideranças.

falam do encontro realizado; da escolha do Bispo de Roraima D. Servilio Conti (1968-1975) como o representante dos indígenas; reivindicam um funcionário do órgão indigenista para escutar o problema dos nativos; e, relatam as dificuldades quanto a invasão das terras tradicionais.

O seguinte trecho da carta entregue ao presidente da FUNAI pelo Bispo de Roraima pormenoriza a situação enfrentada pelos indígenas:

A maioria das nossas terras já foram tomadas por civilizados, criadores de gado, e o pouco que ainda ocupamos está sendo continuamente ameaçado de invasão e desapropriação. Muitos fazendeiros que nos cercam, não permitem que vivamos em terras que em outras épocas pertenceram a nossos antepassados e que nos foram legados por herança; não consentem que façamos roças nas ilhas de mata ou à beira dos igarapés; se opõem que criamos porcos e muitas vezes cercam suas fazendas penetrando no meio de nossas malocas (MELCHIOR *et al.*, 1973, p. 1).

Seis anos mais tarde, a VII Assembleia Geral dos Povos Indígenas realizada entre os dias 7 a 9 de janeiro de 1977 na Missão São José na Vila Surumu, foi a primeira convocada e organizada pelo CIMI. De acordo com Mongiano (2011), esse foi considerado o maior encontro realizado entre os indígenas desde o início das reuniões. O evento reuniu 140 indígenas das etnias Macuxi, Wapichana e Taurepang. Desse total, 50 eram Tuxauas.

Segundo Aldo Mongiano (2011), a Assembleia de 1977 foi coordenada pelos missionários do CIMI seguindo uma metodologia que procurava reservar o maior espaço possível às discussões realizadas entre as lideranças indígenas para que estas expusessem os problemas enfrentados. O encontro teve o cuidado de garantir que todos os participantes pudessem expressar suas demandas seja em português ou na língua nativa.

O bispo de Roraima Dom Aldo Mongiano (1975-1996), responsável por organizar a reunião, conta em entrevista realizada por Vieira (2007) que mais de 40 líderes falaram nessa reunião. Os problemas apontados eram sempre os mesmos: o avanço do homem branco nas terras tradicionais, a exploração dos indígenas, violência e preconceito.

Figura 3 - Participantes da Assembleia Indígena de 1977



Fonte: Imagem/(LUZ, 2001, p. 126)

O primeiro dia da Assembleia, narra Aldo Mongiano (2011), foi realizado normalmente e os tuxauas convidados puderam falar sobre a vida na comunidade e as relações com os não-indígenas. Contudo, o segundo dia foi interrompido pela FUNAI, com apoio da Polícia Federal. A presença de Dom Thomás Balduino, presidente do CIMI e bispo de Goiás, foi a justificativa para o encerramento do encontro, pois, segundo a FUNAI, o Conselho Indigenista Missionário não era reconhecido como órgão mediador das questões indígenas no país e, portanto, não tinha autorização para organizar a reunião entre os nativos. A retirada do bispo foi a condição para a continuidade do evento.

Responsável pela organização do encontro de 1977, D. Aldo Mongiano registra que a interrupção da reunião escancarou a gravidade dos problemas enfrentados pelos nativos de Roraima. Como detalha o autor (2011, p. 37): “Aquele breve encontro de um dia mostrou bem claramente que o relacionamento entre brancos e índios apresentava aspectos desumanos, injustos e inaceitáveis, como também a atitude preconceituosa das autoridades”.

A dissolução da Assembleia chamou a atenção das autoridades internacionais quanto ao problema enfrentado pelos indígenas em Roraima. O que levou a FUNAI a

anunciar a criação de um Grupo de Trabalho para reconhecimento e levantamento dos conflitos de terra e discriminação nos territórios tradicionais no estado.

Devido a interrupção da Assembleia de 1977, a Igreja preferiu realizar somente pequenos encontros em 1978. Apenas em 19 de janeiro de 1979, o CIMI organizou uma nova Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima (VIEIRA, 2007). Conforme carta enviada ao presidente da FUNAI, o evento foi realizado na Missão São José na Vila Surumu e contou com a participação de 120 indígenas, sendo 44 Tuxauas, representando ao todo 15.000 nativos roraimenses.

Da mesma forma que a primeira reunião organizada pelos missionários, essa foi composta por dois momentos, no primeiro, foi realizada leitura do evangelho em português e nas línguas nativas dos presentes, depois os indígenas se apresentaram e falaram dos problemas, no segundo, eles discutiram soluções e medidas que deveriam ser tomadas. Foi aí que eles propuseram o envio de uma carta ao gestor do órgão indigenista, no qual, relataram as dificuldades enfrentadas e pediam a resolução dos entraves:

Sim, os principais causadores de problemas são os brancos (fazendeiros). Por este motivo pedimos com mais brevidade possível as demarcações das nossas áreas indígenas, assim nós índios podemos trabalhar com tranquilidade nas nossas áreas indígenas. (SILVA *et al.*, 1979, p. 1).

A Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima realizada entre 4 e 6 de janeiro de 1984, de acordo com ata da reunião disponível no acervo digital do Instituto Socioambiental (ISA), foi a primeira com a participação de nativos da etnia Yanomami, quatro no total. Além deles, o encontro contou com a participação de 196 indígenas das etnias Macuxi, Wapichana e Taurepang. Desses, 75 eram Tuxauas.

No início da reunião, Terêncio da Silva da maloca⁹ de Cumanã, Jacir de Souza da maloca de Maturuca, Odilon Malheiro da maloca de Napoleão, Evaristo Barbosa da maloca de Pium – Taiano e Clovis Ambrósio da maloca de Tabalascada foram escolhidos para coordenar os trabalhos da Assembleia.

⁹ De acordo com Morais (2018), o termo “maloca” refere-se a uma localidade onde vive uma comunidade indígena. Essa é a uma expressão regional e em outros estados é equivalente ao termo “aldeia”.

Figura 4 - Participantes da Assembleia Indígena de 1984



Fonte: Imagem/Emanuelle Amódio/(PIRA, 1984, p. 44)

Depois da abertura com a leitura do evangelho pelos catequistas e indígenas, assim como apresentação dos participantes, primeiro momento da Assembleia, os nativos foram divididos em cinco grupos, por região: Serras, Surumu, Taiano, Serra da Lua e Normandia. Nos dias que se passaram, cada grupo debateu as dificuldades enfrentadas, o papel do Tuxaua e as soluções possíveis. Entre os principais problemas identificados pelos líderes estava a presença do álcool nas comunidades, a desunião dos indígenas, conflitos com os brancos e invasão de terras indígenas. A incapacidade da FUNAI de demarcar ou mesmo resolver as questões apontadas pelos nativos também foi apontada.

Esse cenário está presente na fala do Tuxaua Clovis Ambrósio da maloca de Tabalascada, registrada na ata da Assembleia:

Desde 1978 deveriam ser demarcadas as terras. Mas só falam, a FUNAI não tem força de vontade para fazer isso. Nós vamos muitas vezes na FUNAI mas não se resolve nada. Ficamos esperando, pedem calma mas não resolvem. O que podemos fazer? Já fizemos muitas propostas, estamos firmes e nunca devemos desistir (REUNIÃO GERAL DOS TUXAUAS DE RORAIMA, 1984, p. 12).

O tuxaua Jacir de Souza da maloca de Maturuca é outro dos líderes a falar sobre a ineptidão da FUNAI na demarcação dos territórios indígenas. Conforme ele, o órgão indigenista tem trabalhado a favor dos fazendeiros e latifundiários e não em prol dos nativos, pois as áreas demarcadas pelas FUNAI são muito pequenas para o número de indígenas que residem nas comunidades, impedindo, com isso, a vida e reprodução dos povos tradicionais. Ele aponta ainda que a demarcação em área contínua seria a solução para o problema dos nativos com os brancos.

Nas palavras do Tuxaua:

Não acho que estamos pedindo área grande, somos muitos e muitos estão chegando. Tem só em Boa Vista mais de 8.000 índios que estão passando fome e querem voltar para o interior. Por isso é bom ficar todos unidos, pedir todos a mesma coisa, falar unidos, uma voz só. Nós não vamos mudar a nossa proposta. O delegado puxa para diminuir a terra, mas eu não vou atrás de papo dele. Posso morrer, mas não vou abrir mão (REUNIÃO GERAL DOS TUXAUAS DE RORAIMA, 1984, p. 12).

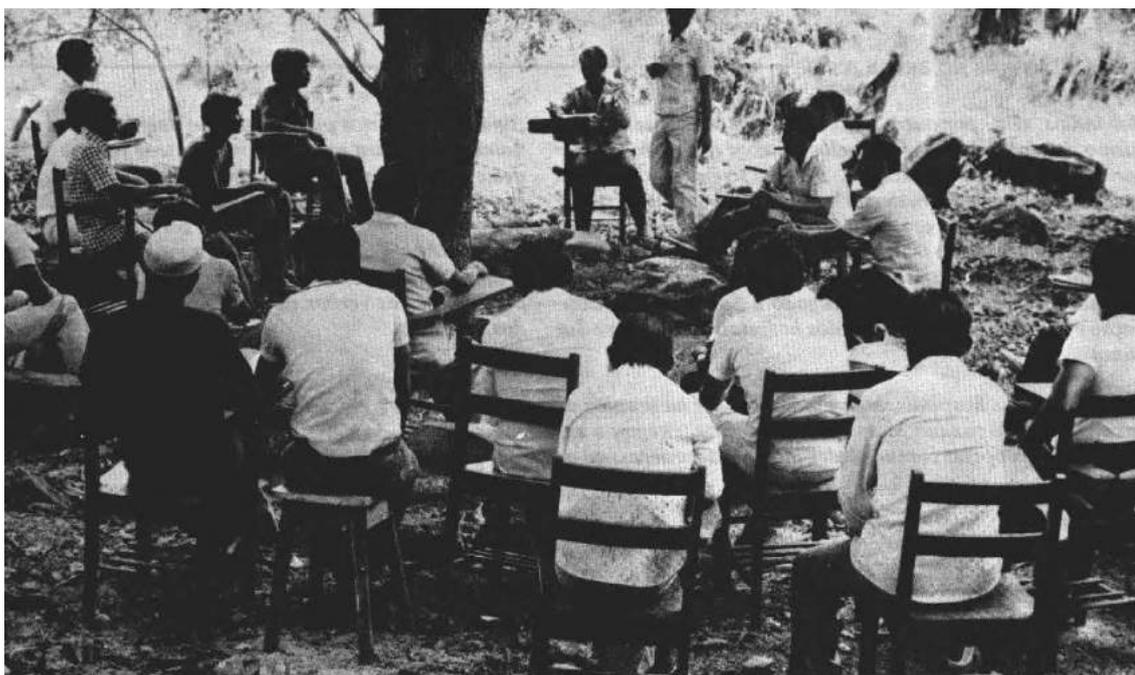
Ao final da Assembleia, foram criados os Conselhos Regionais nas regiões do Taiano, Surumu, Baixo Contigo, Serra da Lua, Amajari e Raposa se unindo ao Conselho das Serras, criado em 1980. Além disso, os Tuxauas fizeram o planejamento das ações que cada líder deveria implementar nas comunidades, se comprometendo em unir as malocas em torno de um único discurso na luta pela demarcação das terras. Os líderes indígenas acordaram ainda trabalhar para impedir a entrada de álcool nas comunidades, participar todo domingo do culto dos catequistas e planejar o trabalho dos garimpos nas terras indígenas, utilizando o ouro garimpado para comprar gados e fazendas localizadas em áreas indígenas.

Segundo ata disponível no acervo do ISA, assim como o artigo “Assembleia dos Tuxauas no lavrado” de Alcida Rita Ramos e Marco Antônio Lazarin (1985), publicado no livro “Povos Indígenas do Brasil”. A Assembleia Geral dos Povos Indígena realizada entre 7 e 9 de janeiro de 1985 contou com a participação dos nativos de Roraima da etnia Macuxi, Wapichana, Taurepang e Yanomami e do Amazonas, das etnias, Munduruku e Apurinã. Além disso, participaram também representantes da União das Nações Indígenas (UNI), Álvaro Tukano e Ailton Krenak. Entre os observadores não indígenas, estiveram presentes o bispo Dom Aldo Mongiano, assim como representantes do CIMI e da FUNAI. No total, participaram do encontro 150 pessoas, sendo 72 Tuxauas.

Os trabalhos da assembleia foram coordenados pelos Tuxauas, Clóvis Wapichana, Jacir Macuxi e o catequista Anísio, também Macuxi. Assim como a

reunião anterior, os indígenas foram divididos por região em sete grupos de trabalho: Surumu, Taiano, Serras, Raposa, Amajari, Serra da Lua e outro grupo formado por observadores indígenas não pertencentes a região do lavrado roraimense. Entre os assuntos debatidos nos dias de reunião estava a presença do álcool nas comunidades, a educação escolar dos jovens indígenas, a luta pelos territórios tradicionais e a participação de indígenas nas eleições municipais.

Figura 5 - Um dos grupos de trabalho durante Assembleia de 1985



Fonte: Imagem/Claudia Andujar (RAMOS & LAZARIN, 1985, p. 81).

O final da reunião foi marcado pela fala de Davi Yanomami, líder indígena representando os povos da floresta de Roraima, direcionada aos Tuxauas da região do lavrado. No pronunciamento ele falou dos problemas enfrentados pelo povo Yanomami, da invasão das terras pelos garimpeiros, das doenças, e pediu apoio aos líderes indígenas:

Nós fomos convidados para vir aqui na reunião para contar a vocês nossa situação. Nossas terras não são demarcadas. Por isso estão sendo invadidas pelos brancos que estão tirando o ouro de nossas terras indígenas e estão trazendo doenças e contaminam os Yanomami. Doença de branco nós chamamos de Xawará. Essas doenças matam nosso povo. Estou contando isso para vocês porque estou preocupado e zangado. Quero vocês conhecer nossa situação e saber nossa preocupação e quero vocês lutar com nós (REUNIÃO GERAL DOS TUXAUAS DE RORAIMA, 1985, p. 14).

A Assembleia Indígena Geral dos Povos Indígenas de Roraima de 1987 foi realizada entre os dias 3 e 5 de janeiro e nela foi criado o Conselho Indígena do

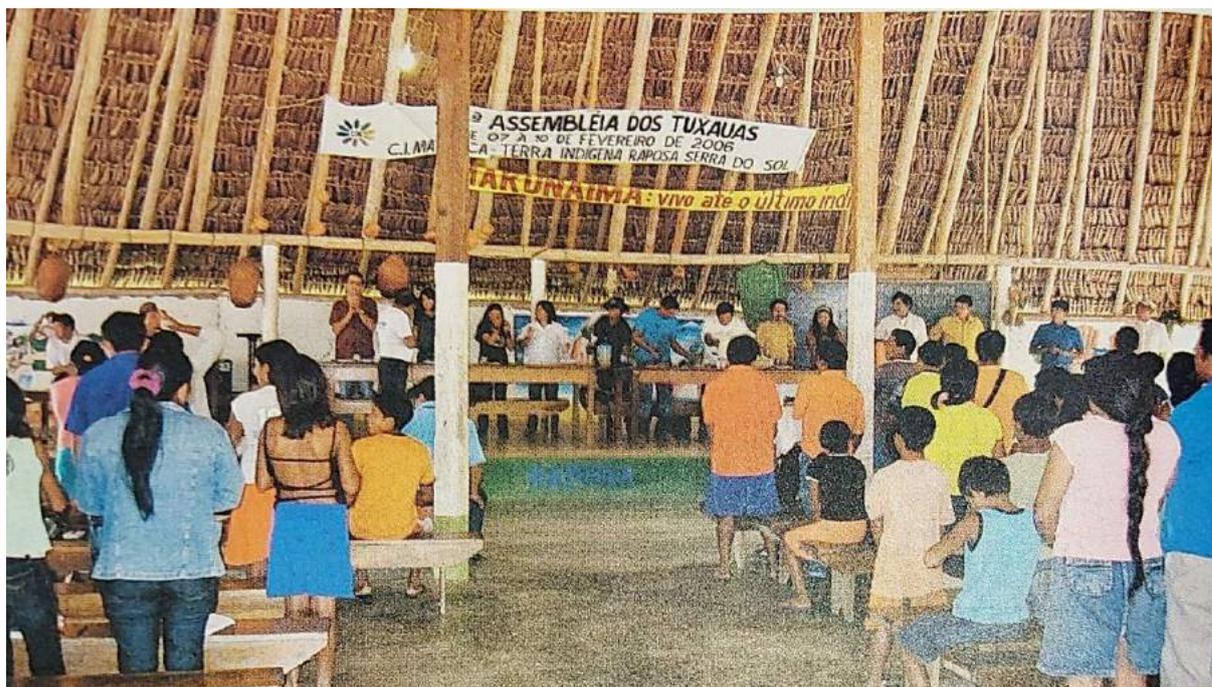
Território de Roraima (CINTER). De acordo com ata da Assembleia disponível no acervo do Centro de Documentação Indígena (CDI), participaram da reunião 106 pessoas, sendo 91 indígenas, 11 missionários e quatro convidados. Do total de participantes, 49 eram tuxauas representantes de 7.460 nativos de comunidades localizadas nas regiões Surumu, Raposa, São Marcos, Amajari, Serra da Lua, Taiano e Serras.

A organização dos povos indígenas de Roraima foi o principal tema em debate nessa reunião. Os nativos estavam preocupados quanto a hierarquia de poder nas comunidades e debatiam o papel dos tuxauas e dos conselhos regionais. Ademais, os nativos também estavam preocupados quanto aos órgãos que os representavam frente as esferas da União, do Estado e dos Municípios, visto que a FUNAI não atendia os anseios dos indígenas e a Diocese estava sendo acusada de manipular os nativos e promover a internacionalização do território brasileiro. Frente a isso, os Tuxauas decidiram criar o Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER), mais tarde denominado como Conselho Indígena de Roraima (CIR), que serviria como principal instância de representação dos povos tradicionais no estado.

Entre as funções do Conselho Indígena listadas na ata da Assembleia estão: se preocupar com a demarcação e recuperação das terras; visitar os conselhos regionais; tratar os problemas apresentados pelos conselhos regionais na FUNAI; organizar a Assembleia Geral; zelar pela Casa de Apoio em Boa Vista e pelo carro; distribuir e gerir projetos; denunciar problemas indígenas; organizar cursos; gerir as escolas; e repassar o gado do projeto depois de cinco anos para outras comunidades. Durante o encontro de criação do CIR, os Tuxauas Terêncio Luiz Silva e Jacir de Souza foram eleitos para o mandato de dois anos para o cargo de coordenador geral e vice-coordenador do Conselho Indígena respectivamente (PEREIRA, 2016).

Uma das principais decisões adotadas pelos nativos desde o início dos encontros, a criação do Conselho Indígena na Assembleia de 1987 marcaria a emancipação dos indígenas frente a dependência representativa do trabalho realizado pelos órgãos indigenistas governamentais, como a FUNAI, e não governamentais, como o CIMI. Com isso, os líderes indígenas passavam a assumir uma nova postura, disposta a institucionalizar suas demandas e construir pontes de diálogo diretamente com a sociedade nacional, sem a necessidade de intermediários.

Figura 6 - Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima 2006



Fonte: (MONGIANO, 2011, p. 116)

A Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima promovida entre os dias 7 e 10 de fevereiro de 2006 foi a primeira após a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (TIRSS). De acordo com carta escrita pelas lideranças indígenas, disponível no portal do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o evento reuniu 720 nativos dos povos das etnias Ingaricó, Macuxi, Taurepang, Sapará, Wapichana, Wai Wai, Yekuna e Yanomami na comunidade Maturuca, localizada na Região das Serras na TIRSS. Além deles, estiveram presentes na reunião representantes da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) e convidados de instituições públicas e não governamentais (CARTA..., 2006).

Durante o encontro, os líderes indígenas agradeceram os esforços daqueles que trabalham para garantir a homologação da TIRSS e afirmaram que a conquista do Território não é o fim da luta, pois, outras terras tradicionais ainda precisavam ser reconhecidas. Além disso, na reunião, os indígenas denunciaram a invasão de garimpeiros na Terra Yanomami, a prática dos municípios de jogar lixo nas terras indígenas vizinhas e a necessidade de políticas públicas a fim de garantir qualidade de vida aos nativos roraimenses. Ao final da Assembleia, os líderes escreveram uma carta narrando os acontecimentos da reunião e fazendo uma série de reivindicações, propostas e recomendações às autoridades públicas brasileiras. Uma das principais

recomendações pede a agilidade na retirada de invasores não-indígenas na Raposa Serra do Sol, a fim de evitar novos conflitos, como afirma trecho da carta: “Aguardamos o cumprimento do Decreto Homologatório de 15 de abril de 2005, o qual determina o prazo de 01 (um) ano para retirada dos invasores de nossa terra. Essa é a nossa prioridade” (CARTA..., 2006).

Figura 7 - Assembleia dos Povos Indígenas de Roraima 2021



Fonte: Imagem/Portal do Conselho Indígena de Roraima

A Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima realizada no dia 11 de março de 2021 no centro regional Lago Caracaranã, região Raposa, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, marcou o aniversário de 50 anos desde a primeira assembleia indígena realizada pelos Tuxauas em 1971. Conforme matéria publicada no site do CIR, a edição desse ano foi realizada em um único dia e contou com a participação de representantes de 198 comunidades indígenas, das 247 associadas ao Conselho Indígena. Todos os participantes tiveram que fazer o teste rápido do Covid-19 antes de entrar no evento, usar máscara, álcool em gel 70% e manter distanciamento mínimo de dois metros um dos outros (CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA, 2021).

O encontro foi marcado pela posse de Edinho Batista de Souza, da etnia Macuxi, no cargo de coordenador geral do CIR, e Enock Taurepang no de vice-coordenador. Além disso, Maria Betânia, do povo Macuxi, foi reeleita secretária geral do Movimento Indígena das Mulheres. Conforme estatuto vigente da organização, os

eleitos permanecem no cargo até 2024. Enock Taurepang foi coordenador do Conselho Indígena por quatro anos. Ele assumiu a gestão da organização aos 26 anos, em 2017. Durante a Assembleia ele falou do trabalho do CIR junto aos nativos de Roraima e afirmou que continuará atuando para que a organização permaneça avançando na luta em defesa dos direitos indígenas:

O comprometimento com a nossa organização, com as comunidades indígenas continua, caminhamos bem até aqui, me sinto na obrigação de fazer duas vezes melhor para que a nossa organização continue crescendo e que dê um pontapé inicial de mais cinquenta anos de resistência, perseverança, entendimento e sabedoria, para que as comunidades tenham uma instituição autônoma e superar todos os desafios (TAUREPANG, 2021).

Como visto no decorrer desta subseção, desde a primeira edição do encontro realizado em 1971, as Assembleias Gerais dos Povos Indígenas, antes chamadas de Assembleias dos Tuxauas, têm se consolidado ao longo dos anos como principal instância de deliberação e organização das causas e ações do Movimento Indígena.

Ante o exposto, tentamos, nos próximos parágrafos, esclarecer porque, neste estudo, as Assembleias Indígenas são tomadas como práticas de comunicação e, posteriormente, como essas se constituem enquanto práticas etnocomunicativas – identitariamente orientadas, territorialmente localizadas e etnicamente úteis. Essas são ações essenciais que nos possibilitam, assim como prevê a pesquisa cartográfica, a compreensão dos movimentos e multiplicidades de nosso objeto de estudo, onde os diversos pontos, que foram estruturados ao longo desta pesquisa, se conectam uns aos outros.

Nesse sentido, para entender porque as Assembleias Indígenas são tomadas enquanto práticas comunicativas e como essas se estabelecem como prática de comunicação, recordamos que a partir da perspectiva dos Estudos Culturais (JOHNSON, 2007), esses encontros são, antes de tudo, práticas sociais através das quais os seres humanos tornam-se conscientes e se sustentam objetivamente. Elas podem, portanto, ser estudadas a partir de um ponto de vista cultural.

Com base nisso, no delineamento dessas Assembleias como práticas de comunicação, devemos lembrar que, como postula Sodré (2015), comunicar diz respeito a capacidade humana de organizar espaços de media o em fun o de um comum a ser partilhado. Tal conceito distancia as práticas de comunica o da ideia de transmissão de informa o, normalmente atrelada a uma perspectiva midiática da comunica o, e se aproxima da ideia de partilha e de troca, relacionada ao encontro de indivíduos interlocutores.

É a partir dessa conceituação que tomamos as Assembleias enquanto práticas de comunicação. Como demonstramos no decorrer desta subseção, através de um movimento de contextualização e historicização, as Assembleias foram organizadas com o intuito de funcionar como um espaço onde os líderes indígenas, nomeados de Tuxauas, poderiam compartilhar suas experiências comuns frente aos desafios impostos pelo invasor não-indígena. Além disso, nesses encontros, os indígenas poderiam, ainda, discutir os problemas enfrentados e trabalhar em possíveis soluções.

Essas Assembleias, com o tempo, foram se constituindo como espaço de encontro e conexão entre as lideranças de diferentes etnias de Roraima e, mais tarde, como principal instância de deliberação das causas do Movimento dos Povos Indígenas na região. As Assembleias, nesse cenário, funcionaram e ainda funcionam como lugar de mediação, de troca e de partilha de um comum entre os indígenas, seja das suas experiências com a política indigenista ou de suas vivências culturais cotidianas. Por conseguinte, afirmamos, apoiados na ideia de Ciência do Comum de Sodré (2015), que as Assembleias Gerais dos Povos Indígenas de Roraima têm funcionado, ao longo dos anos, como um conjunto de práticas comunicacionais complexadas   medida que se estruturam como espaços organizados em prol de um comum a ser compartilhado.

Outra característica fundamental que reforça a aplica o do conceito de Sodré (2015) no estudo das Assembleias   o caráter dialogal e oral dessas práticas, como ficou demonstrado no decorrer da pesquisa. De acordo com o autor (2015), o diálogo   uma ferramenta elementar na constru o de pontes entre as diferenças que possibilitam que o ato de comunicar seja muito mais do que apenas transmissão ou extensão, mas, sim, a constitui o de um campo onde os saberes podem ser compartilhados e reformulados.

  face do exposto, tentamos, agora, explicar como as Assembleias Indígenas são tomadas, nesta pesquisa, enquanto práticas de etnocomunica o – identitariamente orientadas, territorialmente localizadas e etnicamente úteis. Para tanto, resgatamos, no decorrer dos próximos parágrafos, problematiza es realizadas ao longo de todo este trabalho dissertativo.

Lembramos que o entendimento de prática comunicativa aqui acionado, a partir dos Estudos Culturais, postula que todo ato comunicativo parte de um lugar social e cultural (HALL, 2003; GARCÍA CANCLINI, 1989; ESCOSTEGUY, 2010).

Nesse sentido, falar de comunicação implica sempre falar das problemáticas contextuais e históricas implicadas na produção dessas práticas comunicativas.

Esse movimento de historicização já realizamos ao longo dos setes capítulos desta pesquisa, neles entrelaçamos conceitos e contextos. Compreendemos, nesse processo, que falar sobre Comunicação Indígena, implica sempre falar a partir de um determinado cenário sociocultural, marcado por particularidades identitárias, territoriais e étnicas que têm definido esse movimento ao longo da história. São essas particularidades que chamamos neste estudo de princípios gerais da Etnocomunicação Indígena e que acreditamos ser a base para as práticas de comunicação mobilizadas pelos movimentos étnicos sociais dos povos ameríndios.

A guisa de conclusão desta análise, ressaltaremos a seguir como os princípios da Etnocomunicação indígenas (Identidade, Territorialidades e Etnicidade) são acionados nas Assembleias Gerais dos Povos Indígenas. Em primeiro lugar, deve-se notar que o próprio nome dessa prática de etnocomunicação “Assembleia Geral dos Povos Indígenas”, antes “Assembleias dos Tuxauas”, já funciona como um marcador identitário, ao menos de uma indianidade genérica, como afirmamos no quarto capítulo deste estudo.

A palavra “Indígena”, presente no nome dessa prática comunicacional, assim como das outras que integram este corpus de estudo, é representativo de um deslocamento dos sujeitos nativos de suas identidades étnicas para uma identidade multiétnica. Esse marcador é ainda símbolo de uma apropriação feita pelos povos como forma, primeira, de superar um regime de subalternidade associado aos termos “índio” e “indígena”.

Em busca de outros exemplos que nos ajudem a compreender o acionamento do princípio da Identidade nas Assembleias Gerais, basta que lembremos que essas reuniões funcionaram como um dos primeiros espaços de encontro e articulação do Movimento dos Povos Indígenas em Roraima. Nesse sentido, é possível encontrar nas atas e outros documentos falas de líderes que reforçam as Assembleias como campo de “identificação” (WOODWARD, 2007) dos povos tradicionais para com um movimento multiétnico e identitário.

Diante disso, a indianidade genérica é sempre acionada quando os participantes dos encontros falam nas lideranças dos povos como uma unidade e não como um grupo plural, como nas falas “nós índios” (SILVA *et al.*, 1979, p. 1), presente em uma carta das lideranças escrita após a Assembleia de 1979, ou ainda na fala do

Tuxaua Jacir de Souza na reunião de 1984 quando ele diz “somos muitos e muitos estão chegando” e “Por isso é bom ficar todos unidos, pedir todos a mesma coisa, falar unidos, uma voz só” (REUNIÃO GERAL DOS TUXAUAS DE RORAIMA, 1984, p. 12).

Sobre o princípio da Territorialidade deve-se recordar que uma das principais causas do Movimento dos Povos Indígenas tem relação com a defesa e a luta pela demarcação e homologação dos territórios tradicionais. Assim, parece óbvio que em suas práticas de etnocomunicação esse seja um dos princípios mais evidentes. Todavia, ressaltamos que quando falamos de território não estamos apenas falando do seu caráter material, mas, sim, do ideal cultural de pertencimento (HAESBAERT, 2004). Diante disso, território e territorialidade não dizem respeito somente a ideia de posse material, mas também a uma relação de identidade (territorial) e memória.

Nas Assembleias Gerais dos Povos Indígenas, esse princípio é acionado em diferentes oportunidades: primeiro, e de forma mais óbvia, na escolha dos lugares onde os encontros são realizados. Promovidos sempre em Territórios Indígenas, as reuniões comunicam, tanto aos indígenas quanto aos não indígenas, a ideia de posse desses povos étnicos sob as terras tradicionais. A territorialidade, assim, vista como uma estratégia, é um princípio que pode ser ativado nas assembleias indígenas dependendo dos contextos geográficos e temporais envolvidos nesse processo (SACK, 1986).

Da mesma forma, o princípio da Territorialidade é também acionado nas narrativas construídas nas falas das lideranças indígenas, como no trecho presente em uma carta de 1973: “A maioria das nossas terras já foram tomadas por civilizado” ou ainda na parte “em terras que em outras épocas pertenceram a nossos antepassados e que nos foram legados por herança”. A primeira fala nos lembra que a Territorialidade não diz respeito somente a uma posse concreta, mas tem relação com uma memória e com uma identidade étnica ou multiétnica.

As assembleias, nesse quadro, tornaram-se, no decorrer dos anos, espaços de diálogo importantes para que os indígenas comuniquem suas territorialidades de uns para com os outros, exportando, importando ou criando novas narrativas sobre território. Logo, a territorialidade é acionada nas práticas etnocomunicativas como forma dos nativos apropriarem-se concreta ou simbolicamente dos territórios tradicionais.

Se o princípio da Identidade trata sobre a construção de uma indianidade genérica e multiétnica dos/pelos povos tradicionais de Roraima, o princípio da Etnicidade, por outro lado, tem relação com a recuperação de configurações sociais e culturais de agrupamentos étnicos específicos que, ao contrário da indianidade genérica, procuram na singularização o reconhecimento de sua distintividade e, sobretudo, a conquista de direitos por sua condição étnica (COHEN, 1969; VAZ FILHO, 2010).

Assim, nas Assembleias, esse princípio é acionado, por exemplo, quando os indígenas acionam as chamadas fronteiras étnicas (BARTH, 1969) para afirmar que os principais causadores dos problemas são os “brancos” ou ainda quando eles começam a se organizar em torno das chamadas “etnoregiões” para trabalhar problemas específicos de cada etnia.

Através desses exemplos lembramos das afirmações de Poutignat e Streiff-Fenart (2011) e de Roberto Cardoso Oliveira (2005). Para os autores (2005; 2011), a relação entre comunicação e etnicidade encontra sua centralidade nos conceitos de atribuição, auto-atribuição e reconhecimento, pois, conforme eles, a existência de um grupo étnico depende do reconhecimento público e comunicado de uma distintividade étnica pelos atores ou, ainda, da delimitação de linhas fronteiriças que especificam a existência de um “nós” e um “eles”.

Além disso, com base no exemplo das “etnoregiões” recordamos o que dizem Cunha e Albano (2017), bem como Mohammed Elhajji (2002), de que a organização étnica é intrínseca das estruturas territoriais. Por esse ângulo, a divisão dos sujeitos com base na sua ocupação espacial é um marcador da distintividade étnica. Esse processo, representa, ainda, o desejo sob um determinado território e a corroboração do direito originário, e étnico, dos nativos sob as Terras Tradicionais. Frente a isso, os indígenas utilizam as Assembleias como campo para comunicar sua distintividade étnica, através de marcadores sociais, culturais e territoriais, e para afirmar seu direito originário aos Territórios Indígenas com base nesses mesmos ideais.

Ante tudo o que foi exposto, afirmamos, neste estudo, que as Assembleias Gerais dos Povos Indígenas de Roraima têm funcionado como práticas etnocomunicacionais complexadas à medida que se estruturam como espaços organizados em prol de um comum a ser compartilhado, ao mesmo tempo que mobilizam os princípios da Identidade, da Territorialidade e da Etnicidade em tais práticas, assegurando, com isso, que as problemáticas socioculturais de sua história

e cotidianidade estejam também presentes em suas práticas de comunicação, ou de etnocomunicação.

7.2. Análise do Informativo do CIR “Anna Yekaré – Nossa Notícia”

Para a investigação realizada nesta subseção, tivemos acesso a 37 edições do informativo impresso do CIR “Anna Yekaré – Nossa Notícia”, publicadas ao longo de 31 anos e disponíveis no acervo do Centro de Documentação Indígena (CDI) do Instituto Religioso Missionário da Consolota (IRMC). Desse montante, para análise descritiva, foram selecionados apenas quatro volumes, impressos em intervalos de 10 anos, a contar da primeira edição que foi publicada em abril de 1990. Ou seja, a análise terá como foco os impressos dos anos de 1990, 2000, 2010 e 2020.

Originalmente produzido pelo Centro de Informação da Diocese de Roraima (CIDR) em parceria com as lideranças do Conselho Indígena de Roraima (CIR), o informativo “Anna Yekaré”, nome em Macuxi que significa “Nossa Notícia”, foi criado, conforme o editorial do primeiro ano e número do impresso, com o objetivo de ser: “[...] o meio de comunicação de índio para índio” (CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA, 1990, p.2).

Uma das mais antigas práticas de comunicação administradas pelo Conselho Indígena, o “Anna Yekaré – Nossa Notícia” surgiu, conforme Mayra Pereira (2016), em um momento de intenso conflito territorial entre os povos indígenas e não indígenas de Roraima, principalmente no que diz respeito a luta pela demarcação em área contínua das Terras Indígenas e por políticas públicas indigenistas. Assim detalha a jornalista Wapichana em sua monografia:

No centro do processo de produção dessa mídia uma série de conflitos marcados por duas frentes de luta: as demarcações de terra (Raposa Serra do Sol, Yanomami e São Marcos) e a pauta das reivindicações em relação à educação, saúde, sustentabilidade, organização social e outras, que eram enfrentadas pelas comunidades indígenas (PEREIRA, 2016, p. 65).

Nesse quadro, a Pereira (2016) explica que o impresso foi a chave para que os indígenas se comunicassem uns com os outros, com o Governo brasileiro e com os órgãos indigenistas não governamentais a fim de denunciar as injustiças sofridas pelos povos tradicionais na região. Essa dimensão fica evidente no editorial da primeira edição dessa prática, que afirma:

No nosso jornal “Anna lekaré” nós iremos publicar tudo o que é do índio, os problemas que ocorrem dentro de outras comunidades e outros assuntos que

pertencem aos índios. Sabemos que há muita gente que não acredita no princípio e no futuro dos índios e que um dia conseguiremos o nosso objetivo tão desejado. Por isso estamos publicando o Anna Iekaré, para saber como vivem os índios com viveram antes da chegada dos portugueses no Brasil. (CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA, 1990, p.2).

O tom denunciativo do “Anna Yekaré” apontado por Pereira (2016) e pelo próprio editorial da publicação revela muito do cenário de conflitos, no qual, estavam inscritos os povos indígenas de Roraima, cenário esse marcado, segundo a jornalista, pela violência de ordem física, psicológica, social e cultural. Nessa conjuntura, as páginas do informativo, conta a autora, não tinham outra opção a não ser mostrar a luta indígena.

Em entrevista realizada por Mayra Pereira (2016), o artista plástico, indígena da etnia Patamona, Bartolomeu da Silva Tomaz, conhecido como Bartô Macuxi, responsável pelos desenhos e charges presente nas primeiras edições do informativo, conta que o clima na produção e distribuição do “Anna Yekaré” era de tensão e medo: “[...] tudo tinha que sair quase escondido, e era assim, sai, vai para a gráfica e já vai para rua, que não era para dar tempo pra ninguém respirar, porque era pra matéria chegar mesmo” (PEREIRA, 2016, p. 70).

Bartô Macuxi conta, ainda, durante a entrevista, que a Igreja Católica era a responsável por difundir o informativo nas comunidades indígenas. O impresso distribuído informava o telefone e o endereço do CIR para que os nativos pudessem entrar em contato com a organização e apresentar as denúncias. Como explica o artista: “[...] tinha os tuxauas que vinham fazer as denúncias em Boa Vista, procurava o CIR e o CIR passava a matéria de denúncia, ou cópia, para o setor de comunicação da Diocese” (PEREIRA, 2016, p. 70).

O ex-assessor e jornalista do Conselho Indígena, Jesse Souza, da etnia Macuxi, foi um dos responsáveis pelas edições do “Anna Yekaré” a partir de 1991. Em entrevista realizada na monografia de Pereira (2016), ele conta que o informativo foi seu primeiro contato com a comunicação do CIR. Conforme o jornalista, desde que passou a trabalhar com o impresso várias adaptações foram sendo realizadas com o intuito de adequar a linguagem e torná-la mais acessível aos povos indígenas, pois, segundo ele, o caráter denunciativo do informe se comunicava mais com a sociedade não-indígena do que com os nativos. Nas palavras de Jessé Souza: “Era mais ou menos uma divulgação do trabalho para fora, para o exterior. [...] era praticamente

para falar ao político, mandar recado ao político, combater e denunciar” (PEREIRA, 2016, p. 71-72).

De fato, como relatado por Jessé Souza, desde sua primeira publicação, o “Anna Yekaré” passou por muitas transformações tanto no conteúdo divulgado quanto no formato final dessa prática. Nos parágrafos que seguem, em um primeiro momento detalhamos os aspectos gerais acerca das 37 edições do informativo. Depois, em um segundo momento, nos atentamos mais ao conteúdo do impresso, com maior ênfase na análise descritiva das quatro edições especificadas anteriormente.

No que diz respeito a periodicidade, encontramos no acervo do CDI edições publicadas mensalmente entre os anos de 1990 e 1999. Após esse período, entre 2000 e 2010, foram encontradas edições publicadas a cada dois, três ou seis meses. Em 2018 e 2020, o informativo foi publicado somente uma única vez. Já em 2019, o impresso ganhou duas edições.

É importante ressaltar, ainda, a existência de alguns vácuos na história de publicação do “Anna Yekaré”, principalmente entre os anos de 2010 e 2018, quando o impresso deixou de ser publicado e em seu lugar foi criado o Informativo Assembleia do CIR. Jessé Souza foi responsável pelas edições impressas entre 2010 e 2012 dessa nova prática. Enquanto a assessora Mayra Pereira foi responsável pelas edições publicadas entre 2013 e 2017, anos em que o novo impresso deixou de ser publicado. O Informativo Assembleia do CIR teve periodicidade anual nos primeiros cinco anos de circulação, depois disso passou a ser publicado semestralmente, principalmente devido ao aumento no fluxo de informações (PEREIRA, 2016).

Ainda, a respeito da estrutura do “Anna Yekaré”, o número de páginas também passou por mudanças ao longo dos anos. Das 37 edições disponíveis no CDI, foram publicados informativos com no mínimo quatro páginas e no máximo 12. Já em relação ao tamanho, o impresso foi publicado entre 1990 e 1992 no tamanho A4. A partir de 1995 até o ano de 2001, além da edição de 2018, o material foi impresso em A5. Já as edições entre os anos de 2003 e 2010 e os volumes de 2019 e 2020 foram impressas no tamanho A3, formato tabloide. Em relação as tiragens, Pereira (2016) afirma que as edições variavam em torno de 1.000 a 2.500 exemplares a cada ano.

O uso de fotografias é outro ponto que marca a história do informativo, visto que as primeiras edições publicadas entre 1990 e 1992 contavam exclusivamente com o uso de charges e desenhos para ilustrar as matérias e o cotidiano dos povos nativos. As figuras eram produzidas pelo artista Bartô Macuxi. A partir de 1995, o impresso

passou a contar com fotografias. Como consequência, a presença das charges tornou-se mais tímida e menos necessária.

No que diz respeito ao conteúdo do “Anna Yekaré”, a edição de abril de 1990, primeira utilizada nesta análise descritiva, foi impressa com oito páginas. Dessas, a primeira é reservada para a capa do informativo que conta com uma ilustração assinada por Bartô. A segunda página é destinada ao editorial do impresso com um texto falando sobre os objetivos gerais da prática e os assuntos abordados na edição. Na terceira e quarta páginas, estão localizados textos sobre a importância da organização indígena, especificamente do CIR. O foco na quinta e sexta páginas é no processo de demarcação em área contínua das Terras Indígenas. Já, na sétima e oitava páginas, está localizado um texto intitulado “Comunicado” que fala sobre os atos de violência do fazendeiro Newton Tavares contra indígenas Macuxi da Maloca Santa Cruz no município de Normandia, região Norte de Roraima, em março de 1990. Todos os textos dessa edição são acompanhados por uma charge desenhada por Bartô que ilustra os acontecimentos descritos nas páginas.

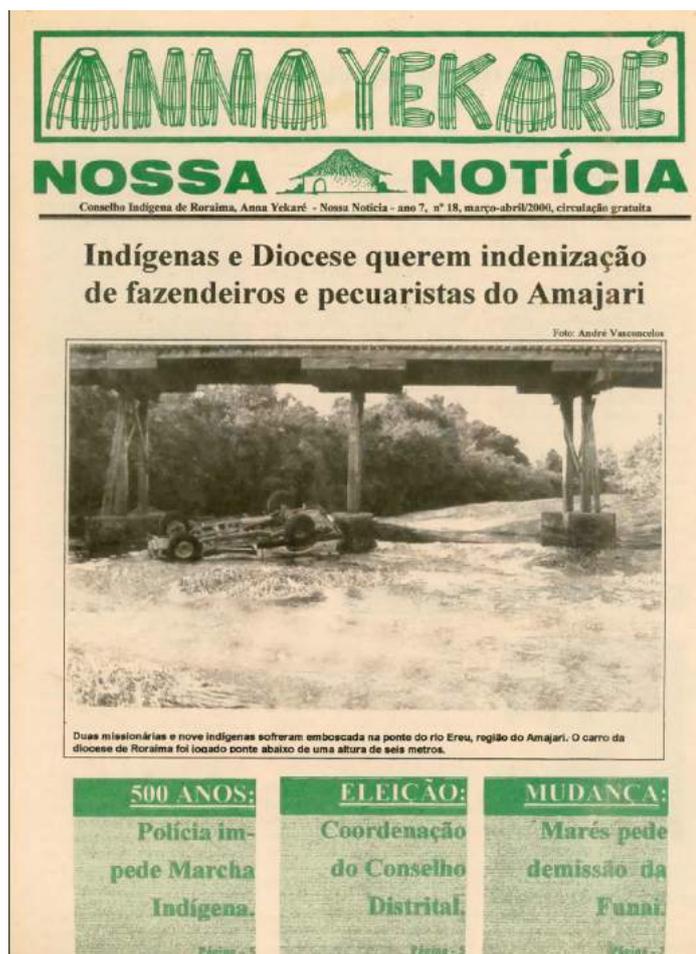
Figura 8 - Edição de abril de 1990 do "Anna Yekaré"



Fonte: Imagem/Centro de Documentação Indígena (CDI)

Um ponto que chama atenção na primeira edição do informativo, além do caráter denunciativo já abordado nos parágrafos anteriores, é sua natureza educativa e de formação política. Todos os textos publicados no volume falam da importância da organização do Movimento Indígena, esclarecem o papel e a necessidade do fortalecimento das instituições representativas e da identidade indígena e pertencimento étnico, detalham a relevância da demarcação em área contínua para o desenvolvimento demográfico e socioeconômico dos nativos da região e, por último, falam dos inimigos do Movimento, os fazendeiros que ameaçam a vida dos indígenas, os impedindo de caçar, plantar e se movimentar livremente pelo território.

Figura 9 - Edição de maio/junho de 2000 do “Anna Yekaré”



Fonte: Imagem/Centro de Documentação Indígena (CDI)

O impresso de maio/junho de 2000 é a segunda edição mobilizada nesta análise. O “Anna Yekaré” desse ano foi impresso em quatro páginas, metade do analisado anteriormente. Desse total, a primeira página, capa do informativo, se assemelha bastante com a de um jornal impresso convencional, com uma foto e legenda que fazem referência a uma matéria que será abordada no interior dessa prática comunicacional. Além disso, abaixo da foto, estão organizados os destaques da edição.

Em relação ao interior do impresso, a segunda, terceira e quarta páginas são destinadas a publicação de notícias sobre o Movimento Indígena, principalmente das ações do CIR. No total, dez pequenos textos podem ser encontrados ao longo da edição. Em média, entre três e quatro matérias por página. Ademais, em cada página há uma pequena foto que ilustra uma das notícias veiculadas. A última página, além

das matérias, conta ainda com uma pequena caixa que detalha o expediente do informativo, como endereço do CIR, telefone e tiragem.

Entre as notícias publicadas nessa edição, o principal destaque é a matéria “Educação diferenciada para os povos indígenas”, cuja foto está na capa do informativo. O texto fala sobre o projeto “Anike” administrado pela Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR) com o objetivo de capacitar professores nativos para resgatar a história dos povos Macuxi e Wapichana e transformar em material didático que será usado nas escolas indígenas do estado.

Além de ressaltar a autonomia dos nativos na construção de projetos que respeitem seus modos de vida, a notícia destaca a relevância da identidade étnica no cotidiano dos povos indígenas de Roraima. Isso fica nítido na fala do professor e coordenador da OPIR, Enilton André, entrevistado sobre o projeto educacional para a matéria veiculada no informativo:

O projeto é uma iniciativa importante, pois a gente vai registrar e sistematizar a história do nosso povo e vai ajudar na garantia de nossa identidade, pois muitos de nós negam as origens por não conhecerem a história (CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA, 2000, p. 4).

O “Anna Yekaré” de 2000, diferente da edição de 1990, possui natureza mais informativa, trabalhando na divulgação das conquistas dos povos indígenas e dos entraves presentes que impedem a construção de um projeto político comum. Todavia, da mesma maneira que a primeira edição, o impresso se empenha no fortalecimento da imagem do CIR enquanto organização representativa dos indígenas de Roraima, principalmente, quando destaca os projetos realizados pela instituição a favor dos nativos da região.

Figura 10 - Edição de janeiro/fevereiro de 2010 do “Anna Yekaré”



Fonte: Imagem/Centro de Documentação Indígena (CDI)

A edição de janeiro/fevereiro de 2010 é a terceira acionada nesta análise e a primeira impressa em cores. O informativo desse ano foi publicado com quatro páginas e em todas podem ser encontradas matérias que abordam o cotidiano dos nativos, ações do CIR e textos sobre o fortalecimento institucional das organizações indígenas. Ao todo, a edição conta com 13 matérias, sendo quatro na primeira página, duas na segunda, duas na terceira e cinco na última. Além disso, sete fotos ilustram os textos publicados. No que diz respeito ao editorial e ao expediente do impresso, eles estão localizados respectivamente na primeira e terceira páginas.

Essa edição do informativo é a primeira publicada após a confirmação da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em março de 2009. Nesse contexto, o principal foco do impresso são textos que falam sobre o processo de autogestão e autossustentação dos territórios tradicionais pelos indígenas, como, por exemplo, a matéria de capa, que tem o título “Luta agora é pela auto-sustentação” e a linha fina que diz: “Os índios reconquistaram 46% do território do Estado; é essa área que as comunidades têm para gerir, numa transição da luta pela terra para manutenção desse território [...]”. Outras matérias do “Anna Yekaré” também abordam a questão da gestão territorial, como o texto “Exploração do turismo será testada no Lago Caracaranã, que foi reconquistado”, ou a notícia

“Etnomapeamento: sabedoria milenar e tecnologia” (CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA 2010, p. 1).

Da mesma forma que a edição de 2000, o impresso de 2010, possui natureza mais informativa, principalmente ao abordar as ações e projetos de desenvolvimentos do CIR nas comunidades indígenas. Todavia, diferente da anterior, essa edição trabalha na construção de uma consciência territorial comum aos nativos roraimenses. Em outras palavras, os textos publicados no informativo mobilizam o histórico de luta e resistência dos nativos a fim de apontar a importância da gestão adequada dos territórios reconquistados, posicionando-os como um meio para a sobrevivência simbólica e física dos indígenas da região.

Figura 11 - Edição de março de 2020 do “Anna Yekaré”



Fonte: Imagem/Centro de Documentação Indígena (CDI)

A última edição do “Anna Yekaré” utilizada nesta análise foi impressa em março de 2020 com 12 páginas. Dessas, a primeira é destinada à capa do informativo que conta com uma fotografia com legenda que faz referência a uma matéria que será abordada no interior do impresso. Ainda nessa página, logo abaixo da foto, há uma caixa com os principais destaques da edição. Já no interior do impresso, com exceção

da primeira, há matérias publicadas em todas as outras páginas, totalizando 26 textos, acompanhadas de 30 fotos. Nessa edição, o editorial e o expediente estão ambos localizados na segunda página.

Todos os textos publicados nesse número têm como foco as ações do CIR junto as comunidades indígenas. O principal destaque é a matéria de capa que fala sobre a premiação do Conselho Indígena no evento internacional Equator Prize 2019 das Nações Unidas (ONU) pelo desenvolvimento do projeto preservação de sementes tradicionais. Além dessa matéria, o informativo ainda possui textos sobre os projetos de valorização da tradicionalidade étnica, como medicina e artesanato tradicionais. Há, ainda, notícias que falam sobre as ações de lideranças na defesa dos direitos indígenas, projetos de autogestão socioeconômica e matérias que tratam das ações de defesa do território contra a invasão de garimpeiros.

Como observado no parágrafo anterior, o fortalecimento do CIR enquanto representante dos indígenas de Roraima é o principal interesse dessa edição do “Anna Yekaré”. Esse aspecto já havia sido abordado nas edições anteriores, no entanto, é nesse volume que ele ganha total protagonismo, visto que todas as temáticas referentes as vivências dos povos indígenas são abordadas na edição a partir das ações do Conselho Indígena nesse âmbito. Nesse quadro, o principal objetivo do impresso de 2020 reside em evidenciar a essencialidade das organizações indígenas, em especial do Conselho Indígena, na cotidianidade dos nativos roraimenses.

Diante disso, passamos nos próximos parágrafos a parte de nossa análise, na qual, nos dedicamos a explicar porque o informativo é tomado enquanto prática de comunicação e, em seguida, como prática de etnocomunicação.

Não pretendemos aqui repetir o que foi feito na análise das Assembleias Indígenas, portanto, de antemão, consideramos o Informativo do CIR “Anna Yekaré – Nossa Notícia” uma prática comunicacional a partir da perspectiva de Ciência do Comum de Sodré (2015). Compreendido isso,   importante, nesse momento, esclarecer exatamente quais aspectos presentes nessa prática de comunica o estão em acordo com o conceito delimitado pelo autor (2015).

Isso posto, a natureza organizativa, no sentido de organizar um determinado tipo de conhecimento, do “Anna Yekaré – Nossa Notícia”   a característica central que faz com que esse produto midiático, por assim dizer, seja aqui percebido enquanto prática comunicacional. Lembramos que, para Sodré (2015), a comunica o se revela

como dispositivo essencial na organização dos saberes e, como consequência, dos sujeitos e instituições que tomam lugar nas sociedades modernas.

Por esse ângulo, é através da tradução de saberes indígenas e não-indígenas organizadas no informativo que se revela o caráter organizativo dessa prática comunicacional. Como exemplo, lembremos que o “Anna Yekaré – Nossa Notícia” em suas primeiras edições possuía um conteúdo com direcionamento mais denunciativo e educativo, voltado à formação de sujeitos políticos a favor das pautas indigenistas.

Nesse quadro, o que chamamos aqui de tradução de saberes se revela de duas maneiras: a primeira através da construção de um conteúdo que tinha como objetivo mostrar para os não-indígenas a realidade dos nativos roraimenses; a segunda, por outro lado, direcionada aos indígenas, mostrava como eles poderiam transformar a realidade de opressão através da organização de um Movimento Étnico. Em ambos os casos, o informativo trabalhava no balanço das referências cosmologias da cotidianidade indígena para uma leitura de legitimação política que poderia fazer sentido para ambos os lados (ALBERT, 2002).

Além disso, o entendimento do informativo enquanto prática de comunicação também parte da compreensão de que ele funciona como um espaço de mediação de um comum a ser partilhado, não apenas e absolutamente como transmissor de informações, mas, sim, como um lugar onde os saberes que, em um movimento interrupto de trocas simbólicas, transformam-se em saberes outros, apreendidos por sujeitos em diferentes lugares no tempo e no espaço.

Frente a isso, explicamos agora porque tomamos o informativo do CIR como prática de etnocomunicação – identitariamente orientadas, territorialmente localizadas e etnicamente úteis. Para isso, acionamos, no decorrer das próximas linhas, uma série de problematizações que foram realizadas no decorrer desta pesquisa referentes aos princípios gerais da Etnocomunicação Indígena (Identidade, Territorialidade e Etnicidade) em consonância com a análise descritiva que realizamos nos parágrafos anteriores.

Assim, primeiro em relação ao princípio da identidade, notamos nas diferentes edições e páginas do “Anna Yekaré – Nossa Notícia” um esforço para consolidar um movimento social que, por consequência, acaba se traduzindo também em um esforço para organizar os indivíduos em torno de uma identidade multiétnica, ou seja, da indianidade genérica.

Essa indianidade genérica, por vezes, centralizada na palavra “índio”, outras, no termo “indígena”, é mobilizada nesta prática etnocomunicacional como marcador das especificidades culturais e sociais dos povos étnicos do Brasil e como reconhecedor de que esses sujeitos compartilham um passado comum (HALL, 2006; SILVA, 2007). Esses exemplos estão presentes na primeira edição do informativo, no artigo “A importância da organização” ou, ainda, nas demais edições que falam sobre a cotidianidade e martírios enfrentados pelos nativos da região.

Essas representações de identidade indígena revelam a capacidade das práticas etnocomunicacionais de construir representações com as quais o seu público pode se identificar/reconhecer, seja pela carência de uma consciência da diferença ou devido a possíveis similaridades entre as representações espelhadas nessas práticas e a realidade dos povos tradicionais. Desse modo, enquanto prática de etnocomunicação, o informativo trabalha na construção de modelos sociais e culturais através das quais as posições-de-sujeito tomam forma na contemporaneidade (KELLNER, 2001; WOODWARD, 2007).

Por outro lado, para falar do acionamento do princípio da Territorialidade no Informativo do CIR é preciso entender, como afirma Raffestin (1983), que as práticas etnocomunicacionais representam espacialmente o território como estratégia de poder utilizadas como modo de apropriar-se de forma simbólica ou mesmo concreta de determinada área. Nas páginas e edições do “Anna Yekaré”, essas narrativas representacionais dos territórios aparecem nos textos que falam sobre a importância da demarcação; depois, nas charges e fotografias que ilustram as malocas onde vivem os indígenas, as divisões com as fazendas ou mesmo a paisagem roraimense marco de determinado espaço geográfico.

Essas representações são ainda, conforme Sack (1986), formas de comunicar a apropriação simbólica de um território. Ajudam, nesse sentido, os indivíduos a construir referências simbólicas sobre o território que habitam ou que é habitado por sujeitos outros. Diante disso, os indígenas de Roraima acionam o princípio da Territorialidade no “Anna Yekaré – Nossa Notícia” a fim de se apropriar concreta ou simbolicamente das terras tradicionais. De forma concreta, ao comunicar através das páginas do informativo a posse dos nativos sob a região; ou, de forma simbólica, ao construir referências sociais e culturais pelos quais os indivíduos constroem experiência com o território (ZANNETTI, 2017).

Já em relação ao princípio da Etnicidade, esse é mobilizado sempre que se singularizam as especificidades culturais dos povos étnicos que integram o Movimento Indígena. Nesse princípio, a cultura é um dispositivo comunicacional, principalmente, devido a sua capacidade de organizar elementos que possam expressar a distintividade étnica dos sujeitos. Enquanto prática etnocomunicativas, as páginas do Informativo do CIR utilizam das charges, fotografias ou mesmo das palavras escolhidas para construir narrativas compostas de sinais diacríticos que comunicam a existência de um “nós” e um “eles”. Além disso, os nativos utilizam ainda tais práticas de etnocomunicação como forma de reivindicação pública da existência de determinado grupo étnico, essa necessita ser publicamente validada por entes de nomeação capazes de comprovar sua singularidade existencial, assim como validar esses atores como possuidores de direitos originários (BARTH, 1969; VAZ FILHO, 2010; POUTIGNAT E STREIFF-FENART, 2011).

É através do acionamento desses três princípios (Identidade, Territorialidade e Etnicidade) que afirmamos, nesta pesquisa, que o Informativo do CIR “Anna Yekaré – Nossa Notícia” não deve ser tomado simplesmente como prática de comunicação, mas sim como prática de Etnocomunicação, à medida que as problemáticas identitárias, territoriais e étnicas são elementos constituintes do Movimento dos Povos Indígenas e, portanto, indissociáveis de suas expressões comunicativas.

Ainda, nesse sentido, é importante entender que esses princípios, apesar de integrarem a natureza formativa do Movimento Indígena, são passíveis de transformações, deslocamentos e adaptações, conforme necessita o grupo e, por isso, carecem ser observados ao longo da história e contexto, no qual, se apresentam, não sendo possível apresentar a essas práticas uma síntese conclusiva.

Nesse cenário, no decorrer desta subseção, foi possível apontar como as transformações sócio-históricas confluíram com as adaptações no Informativo “Anna Yekaré” ao longo dos anos. Tais mudanças são essenciais para a continuidade deste projeto e fazem do impresso uma ferramenta importante para a visibilidade institucional do Conselho Indígena de Roraima junto aos povos indígenas da região.

7.3. Programa radiofônico a Voz dos Povos Indígenas

A análise descritiva realizada nesta subseção tem como base quatro edições do programa radiofônico “A Voz dos Povos Indígenas”. Essas edições foram ao ar

entre os dias 21 de março de 2020 e 20 de março de 2021 e foram transmitidas simultaneamente na emissora de radiodifusão Monte Roraima FM 107,9 MHz e nas páginas do Facebook da Rádio e do Conselho Indígena de Roraima.

A escolha desse marco temporal se deu pelo fato de a data marcar o início da transmissão do programa ao vivo nas redes sociais, facilitando, desse modo, o acesso ao material após a conclusão de cada edição. Ante o exposto, circunscrevemos a análise para o período de 12 meses após a primeira veiculação do programa feita de forma síncrona no Facebook. Nesse período, selecionamos uma edição do programa por trimestre.

Criado originalmente em 2002 com o nome “Todos os Povos”, a história do programa radiofônico do CIR se confunde com o da Rádio Monte Roraima FM 107,9 MHz, responsável por sua transmissão. Única emissora de radiodifusão católica do Estado outorgada à Diocese e gerida pela Fundação Educativa Cultural José Allamano, a Rádio Monte Roraima entrou no ar em fase experimental no dia 02 de dezembro de 2002, com inauguração oficial no dia 29 do mesmo mês. Em fevereiro de 2003, a Anatel suspendeu a transmissão devido à falta de concessão oficial do Ministério das Comunicações, que só autorizou o funcionamento da rádio em 08 de setembro de 2003 (MONGIANO, 2011).

Antônia Costa da Silva (2009) historia em sua dissertação de Mestrado que a criação da emissora de rádio é resultado de um trabalho realizado durante pelo menos dez anos pelos bispos eméritos de Roraima, Dom Aldo Mongiano (1975-1996) e seu sucessor Aparecido José Dias (1996-2004).

De acordo com a autora (2009), a instalação da rádio representava um desejo antigo da Igreja Católica em Roraima, que pretendia acabar com o monopólio das estações de radiodifusão, que estavam em sua maioria na mão de políticos do Estado, e fundar uma emissora com caráter educativo voltado a evangelização da população e formação política cidadã, principalmente dos povos indígenas da região.

A relação da Rádio Monte Roraima e seus fundadores com os povos indígenas fica clara em entrevista realizada por Antônia Silva (2009) com o Bispo Dom Aldo Mongiano, que retornou a Boa Vista, capital roraimense, em 2005, durante as festividades comemorativas da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Na entrevista, o bispo afirma que o seu desejo e o do Cardeal Tonini, ativista, indigenista e um dos principais financiadores da emissora, era ver uma rádio que chegasse a todos, especialmente aos nativos do estado:

O desejo do Cardeal Tonini que, por duas vezes, visitou Roraima andou pelo interior e pelas malocas, disse mais uma vez querer ver antes de morrer, em Roraima, a emissora FM transformada em AM, para todo o território escutar a Rádio, sobretudo os índios das malocas distantes e acrescentou: Na realidade, meu desejo, era uma emissora entregue aos indígenas (SILVA, 2009, p. 52).

O jornalista e diretor de programação da Rádio Monte Roraima, Leandro Castro (2014), registra em sua monografia de conclusão de curso de Comunicação Social – Jornalismo da Universidade Federal de Roraima (UFRR), uma descrição de arquivo de áudio cedido pelo ex-diretor da emissora, Waldir Paixão, na qual, o bispo D. Aldo Mongiano expressa o interesse em fundar uma estação de rádio voltada aos nativos do estado:

A ideia de ter uma rádio na Diocese veio quando a gente constatou que o território era muito grande, muito extenso, que não podíamos falar com facilidade com as pessoas. Vimos também que o governo já tinha duas emissoras, de forma que as notícias já vinham todas filtradas pelo poder político. Nós precisávamos falar ao povo e também às comunidades indígenas. Então, veio a ideia de pensar em uma rádio. Essa ideia durou muito tempo e parecia muito difícil (CASTRO, 2014, p. 32-33).

Como resultado da parceria entre os bispos fundadores da Rádio e os povos indígenas, no mesmo ano de estreia da emissora vai ao ar o programa “Todos os Povos” voltado às populações nativas residentes em Roraima. Segundo Mayra Pereira (2016), desde sua criação até o ano de 2005, o programa foi apresentado em conjunto pelo ex-assessor de comunicação do Conselho Indígena André Vasconcelos e o então assistente de comunicação Davison Bucley.

Após a saída do assistente, em 2006, Mayra passa a apresentar o programa em conjunto com Vasconcelos e segue assim até 2007 quando o comunicador deixa a assessoria do CIR e a jornalista Wapichana assume o setor. Ela administraria o programa até 2008, quando precisa se ausentar da assessoria (PEREIRA, 2016).

Pereira (2016) conta que o programa ficou fora do ar até 2012, quando é retomado pela Pastoral Indigenista e Equipe Itinerante da Diocese de Roraima que em parceria com o Conselho Indígena firmaram o compromisso de dar voz às questões indígenas. Desde esse período, ele é apresentado pelos assessores de comunicação do CIR. Além disso, devido a parceria com a Diocese, os únicos custos para apresentação do programa são referentes a contratação dos assessores do Conselho Indígena.

Em sua monografia, Pereira (2016) relata que a falta de cobertura dos veículos de mídia de Roraima do julgamento do acusado de assassinato do indígena Aldo da

Silva Mota na Justiça Federal do Estado em 17 de maio de 2012 foi o estopim para que o programa voltasse ao ar com o nome “A Voz dos Povos Indígenas”. Conforme a jornalista, a situação evidenciou novamente a necessidade de um meio de comunicação que veiculasse as questões pertinentes ao Movimento dos Povos Indígenas.

Como explica a jornalista indígena (2016, p. 84):

Após o caso, houve um processo de busca de quem pudesse colaborar na ideia do projeto de um espaço na Rádio. Foi então, que começamos as articulações junto ao Conselho Indígena de Roraima e nós, à época na qualidade de estudantes indígenas do Curso de Comunicação Social, Marcos Salomão, indígena Macuxi, da comunidade indígena Juraci, Terra Indígena Ponta da Serra, região do Amajari, e eu, aceitamos o desafio do projeto radiofônico. [...] Assim, uma iniciativa que a princípio partia de uma ideia de equipe, tornava-se uma ideia coletiva, então, nos meses seguintes, especificamente em setembro/2012 iniciamos a nossa atuação na emissora Rádio FM Monte Roraima – 107,9 (PEREIRA, 2016, p. 84).

Até hoje, o programa alcança toda zona urbana do município de Boa Vista e nas comunidades indígenas Serra da Moça, Anzol, Vista Alegre, Campo Alegre, Vida Nova e as comunidades das regiões Murupu e Baixo São Marcos. A emissora tem alcance ainda em comunidades localizadas em municípios que fazem fronteira com a capital do Estado, como Cantá e Bonfim, nas comunidades Tabalascada, Malacacheta, Canauanim e Jabuti (PEREIRA, 2016). O programa possui ainda transmissão ao vivo no site e redes sociais da Rádio FM Monte Roraima e nas redes sociais do CIR, alcançando assim áreas nas quais a transmissão da rádio não consegue chegar.

De acordo Mayra Pereira (2016), a versão de 2016, alvo de análise realizada pela jornalista, era apresentada semanalmente toda segunda-feira, com duração média de 35 minutos, dividido em três blocos, sendo o primeiro voltado a abertura do programa, destaques e espaço reservado para música tradicional. Já no segundo bloco, eram realizadas entrevistas e veiculada uma música de origem indígena. No último bloco, os apresentadores liam notícias de interesse dos nativos, faziam o encerramento do programa e tocavam a última música tradicional.

Território, direitos indígenas, cultura, meio ambiente, saúde e educação estão entre os principais temas abordados durante o programa. Conforme Mayra Pereira (2016), o foco em determinado assunto depende da urgência da questão no debate público e político seja a nível local ou nacional.

Em vista disso, no que diz respeito as quatro edições utilizadas para análise nesta dissertação, todas foram ao ar aos sábados e contaram com a apresentação de uma música tradicional indígena para demarcar o encerramento de um bloco e início de outro. Em média, cada programa analisado teve duração mínima de 45 minutos e máxima de 50 minutos.

Figura 12 - Programa “A Voz dos Povos Indígenas” – 21 de março de 2020



Fonte: Imagem/Facebook do Conselho Indígena de Roraima (CIR)

A primeira edição do marco temporal de análise foi ao ar no dia 21 de março de 2020 e marca a estreia da transmissão simultânea do programa na Rádio e nas páginas do Facebook do CIR e da Rádio Monte Roraima. Essa edição do programa foi apresentada pelas jornalistas indígenas da etnia Wapichana, Ariene dos Santos Lima, ou, como prefere ser chamada, Ariene Susui, e Marcia Elizabeth Fernandes. Elas assumiram a assessoria de comunicação do CIR e o programa após a saída de Mayra Pereira em 2019.

Como na versão do programa analisado por Pereira (2016), essa edição foi dividida em três blocos: no primeiro, as jornalistas apresentaram os principais destaques; no segundo, foram lidas as notícias da semana relevantes ao Movimento Indígena e veiculadas entrevistas gravadas com a secretária geral do Movimento das Mulheres Indígenas de Roraima, Maria Betânia, e o coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena (Dsei Leste), Adriano de Almeida. Por último, no terceiro bloco, foi

realizada uma entrevista com o médico especialista em saúde pública, Paulo Daniel, e o encerramento do programa.

Figura 13 - Programa “A Voz dos Povos Indígenas” – 25 de julho de 2020



Fonte: Imagem/Facebook do Conselho Indígena de Roraima (CIR)

Já a segunda edição utilizada para análise foi transmitida no dia 25 de julho de 2020. A assessora de comunicação do CIR, Ariene Susui, foi a única responsável pela apresentação que, diferente da edição anterior, contou com cinco blocos, divididos da seguinte maneira: no primeiro, foi realizada a abertura do programa e apresentação dos destaques; no segundo, a jornalista leu as notícias sobre o Movimento Indígena e ações do CIR; já no terceiro, a enfermeira da etnia Taurepang, Letícia Monteiro, falou por telefone sobre as internações de indígenas durante a pandemia do Covid-19; a quarta parte contou com entrevista da agente de saúde Wapichana, Lorna Silva, sobre os desafios no enfrentamento ao novo coronavírus; no último bloco, Ariene agradeceu os ouvintes e encerrou o programa.

Figura 14 - Programa “A Voz dos Povos Indígenas” – 05 de dezembro de 2020



Fonte: Imagem/Facebook do Conselho Indígena de Roraima (CIR)

Transmitida no dia 05 de dezembro, a terceira edição do programa “A Voz dos Povos Indígenas” utilizada nesta análise foi apresentada pelos jornalistas Wapichana, Marcia Fernandes e Caíque Souza Pinto, esse último substituindo Ariene Susui na Assessoria de Comunicação do CIR. A jornalista não indígena Emily Costa também apresentou essa edição.

O programa foi dividido em quatro blocos e cada um foi encerrado com uma música tradicional. No primeiro bloco, os jornalistas se dividiram para ler os destaques do programa. A segunda parte contou com a participação do assessor jurídico do CIR, Júnior Nicacio, da etnia Wapichana, que falou sobre garimpo em terras indígenas. Já no terceiro bloco, os jornalistas responderam mensagens dos ouvintes, falaram as notícias da semana e veicularam entrevistas gravadas com a coordenadora do departamento ambiental do Conselho Indígena, Sinéia do Vale, da etnia Wapichana, e com o coordenador geral da organização indígena, Enock Taurepang. A primeira entrevistada detalhou o projeto Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA). O segundo, por outro lado, falou sobre o adiamento da reunião ampliada organizada pelo CIR. O último bloco tratou do encerramento do programa.

Figura 15 - Programa “A Voz dos Povos Indígenas” – 20 de março de 2021



Fonte: Imagem/Facebook do Conselho Indígena de Roraima (CIR)

A última edição da “Voz dos Povos Indígenas” transmitida dentro do marco temporal de análise foi ao ar no dia 20 de março de 2021. O programa foi apresentado pelo assessor do CIR, Caíque Souza, e pela jornalista convidada, Ariene Susui. Essa edição foi dividida em quatro blocos: no primeiro, foram apresentados os destaques do programa; em seguida, no segundo bloco, foram lidas as principais notícias da semana sobre o Movimento Indígena e a ativista e mestrandia em Letras da UFRR, Jama Wapichana, leu o poema “Amazonidas”; na terceira parte do programa, Janderson Henrique, da etnia Macuxi, falou em entrevista, realizada por telefone, sobre a Rede Wakywai de comunicadores indígenas; no último bloco, os jornalistas agradeceram os ouvintes e encerraram a edição.

O aumento na duração do programa, a mudança no dia da semana, no qual, é apresentado, a alternância entre os apresentadores, a maior flexibilidade no número e organização dos blocos e a transmissão simultânea na emissora de radiodifusão e nas páginas do Facebook do CIR e da Rádio Monte Roraima são algumas das mudanças que podem ser observadas entre a versão do programa analisada por Mayra Pereira (2016) e as quatro edições alvo de análise neste estudo.

Todavia, ao invés de descaracterizar o propósito do programa, tais alterações apenas evidenciam o caráter adaptativo de tal prática que tem acompanhado os movimentos da sociedade a fim de continuar sendo, como afirma Pereira (2016, p. 87), “[...] um espaço que deu referência a identificação indígena”, partindo da ideia de que o programa é, de acordo com a jornalista Wapichana (2016, p. 84) “[...] a voz e o campo de atuação e protagonismo do indígena na emissora local, um espaço que não existe em outro canal”.

É a partir das afirmações de Mayra Wapichana que passamos à parte de nosso estudo, na qual, explicamos porque o programa radiofônico é aqui tomado enquanto prática comunicacional. Para tanto, lembramos que o entendimento de comunicação adotado nesta pesquisa tem como base o conceito de Ciência do Comum de Sodré (2015). Conforme o autor (2015), a comunicação, mais precisamente a prática comunicativa, diz respeito a uma habilidade humana de construir espaços (simbólicos ou concretos) com o intuito de um comum a ser (com)partilhado. Esse comum se estrutura a partir de formas simbólicas que organizam as diferenças em torno de uma ideia concreta que possa gerar identificação e, com isso, ser compreensível para todos que estão imersos em um mesmo contexto sociocultural e espacial.

Assim, quando Mayra Wapichana (2016) afirma que o programa radiofônico foi criado para ser a “voz” dos indígenas, bem como o “campo de atuação” desses povos na mídia local, ela se aproxima do conceito estruturado por Sodré (2015), pois evidencia o funcionamento dessa prática comunicacional como um espaço de mediação de sentidos, ou seja, de um comum a ser (com)partilhado. No caso do programa, esse comum é a realidade dos povos indígenas de Roraima e do país.

Todavia, não é apenas na fala de Wapichana (2016) que nos apoiamos para tomar “A Voz dos Povos Indígenas” como prática comunicativa. A percepção de que o programa funciona como uma ponte entre as diferenças é perceptível ainda quando pensamos o contexto de criação dessa prática. Nesse sentido, é só lembrar que, conforme o bispo Dom Aldo Mongiano, a Rádio Monte Roraima, onde o programa é transmitido, foi fundada para que a Igreja Católica, na figura da Diocese de Roraima, pudesse falar e compartilhar seus ideais com o maior número de pessoas, principalmente com os indígenas e marginalizados.

Isso posto, passamos a parte em que tentamos explicar por que tomamos, nesta pesquisa, o programa radiofônico enquanto prática etnocomunicativa –

identitariamente orientada, territorialmente localizada e etnicamente útil. Logo, nos próximos parágrafos, recuperamos uma série de problematizações feitas ao longo desta pesquisa. Esses conceitos são aqui acionados em consonância com o observado no decorrer desta seção.

Em relação ao princípio da Identidade, deve-se observar que o programa é apresentado majoritariamente por sujeitos auto-identificados como indígenas, o que por si só já é um marco representativo da mobilização de um ideal identitário na conformação do programa. Essa predominância de apresentadores indígenas funciona, conforme Woodward (2007), como uma espécie de suporte para um processo de “identificação” através do qual outros indivíduos podem se reconhecer como indígenas devido a possíveis similaridades com características culturais e sociais presentes nas narrativas pessoais ou profissionais construídas pelos apresentadores.

Além dos próprios apresentadores, as pautas do programa relacionadas as diferentes temáticas da cotidianidade indígena e do Movimento dos Povos Indígenas funcionam também como símbolos que podem gerar a identificação de sujeitos que compartilham a mesma história e contexto. O conceito de identificação de Woodward (2007) parte do pressuposto de que as identidades são contingentes e estão em constante reformulação, sempre apoiadas em narrativas representacionais construídas e compartilhadas através dos espaços de comunicação.

Nesse sentido, a predominância de sujeitos indígenas como apresentadores funciona como símbolo de poder que ressignifica e subverte o que é ser indígena. Ou seja, contribui para a afirmação de uma identidade em um espaço de poder como o comunicacional, que é representativo de uma disputa por outros bens simbólicos que podem deslocar o indígena da posição social que ocupa.

Diante disso, “A Voz dos Povos Indígenas” funciona como prática etnocomunicacional na medida que se constitui como espaço de identificação, devido sua capacidade de criar mecanismos pelos quais outros sujeitos indígenas possam se reconhecer como pertencentes a um grupo multiétnico e possuidor de direitos originários.

Em relação ao princípio da Territorialidade, devemos notar que ele é mobilizado, de acordo com Santos (2006), como um componente fundamental na organização de poder, mais precisamente das relações sociais de poder. Sempre que os apresentadores indígenas falam sobre a questão territorial, demarcação e

homologação há um esforço para relacionar às terras mencionadas com a tradicionalidade indígena, ou seja, o direito originário desses sob suas terras. Assim, a comunicação aparece como um dos componentes fundamentais para construir narrativas territoriais que ratifiquem a apropriação dos nativos sob seus territórios.

Ainda sob essa perspectiva, é através dessas narrativas territoriais que os apresentadores constroem uma imagem de território ideal e, com isso, auxiliam indígenas (consumidores dessas práticas comunicacionais) a construírem uma percepção acerca do território onde habitam. Tal fator é essencial para que esses possam converter a ideia de território étnico, isolado regionalmente, em um território indígena, comum aos povos ameríndios.

É sob esses preceitos que o programa radiofônico é tomado aqui não apenas como prática comunicacional, mas, sim, como prática etnocomunicacional à medida que mobiliza o princípio da Territorialidade como forma de apropriar-se de forma simbólica ou concreta dos territórios. Nesse sentido, além de espaço para compartilhar um ideal comum, tais práticas são ainda ferramenta para construir narrativas sobre o território.

Por último, no que diz respeito ao princípio da Etnicidade, ainda que pareça óbvio, esse é acionado sempre que os apresentadores do programa ou convidados identificam a região, povo ou etnia de que fazem parte. Conforme argumenta Barth (1969), é quando os sujeitos passam a classificar outros ou a si próprios através da etnicidade que eles se tornam sujeitos étnicos. Assim, sempre que se identificam etnicamente, seja através do nome da etnia ou mais especificadamente da região ou povo, esses sujeitos trabalham na construção das chamadas fronteiras étnicas.

O princípio da Etnicidade aparece, ainda, quando músicas tradicionais indígenas são veiculadas no programa. A música, nesse sentido, enquanto parte do arcabouço cosmológico dos povos étnicos, é acionada como elemento que auxilia na mobilização coletiva dos sujeitos em torno de uma determinada etnia, ou, ainda, como símbolo que reforça a especificidade cultural do grupo e fortalece o acesso desses sujeitos aos direitos originários.

Dessa maneira, é quando o programa passa a ser utilizado como espaço para demarcar barreiras étnicas e (re)construir narrativas que reforcem a existência de uma cosmologia distintiva é que passamos a compreendê-lo como prática etnocomunicativa, dado a natureza étnica desse fazer comunicativo e dos atores protagonistas de seus processos.

Como demonstrado no decorrer desses parágrafos, é através do acionamento dos princípios da Identidade, da Territorialidade e da Etnicidade que argumentamos que o programa radiofônico “A Voz dos Povos Indígenas” deve ser percebido, neste estudo, enquanto prática de etnocomunicação, uma vez que o próprio entendimento de prática, emprestado dos Estudos Culturais (HALL, 2003; GARCÍA CANCLINI, 1989; ESCOSTEGUY, 2001), implica a vinculação dos processos comunicacionais às determinantes contextuais e históricas onde esses processos são produzidos.

7.4. O Portal do Conselho Indígena de Roraima

Para a análise realizada nesta subseção, tivemos acesso a cinco versões diferentes do portal do Conselho Indígena de Roraima (CIR) que vão do período de 2003 a 2019. O portal do CIR é atualmente uma das principais práticas comunicacionais manejadas pelo Movimento dos Povos Indígenas do Estado. O domínio <http://www.cir.org.br/>, com natureza institucional não governamental, foi registrado no ano de 2002, quando o site foi publicado e passou a ser utilizado pela organização indígena. Conforme Mayra Pereira (2016), a criação do site responde a um processo de midiatização das comunidades indígenas que já começava a se perceber na época.

Acerca desse processo, a jornalista Wapichana afirma que:

A plataforma midiática surge a partir de um contexto contemporâneo da perspectiva da comunicação virtual, do uso das mídias virtuais que instantaneamente atinge mundialmente a todos (PEREIRA, 2016, p. 79).

No portal do CIR, são divulgadas informações de cunho informativo/jornalístico acerca das atividades executadas pelo Conselho Indígena na área ambiental, territorial, jurídica e comunicacional. Além disso, são divulgadas as intervenções regionais e comunitárias, a articulação e mobilização do movimento indígena, assim como o material relacionado a saúde, educação e cultura.

Através do Internet Archive (<http://www.archive.org>), maior acervo digital responsável por armazenar cópias recuperadas de sites desde 1996, a fim de assegurar que mudanças em um portal ao longo dos anos possam ser rastreadas e

as páginas antigas que foram excluídas estudadas, foi possível acessar a versão do site do Conselho Indígena de Roraima (CIR) de 03 de junho de 2003¹⁰.

Figura 16 - Página inicial do Portal do CIR de 2003



Fonte: Imagem/ Internet Archive

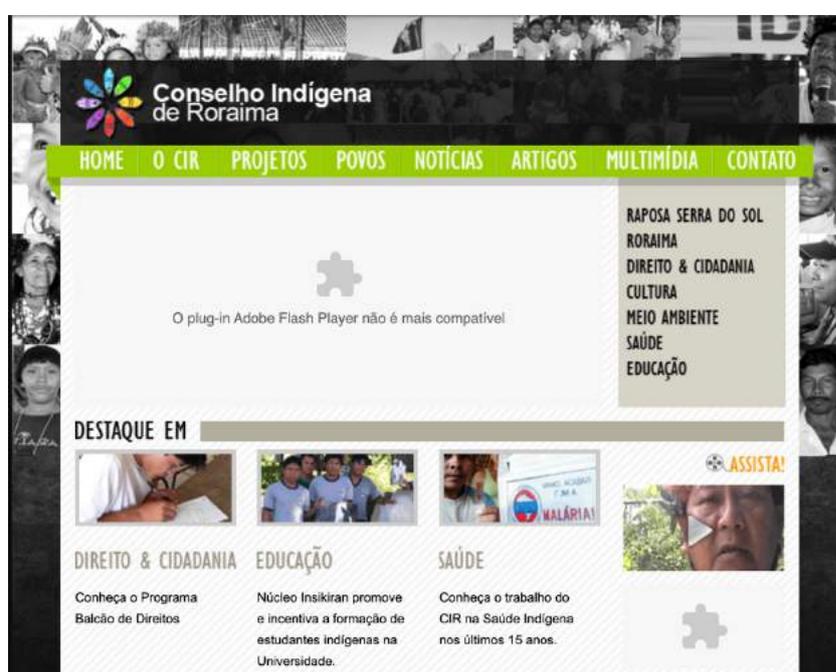
Após processo de leitura flutuante do objeto de estudo e identificação das marcas discursivas (SOUZA, 2014), notamos que essa versão do portal tem como principal foco a demarcação e homologação dos Territórios Indígenas em Roraima. Isso é evidente na estrutura do site que tem em seu menu principal a seção intitulada “Raposa Serra do Sol”, na qual, podemos encontrar um texto que aborda o histórico de luta do Movimento Indígena pelo reconhecimento das terras tradicionais e contra invasores não-indígenas.

O destaque à questão territorial, especificadamente em relação a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, está presente também na seção “Participe!” do menu do site do CIR. Nela, em 2003, o usuário encontrava uma carta protesto em defesa da homologação do território tradicional endereçado ao então presidente da república, Luiz Inácio Lula da Silva, ao Ministro da Justiça, Márcio Bastos, ao Ministro-Chefe da Casa Civil, José Dirceu, e ao Ministro das Relações Exteriores, Celso Amorim. O texto da carta fala da violência do conflito entre indígenas e não-indígenas, da luta contra garimpeiros e da preocupação quanto a política indigenista adotada pelo governo brasileiro.

¹⁰ Disponível em: <<http://web.archive.org/web/20030609141312/http://www.cir.org.br/>>. Acesso em 10 mai. 2021

Na seção intitulada “Notícias”, foram encontrados 38 textos publicados no portal do CIR entre janeiro e junho de 2003. Todos abordam de alguma forma a questão territorial, seja mencionando a violência que os povos indígenas sofrem, a invasão de garimpeiros ou a pauta ambiental. Como exemplo, uma das publicações da página tem como título: “Lula homologa Terra Indígena Moskow”¹¹. O material, como o título indica, além de abordar o processo de homologação do território tradicional Moskow, também fala da campanha do Movimento Indígena para demarcação de outras reservas territoriais em Roraima.

Figura 17 - Página inicial do Portal do CIR de 2010



Fonte: Imagem/Internet Archive

A segunda versão do portal do CIR utilizada nesta análise, disponível no Internet Archive, data de 07 de outubro de 2010¹², período posterior a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em Roraima (TIRSS). Nesse sentido, nessa versão do site, a TIRSS não assume total protagonismo, ainda que o portal possua uma seção intitulada “Raposa Serra do Sol”, esse está localizado em um submenu do

¹¹ Disponível em: <

http://web.archive.org/web/20030810014245/http://www.cir.org.br/noticias_030602.asp>. Acesso em 10 mai. 2021

¹² Disponível em: <<http://web.archive.org/web/20101007051617/http://www.cir.org.br/portal/>>. Acesso em 10 mai. 2021

site com um texto que fala sobre o início da reparação da dívida do governo brasileiro para com os povos indígenas.

Para efeitos de comparação com a versão de 2003, entre maio e outubro de 2010, período de seis meses, apenas nove textos foram publicados no portal do Conselho Indígena. O conflito relacionado ao território ainda é proeminente, principalmente no que diz respeito a invasão de não-indígenas nas terras tradicionais. No entanto, a maioria das publicações tem como destaque os projetos de autonomia e autogestão socioeconômica implementados pelo CIR nas comunidades indígenas.

Esse destaque aos projetos do CIR não se limita somente ao conteúdo dos textos publicados. Ele aparece, por exemplo, na seção “Projetos” no menu principal. Na página, é possível encontrar um texto que fala do trabalho da organização indígena no planejamento dos serviços de saúde voltado aos povos nativos de Roraima e da necessidade de se garantir a formação de profissionais indígenas da saúde que possam oferecer atendimento dentro dos parâmetros culturais e assistenciais de cada etnia.

Nessa seção, o usuário ainda pode encontrar textos que falam sobre outros projetos do CIR, como: o “Programa de Agentes Voluntário e Monitoramento da Terra Indígena Malacacheta” voltado a promoção da atividade florestal como meio de gerar renda para a comunidade; o “Programa Balcão de Direitos” com o intuito de orientar indígenas acerca de seus direitos; e, a “Escola Surumu”, um polo de formação técnica de profissionais indígenas.

Figura 18 - Página inicial do Portal do CIR de 2013



Fonte: Imagem/Internet Archive

A terceira versão acionada nesta investigação data de 05 de dezembro de 2013¹³. Essa é a versão que foi analisada por Mayra Pereira (2016). Segundo relato da jornalista Wapichana (2016), essa versão foi criada no sistema Joomla e para a manutenção da hospedagem e domínio do portal era paga até 2016 uma taxa anual que correspondia ao valor de R\$ 260,00 que, de acordo com Mayra Pereira (2016), era oriundo do recurso voltado à realização de ações institucionais do CIR.

Conforme Pereira (2016), essa nova versão do portal marca um novo momento para o Conselho Indígena, que surge com a promessa de aumentar o contato entre comunidades indígenas e fazer com que a realidade dos nativos roraimenses se tornasse mais conhecida pela sociedade nacional. Apesar das possibilidades criadas pela nova plataforma, Mayra Pereira (2016) conta que a experiência com o dispositivo comunicacional não foi tranquila, visto que o sistema do site possuía uma estrutura complicada e a diversidade de elementos e possibilidades fazia da administração do portal uma tarefa difícil.

¹³ Disponível em: <<http://web.archive.org/web/20131205123341/http://www.cir.org.br/>>. Acesso em 10 mai. 2021

Nas palavras de Mayra Pereira (2016, p. 87):

Partindo do ponto de vista global, o site, tem um alcance diferenciado, porque atinge o espaço universal, dando a possibilidade do acesso maior da realidade dos povos indígenas de Roraima. Nessa mídia, dois pontos prejudicam na manutenção atualizada da página: o manuseio do sistema de hospedagem e uma produção específica para essa mídia.

O que chama atenção nessa edição do site é a quantidade de seções e subseções presentes no menu, cada uma voltada a um público ou atividade específica realizada pelo Conselho Indígena. Por exemplo, a segunda seção do menu, denominada “CIR”, possui 11 subseções. Três dessas são destinadas aos departamentos da organização, como “Departamento Ambiental”, “Departamento de Projetos”, “Departamento Jurídico”. Outras duas têm como foco públicos específicos, como as páginas “Mulheres Indígenas” e “Jovens Indígenas”. Já as demais apresentam a estrutura do CIR e falam da atuação da organização em áreas de interesse dos nativos, como as páginas “Quem Somos”, “CFCRSS”, “Campanha”, “Saúde Indígena”, “Cultura e Educação Indígena”. Nessa edição do portal, a questão territorial vai aparecer na subseção denominada “Povos Indígenas”.

Outro ponto importante é o acréscimo da seção “Regionais” com a finalidade de redirecionar o usuário do portal a informações específicas sobre cada uma das etnoregiões que integram a base do Conselho Indígena de Roraima. Nesse sentido, essa seção possui outras 11 subseções, cada uma com o nome de uma das etnoregiões roraimenses, sendo: Serra da Lua, Taiano, Murupu, Amajari, Raposa, Baixo Contigo, Surumu, Serras, Wai Wai, São Marcos e Yanomami. As questões territorial e étnica são os destaques dessa seção, visto que ela busca valorizar não somente os elementos geográficos e territoriais, mas também a identidade étnica de cada povo que compõe a base local do Movimento dos Povos Indígenas.

“Assembleias Gerais” é o nome da quinta seção do menu principal e é outro acréscimo importante no site do CIR, visto que nela podem ser encontradas os principais textos informativos/jornalísticos sobre as Assembleias Gerais, conforme discutido no item 7.2.1 deste relato de pesquisa. Vale lembrar que a reunião das lideranças dos povos indígenas de Roraima que representa a primeira instância de tomada de decisões políticas e organizacional dos nativos da região.

Nessa versão do site, não há uma página destinada exclusivamente para o acesso das matérias publicadas. Como consequência, o usuário só pode visualizar os conteúdos disponíveis na página inicial que foram publicados no período de um mês.

Nesse quadro, não é possível precisar a quantidade de publicações realizadas no portal nos seis meses anteriores à versão do site utilizada para análise, impossibilitando, assim, a realização de comparação com as outras versões do site.

Figura 19 - Página inicial do Portal do CIR de 2017



Fonte: Imagem/Internet Archive

A quarta versão utilizada para análise salva no acervo digital do Internet Archive é de 17 de dezembro de 2017¹⁴. Além do formato do site, essa versão não possui muitas diferenças quando comparada com a anterior. No menu do site, há o acréscimo da seção “Calendário de Eventos” e a seção que antes se chamava “Fale Conosco” foi convertida na página “Contatos”. Além disso, todas as subseções que antes eram destinadas a um público ou atividade específicas do Conselho Indígena foram aglutinadas em um pequeno texto na seção “Sobre o CIR” que detalha o funcionamento e estrutura organizacional do CIR. Nessa edição, também não é possível acessar o histórico de materiais publicadas no portal, além daquelas disponíveis na página inicial.

Essa versão do portal do Conselho Indígena funcionou sem interrupções até o ano de 2018, quando precisou ser desativado devido a problemas técnicos, só voltando a ser reativado em setembro de 2019. Com isso, o site passou a ser hospedado pela empresa nacional Localweb, ao custo anual de R\$ 214,80.

¹⁴ Disponível em: <<http://web.archive.org/web/20171211145417/http://www.cir.org.br/>>. Acesso em 10 mai. 2021

A versão do site de 2019¹⁵ é a que está em funcionamento no momento da realização desta pesquisa. Logo, para este estudo, não foi necessário acesso ao acervo do Internet Archive. É importante apontar que a análise aí foi realizada com base nas publicações e alterações realizadas no site até o dia 10 de maio de 2021. Quaisquer mudanças realizadas posteriores a essa data não foram consideradas para esta pesquisa.

Figura 20 - Página inicial do Portal do CIR de 2019



Fonte: Imagem/Portal do Conselho Indígena de Roraima

O design gráfico dessa versão do portal permanece praticamente o mesmo desde a criação do produto, priorizando a utilização das cores branca e marrom. Essa última, conforme Pereira (2016), utilizada como representação do artesanato produzido pelos povos indígenas da região. Outro destaque é a logomarca do Conselho Indígena de Roraima (CIR) que aparece em destaque no cabeçalho e no rodapé em todas as páginas do site.

No que diz respeito a estrutura do portal, ele está dividido em sete seções diferentes. Na primeira, intitulada “Início”, estão localizadas as últimas matérias publicadas no site. Três dessas são exibidas de forma alternada em um banner slide, já as demais estão organizadas em uma coluna logo abaixo do banner. Ao todo, na

¹⁵ Disponível em: <https://cir.org.br/site/>. Acesso em: 10 mai. 2021.

página, são exibidas as trezes últimas publicações. Além disso, nessa seção do site, existem duas colunas posicionadas uma acima da outra no lado direito da página que exibem as últimas postagens realizadas no Instagram e Facebook da organização.

Na seção “Sobre o CIR”, estão disponíveis três textos que detalham de forma breve o histórico, objetivos, atuação e a abrangência nas comunidades de Roraima do trabalho realizado pelo Conselho Indígena. O texto tem como foco as ações realizadas pela organização indígena na luta pela demarcação e homologação dos territórios tradicionais, assim como a garantia da autonomia econômica e política dos nativos residentes na região.

Na terceira seção, intitulada “Mídias”, os usuários do site podem visualizar todas as publicações realizadas desde o dia 25 de setembro de 2019, data em que o site foi reativado pelo Conselho Indígena. No período de realização desta análise, haviam sido registrados 141 publicações textualizadas, sendo 124 matérias informativas acompanhadas de foto sobre as atividades executadas pelo CIR, eventos realizados nas comunidades, articulação do Movimento Indígena à nível estadual ou nacional e textos sobre a aprovação de leis que possam beneficiar ou prejudicar diretamente os povos nativos. Ainda, foram encontradas no site, quatro notas de repúdio, três notas de pesar, quatro comunicados, duas cartas de apoio a lideranças indígenas e quatro notas explicativas.

“Departamentos” é a quarta seção do portal e nela estão disponíveis dois textos que detalham o funcionamento do Conselho Indígena de Roraima. O primeiro lista os órgãos de deliberação das decisões e as organizações parceiras da instituição. Já o segundo texto especifica a infraestrutura operacional do CIR, desde os equipamentos técnicos de trabalho, como veículos e computadores, até os departamentos e prédios para atendimento social das comunidades indígenas.

Na data de realização da pesquisa no portal do CIR, a quinta e sexta seções, intituladas respectivamente “Projetos” e “Colabore”, estavam vazias e não possuíam nenhum conteúdo publicado. A última seção do menu principal do portal do CIR é denominada “Contatos”, nessa página, os usuários têm acesso ao endereço da sede do Conselho Indígena em Boa Vista, bem como aos telefones e e-mails da instituição. Além disso, também existe um formulário de contato rápido disponível que pode ser preenchido e enviado diretamente ao e-mail do CIR.

Diferente das versões anteriores do portal, a versão de 2019 tem como principal foco a produção de conteúdo informativo/jornalístico. Assim, o site trabalha

menos na construção de páginas fixas voltadas a determinados públicos, campanhas ou projetos realizados pelo CIR ao longo dos anos e mais na produção de conteúdos dinâmicos que abordem as ações pontuais realizadas pelo Conselho e o Movimento Indígena.

Apesar das mudanças, permanece presente nessa versão do site o caráter ativista assumido pelo portal do CIR, evidenciado nas versões anteriores através das seções e páginas que enfocavam as disputas territoriais ou a luta por direitos básicos de saúde e educação. Em relação a isso, Mayra Pereira (2016) afirma que o portal, desde sua criação, nasceu com a urgente missão de defender os direitos dos povos indígenas na região, missão essa que continuará a executar ainda por muitos anos, principalmente devido à natureza adaptativa da prática comunicacional.

Isso posto, é importante esclarecer por que, neste estudo, tomamos o Portal do CIR enquanto prática comunicativa, conforme o conceito de Ciência do Comum de Sodré (2015), e, posteriormente, como prática etnocomunicativa, identitariamente orientada, territorialmente localizada e etnicamente útil, assim como problematizado nos capítulos anteriores.

Em rela o ao primeiro caso, devemos recordar que o conceito de Sodré (2015) percebe a comunica o como uma capacidade humana de instituir espaços de diálogo. O diálogo, para o autor,   interpretado não apenas como a simples troca de mensagens entre dois sujeitos interlocutores, mas sim como a narrativa essencial ao comum. Em outras palavras, como a constru o de pontes entre as diferenças, ou ainda a capacidade de penetrar em um espaço de razão.

Por esse motivo, o conceito de comunica o, de acordo com Sodré (2015), diz respeito ao ato de organizar um espaço, ainda que simbólico, a fim de um comum a ser partilhado. A ênfase no aspecto organizativo aparece aqui a partir do entendimento de que as práticas comunicativas são essenciais na constru o da percep o que os indivíduos possuem do todo.

  a vista disso que, nesta pesquisa, tomamos o Portal do CIR como prática de comunica o, uma vez que, desde sua primeira versão em 2002 até a edi o atual, o site tem funcionado como um espaço para que o Movimento dos Povos Indígenas compartilhe uma realidade e objetivos comuns com as diferentes etnias de Roraima, do Brasil, com os apoiadores do movimento e com o poder público.

Assim, as adapta es e transforma es em todas as versões do site refletem uma aspira o do Movimento dos Povos Indígenas para estabelecer o Portal do CIR

como um espaço de diálogo, construindo narrativas acerca de um comum e estabelecendo conexões entre as diferenças e os diferentes.

Diante disso, explicamos, no decorrer dos próximos parágrafos, porque, após compreender o portal do CIR como prática de comunicação, passamos a percebê-lo enquanto prática de etnocomunicação. Como elucidado ao longo desta dissertação, a partir da perspectiva dos Estudos Culturais, problematizar comunicação, ou prática comunicativa, significa também pensar as problemáticas sociais e contextuais que são inerentes ao fazer comunicativo. Por esse ângulo, refletir acerca das práticas de comunicação indígena implica também falar de um determinado cenário sociocultural, marcado por particularidades identitárias, territoriais e étnicas próprias.

Essas especificidades são nominadas, nesta pesquisa, como princípios gerais da Etnocomunicação: Identidade, Territorialidade e Etnicidade. Utilizamos esses princípios como base para particularizar e problematizar as práticas de comunicação indígena, as caracterizando como práticas de Etnocomunicação. Desse modo, ressaltaremos a seguir como esses princípios são acionados no Portal do CIR em sua constituição como prática etnocomunicativa.

Primeiro, no que diz respeito ao princípio da identidade, deve-se observar que, desde sua primeira versão em 2003, o Portal do CIR prioriza o uso das cores branca e marrom em seu designer gráfico. O uso dessas cores não é gratuito, uma vez que, como afirma Mayra Pereira (2016), esses elementos são representativos da cultura dos indígenas roraimenses, mais especificadamente do artesanato desses povos. A preferência por determinadas cores são aqui, conforme Woodward (2007), resultados da construção simbólica da identidade e da diferença. Em outras palavras, a seleção dessas cores e não de outras são marcadores de um comum e funcionam como suportes culturais que apoiam o processo de identificação e estruturação das narrativas de identidade (GARCÍA CANCLINI, 1989).

Para além do designer gráfico do portal do CIR, o princípio da Identidade é ainda acionado sempre que os povos tradicionais se referem de modo unânime à categoria genérica de terra indígena. O território, como vimos nos parágrafos acima, foi umas das principais problemáticas levantadas no site. Ainda que falar de território implique falar do princípio da Territorialidade, também é possível que esse seja mobilizado em razão de um processo de constituição identitária.

À vista disso, o uso do termo “Território Indígena” também é um mecanismo revelador de um esforço do Movimento Indígena para superar o sentimento de

subalternidade, associado aos termos “indígena” e “índio” desde a colonização. Ele evidencia ainda uma vontade política, pois representa uma tentativa por parte das comunidades étnicas de organizar os povos ameríndios em torno de uma identidade multiétnica, ou seja, da indianidade genérica.

Em consideração ao exposto, o Portal do CIR pode ser tomado como prática etnocomunicacional, a partir do princípio da Identidade, à medida que funciona como espaço através do qual o Movimento Indígena subverte narrativas coloniais acerca da identidade indígena e autoafirma o pertencimento dos povos étnicos a um grupo que compartilha um projeto político comum, nesse caso, o direito às “Terras/Territórios Indígenas” (ALBERT, 2002, GARCÍA CANCLINI, 1989). Ademais, o site é, ainda, utilizado como estratégia pela qual os indígenas mobilizam aspectos culturais a fim de diferenciar-se de povos outros que não são indígenas, gerando com isso um processo de identificação ou de diferenciação.

Como apontamos nos parágrafos anteriores, o território é um dos principais focos das diferentes versões do Portal do CIR, seja na campanha de demarcação e homologação das Terras Indígenas (TIs), como a Raposa Serra do Sol, ou ainda em relação aos projetos de autossustentação dos povos tradicionais na região.

Frente a isso, para falar sobre o acionamento do princípio da Territorialidade nas práticas comunicacionais devemos lembrar que, para Raffestin (1993), o território é o produto da relação social de apropriação de determinado espaço. Dito de outra forma, o território existe sempre que uma relação de poder é expressa por determinado sujeito com referência a um espaço (físico ou simbólico). A comunicação, nesse sentido, funciona como um instrumento de poder que podem determinar as estratégias de organização de um território.

Logo, sempre que o Movimento Indígena utiliza o Portal do CIR para construir narrativas sobre as Terras Indígenas ele está, de certo modo, expressando um desejo sobre como acredita que o território deveria ser organizado ou, ainda, comunicando a posse acerca de determinado espaço geográfico. Nesse cenário, a comunicação aparece como uma ferramenta essencial para construir narrativas sobre território que legitimem apropriação dos povos tradicionais sobre as Terras Indígenas.

Além disso, as representações do território executadas no Portal do CIR devem ainda ser pensadas como formas de desterritorialização e reterritorialização, uma vez que envolvem a desconstrução e reconstrução das relações que os sujeitos possuem com o espaço. Esse processo é visível quando pensamos as

transformações no site do CIR ao longo dos anos e como o território é trabalhado a partir de diferentes perspectivas. Como exemplo, basta que pensemos na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, primeiro, ela aparece no site como uma área ainda não demarcada, depois, como um espaço conquistado e, por último, como um lugar que ainda precisa ser usado. Assim, esse território é construído e desconstruído em diferentes momentos e contextos históricos, originando novas territorialidades através das práticas comunicacionais.

É sob esses preceitos que tomamos aqui o Portal do CIR como prática etnocomunicacional, posto que o princípio da Territorialidade é mobilizado pelos povos indígenas como forma de apropriar-se dos territórios tradicionais, comunicando a posse dos nativos sobre determinada área ou, ainda, na construção de narrativas que moldam a percepção que os sujeitos possuem do território que habitam.

Se o princípio da Identidade diz respeito a um movimento de organização em torno de uma indianidade genérica, uma identidade multiétnica, o princípio da Etnicidade, por outro lado, tem relação com a emergência da pertença étnica como uma categoria pertinente para a ação social. Como abordado no sexto capítulo, Barth (1969) afirma que um grupo étnico só pode ser definido a partir de uma linha fronteira que determina a divisão entre membros e não membros de uma comunidade étnica. Nesse sentido, a afirmação étnica exige sempre a criação de grupos dicotômicos e isso pode ocorrer mesmo entre os grupos que parecem ser uma unidade identitária, como no caso dos povos indígenas.

Essas fronteiras étnicas, de que fala Barth (1969), são essenciais no processo de autoafirmação étnica e, ainda que sejam de caráter social, podem adotar também contrapartidas territoriais. No Portal do CIR, essas fronteiras étnicas aparecem, por exemplo, na seção “Regionais” na versão do site de 2013. Essa página é dividida em 11 subseções, cada uma com o nome de uma etnoregião do estado de Roraima. Essas etnoregiões, é claro, dizem respeito a uma área geográfica, na qual, vive o povo de uma determinada etnia que compõe a base local do movimento indígena roraimense. Em outras palavras, o território é aqui o demarcador fronteiro que separa os indivíduos que pertencem a um determinado grupo étnico ou não.

Essas representações étnicas-territoriais simbolizam, de acordo com Cunha e Albano (2017), elemento fundamental para a construção da distintividade étnica, pois através da apreensão de um espaço, um grupo comunica o desejo de constituir-se enquanto etnicamente diferente. Nesse quadro, a comunicação dessas fronteiras

nas práticas etnocomunicativas já é elemento representativo da existência de um grupo étnico.

Frente a isso, é quando o Movimento dos Povos Indígenas de Roraima passa a utilizar o Portal do CIR como prática comunicacional para construir narrativas sobre etnicidade, a fim de reforçar o processo de emergência étnica como uma categoria social pertinente para as lutas cotidianas, é que passamos a compreendê-lo enquanto prática de etnocomunicação, tendo em vista, principalmente sua capacidade para constitui-se como dispositivo essencial no processo de afirmação dos grupos étnicos.

O Portal do CIR é pois compreendido como prática de etnocomunicação, posto que funciona como um espaço para compartilhamento de um comum, mas também como meio, no qual, as especificidades socioculturais dos povos indígenas tomam forma na configuração de uma prática comunicacional identitariamente orientada, territorialmente localizada e etnicamente útil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar a comunicação desde suas práticas, significa pensar os profundos vínculos entre os meios de comunicação e as relações de poder inerentes às sociedades contemporâneas (ESCOSTEGUY, 2011). Nesse quadro, pensar em práticas de Etnocomunicação significa pensar as conexões e desconexões do Campo Comunicacional para com os outros Campos Sociais (BOURDIEU, 1989), em especial, aqueles onde atua o Movimento Indígena, junto com o universo de problemáticas que esse grupo carrega.

Como essas práticas integram/interagem com diferentes contextos políticos e comunicacionais, em distintas escalas sócio-históricas, identitárias, territoriais e étnicas, identificamos que o objetivo e problema de estudo delinear-se, nesta pesquisa, a partir da ponderação que as narrativas comunicacionais e seus processos estruturadores são concatenados, no campo da comunicação, a partir da fricção dessas com os múltiplos cenários sociais e culturais, inclusive aqueles próprios da região amazônica.

Frente a isso, o percurso realizado nesta dissertação nos possibilitou verificar a relação entre as práticas de comunicação do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e o que chamamos de princípios gerais da Etnocomunicação Indígena (Identidade, Territorialidade e Etnicidade), a fim de problematizar o acionamento desses princípios e compreender as lógicas internas a partir das quais as práticas de comunicação se convertem em práticas de etnocomunicação.

Como resultado, foi possível verificar, neste estudo, a emergência de uma nova forma de prática comunicacional em Roraima, nominada aqui de Etnocomunicação Indígena. Tal conjunto de práticas, protagonizada por sujeitos unidos em torno de um movimento de luta identitária, territorial e étnica, atua para reinventar as lógicas comunicacionais a partir da cotidianidade dos nativos da região.

Frente a isso, à guisa de conclusão desta investigação e preocupados com uma maior conjunção entre teoria e prática no desenvolvimento desta pesquisa (SANTI, 2014), julgamos ser necessário mobilizar ainda a perspectiva de mais pesquisadores e profissionais indígenas do campo da Comunicação. A mobilização de pensadores indígenas, nesse caso, jovens pesquisadores, segue a premissa da educadora indígena Maori Linda Tuhiwai Smith (2017) de que investigações sobre os povos nativos empreendidas por intelectuais e autores não-indígenas devem assumir

uma postura indigenista e privilegiar a adoção de perspectivas e reflexões realizadas por investigadores e sujeitos étnicos.

Não pretendemos, no entanto, negar os saberes fundados a partir de perspectivas de autores não-indígenas, mas sim conciliar tais saberes com aqueles produzidos por indivíduos próximos ao contexto investigado. Diante disso, e em atendimento ao nosso problema e objetivo geral de pesquisa acionamos, por exemplo, o que foi observado por Mayra Pereira (2016), indígena da etnia Wapichana e aqui uma das principais fontes consultadas no que diz respeito à análise descritiva das práticas de etnocomunicação do CIR.

Em sua monografia de conclusão de curso, a autora (2016) aponta que as práticas comunicacionais indígenas, especificadamente as do Conselho Indígena, surgem em um momento, no qual, não se vislumbravam projetos de comunicação voltados aos povos tradicionais em Roraima. Essa vacuidade, conta Pereira (2016), foi a chave para se começar a conjecturar a necessidade de iniciativas comunicacionais manejadas pelas populações nativas com o objetivo não só de demarcar um espaço simbólico no território roraimense, mas também de consolidar a existência dos sujeitos indígenas nesse território (HAESBAERT, 2004; VAZ FILHO, 2010).

Pereira (2016) pondera que as práticas de comunicação indígena surgem como “estratégias” direcionadas a construção de uma identidade indígena ou, como afirmamos no quarto capítulo desta investigação, de uma indianidade genérica a fim de autoafirmar o pertencimento dos sujeitos étnicos brasileiros a um grupo multiétnico que compartilha um projeto político comum.

Ademais, para a autora (2016), a existência de práticas de comunicação indígena leva em conta que tais sujeitos possuem formas de organização distintas daquelas perpetuadas pela sociedade nacional. A afirmação de Pereira (2016) traça uma fronteira entre os grupos interétnicos e indica que a finalidade dos povos nativos não é a exclusão das linhas que dividem ambos os grupos, mas, sim, o reconhecimento de suas distintividades e, principalmente, dos direitos e oportunidades políticas que a manutenção dessas fronteiras é capaz de promover. Como detalha a autora (2016, p. 90): “(...) precisamos fortalecer e construir novas formas de dar visibilidade as nossas ações, mostrar para o Mundo o nosso modo de viver, de pensar e de agir, um modo único e diferenciado”.

De acordo com Mayra Pereira (2016), as “estratégias de comunicação” dos povos nativos foram práticas essenciais no processo de afirmação de uma identidade indígena, da emergência étnica e da conquista dos direitos territoriais, uma vez que, não só atuaram como ferramenta de informação, mas ajudaram a polinizar costumes, crenças e tradições para que os povos tradicionais roraimenses pudessem se reconhecer enquanto sujeitos com histórias e objetivos comuns.

Frente a isso, a autora (2016, p. 89-90) afirma que pensar nas práticas de comunicação indígena, significa pensar: “mudança, transformação e construção de uma nova realidade, seja do ponto vista social, cultural, político ou econômico”. A afirmação de Pereira (2006) corrobora a premissa apontada por Thompson (2008) e trabalhada no terceiro capítulo desta investigação que postula que as narrativas (auto)representacionais funcionam como armas possíveis no enfrentamento das lutas cotidianas.

Ariene dos Santos Lima (2019), da etnia Wapichana, é outra dentre as jovens investigadoras indígenas. Ela pesquisou expressões de comunicação indígena em sua própria comunidade, Truaru da Cabeceira, em seu trabalho de conclusão de curso da graduação em Comunicação Social – Jornalismo na Universidade Federal de Roraima (UFRR) e no artigo de 2018 “Mídia digital como ferramenta alternativa para os povos indígenas em Roraima: um estudo de caso da página no Facebook Rede Região Murupu”.

Lembrando o caráter oral e dialógico das Assembleias Indígenas, Lima (2019) argumenta que as práticas comunicacionais indígenas são construções coletivas espacializadas nos territórios tradicionais. A autora vai além e indica que tais práticas comunicacionais espelham as vivências socioculturais, ambientais e os distintos arranjos culturais a fim de autoafirmar o pertencimento físico e simbólico dos nativos nos territórios que habitam.

A relação dos povos tradicionais com o território, conforme a autora, constrói-se através das práticas comunicacionais indígenas. Para exemplificar o apontamento de Lima (2019), evoquemos mais uma vez as Assembleias Indígenas realizadas anualmente e que possuem como principal característica o diálogo entre as lideranças tradicionais. Os encontros, marcados pela troca de experiências, fortalecem a percepção que cada sujeito possui do território que habita. Como resultado, a soma de todas essas percepções amplia a ideia que os nativos, possuem do território indígena em Roraima.

Nesse sentido, a espacialização das experiências dos nativos, seja durante as Assembleias Indígenas, nos Informativos, Site do CIR ou no Programa radiofônico, alimenta o repertório de narrativas territoriais e ratifica o pertencimento material e imaterial dos povos étnicos aos territórios tradicionais.

A Etnocomunicação é, ainda, segundo Lima, Araújo e Cunha (2018), essencial na produção de narrativas de identidade e etnicidade, visto que, outros meios de comunicação trabalham na construção de uma sociedade preconceituosa que apenas difunde representações racistas e incorretas acerca da cultura e tradição de sujeitos étnicos.

Lima (2018, p. 2) relata ainda que: “(...) a insegurança de não ter um espaço na mídia tradicional torna a utilização dos meios alternativos uma maneira dos nossos povos terem acesso aos meios de comunicação”. Isso explica, por exemplo, o interesse do Conselho Indígena de Roraima (CIR) em instituir práticas de etnocomunicação em diferentes formatos, como observado no capítulo anterior, seja no impresso, radiofônico, digital ou mesmo na forma oral e tradicional indígena, como no caso das Assembleias.

A finalidade de tais práticas, nesse sentido, é tornar mais presente, na sociedade e nas diferentes esferas, a voz dos povos indígenas a fim de disseminar narrativas representacionais empoderadoras de identidade, territorialidade e etnicidade indígena.

Ao trabalhar a comunicação indígena, Marcia Fernandes (2018), da etnia Wapichana, prefere destacar a questão da identidade, mais especificamente a identidade da mulher indígena feminista. Em seu trabalho de conclusão no curso de Comunicação Social – Jornalismo da Universidade Federal de Roraima (UFRR), Fernandes (2018) problematizou a produção audiovisual local ao afirmar que as representações de mulheres étnicas feitas por indivíduos não indígenas tecem narrativas de submissão e exclusão que não estão presentes no cotidiano e vivências dessas mulheres.

Nesse caso, de acordo com a autora, práticas de Etnocomunicação produzidas e protagonizadas por mulheres indígenas surgem como espaços de legitimação de suas lutas e de sua participação nos mais distintos espaços coletivos. Como relata Fernandes (2018, p. 47): “(...) a sociedade precisa perceber que elas [mulheres indígenas] não estão acomodadas diante das regras que são impostas a elas”.

Com base nisso, Fernandes (2018) explica que a relação entre comunicação e identidade indígena, presente nas práticas de etnocomunicação, priorizam representações de força de sujeitos nativos. Esse é um aspecto presente, por exemplo, nas práticas comunicacionais do CIR: elas são estruturadas e formatadas de forma a reforçar um histórico de luta e resistência dos povos indígenas de Roraima. Como resultado, a identidade indígena acaba assumindo, em muitas das práticas comunicacionais do CIR, sinônimo de perseverança, de resistência e força.

Naine Terena de Jesus, da etnia Terena, graduada em Comunicação Social pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica em São Paulo (PUC/SP), trabalhou aspectos da comunicação indígena no artigo “Presença dos indígenas de Mato Grosso na internet e na produção de mídias: militância, sustentabilidade e memória”, publicado em 2015 em coautoria com os pesquisadores Kátia Alonso e Cristiano Maciel.

A publicação foi escrita com o intuito de refletir a presença das indígenas na produção de conteúdos informacionais e comunicacionais. Nela, Jesus, Alonso e Maciel (2015), ao avaliar as práticas de comunicação indígena, contam que essas têm sido utilizadas, na maioria dos casos analisados, como ferramenta de militância política e plataforma de denúncia de ações contra os povos nativos, como a invasão de territórios tradicionais.

A valorização da identidade dos sujeitos indígenas e do pertencimento étnico também são fatores notados por Jesus et al. (2015) ao ressaltar que nas produções comunicacionais indígenas há um enaltecimento de símbolos culturais que servem para demarcar uma distintividade étnica, assim como o orgulho dos indivíduos de pertencerem a um grupo multiétnico indígena.

Quanto a presença do princípio da territorialidade, Jesus, Alonso e Maciel (2015) pontuam que as práticas de comunicação nativas têm rompido barreiras espaciais e gerado a sensação de pertencimento territorial mesmo em sujeitos que não vivem mais nas terras tradicionais, posto que a relação com o território, por meio dos produtos de comunicação, também passa a se dar de forma indireta através das representações que evocam territorialidades indígenas.

Diante disso, Jesus, Alonso e Maciel (2015) explicam que a fidelidade dos sujeitos para com as práticas comunicacionais é resultado da identificação desses com as narrativas de (auto)representação construídas e veiculadas nesses meios. Para os autores (2015), essa identificação é decorrente da capacidade das práticas

de comunicação de se adaptarem às mudanças correntes na sociedade, seja nos padrões de identidade, territorialidade ou etnicidade.

As questões observadas por Jesus, Alonso e Maciel (2015) também podem ser percebidas nas práticas comunicativas do CIR estudadas nesta pesquisa. Alguns pontos são mais proeminentes do que outros, é claro. No entanto, podemos notar algumas similaridades.

A valorização da identidade indígena e o pertencimento étnico são destaques nas Assembleias Indígenas ao priorizarem falas nas línguas nativas dos indígenas presentes nos encontros ou mesmo ao pedirem a união dos indígenas em torno de uma única pauta comum. Além disso, referências aos símbolos representativos da cultura também estão presentes na identidade visual do site do CIR, na escolha das músicas tradicionais do programa “A Voz dos Povos Indígenas” e, ainda, no nome do informativo “Anna Yekaré”, escrito em Macuxi.

Já em relação a questão territorial, há referências a demarcação das Terras Indígenas em todos os produtos administrados pelo CIR. Mesmo quando não se fala na demarcação e/ou homologação, tais práticas de comunicação constroem narrativas de memória que estabelecem sentidos de pertencimento acerca das etnoregiões indígenas.

A roteirista, palestrante, jornalista, produtora e cofundadora da Rádio Yandê, Renata Machado, da etnia Tupinambá, também fala em artigo publicado no portal Brasil de Fato, em 2016, sobre as experiências de Etnocomunicação em prática no país. Segundo ela, a comunicação indígena possibilita um novo olhar para o processo comunicativo à medida que trabalha na desconstrução de representações coloniais datadas que objetivam a continuidade de um sistema de exploração e exclusão dos povos indígenas. Nesse quadro, a Etnocomunicação, conforme Tupinambá (2016), é uma “ferramenta de empoderamento cultural e étnico” que torna possível aos indígenas “serem seus próprios interlocutores”.

Os princípios da identidade, etnicidade e territorialidade são pontos fortes na conceituação da jornalista Tupinambá (2016), que afirma que o comprometimento da Etnocomunicação é assegurar o reconhecimento da cultura indígena, das lutas pelos direitos territoriais e da distintividade étnica. Como detalha Renata Machado Tupinambá (2016): “Em um cenário de disputas de terras e diferentes formas de violência contra os povos, essa mídia é necessária para mostrar um outro lado”. Ela ainda destaca que a comunicação indígena “[...] é uma forma de quebrar antigos

estereótipos ou preconceitos ocasionados pela falta de informação especializada”. Por último, Renata registra que “[...] comunicadores que adotam uma etnocomunicação devem comunicar expressando sua essência étnica e cultural”.

Publicitário, artista gráfico e um dos fundadores da rádio Yandê, Denilson Monteiro, da etnia Baniwa, em entrevista ao Portal Amazônia em 2016, afirmou que o surgimento das práticas de etnocomunicação no Brasil respondem a um processo de resistência e adaptação dos indígenas em busca por maior visibilidade e voz. Assim, relata o artista (2016):

[...] se não conseguiremos espaço dentro da mídia [tradicional], teremos que fazer nossa própria mídia, paralela e autônoma. Tínhamos conhecimento de experiências em etnomídia e etnocomunicação dos povos indígenas das Américas e foi neste contexto que resolvemos trabalhar, e assim começamos a construir um cenário de etnomídia no Brasil.

Já em 2019, em entrevista concedida a revista online Usina, Denilson Monteiro amplia essa interpretação e explica que a Etnocomunicação, além de suprir um espaço de voz não encontrado nos grandes veículos de comunicação do país, é destinada a “[...] um grupo que sofre as mesmas coisas, que veem as mesmas coisas, e que anseiam pelas mesmas coisas” (BANIWA, 2019). Ainda de acordo com ele, a pretensão da comunicação indígena é gerar identificação, é fazer com que o nativo se reconheça, que ele se veja representado, que encontre suas referências de identidade, de etnicidade e de territorialidade.

Pontos em comum entre as falas de Renata Machado e Denilson Monteiro e o que foi analisado nas práticas de comunicação do CIR podem ser notados. Primeiro, lembremos do “Anna Yekaré” que já no editorial de sua primeira edição indica ser um informativo feito de índio para índio, assim como apontam Machado (2016) e Monteiro (2016) ao falarem da Etnocomunicação como plataforma de empoderamento.

A natureza denunciativa das práticas de comunicação do CIR é outro aspecto que se iguala ao relatado pela jornalista Tupinambá (2016) e o publicitário Baniwa (2019) ao relatarem que a Etnocomunicação mostra o outro lado no cenário de conflitos, não abordado pela mídia de massa. A importância dada a identidade e etnicidade pelos profissionais ao falarem da Etnocomunicação é outra característica presente nos produtos do CIR e que já foi detalhada nos parágrafos anteriores.

Para nós, neste estudo, a perspectiva dos profissionais e pesquisadores indígenas do Campo da Comunicação, bem como o resultado da análise das práticas etnocomunicativas do Conselho Indígenas de Roraima (CIR) apresentam um fazer

etnocomunicacional que se utiliza do princípio da Identidade, através da apropriação do termo “indígena” como forma de superar um sentimento de subalternidade associado aos povos tradicionais desde a colonização; mobiliza o princípio da Territorialidade, por meio das representações do espaço e apropriação das ferramentas da mídia, como forma de apropriar-se concreta ou simbolicamente dos territórios tradicionais; e, por último, aciona o princípio da Etnicidade, através da construção de fronteiras étnicas que legitimam a existência de grupos etnicamente distintos, com o intuito de reivindicar oportunidades políticas com base em direitos constitucionais.

Assim, ao ponderar acerca dos resultados obtidos neste capítulo em consonância com as problematizações históricas e teóricas desenvolvidas nesta pesquisa, notamos como os deslocamentos sociais ao qual foram submetidas as comunidades indígenas de Roraima resultaram na constituição de um fazer sócio comunicacional que se utiliza das vantagens do discurso identitário, territorial e étnico na arquitetura de uma “resistência adaptativa” a fim de assegurar sua sobrevivência física e simbólica.

Esse processo de constituição de “resistência adaptativa” é por muitas vezes silenciado nas práticas de comunicação do CIR que pressupõem uma consciência política latente. No entanto, como visto no decorrer desta cartografia, o Movimento de Povos Indígenas e seu caráter sociopolítico e, portanto, também suas práticas comunicacionais, são resultado de diferentes processos de adaptações, transformações e apropriações construídas em torno de um comum a ser partilhado (SODRÉ, 2015).

Nesse cenário, afirmamos, a partir das considerações de Albert (2002) sobre o surgimento do Movimento Indígena na Amazônia, bem como nas problematizações empreendidas no decorrer desta investigação, que as práticas de Etnocomunicação do Conselho Indígena de Roraima (CIR) encontram sua concordância num ato de resgate das referências cosmológicas de sua tradição e dos cenários que lhe são impostos pelas concepções indigenistas, tanto do Estado, através da Constituição de 1988 ou das legislações vigentes, quanto das organizações não governamentais, como a Igreja Católica.

Diante disso, observamos que a conjuntura de desenvolvimento das práticas de Etnocomunicação do CIR trabalha na configuração de estratégias que direcionam os elementos cosmológicos da cultura indígena para uma leitura de validação política

(ALBERT, 2002; 2004). Uma leitura que se apoia na lógica identitária, territorial e étnica a fim de (re)formular as narrativas de autorrepresentação.

Em outros termos, as práticas de etnocomunicação indígena conjugam processos socioculturais e aspirações políticas em uma configuração comunicacional específica – a fim de projetar o indígena para além das sociedades anteriores, posteriores ou exteriores – causando desconforto. Para tanto, se utilizam da identidade, da territorialidade e da etnicidade como componentes essenciais e reguladores dos produtos de comunicação.

As práticas de etnocomunicação aí apresentam-se como alicerce do processo de construção de uma matriz de identificação compartilhada, baseada em tradições culturais preexistentes ou (re)construídas – fundamentais para sustentar as ações coletivas.

Nesse quadro, a Etnocomunicação surge para os povos indígenas como necessidade e oportunidade de se trabalhar a comunicação de uma forma alternativa, não estereotipada e que represente de maneira adequada a cultura de seu povo diante das novas formas de organização da sociedade.

Ela é, portanto, “um mecanismo que pode contribuir com a comunicação voltada para os grupos historicamente deslocados do contexto hegemônico da mídia de massa” (OLIVEIRA, 2014, p.19) que retoma e reforça a perspectiva de ciência do comum, no qual, a comunicação diz respeito, antes de tudo, à capacidade humana de construir espaços de mediação para compartilhar ideais comuns.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, L. M. **Processualidades da Cartografia nos usos teórico metodológicos de pesquisas em comunicação social**. São Leopoldo, RS. Dissertação de Mestrado. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2011. 150 p.

ALEIXO, E; LIMA, A; AURELIANO, I. **Mortes, Invasões e Garimpo em Terras Indígenas no Estado de Roraima: Entre Mobilizações Étnicas e Conflitos Sociais**.. Vukápanavo: Revista Terena, v. 3, p. 13-36, 2020.

ALBERT, B. **O ouro canibal e a queda do céu**. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). Pacificando o branco: cosmologias do contato norte-amazônico. São Paulo: Unesp, 2002. p. 239-270.

_____. **Territorialidad, etnopolítica y desarrollo**: a propósito del movimiento indígena en la Amazonia brasileña. Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Lima, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), 2004. p. 221-258.

ANDUJAR, C. & PRADO, L. **Os Yanomami ameaçam a soberania nacional?**. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). Povos indígenas no Brasil: 1985/1986. Instituto Socioambiental, 1987.

ARAÚJO, I. S. **Cartografia da comunicação em saúde**. In: III Congresso Brasileiro de Ciências Sociais em Saúde - Desafios da fragilidade da vida, 2005, Florianópolis. III CBCS - Anais, 2005.

ARAÚJO, B. **Representações no discurso midiático: o Movimento dos Povos Indígenas no portal do Conselho Indígena de Roraima**. Monografia (Bacharelado em Comunicação Social – Jornalismo) – Universidade Federal de Roraima. Boa Vista, 2019.

ARRUTI, J. M. **Emergencia étnica, conquista territorial y conflicto entre comunidades indígenas y negras em Brasil y Colômbia** - notas exploratórias. El Otro Derecho, Bogotá, v. 26-27, p. 99-112, 2002.

ARDREY, R. **The territorial imperative: a personal inquiry into the animal origins of property and nations**. Londres e Glasgow: Collins. 1969.

ATHIAS, R. **Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela OXFAM (1972-1992)**. Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: Bases para uma Nova Política Indigenista, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, p. 49-86, 2002.

BAINES, S. G. **Os Waimiri-Atroari e a invenção social da etnicidade pelo indigenismo empresarial**. Anuário Antropológico, v. 19, n. 1, p. 127-159, 1995.

_____. A fronteira Guiana-Brasil e etnicidade entre povos indígenas. **Revista Brasileira do Caribe**, v. 7, n. 13, p. 197-210, 2006.

BANIWA, D. Amazonense ajuda a criar primeira rádio online indígena do Brasil. **Portal Amazônia**, Manaus, 25 jun. 2016. Disponível em: < <https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=167876>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

_____. Upurandú resewara: entrevista com Denilson Baniwa. **Revista Usina**, [S. l.], ago. 2019. Disponível em: < <https://revistausina.com/artes-visuais/upurandu-resewara-entrevista-com-denilson-baniwa/>>. Acesso em: 15 jun. 2020.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses**: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. Tradução de Sergio Paulo Benevides. *Mana: Revista do Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro*. Vol. 12, 2006.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Editora da UNESP, [1969] 2011.

BECKER, B. K. **Geopolítica da amazônia**. *Estudos avançados*, v. 19, n. 53, p. 71-86, 2005.

_____. **Amazônia**: geopolítica na virada do III milênio. Editora Ática: Rio de Janeiro, 1998. p. 168.

BELL, D. **Ethnicity and Social Change**. In: GLAZER, N., MOYNIHAN, D. P. (Ed) *Ethnicity, Theory and Experience*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1975. p.141-74.

BENETTI, Márcia & LAGO, Cláudia & (Orgs.). **Metodologia da pesquisa em jornalismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

BONIN, J. **Nos bastidores da pesquisa**: a instância metodológica experienciada nos fazeres e nas processualidades de construção de um projeto. In: MALDONADO, E. et al. *Metodologias de pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos*. Porto Alegre: Sulina, 2006, p. 21-40.

_____. Explorações sobre práticas metodológicas na pesquisa em comunicação. **Revista Famecos**, v. 15, n. 37, p. 121-127, 2008.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Bertrand Brasil; Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1989.

_____. **As regras da arte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BRAH, Avtar. **Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión**. *Traficantes de sueños*, 2011.

BRASIL. **Constituição Federal Brasileira de 1988**. Assembleia Nacional Constituinte, Brasília, 1988.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. In: **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 21 dec. 1973. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm>. Acesso em: 20 jun. 2021.

BRASIL. Lei no 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o código civil. In: **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 11 jan. 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406.htm>. Acesso em: 20 jun. 2021.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Identidade Étnica, Reconhecimento e o Mundo Moral**. Revista *Anthropológicas*, Recife, v. 16, n.02, p. 09-40, 2005.

CARTA da 35ª Assembleia dos Povos Indígenas do Estado de Roraima – 2006. **Conselho Indigenista Missionário**, [S. l.], 10 fev. 2006. Disponível em:<<https://cimi.org.br/2006/02/24520/>>. Acesso em: 10 mai. 2021.

CASTRO, L. **A história da Rádio Monte Roraima FM 107, 9 MHZ**. Monografia (Bacharelado em Comunicação Social – Jornalismo) – Universidade Federal de Roraima. Boa Vista, 2014.

CASTRO, A. R. **Fundamentos para uma crítica do Estatuto do Índio**: Raça e História de Lévi-Strauss. Revista *Eletrônica do Curso de Direito da UFSM*, v. 11, n. 1, p. 275-303, 2016.

CAVALLI, G. **Congresso Anti-Indígena**: os parlamentares que mais atuaram contra os direitos dos povos indígenas. Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2018.

CELLARD, A. **A análise documental**. In: J. Poupart, et al. (Orgs.). *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes. 2008.

CUNHA, M. C. **Antropologia do Brasil – Mito, História e Etnicidade**. São Paulo: Edusp/Brasiliense, 1987.

CUNHA, F.; ALBANO, S. Identidades quilombolas: políticas, dispositivos e etnogêneses. **Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos**, n. 64, p. 153-184, 2017.

COHEN, A. **Custom and Politics in Urban Africa**. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA. Editorial. **Anna Iekaré**, Boa Vista - RR, ano 1, n. 1, p. 1-8, 1 abr. 1990.

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA. Editorial. **Anna Yekaré**, Boa Vista - RR, ano 7, n. 18, p. 1-8, 1 mai/jun. 2000.

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA. Editorial. **Anna Yekaré**, Boa Vista - RR, ano 3, n. 21, p. 1-8, 1 jan/fev. 2010.

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA. 50ª ASSEMBLEIA Geral dos Povos Indígenas de Roraima elege a nova coordenação do CIR. **Conselho Indígena de Roraima**, Boa

Vista, 18 mar. 2021. Disponível em: <<https://cir.org.br/site/2021/03/18/50a-assembleia-geral-dos-povos-indigenas-de-roraima-elege-a-nova-coordenacao-do-cir/>>. Acesso em: 10 mai. 2021.

CHARAUDEAU, P. **Discurso das mídias**. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

DE ASSIS, F.; CARNIELLO, F. **Geografias da comunicação**: Espaços reflexivos no território latino-am KOZINETS ano. Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación, n. 12, 2011.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrênia. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 5. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.

DERRIDA, J. **Limited inc**. Northwestern University Press, 1988.

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

DUBAR, C. **A Socialização**: a construção de identidades sociais e profissionais. São Paulo, Martins Fontes, 2005.

ELHAJJI, M. **Memória coletiva e espacialidade étnica**. Galáxia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica. ISSN 1982-2553, n. 4, 2002.

ESCOSTEGUY, A. C. **Cartografia dos estudos culturais**: uma versão latinoamericana. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. **Narrativas pessoais midiaticizadas**: uma proposta para o estudo de práticas orientadas pela mídia. Revista FAMECOS (Online), v. 18, p. 198-211, 2011.

FAIRCLOUGH, N. **Discurso e mudança social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FEIRING, B. **Indigenous peoples' rights to lands, territories and resources**. International Land Coalition, Rome, v. 94, 2013.

FERNANDES, M. **Vídeo experimental**: mulher indígena e feminista. Monografia (Bacharelado em Comunicação Social – Jornalismo) – Universidade Federal de Roraima. Boa Vista, 2018.

FERNANDES, F. R.; URIBE, M. A. **Movimentos indígenas latino-americanos da segunda metade do século XX**: reflexões comparativas sobre processos decoloniais no Brasil e na Colômbia. Tellus, Campo Grande/MS, ano 19, n. 39, p. 71-104, maio/ago. 2019.

FERREIRA, F. T. **Rizoma**: um método para as redes. Liinc em revista, v. 4, n. 1, p. 28-40, 2008.

FERREIRA, A. C. **Etnopolítica e Estado**: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro. *Anuário Antropológico*, n. 1, p. 195-226, 2017.

FLICK, U. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Trad. Joice Elias Costa. 3. ed., Porto Alegre: Artmed. 2009.

FLORENCIO, A. G. et al. **Análise do discurso**: fundamentos & práticas. Maceió: Edufal, 2016.

FRANCIS, E. K. **The nature of the ethnic group**. *American Journal of Sociology*, v.52, n.5, pp.393-4000, Mar. 1947.

FRANSOLSO, A.; SILVA, D.; PAVIN, F. **Pesquisa da pesquisa**: mapeamento das investigações sobre cinema e velhice. *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. 2015.

FREIRE, C.; OLIVEIRA FILHO, J. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. 1ª. ed. Brasília: MEC/Unesco, 2006.

FREITAS, M. B. **O Instituto Insikiran da Universidade Federal de Roraima**: trajetória das políticas para a educação superior indígena. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, v. 92, n. 232, 2011.

GARCÍA CANCLINI, N. **Culturas híbridas**: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México, 1989.

_____. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro. UFRJ, 1995.

GARCÍA LUIS, J. **Antropología del territorio**. Madrid: Taller de Ediciones Josefina Betancor, 1976.

GIL, A. C. **Como Elaborar Projetos de Pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

GODELIER, M. **L'idéal et le matériel: pensée, économies, sociétés**. Fayard, 2014.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Editora Vozes: Petrópolis, 1975.

GOHN, M. **Movimentos sociais na contemporaneidade**. *Revista Brasileira de Educação*, 2000.

_____. **Movimientos Sociales, Democracia, Educación y los derechos en Brasil**: 2013-2018. *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*, v. 2, p. 55-71, 2019.

GUBA, E.; LINCOLN, Y. **Effective Evaluation**. São Francisco: Jossey-Bass. 1981.

GLAZER, N.; MOYNIHAN, D. **Ethnicity, Theory and Experience**. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1975.

HAESBAERT, R. **O Mito da Dessertorialização: Do Fim dos Territórios à Multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2004.

HALL, S. **The work of representation**. In: HALL, Stuart (org.) Representation – Cultural representation and cultural signifying practices. Sage/ Open University: London/Thousand Oaks/ New Delhi, 1997.

_____. **Estudos culturais: dois paradigmas**. Da diáspora, p. 131-159, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A, 2005.

_____. **Quem precisa de identidade?** In: SILVA, T. T. (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro, Vozes, 2007, p. 103-133.

HANNERTZ, U. **Ethnicity and opportunity in Urban America**. In: COHEN, A. (Ed.) Urbanethnicity. London: Tavistock, 1974. p.37-76.

HECHTER, M. **The political economy of ethnic change**. American Journal of Sociology, v.79, p.1151-78, 1974.

HOGGART, R. **The uses of literacy**. Transaction publishers, 1957.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (2010). **Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça**. Disponível em: < <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/27480-base-de-informacoes-sobre-os-povos-indigenas-e-quilombolas>>. Acesso em: 19 nov 2020.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (2020)..**Base de Informações Geográficas e Estatísticas sobre Indígenas e Quilombolas**. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br>>. Acesso em: 19 nov 2020.

ISA - INSTITUO SOCIOAMBIENTAL (2014). **Situação jurídica das Tis no Brasil hoje**. Disponível em: < <https://pib.socioambiental.org/>>. Acesso em: 19 nov 2020.

JANSSON, A. **For a geography of communication**. In: Kulturstudier i Sverige. Nationell forskarkonferens. Linköping University Electronic Press, 2005. p. 491-506.

JESUS, N. T.; ALONSO, K. MACIEL, C. **Presença dos indígenas de Mato Grosso na internet e na produção de mídias: militância, sustentabilidade e memória**. Comunicação & Inovação (Online), v. 16, p. 73, 2015.

JOHNSON, R. **O que é, afinal, Estudos Culturais?** In: SILVA. T. T (Org.). O que é, afinal, Estudos Culturais. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2007.

KASTRUP, V. **A rede: uma figura empírica da ontologia do presente**. In: T. G. Fonseca; P. G. Kirst. (Org.). Cartografias e devires - a construção do presente. 1 ed. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2003, v. 1, p. 53-61.

_____. **O método da cartografia e os quatro níveis da pesquisa-intervenção.** In: L. R. CASTRO; V. L. BES-SET (orgs.). Pesquisa-intervenção na infância e juventude. 1 ed. Rio de Janeiro: Nau, v.1, p. 465-489, 2008.

KELLNER, D. **A cultura da mídia: estudos culturais: identidade e política entre o moderno eo pós-moderno.** Edusc, 2001.

KOZINETS, R. V. **Netnografia:** Realizando pesquisa etnográfica online. Porto Alegre: Penso Editora, 2014.

KOPENAWA, D.; BRUCE, A. **A queda do céu:** Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

LIMA, A. S.; ARAÚJO, B.; CUNHA, L. C. **Mídia digital como ferramenta alternativa para os povos indígenas em Roraima:** Um estudo de caso na página do Facebook Rede Região Murupú. In: 41º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2018, Joinville/Santa Catarina. Intercom Júnior ? Comunicação espaço e cidadania, da, 2018.

LIMA, A. **Da fala à internet:** as práticas comunicacionais dos indígenas da comunidade Truaru da Cabeceira em Roraima. Monografia (Bacharelado em Comunicação Social – Jornalismo) – Universidade Federal de Roraima. Boa Vista, 2019.

LUCIANO, G. **O índio brasileiro:** o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade - SECAD em parceria com o Museu Nacional, Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento - LACED, 2006. 227 p.

LUZ, Lúcia. **Outros 500: construindo uma nova história.** Editora Salesiana, 2001.

MALDONADO, A. E. **Produtos midiáticos, estratégias, recepção:** a perspectiva transmetodológica. Ciberlegenda, Rio de Janeiro, n. 9, p. 1-23, 2002.

_____. **El pensamiento transmetodológico en ciencias de la comunicación:** saberes múltiples, fuentes críticas y configuraciones. CHASQUI. Revista Latinoamericana da Comunicación, v. 141, p. 193-213, 2019.

MALDONADO, A. E.; PIRES, J. J. **Epistemologias plurais:** pensando as ciências da comunicação desde a América Latina. REVISTA FAMECOS (IMPRESSO), v. 25, p. 30108-30136, 2018.

MARTÍN-BARBERO, J. **Ofício de cartógrafo – travessias latino-americanas da comunicação na cultura.** São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

_____. **Dos meios às mediações:** comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

MATOS, M. H. **O Processo de criação e consolidação do movimento pan indígena no Brasil:** 1970 – 1980. 1987. Dissertação (mestrado em Antropologia). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília.

MELCHIOR, L. *et al.* **Carta dos Tuxauas à FUNAI**. Destinatário: Presidente da FUNAI. Surumu/Boa Vista, 15 jan. 1973. 1 carta. Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/>. Acesso em: 10 mai. 2020.

MONGIANO, A. **Roraima entre profecia e martírio**: testemunho de uma Igreja entre os índios nas lembranças de Dom Aldo Mongiano, missionário da Consolata; Bispo de Roraima de 1975 a 1996. Tradução: Bruno Schizzerotto. Boa Vista: Diocese de Roraima, 2011.

MORAIS, V. M. **Filhos de Deus e netos de Makunaíma**: apropriações do catolicismo em terras Makuxi. Editora CVR, Curitiba, 2018.

MOTTA, L. G. **Análise Crítica da Narrativa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

MUNDURUKU, D. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA-FILHO, J. P. **Uma etnologia dos "índios misturados"?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

_____. **Hacia una antropología del indigenismo**: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil. *Contra Capa*, 2006.

OLIVEIRA, C. N. **Comunicar mais para ser mais**: O Etnodesenvolvimento como uma perspectiva para o Etnojornalismo. *Revista do Núcleo Histórico Socioambiental – NUHSA*, -V 1,N.3: Editora UFRR; Outubro, 2014.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 2001.

PÊCHEUX, M. **Discurso**: estrutura ou acontecimento. São Paulo: Pontes, 1997.

_____. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

PEREIRA, M. **Etnojornalismo, estratégias de comunicação e o protagonismo indígena**: um estudo de caso no Conselho Indígena de Roraima. Monografia (Bacharelado em Comunicação Social – Jornalismo) – Universidade Federal de Roraima. Boa Vista, 2016.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

PRADO, V. **Resistência no Lavrado**. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). *Povos indígenas no Brasil*: 1983. Instituto Socioambiental, 1984.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ed. Ática, 1993.

RAMOS, A. R. **O Brasil no movimento Indígena americano**. In: *Anuário antropológico*. Fortaleza: Ed. UFC & Tempo Brasileiro, 1984.

RAMOS, A. & LAZARIN, M. **Assembléia de Tuxãuas do Lavrado**. In: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). Povos indígenas no Brasil: 1984. Instituto Socioambiental, 1985.

RATZEL, F. **Ratzel – Geografia**. S. I.: Ed. Ática, 1990. N. 59. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

REIS, R.; ZANETTI, D. **Comunicação e territorialidades: poder, cultura e mídia**. Vitória: EDUFES, 2017.

REUNIÃO GERAL DOS TUXAUAS DE RORAIMA, 1984, Missão de Surumu. **Ata** [...]. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1984. 15 p. Disponível em: <<https://documentacao.socioambiental.org/documentos/>>. Acesso em: 10 mai. 2020.

REUNIÃO GERAL DOS TUXAUAS DE RORAIMA, 1985, Missão de Surumu. **Ata** [...]. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1985. 15 p. Disponível em: <<https://documentacao.socioambiental.org/documentos/>>. Acesso em: 10 mai. 2020.

REUNIÃO GERAL DOS TUXAUAS DE RORAIMA, 1987, Missão de Surumu. **Ata** [...]. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1987. 20 p. Disponível em: <<https://documentacao.socioambiental.org/documentos/>>. Acesso em: 10 mai. 2020.

RIFIOTIS, T. **Desafios contemporâneos para a antropologia no ciberespaço: o lugar da técnica**. Civitas-Revista de Ciências Sociais, v. 12, p. 566-578, 2020.

ROOSENS, E. **Creating ethnicity**. The process of ethnogenesis. San Francisco, USA: Ed. Sage. 1989.

ROLNIK, S. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

RONDINELLI, R. C. **O conceito de documento arquivístico frente à realidade digital: uma revisão necessária**. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Instituto de Arte e Comunicação Social, Instituto Brasileiro em Ciência e Tecnologia, Niterói. 2011.

ROSÁRIO, N. M.; AGUIAR, L. **A cartografia como um processo teórico-metodológico multifacetado para estudos da cibercultura**. In: VI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de Pesquisadores em Cibercultura (ABCiber), 2012, Novo Hamburgo. Anais do VI Simpósio Nacional da ABCiber. Novo Hamburgo: Universidade Feevale, 2012. v. 1. p. 1-15.

ROSÁRIO, N. M. **Mitos e cartografias: novos olhares metodológicos na comunicação**. In: A. E. MALDONADO; J. A. BONIN; N. M. ROSÁRIO (orgs.). Perspectivas metodológicas em comunicação: desafios na prática investigativa. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2008.

ROSÁRIO, N. M.; COCA, A. P. **A cartografia como um mapa movente para a pesquisa em comunicação**. Comunicação & Inovação, v. 19, n. 41, 2018.

SACK, R. **Human Territoriality: its theory and history**. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.

SANTILLI, P. **Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: UNESP, 2001.

SANTI, V. **As representações no circuito das notícias: o movimento dos trabalhadores rurais sem-terra no jornal Zero-Hora**. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal de Santa Maria. RS, 2009.

_____. **Princípios teórico-metodológicos para entrever Mediação e Mdiatização**. In: VIII Seminário Internacional de Metodologías Transformadoras de la Red AMLAT, 2014, Caracas - Venezuela: CEPAP, 2014. v. 1. p. 132-15.

_____. **Mediação e midiatização: conexões e desconexões na análise comunicacional**. Paco Editorial, 2016.

SANTI, V.; ARAÚJO, B. **Comunicar para mobilizar: as práticas etnocomunicativas do Conselho Indígena de Roraima**. Trabalho apresentado no XXVIII Encontro Anual da Compós, Pontifca Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS, junho.2019.

SANTOS, M. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, v. 5, 1999.

_____. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. Edusp, 2006.

SANTOS, R. **Reflexões de lideranças Macuxi e Wapichana sobre as contribuições das tics para os projetos indígenas locais**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS. São Leopoldo, 2016.

SILVA, J. M. **O que pesquisar quer dizer: como pesquisar e escrever textos acadêmicos sem medo da ABNT e da Capes**. Porto Alegre: Sulina, 2010.

SILVA, S. **Netnografia aplicada aos processos de comunicação comunitária: Comperj via trombone digital**. Revista Passagens, vol. 06, n. 02, 2015, pg. 35-55.

SILVA, T. T. **A produção social da identidade e da diferença**. In: _____. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro, Vozes, 2007, p. 73-102.

SILVA, A. **Educação indígena Makuxi pelas ondas da FM Monte Roraima (2003 – 2008)**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2009.

SILVA, T. *et al.* **Carta dos Tuxauas à FUNAI**. Destinatário: Presidente da FUNAI. Surumu/Boa Vista, 19 jan. 1979. 1 carta. Disponível em: < <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/0BD00027.pdf>>. Acesso em: 10 mai. 2020.

SOARES, M. C. **Representações e comunicação: uma relação em crise**. Revista Líbero, vol. 10, n. 20, 2007, pg. 47-56.

SODRÉ, M. **O ethos midiaticizado**. In: Antropológica do Espelho. Por uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Editora Vozes Limitada, 2015.

SOUZA, M. L. **O Território**: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.) Geografia: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

SOUZA, S. F. **Análise de Discurso**: procedimentos metodológicos. São Paulo: Instituto Census, 2014.

SOUZA, O. B. et al. Urnas demarcadas: Brasil elege maior número de candidatos indígenas na história da democracia. **Instituto Socioambiental (ISA)**. [S. L.], 18 nov. 2020. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/urnas-demarcadas-brasil-elege-maior-numero-de-candidatos-indigenas-na-historia-da-democracia>>. Acesso em: 12 dez. 2020.

SMITH, L. T. **A descolonizar las metodologias: investigación y pueblos indígenas**. Nova Zelândia: Txalaparta, 2017.

STERN, S. J. **Resistencia, rebelión y conciencia campesina em los Andes**: Siglos XVIII - XX. Instituto de Estudios Peruanos, 1990.

TARROW, S. **El Poder en Movimiento**: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

TAUK, M. S. **Pesquisa-Ação em Comunicação na Universidade Brasileira**: acontecimento e memória. In: VII Colóquio Brasil-França de Ciências da Comunicação e da Informação, 2004, Porto Alegre. Pesquisa-Ação em Comunicação na Universidade Brasileira: acontecimento e memória, 2004.

TAUREPANG, E. Movimento Indígena elege 15 candidatos em Roraima. [Entrevista concedida a] Bryan Araújo. **Instituto Socioambiental (ISA)**, [S. l.], 27 nov. 2020. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/movimento-indigena-elege-15-candidatos-em-roraima>>. Acesso em: 12 dez. 2020.

TAUREPANG, E. 50ª Assembleia Geral dos Povos Indígenas de Roraima elege a nova coordenação do CIR. [Entrevista concedida a] Ascom do CIR. **Conselho Indígena de Roraima**, Boa Vista, 18 mar. 2021. Disponível em: <<https://cir.org.br/site/2021/03/18/50a-assembleia-geral-dos-povos-indigenas-de-roraima-elege-a-nova-coordenacao-do-cir/>>. Acesso em: 10 de mai. 2021.

TUPINAMBÁ. R. M. Etnomídia, uma ferramenta para a comunicação dos povos originários. **Brasil de Fato**. Niterói. 11 ago. 2016. Disponível em <<https://www.brasildefatopr.com.br/2016/08/11/etnomidia-por-uma-comunicacao-dos-povos-originarios>>. Acesso em: 12 jun 2020.

TRINDADE, L. **Uma história de vida no Movimento Indígena de Roraima: as narrativas do Tuxauas Jacir de Souza**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Fronteiras) – Universidade Federal de Roraima. Boa Vista. 2017.

THIOLLENT, M. **Metodologia da pesquisa-ação**. São Paulo: Cortez, Autores Associados, 1986.

THOMPSON, J. **A nova visibilidade**. Matrizes, v. 1, n. 2, p. 15-38, 2008.

_____. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia**. Tradução de Wagner de Oliveira Brandão. Petrópolis, RJ : Vozes, 2011.

VAZ FILHO, F. A. **A emergência étnica de povos indígenas no baixo rio Tapajós, Amazônia**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2010.

VIEIRA, J. G. **Missionários, fazendeiros e índios de Roraima: a disputa pela terra 1777 a 1980**. UFRR, 2007.

WAPICHANA, J. Como a primeira mulher indígena conquistou uma vaga na Câmara Federal. [Entrevista concedida a] Beatriz Jucá. **El País**, [S. l.], 10 out. 2018. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/08/politica/1539035477_870212.html>. Acesso em: 10 jun. 2020.

WAPICHANA, J. Movimento Indígena elege 15 candidatos em Roraima. [Entrevista concedida a] Bryan Araújo. **Instituto Socioambiental (ISA)**, [S. l.], 27 nov. 2020. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/movimento-indigena-elege-15-candidatos-em-roraima>>. Acesso em: 12 dez. 2020.

WILLIAMS, R. **Culture and society, 1780-1950**. Columbia University Press, 1983.

WOODWARD, K. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual** In: SILVA, T. T. (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Rio de Janeiro, Vozes, 2007, p.7-72.

WOLF, M. **Teorias da comunicação**. Lisboa: Presença, 2001.

WORTMANN, M. L. C. **O uso do termo representação na Educação em Ciências e nos Estudos Culturais**. Pro-posições, v. 12, n. 1, p. 151-161, 2001.

ZANETTI, D. **Territorialidades no campo do audiovisual**. Zanetti, D. & Reis, R.(orgs.). Comunicação e territorialidades: poder e cultura, redes e mídias, p. 35-47, 2017.

ZÚÑIGA NAVARRO, G. **Los procesos de constitución de Territorios Indígenas en América Latina**. 1998.