



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
COMUNICAÇÃO, CULTURA E AMAZÔNIA
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO

HERICLEY SEREJO-SANTOS

DAS RAÍZES ÀS REDES: interfaces entre Comunicação e Educação em práticas de jovens
indígenas da Amazônia

BELÉM-PA
2026

HERICLEY SEREJO-SANTOS

DAS RAÍZES ÀS REDES: interfaces entre Comunicação e Educação em práticas de jovens indígenas da Amazônia

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia do Instituto de Letras e Comunicação da Universidade Federal do Pará como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Comunicação.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Vânia Maria Torres Costa.

Linha de pesquisa: Comunicação, Cultura e Socialidades na Amazônia.

BELÉM-PA
2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S483r Serejo-Santos, Hericley.
Das raízes às redes : interfaces entre Comunicação e Educação
em práticas de jovens indígenas da Amazônia / Hericley Serejo-
Santos. — 2026.
305 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^ª. Dra. Vânia Maria Torres Costa
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em
Comunicação, Cultura e Amazônia, Belém, 2026.

1. Comunicação. 2. Educação. 3. Povos indígenas. 4.
Narrativa. 5. Mediação. I. Título.

CDD 302.2

Defesa de Tese

Ata de Desempenho de Discente

Aos **dez** dias do mês de **abril** de **dois mil e vinte e seis**, às **14h30**, foi realizada na modalidade **remota**, via plataforma Google Meet, sob a responsabilidade do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM), da Universidade Federal do Pará (UFPA), a **Defesa de tese** de **Hericley Serejo Santos**, discente do curso de **Doutorado**, cujo trabalho intitula-se: **“DAS RAÍZES ÀS REDES - interfaces entre Comunicação e Educação em práticas de jovens indígenas da Amazônia”**. A Comissão Examinadora, constituída pelos docentes: **Vânia Maria Torres Costa** (PPGCOM/UFPA), orientadora, **Vângela Maria Isidoro de Moraes** (UFRR), **Leonardo Zenha Cordeiro** (PPGECI/UFPA), **Alda Cristina Silva da Costa** (PPGCOM/UFPA), **Rosaly de Seixas Brito** (PPGCOM/UFPA), **Breno Rodrigo de Oliveira Alencar** (PPGCOM/UFPA) emitiu o seguinte parecer:

O trabalho foi considerado pela Banca Examinadora como muito bem estruturado do ponto de vista teórico-metodológico, apresentando resultados importantes e potentes para a pesquisa em comunicação e cultura na Amazônia, especificamente sobre os atuais arranjos e reconfigurações da comunicação indígena em novos regimes de visibilidade.

Resultado final:

- ☒ (X) Aprovado sem alterações
- ☐ () Condicionado a pequenas alterações
- ☐ () Aprovado mediante reformulação sob a responsabilidade do aluno e do orientador
- ☐ () Reprovado

Outros comentários:

- ☒ (X) Louvor
- ☒ (X) Indicação para publicação

Eu, **Vânia Maria Torres Costa**, orientadora e presidente da Comissão, lavrei a presente ata que segue por mim assinada e pelos demais membros da Comissão Examinadora.



Documento assinado digitalmente
VANIA MARIA TORRES COSTA
Data: 14/04/2026 09:28:04-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Vânia Maria Torres Costa (Orientadora— PPGCOM/UFPA)



Documento assinado digitalmente
ALDA CRISTINA SILVA DA COSTA
Data: 14/04/2026 11:36:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Alda Cristina Silva da Costa (Avaliadora Interna – PPGCOM/UFPA)



Documento assinado digitalmente
ROSALY DE SEIXAS BRITO
Data: 14/04/2026 19:11:59-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Rosaly de Seixas Brito (Avaliadora Interna – PPGCOM/UFPA)



Documento assinado digitalmente
VANGELA MARIA ISIDORO DE MORAIS
Data: 15/04/2026 08:16:09-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Vângela Maria Isidoro de Moraes (Avaliadora Externa– UFRR)



Documento assinado digitalmente
LEONARDO ZENHA CORDEIRO
Data: 15/04/2026 20:19:19-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Leonardo Zenha Cordeiro (Avaliador Externo– PPGEI/UFPA)



Documento assinado digitalmente
BRENO RODRIGO DE OLIVEIRA ALENCAR
Data: 14/04/2026 20:25:54-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^o Dr.^o Breno Rodrigo de Oliveira Alencar (Avaliadora Interno Suplente – PPGCOM/UFPA)

Dedico esta tese à minha mãe, Ana Serejo, pelo amor, cuidado e dedicação com que me formou para a vida, como ser humano e cidadão. E à memória de Benedita Correa Pantoja Serejo, minha inesquecível avó, que representa a minha maior referência de ser humano, de incomparável acolhida, compreensão e tranquilidade com que lidou com a existência.

AGRADECIMENTOS

Esta tese é fruto de muitas mediações. Há uma base institucional inegável, exercida pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), pela Universidade Federal do Pará (UFPA), por meio do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCom), muito bem representado por minha queridíssima orientadora Prof. Dra. Vânia Maria Torres Costa, e pelo Instituto Federal do Pará (IFPA), por meio do assessor de comunicação e amigo João Augusto Rodrigues. Entretanto, foram indispensáveis a disponibilização, contribuição e gentileza dos jovens comunicadores indígenas interlocutores da pesquisa: Luene Karipuna, Jakukrei Gavião, Alana Manchineri e Anderson Arapaço; acompanhados pelas lideranças Alcebias Sapará, Madson Gavião e, em especial, Concita Sompré, que gentilmente me recebeu na Aldeia Kyikatêjê, do povo Gavião, e confiou em nossa pesquisa. A estes e estas direciono minha total gratidão, respeito e carinho. Sem as narrativas de vocês esta tese não se materializaria.

Foram muitas ideias, muitos devaneios e muitas elocubrações pinçadas, tecidas e refinadas por horas de conversa e coconstrução. Uma jornada que somente foi leve e acolhedora pela paciência, compreensão e maturidade científica e reflexiva da minha orientadora, a Prof. Vânia Torres. Estar seguro em suas mãos fez toda a diferença. Só não sentirei mais saudade dos nossos encontros, porque eles continuarão ocorrendo no Grupo de Pesquisa Narramazônia, a quem também direciono meus agradecimentos pelas indicações de leitura e abertura de espaços de discussão e debate, estendendo-os à Prof. Dra. Alda Costa e ao Prof. Dr. Paulo Nunes, que são dois queridos, de atenção ímpar.

Aprendi nesse percurso que ciência se faz com muito investimento, muita estrutura, com destaque às condições proporcionadas pela universidade pública brasileira, apesar de todos os percalços, mas também com muito afeto, muitos abraços e muito suporte emocional. Agradeço de maneira desmedida à minha mãe, Ana Serejo, que até hoje continua cuidando de mim, com o amor e carinho que somente nós dois compreendemos. Igualmente, agradeço ao meu marido Elias Serejo, a quem amo e admiro profundamente, que me inspirou e me mostrou que tudo isso seria possível, graças aos seus esforços, dedicação e competência invejáveis. Tê-los ao meu lado cotidianamente, ainda que em alguns casos as conversas paralelas tenham delongado o registro de reflexões teóricas, foi inestimavelmente indispensável. Nesse meio, estava meu cachorrinho Boris, que partiu em dezembro de 2025, mas deixou em minha memória todo o amor e companheirismo que transmitia pelo olhar e pela presença insistente ao meu lado; meu mundo, sem dúvidas, jamais será o mesmo sem você.

E antecipo os agradecimentos a você, pessoa leitora, que, porventura, esteja se propondo a acessar as discussões que aqui construímos, com o sincero desejo de que nossas inquietações, problematizações e propostas possam contribuir com o seu percurso investigativo e com o seu conhecimento, assim como tantos outros trabalhos que estão na base desta pesquisa o fizeram.

Quando eu morder
a palavra,
por favor, não me apressem,
quero mascar,
rasgar entre os dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo,
para assim versejar
o âmago das coisas.

(Conceição Evaristo, no livro
“Poemas da recordação e outros movimentos”.
Belo Horizonte: Nandyala, 2008)

RESUMO

A partir do compulsório isolamento social para prevenção à Covid-19, os povos indígenas da Amazônia intensificaram a apropriação de linguagens e de técnicas comunicacionais para informar, denunciar e reivindicar direitos por meio de plataformas digitais. A juventude esteve à frente desse movimento e motivou a criação da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), em 2021. As oficinas remotas que deram origem à Rede foram realizadas com base em “conceitos da Educomunicação”, conforme a própria Coiab declarou em seu site, o que atraiu os questionamentos centrais desta pesquisa. Nosso objetivo é discutir e compreender a interface entre Educação e Comunicação, indígenas e não indígenas, a partir da apropriação de linguagens e de técnicas comunicacionais por jovens da referida Rede da Coiab. Para isso, buscamos identificar as práticas realizadas por esses jovens; analisar materiais midiáticos elaborados por eles e elas, estabelecendo relação com suas especificidades sociais, históricas, políticas e culturais; e compreender a relação dessa interface com a busca por poder de voz. A base teórico-metodológica desta tese articula a Teoria das Mediações (Martín-Barbero, 1997; Orozco Gómez, 2014; Consani, 2008) à Narratologia (Ricoeur, 1987; Motta, 2013), juntamente com a análise empírica do poder de voz (Motta, 2012; 2013), e à noção de processualidade da teoria tentativa da Comunicação (Braga, 2017), tendo como plano de fundo as discussões sobre colonialidade (Quijano, 2005; Mignolo, 2017). Empiricamente, as narrativas indígenas se constituem como materialidades observáveis da investigação, acessadas por meio de entrevistas narrativas (Jovchelovitch; Bauer, 2008) com os jovens comunicadores indígenas Jakukrei Gavião (Pará), Luene Karipuna (Amapá), Alana Manchineri (Acre) e Anderson Arapaço (Amazonas), e com as lideranças Alcebias Saporá, vice-coordenador da Coiab, Concita Sompré, presidente da Federação dos Povos Indígenas do Estado do Pará (Fepipa), e Madson Gavião, liderança de comunicação na Aldeia Gavião Kyikatêjê. Complementamos a apreensão dos sentidos sobre essas narrativas com a análise de quatro materiais midiáticos elaborados pelos jovens da Rede: os *podcasts* “Amazônia Indígena” e “Vozes Indígenas da Amazônia”, a animação “Grandes Guerreiros e Guerreiras” e o vídeo “Autoridades do Clima”. A compreensão desse corpo-narrativo foi organizada a partir de três marcadores temporais (“Antes”, “Durante” e “Depois” da realização das oficinas da Rede), estruturados com base na definição de Temas Geradores (Silva, 2004; Scaladrin, 2020), de perspectiva freiriana. Os resultados de nossas reflexões nos levaram a caracterizar as práticas protagonizadas por esses jovens como intercontextuais, reforçando tanto o seu caráter intercultural quanto de interface entre múltiplos contextos, e como práticas de poder de voz, pelas contribuições à efetivação dos aldeamentos digital e político realizados junto com o movimento indígena. O entendimento dessas práticas nos permitiu ainda estabelecer uma conexão entre as noções de processualidade na comunicação e nas mediações com a educomunicatividade. Partindo de uma perspectiva decolonial referenciada, reconhecemos as significativas transformações que ocorrem na apropriação e ressignificação de pressupostos do paradigma educacional, descentralizando-nos de enrijecidas delimitações teóricas e nos fazendo voltar a práticas intercontextuais imersas em multimedias, o que aponta para uma rica fonte de aprendizados para a compreensão de fenômenos comunicacionais de interface, como são as práticas da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab.

Palavras-chave: comunicação; educação, povos indígenas; narrativas; mediação; processualidade.

ABSTRACT

Following the compulsory social isolation measures for Covid-19 prevention, Indigenous peoples of the Amazon intensified their appropriation of communication languages and techniques to inform, denounce, and claim rights through digital platforms. Youth were at the forefront of this movement, which motivated the creation of the Network of Young Indigenous Communicators of the Coordination of Indigenous Organizations of the Brazilian Amazon (COIAB) in 2021. The remote workshops which originated the Network were developed according to the concepts of “Educommunication”, as stated by COIAB on its website, which sparked the central inquiries of this research. Our objective is to discuss and understand the interface between Education and Communication, Indigenous and non-Indigenous, through the appropriation of communicative languages and techniques by young members of the aforementioned COIAB Network. To this end, we seek to identify the practices carried out by these youths; analyze the media materials they produced, relating them to their social, historical, political, and cultural specificities; and understand how this interface connects with the pursuit of the power of voice. The theoretical-methodological framework of this thesis articulates the Theory of Mediations (Martín-Barbero, 1997; Orozco Gómez, 2014; Consani, 2008) and Narratology (Ricoeur, 1987; Motta, 2013), alongside an empirical analysis of the power of voice (Motta, 2012, 2013) and the notion of processuality from the tentative theory of Communication (Braga, 2017), having discussions on coloniality (Quijano, 2005; Mignolo, 2017) as a background. Empirically, Indigenous narratives constitute the observable material of the investigation, accessed through narrative interviews (Jovchelovitch & Bauer, 2008) with young Indigenous communicators Jakukrei Gavião (Pará); Luene Karipuna (Amapá); Alana Manchineri (Acre); and Anderson Arapaço (Amazonas). The study also includes leadership figures Alcebias Saporá, vice-coordinator of COIAB; Concita Sompré, president of the Federation of Indigenous Peoples of the State of Pará (Fepipa); and Madson Gavião, communication leader at the Gavião Kyikatêjê Village. The apprehension of meanings is complemented by the analysis of four media materials produced by the Network: the podcasts “Amazônia Indígena” and “Vozes Indígenas da Amazônia”, the animation “Grandes Guerreiros e Guerreiras”, and the video “Autoridades do Clima”. The comprehension of this narrative body was organized into three temporal markers (“Before”, “During” and “After” the remote workshops), structured according to the definition of Generative Themes (Silva, 2004; Scaladrin, 2020) from a Freirean perspective. Our results characterize the practices led by these youths as intercontextual, reinforcing both their intercultural nature and their function as interfaces between multiple contexts, and as practices of the power of voice, contributing to the realization of digital and political villaging within the Indigenous movement. Understanding these practices enabled us to connect notions of processuality in communication and mediations with educommunicative approaches. From a referenced decolonial perspective, we recognize significant transformations in the appropriation and resignification of the educommunicative paradigm, moving away from rigid theoretical boundaries and turning toward intercontextual practices embedded in multimediations. This constitutes a rich source of learning for comprehending interface communication phenomena, such as the practices of the COIAB Network of Young Indigenous Communicators.

Keywords: communication; education; indigenous peoples; narratives; mediation; processuality.

RESUMEN

A partir del aislamiento social obligatorio implementado para la prevención de la Covid-19, los pueblos indígenas de la Amazonía intensificaron la apropiación de lenguajes y técnicas comunicativas para informar, denunciar y reivindicar derechos a través de plataformas digitales. La juventud se situó al frente de este movimiento e impulsó la creación de la Red de Jóvenes Comunicadores Indígenas de la Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña (COIAB) en 2021. Los talleres remotos que dieron origen a la Red fueron realizados con base en los conceptos de la Educomunicación, según declaró la propia COIAB en su sitio web, lo que originó las preguntas centrales de esta investigación. Nuestro objetivo es discutir y comprender la interfaz entre Educación y Comunicación, indígena y no indígena, a partir de la apropiación de lenguajes y técnicas comunicativas por jóvenes integrantes de la mencionada Red de la COIAB. Para ello, buscamos identificar las prácticas realizadas por estos jóvenes; analizar los materiales mediáticos elaborados por ellos y ellas, estableciendo su relación con las especificidades sociales, históricas, políticas y culturales; y comprender cómo esta interfaz se articula con la búsqueda del poder de voz. La base teórico-metodológica de esta tesis articula la Teoría de las Mediaciones (Martín-Barbero, 1997; Orozco Gómez, 2014; Consani, 2008) y la Narratología (Ricoeur, 1987; Motta, 2013), junto con el análisis empírico del poder de voz (Motta, 2012, 2013) y la noción de procesualidad de la teoría tentativa de la Comunicación (Braga, 2017), teniendo como telón de fondo las discusiones sobre la colonialidad (Quijano, 2005; Mignolo, 2017). En el plano empírico, las narrativas indígenas constituyen las materialidades observables de la investigación, accesibles a través de entrevistas narrativas (Jovchelovitch; Bauer, 2008) realizadas con jóvenes comunicadores indígenas Jakukrei Gavião (Pará), Luene Karipuna (Amapá), Alana Manchineri (Acre) e Anderson Arapaço (Amazonas); y con los líderes indígenas Alcebias Sapará, vicecoordinador de COIAB, Concita Sompré, presidente de la Federación de Pueblos Indígenas del Estado de Pará (Fepipa), e Madson Gavião, liderazgo en comunicación en la aldea Gavião Kyikatêjê. La aprehensión de significados se complementa con el análisis de cuatro materiales mediáticos producidos por la Red: los pódcast *Amazônia Indígena* y *Vozes Indígenas da Amazônia*, la animación *Grandes Guerreiros e Guerreiras* y el video *Autoridades do Clima*. La comprensión de este cuerpo narrativo se organizó en torno a tres marcadores temporales (“Antes”, “Durante” y “Después” de los talleres), estructurados con base en la definición de Temas Generadores (Silva, 2004; Scaladrin, 2020) desde una perspectiva freiriana. Los resultados nos llevaron a caracterizar las prácticas protagonizadas por estos jóvenes como intercontextuales, reforzando tanto su carácter intercultural como su función de interfaz entre múltiples contextos, y como prácticas de poder de voz, por sus contribuciones a la construcción de “aldeamientos” digitales y políticos en articulación con el movimiento indígena. La comprensión de estas prácticas nos permitió establecer vínculos entre las nociones de procesualidad en la comunicación y en las mediaciones y la educomunicatividad. Desde una perspectiva decolonial referenciada, reconocemos transformaciones significativas en la apropiación y resignificación del paradigma educomunicativo, desplazándonos de delimitaciones teóricas rígidas hacia prácticas intercontextuales inmersas en multimediaciones. Esto constituye una valiosa fuente de aprendizaje para la comprensión de fenómenos comunicacionales de interfaz, como las prácticas de la Red de Jóvenes Comunicadores Indígenas de la COIAB.

Palabras clave: comunicación; educación; pueblos indígenas; narrativas; mediación; procesualidad.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Corpo-narrativo da pesquisa	32
Figura 2 - Jovens Comunicadores destacados pela Coiab no Instagram.....	34
Figura 3 - Captura de tela de um dos encontros da oficina realizado via Google Meet em 2021	35
Figura 4 - Foto da jovem Luene Karipuna	37
Figura 5 - Imagem do Mapa com localização da TI Uaçá, Oiapoque-AP.....	37
Figura 6 - Foto da jovem Alana Manchineri	40
Figura 7 - Imagem do Mapa com localização da TI Mamoadate, em Sena Madureira-AC.....	41
Figura 8 - Foto do jovem Anderson Arapaço	43
Figura 9 - Imagem do Mapa com localização das TI Médio Rio Negro I e II, nas proximidades de São Gabriel da Cachoeira (AM)	44
Figura 10 - Foto do jovem Jakukrei Gavião	47
Figura 11 - Imagem do Mapa com localização da TI Mãe Maria, Bom Jesus do Tocantins-PA	48
Figura 12 - Foto da liderança Concita Sompré.....	51
Figura 13: Foto da liderança Madson Gavião	52
Figura 14 - Foto da liderança Alcebias Saporá.....	53
Figura 15 - Linguagens e temporalidade dos Materiais Midiáticos	55
Figura 16 - Capa do Podcast “Vozes Indígenas da Amazônia”	56
Figura 17 - Captura de tela da animação "Grandes Guerreiros e Guerreiras"	58
Figura 18 - Capa do Podcast “Amazônia Indígena”	59
Figura 19 - Captura de tela do vídeo "Autoridades do Clima"	61
Figura 20 - Relações entre ações metodológicas e objetivos específicos.....	63
Figura 21 - Processo de análise das narrativas primárias e secundárias.....	75
Figura 22 - Organizações de base da Coiab	91
Figura 23 - As Matrizes dos dispositivos interacionais e dos circuitos de comunicação de Braga (2017)	132
Figura 24: Jakukrei Gavião em cobertura fotográfica durante o 11º Festival Safra da Castanha Nova, na Aldeia Gavião Kyikatêjê.....	145
Figura 25: Interação de Jakukrei Gavião com demais comunicadoras da Aldeia Kyikatêjê durante o 11º Festival Safra da Castanha Nova	146

Figura 26 - Escolas em Terras Indígenas no Brasil - por estado (Censo Escolar 2013 e 2023)	151
Figura 27 - Imagens de divulgação sobre as formações de Comunicação ofertadas pela Coiab	166
Figura 28: Oficina de Comunicação realizada em março de 2023 por solicitação dos jovens comunicadores da Aldeia Gavião Kyikatêjê.	171
Figura 29: Material da oficina disponibilizado posteriormente aos jovens comunicadores da Aldeia Kyikatêjê.	172
Figura 30: <i>Post</i> e <i>Story</i> produzidos durante oficina com jovens comunicadores Kyikatêjê ..	173
Figura 31: Mulheres do Coletivo de Artesãs da Aldeia Kyikatêjê participantes da oficina de comunicação em outubro de 2024.	174
Figura 32: Vídeo produzido pelas mulheres artesãs da Aldeia Kyikatêjê e publicado no perfil oficial do Coletivo no Instagram.	176

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Entrevistas narrativas realizadas	67
Quadro 2 – Adaptação da Matriz da análise empírica do poder de voz, baseado em Motta (2013)	73
Quadro 3 - Formação dos Temas Geradores	77
Quadro 4 – Visualização geral dos achados da análise empírica do poder de voz.....	240

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	19
2 COMO FIZEMOS: BASES DO PERCURSO METODOLÓGICO.....	31
2.1 Corpo-narrativo da pesquisa.....	31
2.1.1 Narrativas Primárias.....	33
2.1.1.1 Luene Karipuna.....	37
2.1.1.2 Alana Manchineri.....	39
2.1.1.3 Anderson Arapaço.....	42
2.1.1.4 Jakukrei Gavião.....	47
2.1.2 Narrativas secundárias.....	50
2.1.2.1 Lideranças de organizações indígenas.....	51
2.1.2.2 Materiais Midiáticos.....	53
2.1.2.2.1 <i>Podcast</i> “Vozes Indígenas da Amazônia”.....	56
2.1.2.2.2 Animação “Grandes Guerreiros e Guerreiras”.....	57
2.1.2.2.3 <i>Podcast</i> “Amazônia Indígena”.....	59
2.1.2.2.4 Vídeo “Autoridades do Clima”.....	61
2.2 Ações metodológicas.....	62
2.2.1 Observação participante.....	63
2.2.2 Entrevistas narrativas.....	65
2.2.3 Análise Empírica do Poder de Voz.....	68
2.2.4 Processo de Análise das Narrativas Primárias e Secundárias.....	73
2.2.5 Tema Gerador.....	76
3 <i>A GENTE VAI SIM OCUPAR ESSE ESPAÇO: PODER DE VOZ E OCUPAÇÃO SIMBÓLICA</i>	79
3.1 Comunicação indígena como estratégia do movimento indígena.....	79
3.2 A Coiab e o Movimento Indígena.....	90
3.2.1 Comunicação e mobilização indígena da/na/para a Amazônia.....	96

3.3 A desconstrução de estereótipos e preconceitos: identidades, povos indígenas e colonialidades.....	108
3.3.1 Colonialidades que atravessam o tempo.....	111
3.3.2 Decolonialidades possíveis.....	118
3.4 Poder de voz e ocupação simbólica: o tema gerador e o marcador temporal “Antes”	122
4 NÃO É EDUCOMUNICAÇÃO, É COMUNICAÇÃO INDÍGENA: FORMAÇÃO INDÍGENA POLÍTICA.....	124
4.1 A processualidade da Comunicação	124
4.2 A parte educativa do movimento indígena.....	136
4.2.1 Educação em coletividade: do corpo, da mente e do espírito.....	142
4.2.2 Educação institucionalizada e apropriações tecnológicas	148
4.3 Inspiração educomunicativa.....	154
4.4 Autonomia educativa na formação técnica e política.....	166
4.5 A processualidade das Mediações nas práticas dos jovens.....	177
4.6 A narrativa nas práticas e no aldeamento digital.....	187
4.7 As temáticas narrativas nos materiais midiáticos criados pelos jovens	194
4.8 Formação indígena política: o tema gerador e o marcador temporal “Durante”	199
5 COMUNICAÇÃO INDÍGENA PARA FORTALECER A VOZ DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS: COMUNICAÇÃO INDÍGENA POLÍTICA	201
5.1 Juventudes indígenas como agentes políticos de mudança e de mediação.....	201
5.2 Emergência climática: “A Resposta Somos Nós”	218
5.3 Aldeamento político da comunicação: direito e reconhecimento.....	229
5.4 Comunicação indígena política: o tema gerador e o marcador temporal “Depois”	237
6 PRÁTICAS DE PODER DE VOZ: DA NÃO-EDUCOMUNICAÇÃO À INTERCONTEXTUALIDADE	239
6.1 O poder de voz na tríplice temporalidade narrativa dos jovens comunicadores	239
6.1.1 Conflitos (C).....	240
6.1.2 Negociações de Interesse (I).....	247
6.1.3 Disputas por atenção e visibilidade (V).....	250
6.1.4 Papéis dos Narradores (P)	253
6.1.5 Resultados da escuta (R)	255

6.2 Práticas intercontextuais e a não-educomunicação.....	259
CONCLUSÃO.....	267
REFERÊNCIAS	280
APÊNDICE A - Questões éticas da pesquisa	304

1 INTRODUÇÃO

“A gente vai sim ocupar esse espaço”, contou Luene Karipuna ao lembrar da sua determinação em contribuir com as discussões durante a Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP28) de Dubai, em 2023, mesmo sem falar nada em inglês. Sua confiança era sustentada na experiência do movimento indígena nesses espaços de incidência, principalmente, de Sineia Wapichana¹, sua principal mentora. De acordo com a jovem comunicadora da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), era a primeira vez, dentre 28 edições do evento, que uma equipe de comunicadores indígenas integrava a comitiva da Coiab.

A Coiab é considerada a maior organização indígena regional do país, atuando em todos os estados da Amazônia Legal, desde 1989. Integra a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e a Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (Coica), uma das maiores organizações indígenas do mundo, além de estar articulada com outros grupos e instituições nacionais e internacionais (Coiab, 2020c). Com sede em Manaus, atende a, pelo menos, 180 povos indígenas de diferentes etnias, correspondente a 60% da população indígena brasileira. Uma atuação territorialmente vasta, marcada pela diversidade sociocultural impressa em mais de 160 línguas diferentes.

Narrativas como a da comunicadora indígena Luene Karipuna se unem às de outros três jovens na tessitura desta tese: ela, do Amapá, Jakukrei Gavião, do Pará, Alana Manchineri, do Acre, e Anderson Arapaço, do Amazonas². Nossa pesquisa entrelaça a apropriação de linguagens e técnicas comunicacionais realizada por esses jovens, enquanto comunicadores indígenas, com a ocupação simbólica no âmbito digital e político que protagonizam desde a criação da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab, um conjunto de práticas comunicacionais que se localiza em um campo de interfaces entre Comunicação e Educação, tensionado por mediações indígenas e não indígenas, e que compreendemos como uma das principais estratégias contemporâneas do movimento indígena para a defesa de seus territórios e de seus direitos. Ainda que os povos desses jovens correspondam a cerca de 1,5% da

¹ Sineia Wapichana, como é mais conhecida Sineia do Vale, é liderança indígena de expressivo destaque nas pautas de luta sobre mudanças climáticas. Ela estruturou e integra o Departamento de Gestão Territorial Ambiental e Mudanças Climáticas do Conselho Indígena de Roraima (CIR), coordena o Comitê Indígena de Mudanças Climáticas (CIMC) e é Copresidente do CAUCUS Indígena, fórum de discussão sobre mudanças climáticas entre populações indígenas realizado em Conferências das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (Medeiros, 2025).

² Os quatro jovens autorizaram sua identificação na pesquisa, conforme exposto no Registro de Consentimento Livre e Esclarecido, aprovado pelo parecer nº 7.105.737 emitido pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP).

população indígena na Amazônia³, as especificidades étnicas, históricas, políticas e cosmológicas de cada um representam bem a diversidade e a complexidade das mediações que permeiam as práticas comunicativas que realizam.

Essas práticas são esforços comunicacionais, destinados ao reconhecimento e valorização de suas ancestralidades, conhecimentos e culturas, que expõem lutas há séculos travadas por essas populações em defesa de seus direitos, intrinsecamente relacionados à demarcação de suas terras, como as disputas em torno do Marco Temporal (G1, 2021; Apib, 2023a; Cimi, 2023; Sampaio, 2023)⁴. São lutas que reivindicam a própria existência desses povos, o que ratifica a importância de investimentos de todas as ordens, inclusive científicos, para a valorização de suas raízes, tão deles quanto nossas.

A relação direta dos povos indígenas com as ações de mitigação das mudanças climáticas⁵, expressa na frase de abertura desta Introdução, é uma pauta recente para o movimento, que tomou força após pesquisas como a da rede MapBiomias⁶. O levantamento evidenciou a contribuição dos territórios indígenas para a preservação das florestas do Brasil. No período de 1985 a 2022, apenas 1% do registro de desmatamento ocorreu nas terras dessas populações (Gov.br, 2023b). A visibilidade midiática indígena junto a esse tema, dentre outros aos quais essas populações se associam para reivindicar suas demandas, é fruto de decisões tomadas há pouco tempo, diante da luta por sobrevivência à crise sanitária da Covid-19⁷.

O risco ao que poderia vir a se tornar um novo genocídio (Costa; Costa, 2020), provocado sobretudo pelo descaso do então governo de Jair Bolsonaro (2019-2022), foi

³ A porcentagem considera a relação do tamanho populacional das etnias dos jovens interlocutores da pesquisa com os dados gerais sobre as populações indígenas na Amazônia apresentados no Censo Demográfico 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022; 2023).

⁴ A tese do Marco Temporal corresponde a uma das principais pautas de disputa dos povos indígenas com o poder público brasileiro por limitar o direito deles somente a territórios que comprovadamente estavam ocupados até a data de promulgação da Constituição de 1988.

⁵ A pauta climática é abordada por especialistas e pela imprensa hegemônica, predominantemente, sob três perspectivas: como crise, emergência e mudança. Enquanto crise, ressalta-se os impactos sociais e ambientais, expondo populações e ecossistemas a vulnerabilidades que ameaçam sua existência de modo irreversível. A noção de emergência está no campo da temporalidade e expõe a necessidade de ações imediatas que protejam, evitem ou mitiguem esses impactos. E a perspectiva de mudança parte da compreensão histórica sobre as alterações que o clima sofre, intensificadas atualmente pela exploração desenfreada de recursos naturais. Em nosso texto, reconhecemos a importância das duas primeiras abordagens, mas decidimos adotar a última na intenção de destacarmos a historicidade dessas mudanças, que não surgiram em tempos recentes, mas que vêm sendo anunciadas pela comunidade científica há muitos anos, ainda que os setores econômicos não tenham tomado medidas suficientes de adequação dos processos fabris para freá-las.

⁶ O MapBiomias é um projeto que mapeia o solo de todos os biomas brasileiros no intuito de conhecer a dinâmica de seu uso desde 1985. A iniciativa é conduzida por uma rede interinstitucional, entre instituições públicas e organizações da sociedade civil (Instituto Arapyaú, 2019).

⁷ A Covid-19, o SARS-CoV-2, é uma doença infecciosa que foi caracterizada como uma pandemia e declarada, em 2020, pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional até 2023 (OMS, 2023), causando a morte de milhões de pessoas em todo o mundo.

combatido não apenas com exigências de acesso a assistências básicas de saúde e de subsistência. Se por um lado, a pandemia forçou a humanidade à experiência do isolamento que há séculos muitos povos indígenas vivenciam para garantir sua existência (Krenak, 2020), por outro, o contexto pandêmico provocou um movimento inverso nos ambientes digitais. No esforço de informar, sensibilizar e sobreviver, os povos indígenas intensificaram a apropriação de linguagens e de técnicas comunicacionais para disseminar os impactos da Covid-19 e os métodos de prevenção aos seus parentes⁸ e, ao mesmo tempo, compartilhar com o mundo suas próprias narrativas a respeito das violências e injustiças que sofrem. Assim, defenderam o direito à comunicação e adotaram estratégias para que tivessem condições de reverberarem suas vozes e ocuparem politicamente o ambiente digital ao qual a sociedade estava condicionada.

Foi nesse contexto que a Coiab criou a Rede de Jovens Comunicadores, como uma das ações do projeto “Povos Indígenas da Amazônia no Combate à Covid-19” (PIACC). E foi a partir do conhecimento sobre as oficinas formativas realizadas pela Rede que idealizamos esta pesquisa e chegamos até os quatro jovens que a constituem.

Concluí o Mestrado em Educação Profissional e Tecnológica (IFPA) em plena pandemia, em setembro de 2020. Saí da sala virtual de defesa ainda mais encantado com o campo de estudo em que realizei a pesquisa, a Educomunicação. Em aspectos gerais, o campo aborda práticas localizadas na interface entre Educação e Comunicação, guiadas por intencionalidades pedagógicas que buscam estimular a autonomia, o protagonismo e a formação crítica e cidadã de seus participantes. De uma investigação delimitada a um grupo de estudantes do curso técnico subsequente ao Ensino Médio em Agropecuária, do Instituto Federal do Pará (IFPA), campus Breves/PA, no arquipélago do Marajó (Serejo-Santos, 2020), o que eu vislumbrava agora era compreender melhor como ocorria a apropriação da Educomunicação e de suas práticas por populações da Amazônia. Uma motivação desafiadora já que a região ocupa “cerca de 54% do território brasileiro” (Gonçalves, 2012, n.p.) e conta com uma população de mais de 27 milhões de pessoas, de acordo com o Censo Demográfico de 2022 (Nunomura, 2023).

Parti então para a pesquisa exploratória, visando levantamentos iniciais. A combinação das palavras-chave “Educomunicação” e “Amazônia” em diferentes plataformas digitais⁹

⁸ Parente é uma expressão utilizada por pessoas indígenas para se referirem uns aos outros, independente de relações consanguíneas, uma maneira de ratificarem a coletividade que compartilham em aspectos históricos e na reivindicação por direitos (Baniwa, 2006).

⁹ A pesquisa exploratória ocorreu nas plataformas Google Acadêmico, Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Portal de Periódicos da CAPES e em

localizou “oficinas formativas para jovens comunicadores indígenas de toda a Amazônia”, realizadas pela Coiab (2021b). O texto, de caráter jornalístico, trata de formações promovidas dentro do projeto PIACC para atender, no âmbito da comunicação, às necessidades de tradução de informações técnicas sobre a Covid-19 para línguas indígenas e combater “notícias falsas”. Ao me deparar com a matéria, quatro palavras fizeram meus olhos brilharem: “utilizando conceitos da *Educomunicação*” (Coiab, 2021b). Era o início de uma jornada investigativa de quatro anos de muitos aprendizados, os quais compartilho com vocês nesta tese.

A Rede de Jovens Comunicadores Indígenas nos chamou a atenção porque, diferente de outras iniciativas que estavam geograficamente limitadas a comunidades ou cidades, contava com a colaboração, na época, de 31 jovens que já atuavam como *videomakers*, fotógrafos, blogueiros e *youtubers*, oriundos de 29 povos diferentes, dos nove Estados da Amazônia Legal, indicados por lideranças da Coiab. A partir das formações sobre linguagens e técnicas comunicacionais, esses jovens assumiram a frente das ações do PIACC ao se destacarem com a elaboração de “31 vídeos, 6 *podcasts*, uma animação, cartazes e cartilhas que tratam de temas como saúde mental indígena em tempos de pandemia, como identificar a violência contra a mulher e como proteger meninos e meninas indígenas de violações de direitos” (Coiab, 2021b). A participação ativa na concepção, elaboração e disseminação desses materiais midiáticos proporcionou aos não-indígenas um melhor entendimento sobre suas demandas e os transformou em agentes mediadores do olhar de seus povos, oportunizando a reverberação de suas vozes em diferentes formatos e línguas e fortalecendo o protagonismo diante de sua própria história (Portal Amazônia, 2021).

Em nossa pesquisa preliminar, localizamos 26 projetos ou práticas realizadas na Amazônia que faziam alguma referência à Educomunicação. Entretanto, não encontramos nenhum trabalho científico que se propusesse identificar ou problematizar elementos característicos de projetos ou práticas educacionais realizadas na/para/sobre a Amazônia diante das especificidades da região, nem suas contribuições para a Educomunicação enquanto campo de estudo. Essa ausência nos expôs a baixa capilaridade do campo nas regiões brasileiras, ainda que Messias (2014) aponte que a Educomunicação evolui conceitualmente em debates espalhados pelo país, sejam em eventos científicos, cursos de graduação ou programas de pós-graduação¹⁰. Uma abrangência que não alcança todas as regiões na mesma

sites de universidades da Região Amazônica. Parte dessa pesquisa preliminar foi publicada no texto “Pelo reconhecimento das contribuições amazônicas ao campo da Educomunicação” (Serejo-Santos; Costa, 2023d).

¹⁰ A capilaridade dos estudos sobre Educomunicação na Amazônia conta com a oportunidade de ser potencializada a partir do recém-lançado Programa de Pós-Graduação em Educomunicação e Linguagens na Amazônia – PPGE-

proporção. Além disso, embora esses estudos sejam desenvolvidos em diferentes territórios do país, dentre os quais a Amazônia, o referencial teórico-metodológico volta-se para o eixo Sul/Sudeste, em especial ao Núcleo de Comunicação e Educação (NCE) da Universidade de São Paulo (USP), conforme ratifica investigação de Pinheiro (2013).

Isso nos fez dispor essas práticas e contribuições educacionais da Amazônia em um campo de ausências (Santos, 2002) e nos levou às primeiras indagações: Quais as contribuições das práticas educacionais desenvolvidas na Amazônia para o campo da Educação, ao considerarmos as especificidades sócio-histórico-político-culturais que emergem desse território? Por meio de uma análise crítica de mediações educacionais (Consani, 2008), permeadas por saberes amazônicos, seria possível apontar novos ou ressignificados processos de realização dessas práticas capazes de contribuir para a consolidação do campo? Em que medida as práticas dos jovens comunicadores da Coiab, que afirmaram ter utilizado conceitos da Educação, poderiam apontar para outras perspectivas de compreensão sobre as interfaces entre Comunicação e Educação?

Esses questionamentos foram se transformando conforme avançamos no conhecimento sobre as práticas desses jovens, que passaram a ocupar a centralidade da investigação no lugar da Educação. O campo de estudo se manteve como referência, partindo da noção de comunicação tentativa de Braga (2017), constituída de uma processualidade com entradas e saídas, referências e inferências. No entanto, nossas mediações e dos interlocutores da pesquisa ressignificaram o próprio percurso e abordagem investigativa. As narrativas dos jovens nos fizeram abandonar a intenção de aprofundar e ratificar uma possível “Educação Indígena” (Menezes; Lima, 2015) e passamos a nos concentrar nos sentidos, aprendizados e problematizações que tais práticas, igualmente realizadas em um campo de interfaces que envolve Comunicação e Educação, dispõem à nossa própria compreensão sobre o campo e os pressupostos que os sustentam.

Dessas transformações, chegamos à seguinte questão de pesquisa: como as práticas dos jovens da Rede de Comunicadores da Coiab, localizadas na interface entre Educação e Comunicação, indígenas e não indígenas, se caracterizam e problematizam a nossa compreensão sobre essa interface? Assim, nosso objetivo geral é discutir e compreender a interface entre Educação e Comunicação, indígenas e não indígenas, a partir da apropriação de linguagens e de técnicas comunicacionais por jovens amazônidas da Rede de Comunicadores

Indígenas da Coiab. Para isso, buscamos alcançar três objetivos específicos que nos ajudam nessa jornada: identificar as práticas realizadas por esses jovens; analisar materiais midiáticos elaborados por eles e elas, estabelecendo relação com suas especificidades (sociais, históricas, políticas e culturais); e compreender a relação dessa interface com a busca por poder de voz.

As práticas a que nos referimos dizem respeito às oficinas virtuais que esses jovens participaram e que foram promovidas pela Rede Comunicadores da Coiab no auge da pandemia, de novembro de 2020 a abril de 2021 (Coiab, 2021c). Acessamos as informações sobre elas por meio de entrevistas narrativas (Jovchelovitch; Bauer, 2008) com os jovens, mas também tivemos a oportunidade de complementar nosso conhecimento a partir da participação como ouvintes de formações ofertadas posteriormente pela Rede, em fevereiro e março de 2023. Consideramos ainda os materiais midiáticos que elaboraram por serem fruto dessas formações e resultantes dos saberes adquiridos e/ou aperfeiçoados. Seleccionamos quatro, que contaram com a participação direta dos jovens interlocutores na elaboração. Esses materiais também se distinguem por sua temporalidade de criação: dois foram construídos dentro do projeto PIACC (a animação “Grandes Guerreiros e Guerreiras” e o *Podcast* “Vozes Indígenas da Amazônia”), e os demais após a finalização do projeto, o vídeo “Autoridades do Clima” e o *Podcast* “Amazônia Indígena”, este último produzido até os dias atuais e um dos principais canais de comunicação da Coordenação.

As formações *on-line*, bem como os materiais midiáticos que os jovens elaboraram, estão totalmente imersas no movimento indígena. Não à toa, junto aos conhecimentos sobre comunicação, os jovens discutiram questões políticas e históricas acerca das lutas que organizações como a Coiab realizam em defesa dos territórios e da vida dos povos indígenas (Coiab, 2021b). Essa relação indissociável das práticas dos jovens à Coiab e ao movimento nos fez somar às narrativas primárias a interlocução de algumas lideranças, como: Alcebias Saporá, vice-coordenador da Coiab; Concita Sompré, cofundadora e presidente da Federação de Povos Indígenas do Pará (Fepipa); e Madson Gavião, irmão do jovem Jakukrei Gavião e liderança de comunicação na Aldeia Kyikatêjê¹¹. O vínculo dos jovens à Coiab ratifica mediações culturais como a ancestralidade e a coletividade que guiam suas práticas e materiais midiáticos. Suas contribuições se aliam à missão da Coordenação de defender os direitos dos povos indígenas em diversas frentes.

¹¹ As três lideranças indígenas autorizaram sua identificação na pesquisa, conforme exposto no Registro de Consentimento Livre e Esclarecido, aprovado pelo parecer nº 7.105.737 emitido pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP).

Para a Coordenação, a comunicação configura-se em uma estratégia, sendo um destaque em seus Planos Bianuais, como o de 2020-2021, que previu, no eixo de Gestão, Fortalecimento Político e Desenvolvimento Institucional, a “Elaboração e implementação de Plano de Comunicação para a COIAB” e a “Construção do projeto de mídia sobre o Movimento Indígena”. Essa postura foi projetada nos materiais elaborados pelos jovens comunicadores, aproveitando a oportunidade para lidar com questões mais profundas aos quais são submetidos, como aquelas que se encontram no rastro de colonialidades¹². Não apenas para a tradução das informações em línguas nativas e ao combate às *fake News*, os conteúdos se configuraram em uma resposta a não credibilidade ou incompletude atribuídas por esses povos à imprensa hegemônica que, em geral, não considera a pluralidade sociocultural desses povos ou não investiga satisfatoriamente questões ligadas às suas especificidades (Costa; Costa, 2020; Beltrão; Beltrão, 2019).

É oportuno diante dessa discussão ressaltarmos que, no percurso investigativo em que nos propomos abordar a comunicação indígena, nos deparamos com duas perspectivas distintas e amplas: uma que problematiza os processos comunicacionais conduzidos pela mídia hegemônica sobre as questões indígenas (Beltrão; Beltrão, 2019) e outra que discute a comunicação protagonizada e reverberada pelos próprios povos originários (Pereira, 2010; Costa; Costa, 2020). É nessa última em que se encontram nossas discussões. Associamos a essa abordagem a teoria de comunicação tentativa de Braga (2017), pautada em um paradigma comunicacional que localiza o fenômeno na interação, desenvolvido numa matriz cultural impressa na linguagem. Nessa interação, destacamos os compartilhamentos em forma de narrativas, enquanto materialidades observáveis nas quais fundamentamos nossas reflexões e discussões.

Compreendemos a narrativa a partir de Ricoeur (1987; 2010) e Motta (2013), discutida em âmbito amazônico por Nunes (1995) e Nunes, Costa e Costa (2017). Ela diz respeito ao conjunto das histórias que contamos e que nos contam cotidianamente, por meio do qual tecemos sentidos para a construção de mundos. A decisão de nos debruçarmos às narrativas está diretamente relacionada aos interlocutores da pesquisa. As culturas indígenas são fortemente marcadas por narrativas orais que mediam o compartilhamento de seus conhecimentos e cosmovisões.

¹² A colonialidade corresponde a uma lógica simbólica que reproduz e reinventa práticas do colonialismo histórico, cristalizando estereótipos e perpetuando violências sofridas por grupos subalternizados (Mignolo, 2017).

Somos movidos também pelo percurso que trilhamos no Grupo de Pesquisa Narrativas Contemporâneas na Amazônia Paraense (Narramazônia)¹³, que tem nos mostrado a relevância das discussões sobre narrativas para a sociedade em diferentes âmbitos. Com as disputas por sentidos realizadas por meio das narrativas, umas se sobrepõem a outras, influenciando diretamente as vivências e as relações sociais, culturais, políticas e econômicas, bem como a forma como a história da humanidade é narrada. Uma subalternização narrativa que os povos indígenas sofrem há séculos, mas que, com a apropriação de linguagens e técnicas comunicacionais não indígenas, está sendo revertida, mesmo que paulatinamente. Por meio de plataformas digitais, essas populações têm visibilizado e tomado para si a autonomia e o direito de narrarem suas próprias histórias (Pereira, 2023).

Aprofundar a reflexão sobre narrativas corresponde ainda a um desafio diante de dificuldades particulares em narrar acontecimentos que presencio ou experimento. Um tanto complexo para alguém que se propõe a abordá-las, mas, de certa forma, coerente se reconhecemos a investigação como parte de um processo de aprendizagem. A percepção sobre essa dificuldade é algo recente. Conforme discutíamos no Narramazônia a relação intrínseca entre Comunicação e Narrativa, na interação e no diálogo, fui acionando memórias e percebendo que a habilidade de escuta que admito ter pode ser uma resposta à escuta que eu sinto não ter, na expectativa de que esta percepção, de alguma forma, seja capturada pelas mediações do outro. Expectativa porque, na processualidade da comunicação, mesmo o dito está sujeito a essas mediações, a elementos da experiência e da cognição que são acionados para a construção de sentidos.

A mediação recebe minha atenção desde o Mestrado. No rastro de teóricos como Consani (2008) e Orozco-Gómez (2014), que realizaram um profundo estudo dessa categoria no âmbito da comunicação, retomando o abandono do conceito por Raymond Williams (1979) até a ressignificação por Martín-Barbero (1997), busco contribuir com essas discussões propondo uma mudança na concepção da mediação enquanto processo (Consani, 2008; Orozco-Gómez, 2014) para uma lógica de processualidade¹⁴, o que poderia preencher as lacunas

¹³ O Grupo de Pesquisa Narrativas Contemporâneas na Amazônia Paraense (Narramazônia), com registro no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), é coordenado e formado por docentes e discentes membros do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCom), da Universidade Federal do Pará (UFPA) e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura (PPGCLC), da Universidade da Amazônia (Unama), dedicados a “discussões e pesquisas multi e transdisciplinar sobre a constituição e circulação de narrativas na sociedade” (Narramazônia, [2018]).

¹⁴ Inspirado na “processualidade tentativa da comunicação” (Braga, 2017), na Teoria das Mediações discutidas por Williams (1979), Martín-Barbero (1997), Signates (2003), Orozco Gómez (2014) e Consani (2008), e ainda na compreensão sobre a necessidade de conhecimento suficiente dos elementos que constituem um processo (PMI, 2017), o sentido de processualidade adotado neste trabalho corresponde a uma lógica que reconhece a existência

questionadas por Williams (1979), principalmente, a respeito de como a dependência sobre o conhecimento prévio dos elementos da mediação, enquanto teoria dualista, a tornaria impraticável (Signates, 2003).

As mediações fundamentam os sentidos que atribuo à expressão que introduz o título desta tese: das raízes às redes. Simbolicamente, as raízes de que trato não representam apenas a ideia de origem, ancestralidade e, em uma perspectiva biológica, a base que fixa a árvore ao solo. As raízes correspondem a mediações presentes na relação ecossistêmica dos seres vivos com os demais elementos naturais da floresta amazônica. Elas não apenas intermediam a conexão das árvores com o solo, mas estabelecem uma ação sobre ambas, provocando trocas mútuas ao que está ao redor de forma a estabelecer relações de interdependência, onde a árvore não sobrevive se suas raízes definharem, nem o que está ao redor resiste às mudanças que sua ausência provoca; são as raízes que dão firmeza ao solo para que as margens dos rios, por exemplo, não sofram assoreamento e continuem proporcionando o fluxo das águas, levando vida por onde passam.

Assim como as raízes, as redes também são mediações. Redes que podem se referir tanto a movimentos sociais¹⁵, quanto às relações que as próprias raízes, por dentro do solo, estabelecem entre si, contribuindo inclusive para a comunicação a longas distâncias entre povos indígenas (Milhomens, 2022). As redes de computadores que hoje materializam os avanços relacionados às tecnologias da informação também podem ser consideradas mediações, pois provocam transformações nos elementos que colocam em conexão, sob o âmbito da midiaticização¹⁶ (Hjarvard, 2014), e transformam continuamente a si próprias para atender a demandas que suscitam. Dessa forma, compreendo que, enquanto mediações, raízes e redes são elementos ou corpos distintos que convergem à mesma ação: colocar-nos em processualidade de interação com os ecossistemas biológicos e comunicativos aos quais pertencemos.

Das raízes às redes, as práticas protagonizadas pelos comunicadores da Coiab são relevantes não apenas pela abrangência da Amazônia Legal a partir da representatividade estadual de cada jovem que integra a Rede, mas por tensionarem o que conhecemos e o que

de entradas, saídas e interações entre os elementos que os constituem, assumindo a imprevisibilidade e incontrollabilidade de quais mediações serão acionadas pelos partícipes da comunicação humana.

¹⁵ Como alternativa à “rede”, o movimento indígena tem utilizado “teia”, como aplicaram na nomenclatura da Plenária “Anciãos, Anciãs e Juventude Indígena: Teias de Resistência e Fortalecimento da luta”, realizada durante o Acampamento Terra Livre (ATL) de 2024 (Apib, 2024). A palavra “teia” aparece com um sentido muito próximo do que seria rede, no intuito de entrelaçar e colocar em interação, neste caso, anciãos e juventude para a busca da proteção e valorização da memória e ancestralidade de seus povos.

¹⁶ A midiaticização compreende a relação de mútua afetação que há entre o sistema dos *media* e as interações humanas no mundo da vida, de forma que o primeiro já não está apenas a serviço dessas interações, mas as influenciam e as modificam (Hjarvard, 2014).

temos discutido sobre a interface entre Comunicação e Educação, somando a elas seus saberes e especificidades sociais, históricas, políticas e culturais. A importância deste trabalho também se encontra na perspectiva amazônica em que o construímos, com análises e discussões que apontam como a região avança na constituição do campo de estudo. E, principalmente, na inversão de um olhar que, ainda que parta de referenciais do campo, centraliza-se no protagonismo dos povos originários e nos aprendizados que nos dispõem.

Localizada na linha de pesquisa “Comunicação, Cultura e Socialidades na Amazônia”, do PPGCOM/UFGA, esta tese se configura em uma reivindicação de espaço no âmbito de discussões teóricas, metodológicas e empíricas do campo de interface, como já nos manifestamos na comunidade científica (Serejo-Santos; Costa, 2023d). Um movimento que tem sofrido recentes mudanças¹⁷, mas que ainda está aquém de reconhecer satisfatoriamente as contribuições de práticas amazônicas para as discussões e problematizações de caráter epistemológico.

Para descrevermos as contribuições que acessamos por meio dos interlocutores desta pesquisa, adotamos um encadeamento de ações metodológicas que perpassam os campos da Comunicação, da Educação e da Antropologia. As narrativas, materializadas em horas de entrevistas e em materiais midiáticos que contaram com suas contribuições, foram apreendidas a partir da Análise Empírica do Poder de Voz (Motta, 2012; 2013). Somamos a essas narrativas a observação participante que realizamos na Aldeia Kyikatêjê, do povo Gavião e entrevistas com lideranças indígenas da referida Aldeia e do movimento indígena. Os achados foram organizados em Temas Geradores (Silva, 2004; Scaladrin, 2020) e estruturados narrativamente em capítulos que se concentram em marcadores temporais, referentes a “Antes”, “Durante” e “Depois” das práticas que deram origem à Rede de Jovens Comunicadores da Coiab. O detalhamento desse percurso encontra-se no Capítulo 2 “Como fizemos: bases do percurso metodológico”.

A temporalidade das narrativas dos jovens, ainda que a pergunta norteadora remetesse às formações on-line da Rede, partiu de experiências anteriores a elas¹⁸. No Capítulo 3 “A gente

¹⁷ Em agosto de 2025, a Associação Brasileira de Pesquisadores e Profissionais em Educomunicação (ABPEducom) apoiou a realização do IV Colóquio Mato-Grossense de Educomunicação, sob o tema “Educomunicação Socioambiental, Intercultural e Indígena”. O evento contou com a participação de lideranças indígenas cineastas e outros ligados à produção audiovisual. Na ocasião, “o professor Mário Ramão Villalva foi reconhecido pelos participantes da sessão de abertura do IV Colóquio como um autêntico representante do perfil do que se poderia definir como um Educomunicador indígena” (ABPEducom, 2025).

¹⁸ Aprofundi as reflexões sobre temporalidade das narrativas dos jovens no texto “A temporalidade em narrativas indígenas” (Serejo-Santos, 2025), partindo de discussões que fizemos a respeito dos materiais midiáticos que produziram e incorporando as experiências que vivenciamos ao longo do percurso investigativo.

vai sim ocupar esse espaço: poder de voz e ocupação simbólica”, organizamos os fragmentos narrativos que tratam do marcador temporal “Antes”. Neles, os jovens narram a historicidade da comunicação indígena e a sua relação direta com o movimento. Aproveitamos para discorrer teoricamente sobre a comunicação que esses povos protagonizam, a história da Coiab junto ao movimento indígena e a incidência da colonialidade sobre os estereótipos (Bhabha, 1939)¹⁹ e preconceitos²⁰ que ainda hoje são vítimas.

Ao descreverem a participação nas formações, as experiências na criação dos materiais midiáticos e as reflexões que elaboravam no momento em que concediam as entrevistas, precisaram ser provocados para que abordassem os sentidos que atribuíam ao termo Educomunicação. A compreensão deles está expressa no título do Capítulo 4 “Não é Educomunicação, é Comunicação Indígena: formação indígena política”. Localizado praticamente no meio da tese, o capítulo corresponde a um ápice do que esperávamos dessa interlocução. A densidade das reflexões que as experiências deles nos despertaram deram forma a um texto longo, sobre o qual já antecipamos nossas desculpas ao leitor. Dissociar e separar as discussões teóricas que compõem o capítulo desconfiguraria a narrativa e a estrutura metodológica que nos propusemos. Foi a ocasião que encontramos para discutir a processualidade da Comunicação e das mediações, e o caráter educativo do movimento indígena com o qual essas práticas estabelecem interface. Abordamos ainda a inspiração educ comunicativa de onde partiram as práticas, posteriormente ressignificadas por esses comunicadores, e as temáticas gerais de que tratam os materiais midiáticos que elaboraram.

O que vivenciaram após a realização das formações iniciais da Rede é compartilhado no Capítulo 5 “Comunicação indígena para fortalecer a voz das lideranças indígenas: comunicação indígena política”. Essas práticas se converteram em um marco na intensa atuação junto ao movimento indígena. Resguardada a subjetividade de cada jovem em decidir por realizar atividades locais ou externas às suas aldeias, as narrativas deles e de suas lideranças reforçam o caráter mediador que assumem ao se reconhecerem como agentes políticos de mudança. Consideramos oportuno esse momento para discutirmos questões teóricas sobre a

¹⁹ Nossa compreensão sobre estereótipo parte de Bhabha (1939), enquanto fetiche criado pelo discurso colonial diante das diferenças culturais e raciais, um modo de exercer poder, opressão e discriminação. O estereótipo, na construção do “mito da origem histórica - pureza racial, prioridade cultural” consiste em um “local primário de subjetivação para ambos - colonizadores e colonizados”, onde reina a fantasia e “o desejo de uma originalidade (...) ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura” (Bhabha, 1939, p. 191-192).

²⁰ Em nosso texto, o sentido de preconceito costuma vir acompanhado junto com estereótipo pela distinção e complementaridade entre os termos. Em analogia à construção teórica da colonialidade de Mignolo (2017), ambos são lados da mesma moeda. Enquanto o estereótipo está no plano imaterial, no discurso, no mito, na fantasia e no desejo (Bhabha, 1939), o preconceito se materializa em “atitude emocionalmente condicionada” ao primeiro (Michaelis, 2025).

juventude indígena, a adoção da pauta climática como estratégia na defesa pelos direitos desses povos e os desafios que passaram a enfrentar no âmbito da Comunicação.

Os achados distribuídos nos três marcadores temporais são integrados sob a Análise Empírica do Poder de Voz no Capítulo 6 “Práticas de poder de voz: da não-educomunicação à intercontextualidade”. Refletimos sobre os conflitos, os papéis, as negociações de interesse e as disputas por visibilidade identificadas nas narrativas dos jovens comunicadores da Coiab. Aproveitamos para enriquecer as discussões teóricas sobre poder de voz, partindo das experiências compartilhadas pelos interlocutores da pesquisa, e evidenciamos nossa compreensão sobre as práticas da Rede em articulação com pressupostos teóricos relacionados às interfaces promovidas pelos jovens.

2 COMO FIZEMOS: BASES DO PERCURSO METODOLÓGICO

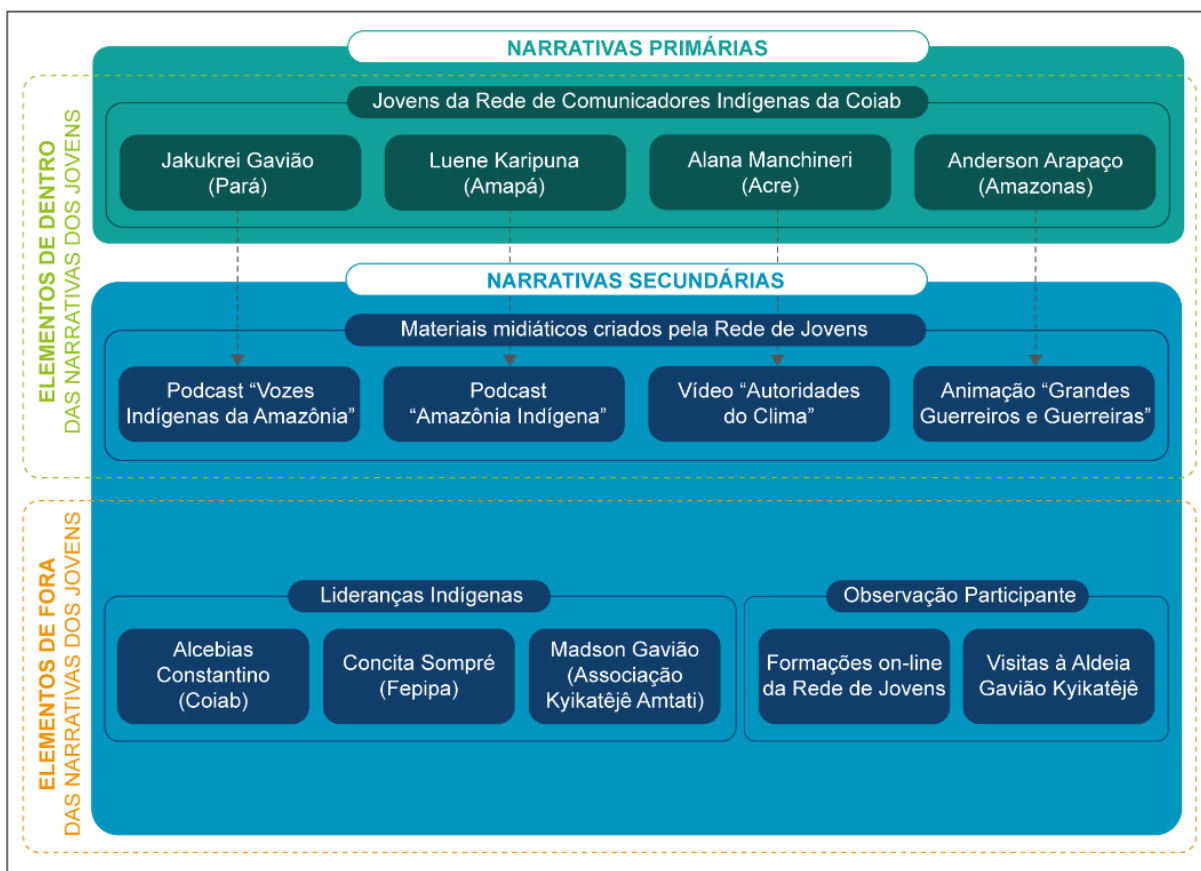
A relação entre os objetivos que traçamos, as características étnicas dos interlocutores da pesquisa e o efervescente contexto em que as práticas da Rede de Jovens Comunicadores da Coiab foram e são realizadas nos levaram a constituir uma complexa estrutura metodológica. A intenção foi garantir uma conexão coesa dos componentes investigativos, em muitos casos dispostos em campos de conhecimento distintos da Comunicação, de modo a sustentar as reflexões, discussões e resultados aos quais chegamos.

Estruturamos este capítulo em duas partes. A primeira aborda o corpo-narrativo da pesquisa, que diz respeito ao conjunto de narrativas que acessamos, contendo breves descrições sobre as características que as constitui. Na segunda parte, detalhamos as ações metodológicas, aquelas que realizamos para acessar, organizar e analisar as narrativas, e as fundamentamos teoricamente.

2.1 Corpo-narrativo da pesquisa

As narrativas (Ricoeur, 1987; Motta, 2013) são o que dão corpo à nossa pesquisa. Foi por meio delas que acessamos e buscamos compreender o nosso objeto de estudo: as práticas realizadas pelos jovens comunicadores da Coiab. A expressão corpo-narrativo foi inspirada no conceito indígena corpo-território, que assume a indissociação entre os povos e as representações culturais ligadas às suas terras para sua sobrevivência (Baniwa; Kaingang; Mandulão, 2023). Em nosso caso, o território está relacionado ao contexto geral da pesquisa, onde se encontram os participantes diretos e indiretos, seus conflitos, mediações e demais especificidades sociais, históricas, políticas e culturais. O corpo é a unidade singular, o conjunto de narrativas contadas para nos situar nesse território (Figura 1).

Figura 1 – Corpo-narrativo da pesquisa



Fonte: Criado pelo autor.

O corpo-narrativo é a materialidade observável da pesquisa. Foi dividido em dois grupos: as narrativas primárias e as narrativas secundárias. As narrativas primárias são de autoria dos quatro jovens que entrevistamos: Jakukrei Gavião (Pará), Luene Karipuna (Amapá), Alana Manchineri (Acre) e Anderson Arapaço (Amazonas). Elas são as principais por representarem aqueles e aquelas que realizaram (e realizam) as práticas comunicativas.

As narrativas secundárias são complementares, pois nos ajudaram a compreender melhor o contexto e informações mais amplas sobre o que foi dito nas narrativas primárias. Essas narrativas foram acessadas por meio de entrevistas com lideranças indígenas, materiais midiáticos disponíveis na internet e ainda narrativas construídas pelo próprio pesquisador a partir de observações durante a participação em formações *on-line* e visitas a uma das aldeias dos jovens.

Subdividimos essas narrativas em outros dois grupos, tendo como referência as narrativas dos jovens. As narrativas primárias e os materiais midiáticos são considerados elementos de dentro das narrativas dos jovens, chamados de elementos intradieéticos na teoria narrativa. Os materiais midiáticos estão entre esses elementos porque, além de apresentarem

narrativas construídas por esses jovens, contam com a narração deles próprios. Além disso, cada um desses materiais foi escolhido por contar com a maior presença de cada jovem, relação representada na Figura 1 pela seta que liga um ao outro.

As narrativas das lideranças indígenas e referentes à observação participante são elementos de fora das narrativas dos jovens, chamados de elementos extradiegéticos. Essas narrativas se relacionam com o que foi dito por eles, mas estão fora do seu controle, podendo apresentar contradições e outras maneiras de narrar os mesmos acontecimentos.

Os detalhes sobre cada grupo de narrativas são apresentados a seguir.

2.1.1 Narrativas Primárias

A Rede de Comunicadores Indígenas da Coiab era composta, em 2021, pelos 31 jovens que haviam participado das oficinas formativas realizadas naquele mesmo ano. Eles já atuavam em suas aldeias e comunidades com comunicação indígena e faziam parte de 29 povos, havendo representantes de cada um dos nove Estados da Amazônia (Figura 2). Essa representatividade estadual nos chamou a atenção, tendo em vista minha motivação inicial de compreender práticas comunicativas realizadas na Amazônia.

Figura 2 - Jovens Comunicadores destacados pela Coiab no Instagram²¹



Fonte: Mosaico de imagens produzido com base em publicações da Coiab no Instagram.

As oficinas faziam parte do projeto “Povos Indígenas da Amazônia no Combate à Covid-19” (PIACC). A realização delas foi duplamente desafiadora para a Coiab e para os participantes. De um lado, havia o fato de terem ocorrido em formato *on-line* para garantir o distanciamento social, como meio de se prevenir da Covid-19. Isso exigiu que eles se adaptassem a esse formato, uma vez que os povos indígenas priorizam atividades presenciais e coletivas. Do outro lado, enfrentaram dificuldades com o acesso à internet nos territórios onde os jovens moravam, e ainda havia desafios com o idioma, pois alguns não tinham domínio da Língua Portuguesa (Coiab, 2021c).

A Rede de Jovens está no centro das estratégias de comunicação da Coiab “para fortalecer as narrativas do movimento indígena da Amazônia” (Coiab, 2024a). Seu tamanho quase triplicou. Atualmente, são “80 jovens indígenas, de 34 povos, de diferentes territórios da região” (Coiab, 2024a). O objetivo da Rede é fortalecer a comunicação entre a Coiab e a base do movimento indígena, reverberar e ampliar o alcance das denúncias sobre as ameaças e

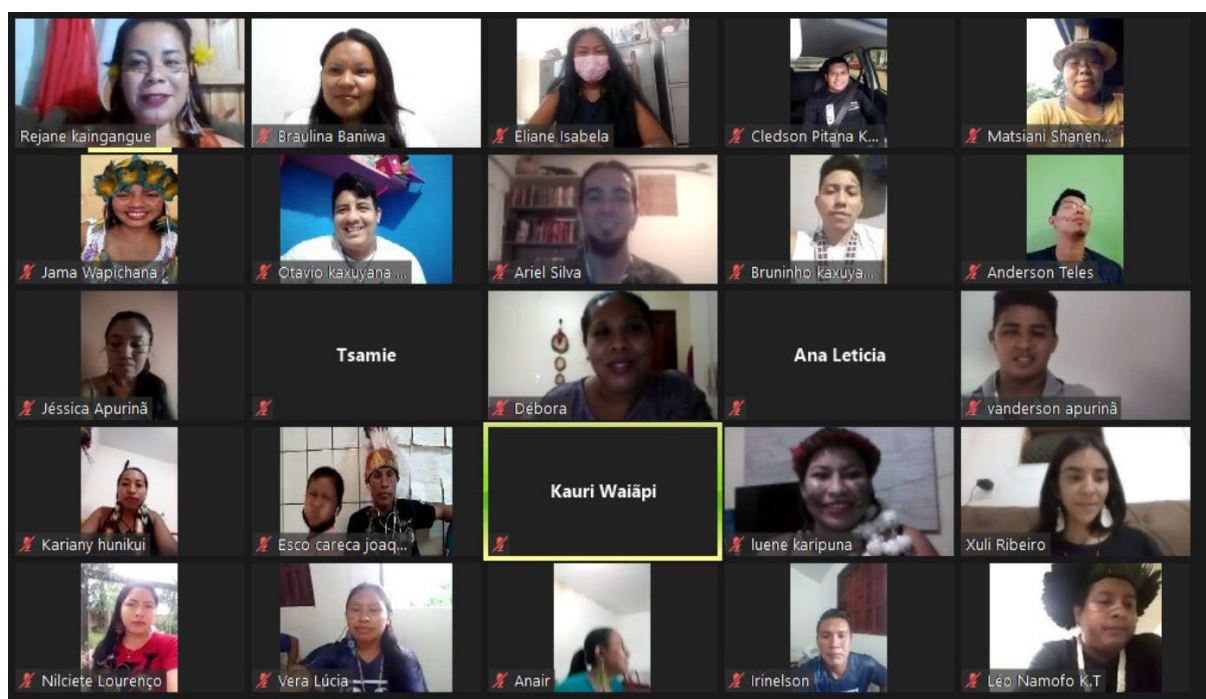
²¹ Carrossel de imagens publicado no perfil @coiabamazonia em 22 nov. 2024. Disponível em: <https://bit.ly/4qepIAN>. Acesso em: 18 dez. 2025.

violências que seus povos sofrem, e proporcionar “maior acesso à informação para a defesa dos direitos indígenas” (Coiab, 2024a).

Para participar da Rede, o ou a jovem precisa ser indicada por uma das organizações de base da Coiab. Ao ingressar, esses comunicadores têm acesso a contínuas formações sobre técnicas de comunicação, alinhadas a projetos da Coordenação. Em 2022, eles tiveram a oportunidade de participar do I Encontro da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab em Brasília (DF), onde aprofundaram conhecimentos sobre comunicação e formação política. Os resultados foram reunidos em um vídeo publicado no Youtube²², no qual diferentes jovens descrevem o que a Rede representa para si próprios e para a luta de seus povos.

A matéria do site da Coiab que me levou a conhecer a existência das oficinas não informava quem eram os jovens participantes. Apenas uma imagem da sala virtual (Figura 3) constava junto ao texto. Foi a partir dela que busquei o nome de cada um dos jovens nas plataformas digitais *Google*, *Facebook* e *Instagram*. Localizei dez participantes. Enviei mensagens e somente duas me responderam e se disponibilizaram a contribuir com a pesquisa: Luene Karipuna (AP) e Jéssica Apurinã (AM).

Figura 3 - Captura de tela de um dos encontros da oficina realizado via Google Meet em 2021



Fonte: Coiab (2021).

²² Disponível em: <https://bit.ly/3X4rGHY>. Acesso em: 11 abr. 2025.

Infelizmente, o contato com Jéssica Apurinã foi interrompido. Tentei por diferentes meios (e-mail, redes sociais e WhatsApp) o diálogo para obter a autorização de realização da pesquisa, mas ela não me respondeu mais. O trajeto da pesquisa, entretanto, possibilitou o encontro com outros jovens.

Em julho de 2022, aprovei uma atividade acadêmica que foi realizada durante o X Fórum Social Pan-Amazônico, na Universidade Federal do Pará, em Belém-PA²³. Durante o planejamento da atividade, conheci o jovem comunicador do Povo Gavião, kaiti Topramre. Ele me informou que em uma das aldeias de seu povo havia um jovem participante da Rede da Coiab, Jakukrei Gavião (PA), que concordou em participar da pesquisa²⁴.

De todos os jovens, uma me parecia ter importantes informações sobre as oficinas formativas: Alana Manchineri. Ela planejou e realizou essas formações e se tornou coordenadora da Rede de Jovens. O envolvimento dela com as práticas comunicativas da Coiab foi tamanha que, tempos depois, ela assumiu a Gerência de Comunicação da organização. Tentei conversar com ela por muitas vezes, desde 2022. Uma dificuldade compreensível se consideramos as diversas lutas que o movimento indígena tem enfrentado nos últimos anos. As discussões sobre o Marco Temporal, as invasões e explorações ilegais de garimpo em terras indígenas, os efeitos e sofrimentos causados pelas mudanças climáticas são apenas algumas das pautas com as quais eu disputava a atenção dela.

No início de 2025, finalmente, consegui conversar com a Alana e pude contar com suas contribuições para a pesquisa. Aproveitei o encontro e pedi a indicação de mais um jovem. Dessa forma, conheci Anderson Arapaço, roteirista de um dos primeiros materiais midiáticos que analisei durante o percurso do Doutorado, a animação *Grandes Guerreiros e Guerreiras*²⁵.

São esses quatro jovens que compartilham as principais narrativas analisadas por esta pesquisa. A seguir apresentamos cada um deles e seus respectivos povos.

²³ A atividade, intitulada “Roda de Diálogo: Ecossistemas (edu)comunicativos indígenas na Amazônia”, foi proposta por mim e contou com a participação de Eliene Rodrigues Putira Sacuena, técnica na coordenação estadual de Saúde Indígena e Populações Tradicionais e conselheira Nacional região Norte pela Rede Unida, e do jovem Kaiti Topramre Totore Gavião, fotógrafo esportivo. Meu objetivo era conhecer, a partir das narrativas dos próprios povos indígenas, as estratégias de comunicação que adotaram para lidar com a crise sanitária da Covid-19.

²⁴ Em 22 de janeiro de 2024, Kaiti foi apresentado no perfil oficial da Coiab no Instagram como representante do Estado do Pará na Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coordenação (Coiab, 2024). Como o escopo da pesquisa prevê a compreensão sobre o surgimento da Rede e os primeiros passos tomados por ela, a interlocução com o jovem comunicador Jakukrei Gavião foi mantida.

²⁵ A narrativa da animação *Grandes Guerreiros e Guerreiras* foi analisada no texto “A interculturalidade de saberes em narrativa indígena sobre o combate à covid-19”, publicado no livro *Identidade, lusofonia, interculturalidade, comunicação: interfaces* (Serejo-Santos; Costa, 2022a).

2.1.1.1 Luene Karipuna

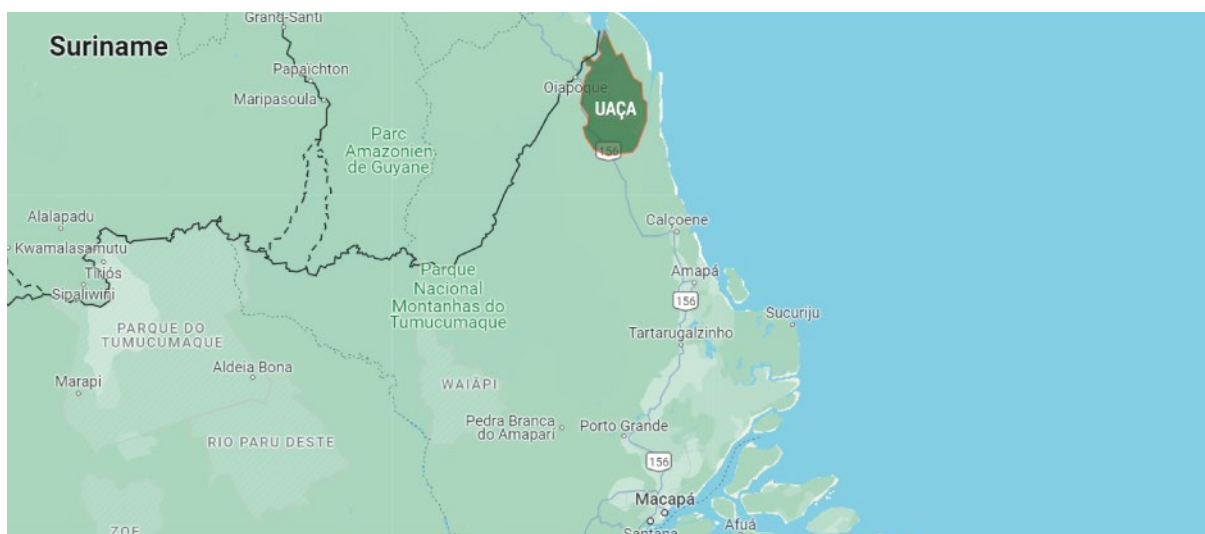
Figura 4 - Foto da jovem Luene Karipuna



Fonte: Perfil @luene_karipuna no Instagram²⁶.

Luene Karipuna (Figura 4) nasceu na Aldeia Encruzo e passou boa parte da adolescência e do início da juventude na Aldeia Santa Isabel, localizada na Terra Indígena (TI) Uaçá, município de Oiapoque, no Amapá, com 470.164,06 hectares (ISA, [2024]), como é possível observar na Figura 5. O povo Karipuna está também presente em outras duas Terras Indígenas, Juminã e Galibi, localizadas no mesmo estado. São 23 aldeias que totalizam mais de 6 mil indígenas (IBGE, 2022), falantes da língua Kheuól Karipuna e da Língua Portuguesa.

Figura 5 - Imagem do Mapa com localização da TI Uaçá, Oiapoque-AP



Fonte: Google Mapas, com destaque do autor.

²⁶ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CxjWKXmry38/>. Acesso em: 31 mar. 2025.

A jovem comunicadora e liderança indígena²⁷, de 27 anos, é acadêmica do curso de licenciatura Intercultural indígena. Coordenou a comunicação da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Amapá e Norte do Pará (Apoianp) e assumiu a Coordenação Executiva da organização em 2024.

Os Karipuna estão entrelaçados numa rede de interculturalidades²⁸ com não indígenas, principalmente nas formações familiares. O próprio nome da etnia indica a denominação “índios misturados” (ISA, [2024]). Essa etnia organiza seu modo de vida sob o que chamam de *No Sixtem* (nosso sistema), onde reúnem “os costumes, as crenças, as religiões, as nossas regras, tradições, a preocupação com a floresta e com todos os seres com quem compartilhamos nosso território” (CCPIO, 2019, p. 7).

A cosmologia desse povo conta com forte presença das Karuanas, seres sobrenaturais com os quais coexistem e que contribuem para o equilíbrio da vida. Por isso, diferente da perspectiva utilitarista do não indígena, o território é sinônimo de proteção. Afinal, “a terra oferece alimentação, mas também a cura”, com lugares que são sagrados e que somente eles conhecem, sob a constante preocupação de que nenhum empreendimento venha a “ferir os espíritos” (CCPIO, 2019, p. 21).

Historicamente, os Karipuna surgiram da mistura de diferentes etnias que interagiram entre si no Oiapoque desde o século XVI. Nos séculos seguintes, essa mistura ocorreu também devido às ações dos colonizadores e da união com refugiados negros. Somente no século XX, após disputas com a Guiana Francesa, o território dessas populações foi definitivamente incorporado ao Brasil e alvo de projetos de ocupação. O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) tem relevante participação na constituição da identidade dos povos do Oiapoque por ter

²⁷ Em primeiras aproximações, ela participou como palestrante, a meu convite, da mesa-redonda intitulada “A Educação indígena em interface com as tecnologias: desafios e possibilidades”, atividade on-line realizada em dezembro de 2022 durante o IV Seminário de Saberes, Linguagens e Oralidades da Amazônia (SALOA), promovido pelo Instituto Federal do Pará (IFPA), Campus Belém, por meio do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Práticas Educativas, Histórias, Memórias e Oralidades (Gipemo), do qual também faço parte. A participação dela, além do acesso disponível no YouTube (disponível em: <https://bit.ly/45pzMfO>), está registrada em artigo apresentado na 10ª Edição do Congresso da Associação Brasileira de Pesquisadores em Comunicação e Política (Serejo-Santos; Costa, 2023a), realizado em maio de 2023, e em artigo internacional publicado em 2025 na Revista Anagramas, com o título “A educação indígena em interface com as tecnologias a partir da perspectiva narrativa de mulheres indígenas” (Serejo-Santos; Costa, 2025).

²⁸ A interculturalidade é um modo de produção social que ocorre entre grupos distintos. É uma postura teórica voltada aos confrontos e entrelaços, que admite as diferenças “em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos”, preocupada com as misturas, os mal-entendidos, as barreiras e as formas como cada grupo “se apropria dos produtos materiais e simbólicos alheios e os reinterpreta” (Canclini, 2009, p. 17, 25). Para Canclini, a relação que estabelecemos uns com os outros já pressupõe a aprendizagem e nossa constituição como pessoas interculturais. Ela está relacionada ao “reconhecimento e reposição dos sujeitos colonizados (...) a uma posição de diálogo, de interação, de coexistência e convivência dialética” (Baniwa, 2023, p. 9).

promovido, a partir de 1972, a autonomia, a valorização de suas culturas e a mobilização política para a demarcação de suas terras, conquistada em 1992 (ISA, [2024]).

O protagonismo político do povo Karipuna é vivenciado coletivamente com outros três (Galibi Marworno, Galibi Kali'na e Palikur-Arukwayene), junto aos quais compõem o Conselho de Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque (CCPIO). Por meio do Conselho, eles se mobilizam para reivindicar o cumprimento de direitos constitucionalmente adquiridos e definidos pela convenção internacional 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificado na legislação brasileira pelo Decreto 5.051/2004.

Um dos instrumentos construídos pela CCPIO é o Protocolo de Consulta aos Povos Indígenas do Oiapoque, elaborado em resposta a conflitos resultantes da construção sem consulta prévia da BR-156, da pesca comercial, da insegurança no rio Oiapoque, das invasões, da ação do garimpo ilegal e de diferentes violências sofridas (CCPIO, 2019). No documento, defendem a participação ativa na tomada de decisões de quaisquer ações que venham impactar o modo de vida deles, desde a realização de obras até a interlocução com não indígenas pautada por objetivos diversos, inclusive, de caráter científico.

O Protocolo de Consulta do CCPIO é um interessante instrumento para reforçar o respeito e o cuidado que organizações, empresas e pesquisadores não indígenas precisam assumir se desejam realizar ações que envolvam esses povos. Entretanto, ele tem se demonstrado insuficiente quando os interesses envolvem iniciativas governamentais e de forte apelo econômico, como as tentativas de exploração de petróleo na Foz do Rio Amazonas pela Petrobras. Essa exploração irá impactar diretamente esses povos, principalmente porque estão localizados próximos à foz e dependem das águas em diferentes perspectivas.

Os impactos da exploração de petróleo é uma das principais pautas da luta de Luene desde 2020. A exposição como comunicadora e liderança indígena nas redes sociais *on-line* e em espaços de discussão política acabou provocando ameaças a ela e a sua família em 2024 (Luene Karipuna, 2024, informação verbal). Por isso, precisaram sair do Oiapoque e mudar para outra localidade. Dois assuntos que serão aprofundados nos próximos capítulos.

2.1.1.2 Alana Manchinéri

Alana Machineri (Figura 6) foi a primeira coordenadora da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab. Ela também atuou como gerente de comunicação e atualmente é assessora internacional da Coordenação. É certificada como comunicadora indígena pelo programa Tambores da Selva, por meio da Coordenação das Organizações

Indígenas da Bacia Amazônica (COICA, Equador). Com 34 anos, é bióloga e estudante de jornalismo²⁹.

Figura 6 - Foto da jovem Alana Manchineri



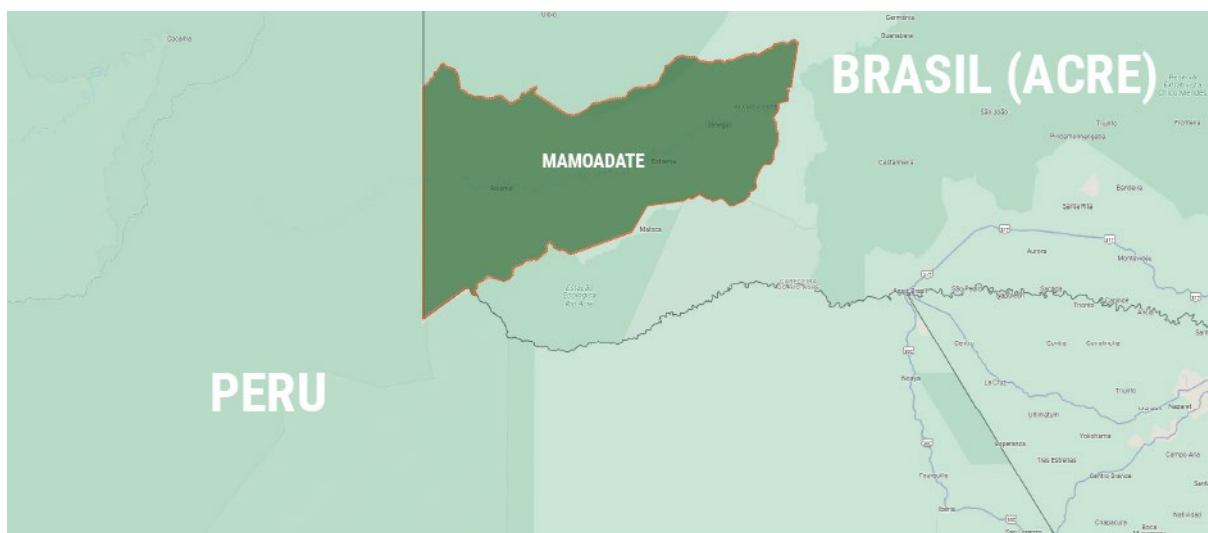
Fonte: Perfil @alanamanchineri no Instagram³⁰.

O povo Manchineri se encontra na “tríplice fronteira Brasil, Peru e Bolívia” (Manchinery; Silva, 2020, p. 1214). São falantes da língua Aruak. A maioria vive na Terra Indígena Mamoadate (Sena Madureira-AC), no sul do Acre (Figura 7), às margens do rio Laco, com uma população de 1.333 indígenas (IBGE, 2022). Também estão na TI Cabeceira do Acre e Seringal Guanabara (Assis Brasil-AC), esta última localizada na Reserva Extrativista Chico Mendes (ISA, 2006) e ainda em processo de homologação (Mapa de Conflitos, 2023). Em território brasileiro, suas terras correspondem a 313.646 hectares (Manchinery; Silva, 2020).

²⁹ Currículo Lattes. Disponível em: <https://bit.ly/3FQluNx>. Acesso em: 31 mar. 2025.

³⁰ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DBjdjsulP4/>. Acesso em: 31 mar. 2025.

Figura 7 - Imagem do Mapa com localização da TI Mamoadate, em Sena Madureira-AC



Fonte: Google Mapas, com destaque do autor.

Anciãos do povo explicam que antes do contato com os não indígenas eles eram divididos em Manchineri, Hijiuitane, Uinegeri, Cuchixineri, Hahamlineri e Iamhageri. Juntos com o povo Piro, do Peru, eram considerados Yineri, palavra originada do termo Yine, que significaria “nós” (Manchinery; Silva, 2020; ISA, 2006). A região onde viviam passou a sofrer pressões de seringueiros do Peru e do Amazonas a partir do século XIX. No início, ajudavam apenas como guias mata adentro, mas depois foram influenciados a também extrair látex (ISA, 2006).

A prática extrativista gerou muitos conflitos entre eles e com quem vinha de fora. Assim, de parceiros de atividade eles passaram a ser escravizados e obrigados a fazer outras tarefas, como “mariscar, tirar madeira, caçar e até mesmo plantar para o patrão. As mulheres, da mesma forma, passaram a cuidar dos roçados e da casa dos patrões” (ISA, 2006).

A situação se intensificou entre as décadas de 1940 e 1950, quando o governo brasileiro decidiu investir na “exploração de mineração, extração de madeira e agropecuária” (ISA, 2006). Houve a formação de grandes propriedades voltadas à pecuária e muitos indígenas foram expulsos dos seringais. Em 1975, esses conflitos se agravaram e levaram a Funai a retirar os parentes que estavam no Seringal Guanabara e transferi-los para a atual TI Mamoadate (ISA, 2006).

Essa disputa por terras fez com que o povo Manchineri, assim como os demais povos indígenas, reconhecessem o território como um elemento indispensável para a sua sobrevivência. A terra “é uma estrutura atemporal de deveres e obrigações para tomadas de

decisão” (Manchinery; Silva, 2020, p. 1219). Um sistema que conecta todas as relações que realizam entre si, sejam sociais, políticas, culturais e/ou espirituais (Manchinery; Silva, 2020).

As relações e o parentesco dentro do seu povo estão fundamentados em sua cosmovisão e em seus mitos (Manchineri; Manchineri, 2018). Dois deles podem nos ajudar nessa compreensão, como o mito do “Surgimento do Milho” e o mito “A mulher e a cobra”. O primeiro conta a descoberta do milho, uma das principais espécies que plantam. A história narra a busca de um parente que, à procura de jabuti, acabou sendo atraído por uma anta e descobrindo o milho, nomeando-o de *yineru shijne*, que quer dizer “milho da gente” (Manchineri; Manchineri, 2018). O mito da mulher e da cobra conta a história de uma família com duas filhas, que moravam nas terras do povo Manchineri. Em um dia de pesca com o pai, uma delas, ao ver a cobra, pensou, no seu íntimo, que se fosse um homem, se deitaria com ela naquela noite. O desejo se tornou realidade. Elas passaram muitas noites juntas até que a moça engravidou (Manchineri; Manchineri, 2018). A criança nasceu e se transformava em cobra como o seu pai, que acabou o levando consigo. A mãe passou a vida andando pelo mundo e conversando com vários animais à sua procura (Manchineri; Manchineri, 2018).

Os dois mitos trazem interessantes ensinamentos para os Manchineri até hoje. Na leitura deles, a anta representa o homem branco, que domina saberes e tecnologias que precisam aprender para poderem viver. “Temos que criar novas possibilidades de adquirir a cultura dos brancos sem perder nossa cultura, nossa identidade que é a mais valiosa semente” (Manchineri; Manchineri, 2018, p. 77). A mulher simboliza o próprio povo, que “sempre teve a necessidade e facilidade de se relacionar” (Manchineri; Manchineri, 2018, p. 78). Ela demonstra que, mesmo nessa relação com o outro (a cobra), não deixou de ser Manchineri. A criança também tem a ensinar, pois vive “entre dois mundos distintos, aderindo tanto à natureza da mãe que é gente-Manchineri como a do pai, que era uma cobra” (Manchineri; Manchineri, 2018, p. 78).

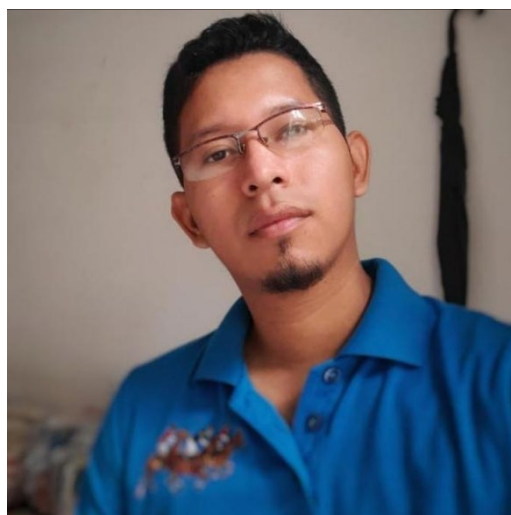
2.1.1.3 Anderson Arapaço

Anderson Arapaço³¹ é do Alto Rio Negro, nascido em uma comunidade perto de São Gabriel da Cachoeira (AM), próximo ao rio Iauaretê. O município possui a maior população de pessoas autodeclaradas indígenas, com cerca de 98% (Fernandes, 2024). Anderson (Figura 8)

³¹ A escrita do nome do povo Arapaso com a letra “s” é predominante em sites especializados em tratar de populações indígenas e em documentos produzidos por suas organizações. Entretanto, a grafia utilizada por Anderson apresenta a letra “ç” no lugar do “s”, fazendo referência à palavra “arapaçu”, da língua nheengatu, em referência ao mito de origem do seu povo.

é um dos jovens da Rede de Comunicadores que foi contratado pela Coiab para atender profissionalmente a Gerência de Comunicação da coordenação desde 2022 (Coiab, 2024a). Atua também como voluntário na comunicação da Articulação das Organizações e Povos Indígenas do Amazonas (Apiam). E, atualmente, é estudante de Marketing.

Figura 8 - Foto do jovem Anderson Arapaço



Fonte: Perfil @alanamanchineri no Instagram³².

O povo Arapaso habita as Terras Indígenas Médio Rio Negro I e Médio Rio Negro II (Figura 9), ao noroeste do Amazonas, com 315.819 e 317.610,47 hectares, consecutivamente (PGTA, 2021). Eles dividem os territórios com outras etnias, como os Baniwa, Baré, Desana, Koripako, Nadeb, Tukano, Tikuna e Tariana (PGTA, 2021). Falam a língua Tukano, influenciados historicamente pelas formações familiares (ISA, 2020). Esses povos juntos somam uma população de mais de 4 mil indígenas (PGTA, 2021).

³² Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CIrLBOvHGbW/>. Acesso em: 02 abr. 2025.

Figura 9 - Imagem do Mapa com localização das TI Médio Rio Negro I e II, nas proximidades de São Gabriel da Cachoeira (AM)



Fonte: Google Maps, com destaque do autor.

Em sua cosmovisão, o nome Arapaso é originado da palavra nheengatu “arapaçu”, um tipo de pica-pau, e está relacionado ao mito de sua origem. De acordo com a narrativa, havia uma grande cobra-canoa, que trazia para suas terras a “primeira humanidade” (ISA, 2020). A cobra funcionava como um submarino. Ao chegar próxima às terras onde habitam os Arapaso, às margens do rio Uaupés, ela se deparou “com uma parede de pedra que a impedia de emergir” (ISA, 2020). Com uma grande lança, seus antepassados furaram a pedra e a cobra pode passar, por isso receberam o nome do referido pássaro.

Os arapaso e demais povos formam o sistema de relações do Alto rio Negro. Entre eles trocam materiais, casam e realizam atividades míticas, compartilhando “um padrão cultural e de organização social” (ISA, 2020). Dentro desse sistema, o povo Arapaso é subdividido em grupos de irmãos chamados “sibs”, que possuem “denominação, função e localização espacial própria” (ISA, 2020). Essa estrutura ainda serve de orientação para os atuais grupos. São conhecidos oito “sibs” arapaso: Siripid’rí, Kore’i Ma’ku, Umuheri, Dyau’ri, Ye’pama’ã, Ye’pami’í, Diamo (ou Patupuri) e Pinó Ku’tiro. O último foi considerado “extinto após uma geração inteira ter tido apenas filhas mulheres” (ISA, 2020). De acordo com esse sistema, os descendentes dessas mulheres se tornaram pertencentes à etnia dos maridos (ISA, 2020).

O sistema de relações que os Arapaso integram é um dos elementos que dificultam as pesquisas em identificar os primeiros contatos que tiveram com os colonizadores. De acordo com registros históricos, eles já possuíam armas e outros instrumentos ao se confrontarem com os portugueses no final do século XVII (ISA, 2020). Isso indica contatos anteriores em relações

comerciais que mantinham por meio de outros povos (ISA, 2020). Na época, “a região era habitada por mais de 50 povos distintos” (PGTA, 2021).

Os impactos da colonização foram mais fortes no século XVIII, quando tropas portuguesas entraram em seu território para capturá-los como escravos. Junto com essas expedições, vieram também missionários cristãos (congregação dos Carmelitas) que forçaram o deslocamento para aldeamentos distantes de suas terras (ISA, 2020; PGTA, 2021).

A exploração desses povos teve seu auge no século XIX com o ciclo da borracha³³. Suas malocas eram atacadas e as famílias sequestradas. O medo dos demais parentes de serem capturados fez com que abandonassem “as margens dos grandes rios para viver em malocas no interior das florestas” (ISA, 2020). Um novo modelo de exploração do trabalho indígena surgiu junto com a criação da província do Amazonas, em 1850. Passaram a adotar o sistema de aviamento. Na relação com os patrões, os indígenas não conseguiam “pagar os produtos industrializados” e eram obrigados “a trabalhar para pagar o que deviam” (PGTA, 2021, p. 10).

O final do ciclo da borracha fez surgir um novo momento civilizatório do povo Arapaso, no início do século XX. Missionários da congregação Salesiana chegaram à região, condenaram as práticas tradicionais e proibiram o uso da língua indígena. Essas e outras violências prosseguiram por 50 anos, quando o internato Salesiano deu espaço a outras instituições nacionais no final da década de 1970. Apesar disso, os salesianos permanecem na região e são respeitados pelos Arapaso e demais povos que aderiram ao catolicismo (ISA, 2020).

O primeiro grande projeto a impactá-los foi o “Calha Norte”, na década de 1980. Militares se instalaram no território como reforço para a integração nacional e para “aumentar a presença do poder público, proporcionar assistência às populações, fixar o homem na região e contribuir para a defesa nacional” (Governo Federal, [2025c])³⁴. Nesse período também foram criadas “as primeiras organizações indígenas do Alto rio Negro – tais como a Unidi (União das Nações Indígenas de Iauaretê) e a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro)”, no ano da Constituinte de 1988 (ISA, 2020).

Nos anos 1990, “aumentou o garimpo ilegal” (PGTA, 2021, p. 11). Essa atividade interrompeu as relações entre eles, com o território e com a sua cultura, principalmente “na prática e transmissão dos conhecimentos indígenas” (PGTA, 2021, p. 12). Somente nos 2000,

³³ O ciclo da borracha ocorreu na Amazônia no século XIX e converteu Belém (PA) e Manaus (AM) em relevantes centros comerciais do país, com expressiva exportação de diversos materiais produzidos com látex, como sapatos, tecidos, componentes industriais e, principalmente, pneus, configurando-se ainda como um dos principais atrativos para o povoamento da região durante o período, sobretudo por nordestinos (Gonçalves, 2012).

³⁴ O Calha Norte se transformou em um Programa e funciona até hoje, conduzido pelo Ministério da Defesa (Gov.br, 2025c).

a FOIRN conseguiu atrair investimentos advindos de políticas públicas voltadas à saúde, à educação, à agricultura e à geração de renda em parceria com a Funai, graças à demarcação das TI Médio Rio Negro em 1998. Essas iniciativas reduziram “significativamente as invasões de garimpeiros” e “inibiu a ação abusiva de regatões³⁵” (PGTA, 2021, p. 12).

Atualmente, o povo Arapaso apresenta significativa relação com a área urbana do município de São Gabriel da Cachoeira (AM). Essa relação foi intensificada principalmente pelo acesso a iniciativas de assistência social do governo, como aposentadorias e o Programa Bolsa Família³⁶. Um fluxo entre comunidade e cidade que não traz apenas benefícios. Eles passaram a ser “expostos a doenças (como parasitoses, malária, et.), ao alcoolismo e a conflitos violentos” (ISA, 2020).

A distância entre as comunidades e São Gabriel da Cachoeira, entretanto, contribui para que permaneçam vivendo de atividades tradicionais como a pesca, a caça, a colheita e a roça. Esse modo de subsistência do povo Arapaso tem sofrido fortemente com efeitos das mudanças climáticas. Nos últimos tempos, diminuiu a quantidade de peixes, reduziu os animais para caça e houve mudanças na dinâmica dos rios, entre outros impactos (ISA, 2020).

Os efeitos das mudanças climáticas também atingem a saúde mental da população indígena de São Gabriel da Cachoeira. Órgãos de saúde do Amazonas compreendem que esses efeitos podem ser um dos fatores para o aumento de tentativas de suicídio e automutilação. “Vem a estiagem, o rio seca, já começa o processo de isolamento. A maioria dessas comunidades têm algum tipo de relação com os seus polos base, seja para acessar serviços ou insumos, ou se comunicam com outras comunidades ribeirinhas”, afirma Diana Oliveira da Silva, gerente da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) da Secretaria de Estado de Saúde do Amazonas (Fernandes, 2024).

O Amazonas apresentou o maior número de casos de suicídio no país entre os povos indígenas, de 2019 a 2022. Foram 208 registros, conforme Relatório da Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil. Em São Gabriel da Cachoeira, esse número chegou a 77 vítimas, de 2020 a 2023. E já eram 34 até setembro de 2024. Dados que levaram à criação do primeiro comitê municipal dedicado ao tema no estado (Fernandes, 2024).

³⁵ Comerciante que adentra os rios para a venda de produtos.

³⁶ O Bolsa Família é um programa do Governo Federal que busca contribuir com a renda de famílias em vulnerabilidade social, com um repasse médio de cerca de R\$ 680,00 por família, atendendo mais de 48 milhões de pessoas, até novembro de 2025 (Gov.br, 2025a).

2.1.1.4 Jakukrei Gavião

Jakukrei Gavião (Figura 10) é da Aldeia Kyikatêjê. Com 32 anos, ele é fotógrafo esportivo contratado pela Federação Paraense de Futebol para realizar os registros oficiais de todas as partidas do time Gavião Kyikatêjê Futebol Clube, primeiro time indígena do país (Amâncio; Gustavo, 2024). O jovem tem ensino médio completo e ainda não decidiu qual formação no ensino superior irá realizar, apesar da afinidade com fotografia, audiovisual e design gráfico.

Figura 10 - Foto do jovem Jakukrei Gavião



Fonte: Perfil @jakukrei no Instagram³⁷.

A Aldeia Kyikatêjê, junto com as Akrâtikatêjê e Pàrkatêjê, se autodenominam povo Gavião. Estão localizadas na Terra Indígena Mãe Maria, no município Bom Jesus do Tocantins (PA). O território da TI conta com 62.488 hectares e abriga 19 aldeias (Figura 11). O povo Gavião é formado por 1.082 indígenas, conforme dados da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), vinculada ao Ministério da Saúde (dados de abril de 2024). Desses, 251 residem na Aldeia Kyikatêjê (SESAI, 2024).

³⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cl6hPqiLKLp/>. Acesso em: 31 mar. 2025.

a floresta em pé como uma continuação da vida, dos ensinamentos ancestrais, dos rituais. Não há necessidade de acumular riquezas, ser escravo do tempo do trabalho. Para os Gavião, é no tempo do inverno que as suas manifestações culturais são praticadas por meios das festas e dos cantos. Nesse período, a colheita é farta. Há um quase equilíbrio entre natureza e o homem, ninguém domina o outro, há um respeito pelas trocas simbólicas que um dá ao outro (Sompré, 2021, p. 26).

Os *axun* se personificaram, ao longo dos anos, nos grileiros e naqueles que estavam no comando de grandes obras gerenciadas pela Companhia Industrial da Amazônia (Cida), na década de 1960, e pela Usina Hidrelétrica de Tucuruí, na década de 1970. Essas obras os obrigaram a deixar suas terras tradicionais e a se deslocarem para o território que hoje ocupam na TI Mãe Maria (Silva, 2020; Sompré, 2021), longe das margens do rio, com exceção de uma pequena faixa ao sul, como podemos observar na Figura 11. A migração forçada impactou a relação deles com outro importante elemento da sua cosmovisão, as águas dos rios e lagoas, que para eles consistem na “continuidade dos conhecimentos repassados de gerações em gerações” (Sompré, 2021, p. 45).

Timbira, nome que dão às terras que seus antepassados ocupavam, teve sua redução pelos *axun* institucionalizada na demarcação da TI Mãe Maria em 20 de agosto de 1986, pelo Decreto nº 93.148, deixando para eles apenas dois igarapés, Flecheira e Jacundá. Foram ainda excluídos da demarcação “aproximadamente 60 km de terras contínuas correspondentes às faixas dos três empreendimentos”, ocupadas por linhões da Eletronorte e pela Estrada de Ferro Carajás (Sompré, 2021, p. 46).

Esses projetos desenvolvimentistas corromperam o corpo-território do povo Gavião. A liderança Concita Sompré se refere a esses empreendimentos como “corte da cabeça”, para tratar dos impactos dos Linhões da Usina Hidrelétrica de Tucuruí; “corte do tronco”, quando o assunto é a abertura da atual BR-222; e “corte das pernas” ao abordar os interesses da Vale S.A (Sompré, 2021, p. 18).

O deslocamento forçado de suas terras tradicionais impactou o modo de vida desse povo. Atualmente, parte da sobrevivência é garantida a partir da indenização que recebem da Vale S.A pela perda de território. O cotidiano dos Gavião conta com muitos recursos ocidentais, como moradias de alvenaria, acesso à internet e automóveis (Silva, 2020). Frutos de diversas relações interétnicas e interculturais complexas e conflituosas, em aldeias como a Kyikatêjê, os esforços hoje são destinados à valorização da memória e das práticas culturais, principalmente a partir da educação escolar indígena bilíngue e bicultural, tendo em vista a retomada da satisfação e do orgulho de ser Gavião (Tavares, 2020).

2.1.2 Narrativas secundárias

As narrativas secundárias surgiram na pesquisa como uma estratégia para conhecermos um pouco mais sobre as lutas desses povos antes de realizar as entrevistas. Acessar essas narrativas foi ainda uma maneira de aproveitar o tempo e adiantar discussões importantes enquanto esperávamos o cumprimento de procedimentos éticos. Por se tratar de temática indígena, foi necessário solicitar autorização da pesquisa junto às aldeias, à Universidade Federal do Pará (UFPA), ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep) e à Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), conforme detalhamos no Apêndice A.

A escuta delas foi estimulada também pela participação em eventos científicos e pela publicação de textos em livros acadêmicos. A cada novo prazo para submeter artigos, nós avançávamos na observação das narrativas da Rede de Jovens Comunicadores da Coiab, presentes nos materiais que produziam. A escolha dos materiais midiáticos analisados foi pautada no que íamos conhecendo por meio de reportagens publicadas no site da Coiab e pelo que a Coordenação publicava no seu perfil em redes sociais *on-line*, principalmente no Instagram. Assim, chegamos à Animação “Grandes Guerreiros e Guerreiras”³⁹, em 2022. No mesmo ano, analisamos o *podcast* “Vozes Indígenas da Amazônia”⁴⁰ e, em 2023, o vídeo “Autoridades do Clima”⁴¹. Por último, acessamos às narrativas presentes no *podcast* “Amazônia Indígena”⁴², 2024.

A autorização e o consentimento das lideranças são uma das principais preocupações éticas em pesquisas que envolvem temáticas indígenas. Nesse sentido, foi planejada a visita presencial a duas aldeias. Assim, conheci Concita Sompré e Madson Gavião, lideranças na Aldeia Kyikatejê, do povo Gavião. Como não havia um protocolo que permitisse enviar os documentos virtualmente a eles, precisei visitar a aldeia desde o primeiro momento para obter a autorização. Na aldeia Santa Isabel, do povo Karipuna, a documentação foi enviada por e-

³⁹ A análise da animação foi apresentada no I Congresso Internacional de Interculturalidade, Lusofonia, Identidade e Comunicação (ILIC), em setembro de 2022. Depois, foi publicado no e-book “Identidade, lusofonia, interculturalidade, comunicação: interfaces”, no mesmo ano (Serejo-Santos; Costa, 2022a).

⁴⁰ A análise do *podcast* “Vozes Indígenas da Amazônia” foi apresentado no 20º Encontro Nacional de Pesquisadores em Jornalismo da Associação Brasileira de Pesquisadores em Jornalismo (SBPJor) e encontra-se disponível nos anais do evento (Serejo-Santos; Costa, 2022b).

⁴¹ A análise do vídeo foi apresentada como atividade de conclusão da disciplina “Investigação por meio do audiovisual - Abordagens metodológicas e tendências”, realizada na Universidade de São Paulo (USP) de agosto a novembro de 2023. O texto ainda não foi publicado.

⁴² A análise do *podcast* “Amazônia Indígena” encontra-se em edição especial sobre as Amazôniaas da coletânea de livros da Rede de Pesquisa Narrativas Midiáticas Contemporâneas, publicada em 2024 (Serejo-Santos, 2024).

mail e a autorização foi emitida em 2023. Infelizmente, por motivos burocráticos das instituições envolvidas nos procedimentos éticos, o povo Karipuna revogou a autorização para receber a visita presencial, o que detalhamos no Apêndice A.

O vínculo da Rede de Jovens com a Coiab fez surgir a necessidade de obtermos também a autorização da Coordenação. As tentativas foram muitas desde 2022, por e-mail, *WhatsApp* e até por mensagens via *Instagram*. A concorrência com pautas de luta dificultou o contato. Até que, em 2023, consegui falar pessoalmente com Alcebias Sapará, vice-coordenador da Coiab, durante programação do Diálogos Amazônicos⁴³, realizado em agosto daquele ano. Assim, as narrativas de Concita, Madson e Alcebias enriquecem a compreensão sobre a ação comunicativa dos jovens a partir do olhar de suas lideranças.

2.1.2.1 Lideranças de organizações indígenas

As narrativas de três lideranças complementam as falas dos jovens da Rede de Comunicadores da Coiab: Concita Sompré, Madson Gavião e Alcebias Sapará. O sentido de complementar é o de enriquecer as narrativas com outras perspectivas para trazer elementos que contribuam na compreensão mais aprofundada das falas dos jovens.

Figura 12 - Foto da liderança Concita Sompré



Fonte: Perfil @concitasopre no Instagram⁴⁴.

Concita Sompré (Figura 12) é liderança do povo Gavião, da Aldeia Kyikatêjê, onde é Diretora da Escola Estadual indígena de Ensino Fundamental e Médio Tatakti Kyikatêjê. Ela é descendente da relação interétnica entre um Xerente, do atual estado de Tocantins, e uma

⁴³ O evento Diálogos Amazônicos ocorreu de 4 a 6 de agosto de 2023 em Belém-PA como parte da programação da Cúpula da Amazônia, dispositivo da sociedade civil organizada que busca formular estratégias de políticas públicas para a região (Gov.br, [2025b]).

⁴⁴ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/C4jpPCRRCTM/>. Acesso em: 07 abr. 2025.

Guarani, do litoral paulista. Foi ela quem viabilizou a minha entrada no território para a apresentação e autorização da pesquisa. É cofundadora da Federação de Povos Indígenas do Pará (Fepipa), onde assume a presidência desde 2023, tendo sido reconduzida ao cargo para o mandato 2025-2029⁴⁵. Ela também é cofundadora da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), organização indígena criada em 2021 em plena pandemia da Covid-19, e do Gavião Kyikatêjê Futebol Club (GKFC). Concita é mestra em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, graduada em Licenciatura Intercultural Indígena e em Administração de empresas, com especialização em Educação Escolar Indígena⁴⁶.

Figura 13: Foto da liderança Madson Gavião



Fonte: Perfil @kokinire no Instagram⁴⁷.

Madson Gavião (Figura 13) também é liderança na Aldeia Kyikatêjê, especificamente, da comunicação. Irmão de Jakukrei, ele se tornou o principal incentivador do jovem após perderem o pai para a Covid-19, a quem devem o interesse e envolvimento com o audiovisual.

⁴⁵ Conferir em: <https://www.instagram.com/p/DJSwtCVNS44/>. Acesso em: 22 fev. 2026.

⁴⁶ Currículo Lattes. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/3224145909101713>. Acesso em: 07 abr. 2025.

⁴⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/C4jsXuprl13/>. Acesso em: 20 set. 2025.

A princípio, ele morava na aldeia Parkatêjê, mas mudou para Kyikatêjê em 2012. Atualmente, é estudante no curso de graduação em Artes Visuais na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), em Marabá-PA, se dividindo ainda com atividades profissionais de captura de imagens voltadas às organizações indígenas, como Coiab e Fepipa.

Alcebias Saporá (Figura 14) é vice-coordenador da Coiab (Coiab, [2025]). Descendente da relação interétnica entre dois povos, Macuxi e Saporá. É uma liderança da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, “a maior reserva indígena em área contínua do mundo” (Magalhães, 2005).

Figura 14 - Foto da liderança Alcebias Saporá

Fonte: Perfil @alcebias.constantino no Facebook⁴⁸.

Foi “o primeiro coordenador estadual da juventude indígena” no Conselho Indígena de Roraima (CIR) e esteve à frente da coordenação por mais de quatro anos, de 2018 a 2022 (CIR, [2025]). Ele tem formação técnica em Agropecuária, Manejo e Gestão Ambiental, pela Escola Centro Indígena de Formação e Cultura Raposa Serra do Sol, onde também atua como professor⁴⁹.

2.1.2.2 Materiais Midiáticos

Os materiais midiáticos que analisamos foram elaborados pelos jovens durante e após a criação da Rede de Comunicadores da Coiab. Ao longo dos artigos que publicamos na trajetória da pesquisa, chamamos esses materiais de produtos, como uma forma de nos referir ao conjunto

⁴⁸ Disponível em: <https://bit.ly/3RCgIpg>. Acesso em: 07 abr. 2025.

⁴⁹ Informações do perfil pessoal no Facebook. Disponível em: <https://bit.ly/3RG2tzO>. Acesso em: 07 abr. 2025.

de materiais publicados por eles e elas. Produto midiático é uma expressão muito comum no campo de estudo da Educomunicação. No entanto, verificamos que essa expressão não é utilizada pelos jovens durante as entrevistas que realizamos. Eles se referem a essas criações como “materiais”. Decidimos alterar a expressão para melhor representar a percepção dos jovens.

Essa mudança é mais que uma substituição de uma palavra por outra. Reforça a compreensão crítica desses povos a respeito do sistema socioeconômico das sociedades ocidentalizadas. Nós não indígenas somos conhecidos por eles como o “povo da mercadoria” (Krenak; Campos, 2022; Kopenawa; Albert, 2015). Enquanto para nós tudo se transforma em produto a ser comercializado, eles lutam para manter a imaterialidade de suas culturas (Krenak; Campos, 2022). Nesse contexto, a permanência das narrativas orais indígenas simboliza resistência. Ainda que haja a patrimonização do imaterial, manter a oralidade é uma forma de resistir à materialização que o sistema capitalista demanda (Krenak; Campos, 2022).

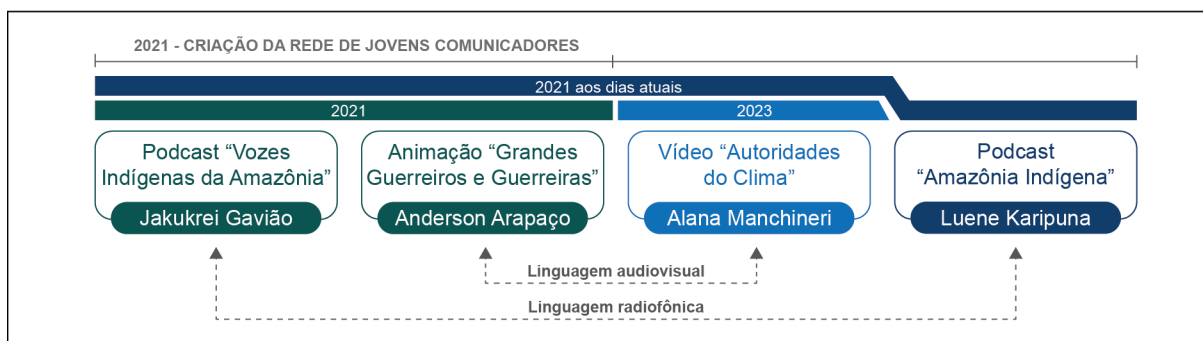
Utilizar a expressão “produtos midiáticos”, no entanto, tem suas contradições em contextos indígenas. O texto no site da Coiab, aquele primeiro que me levou a conhecer as práticas comunicativas dos jovens, utiliza o termo “produto” para se referir aos materiais informativos. A palavra aparece como uma maneira de homogeneizar e categorizar esses materiais, o que de alguma forma invisibiliza a diversidade deles. O termo é um tanto contraditório em se tratando de culturas tão plurais, que reivindicam sua diversidade. Utilizá-lo pode ser encarado como um exemplo de como a “sociedade da mercadoria” se infiltra nas culturas indígenas por meio das relações interculturais e das contradições da colonialidade⁵⁰.

As narrativas orais permitem que a memória desses povos seja resguardada e transmitida culturalmente entre eles. A prioridade dos jovens em criar *podcasts* e materiais audiovisuais reflete bem isso. Mas, a garantia dessa proteção não é exclusivamente confiada ao ambiente digital. A missão de proteger, valorizar e mediar suas memórias permanecem na oralidade e na coletividade indígena (Krenak; Campos, 2022).

Selecionamos quatro materiais midiáticos criados pela Rede de Jovens Comunicadores da Coiab (Figura 15). Cada um conta com a presença marcante de um dos jovens e todos priorizam a oralidade a partir da linguagem audiovisual ou radiofônica.

⁵⁰ As contradições da colonialidade a que me refiro diz respeito à Matriz Colonial do Poder (Quijano, 2005; Mignolo, 2017). Ainda que tenhamos consciência sobre ela e queiramos sair ou subvertê-la, sempre falaremos ou agiremos de algum ponto dessa Matriz. Uma estrutura simbólica que foi construída pelos colonizadores e que continua guiando comportamentos racistas, sexistas, homotransfóbicos, misóginos, entre outras posturas preconceituosas em nossos tempos atuais.

Figura 15 - Linguagens e temporalidade dos Materiais Midiáticos



Fonte: Criado pelo autor.

Outra característica desses materiais está no tempo em que foram publicados. A animação “Grandes Guerreiros e Guerreiras” e o *podcast* “Vozes Indígenas da Amazônia” foram criados no período do surgimento da Rede de Jovens (2021), ainda financiados pelo projeto “Povos Indígenas da Amazônia no Combate à Covid-19” (PIACC). O vídeo “Autoridades do Clima” foi publicado dois anos após, em 2023. Apenas o podcast “Amazônia Indígena” atravessa essa temporalidade, com episódios publicados desde 2021 até os dias atuais.

É importante destacar que a quantidade de narrativas presentes nesses materiais não coincide com o número dos materiais em si. Ou seja, não são quatro narrativas indígenas por serem quatro materiais midiáticos, com início, meio e fim delimitados. Elas são plurais, tanto quanto são as vozes, os conflitos e as lutas que enfrentam. A dinâmica dessas narrativas não permite que as consideremos lineares, pois narram fragmentos de histórias que estão sendo recontadas por esses povos (Ioris, 2011). Assim, um mesmo material, ainda que não estruturado em episódios, é constituído por múltiplas narrativas, contadas a partir do olhar de distintas etnias e contextualizadas sob especificidades sociais, históricas, políticas e culturais diversas, que acabam convergindo, de alguma maneira, na reivindicação por direitos.

Apresentamos mais detalhes sobre cada um dos materiais midiáticos a seguir.

2.1.2.2.1 Podcast “Vozes Indígenas da Amazônia”

Os seis episódios do *podcast* “Vozes Indígenas da Amazônia” foram publicados no Spotify em abril de 2021. O material midiático também está disponível nas plataformas Deezer⁵¹, Audible⁵² e Amazon Music⁵³, com tempo total de 1h50’29”⁵⁴.

O *podcast* pode ser caracterizado como uma narrativa jornalística. São relatos dramáticos e factuais que recorrem a efeitos de veracidade, mas não se propõem a ser uma produção objetiva do fato social.

Figura 16 - Capa do Podcast “Vozes Indígenas da Amazônia”



Fonte: Capa do Podcast no Spotify com adaptação do autor.

A estrutura dos episódios é comum em *podcasts* (Falcão; Temer, 2019). Há entrevistas e comentários, com a participação de lideranças indígenas, membros das aldeias e comunidades, e especialistas como profissionais da Saúde, Pedagogia, Antropologia e outros. Os episódios

⁵¹ Disponível em: <https://bit.ly/3P4IN6m>.

⁵² Disponível em: <https://adbl.co/3Panv62>.

⁵³ Disponível em: <https://amzn.to/3oPreLO>.

⁵⁴ Considere o símbolo (') como minutos e (") como segundos. Assim, a leitura por extenso da quantidade de tempo é de uma hora, cinquenta minutos e vinte e nove segundos.

buscam envolver os ouvintes com relação às culturas indígenas a partir de sons da natureza, de instrumentos musicais e cantos presentes em trechos introdutórios ou transitórios.

Há três principais formas no modo como os episódios encadeiam as ideias e a participação das diferentes lideranças. No primeiro formato, um jovem se identifica e introduz a fala do convidado, que participa em seguida, conectando cada conjunto de fala apenas por efeitos sonoros. No segundo formato, todos os jovens se apresentam e estabelecem uma relação de diálogo entre si, tecendo comentários e chamando uns aos outros para introduzirem seus convidados. E no terceiro formato, a interação envolve diretamente os entrevistados, dando a impressão de que todos estão em uma roda de diálogo.

Destacamos os três principais conflitos que estão no plano de fundo do *podcast*, considerando onde o personagem antagonista se encontra: de fora da aldeia, de dentro e em relação a si próprio. O primeiro, de caráter político, envolve antagonistas de fora e está, principalmente, na relação com entidades públicas que agravaram a situação de emergência da Covid-19 por falta ou insuficiente atendimento de necessidades básicas, como o abastecimento de alimentos, de kits de prevenção, de medicamentos e de atendimento psicológico. O segundo conflito, de caráter moral, foi motivado pelas *fake News*, que transformou os de dentro em antagonistas diante das medidas preventivas contra a doença, como a recusa da vacina. O terceiro, de caráter cultural e psicológico, encontra-se na relação consigo próprio, com o aumento de casos de depressão e ansiedade, pelos conflitos culturais e pessoais provocados pela dor da perda e interrupção cultural do não-luto (quando eram impedidos de realizar seus rituais fúnebres para prevenir o contágio pela doença).

2.1.2.2.2 Animação “Grandes Guerreiros e Guerreiras”

A animação “Grandes Guerreiros e Guerreiras” foi publicada no perfil oficial da Coiab⁵⁵ e da Unicef Brasil⁵⁶ no YouTube, em 27 de abril de 2021, tendo uma duração de 6’45”. De acordo com a sinopse disponível na plataforma:

Certa noite, Kito, Irisa, Wáwêru, Buhtûu e A'iru'acu decidiram passar a noite na floresta e tiveram sonhos misteriosos. Assustados, decidiram voltar para a aldeia e encontraram a comunidade em desespero com a chegada de um ser desconhecido, que já havia levado muitos dos seus parentes. Decididos a ajudar seu povo, foram em busca de orientação com o ancião da aldeia, que havia se recolhido em uma montanha distante (Coiab, 2021a).

⁵⁵ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dvZ2ZP_LdtY&t=21s.

⁵⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GddNQ7x2jRg&t=308s>.

Figura 17 - Captura de tela da animação "Grandes Guerreiros e Guerreiras"



Fonte: Captura de tela da animação disponível no YouTube com adaptação do autor.

A animação trata de um conto criado pelos jovens da Rede na tentativa de adaptar as informações sobre a Covid-19 à cosmovisão dos povos indígenas e, sobretudo, agregar a participação e protagonismo das crianças no processo de conscientização sobre a adoção das medidas preventivas (distanciamento, uso de máscaras e vacinação). Na história, os animais que se transformaram nos grandes guerreiros e guerreiras representam os diversos povos indígenas brasileiros, que foram desafiados a lutar para terem acesso ao atendimento de necessidades básicas durante a pandemia, e contra as *fake News* que dificultaram a adoção às medidas preventivas (Costa; Costa, 2020).

Além da transformação dos animais em crianças, a animação traz para as cenas a presença de adornos indígenas, como os cocares. Observamos traços de interculturalidade nas roupas não indígenas, acrescidas por adereços culturais, e na manutenção das pinturas corporais, que aparecem assim que recebem os dons dos espíritos ancestrais. Se por um lado, a incorporação de roupas expõe a influência de culturas de fora sobre as culturas indígenas, por outro, as pinturas corporais representam a resistência desses povos em manterem vivas suas culturas e formas de existência com a natureza e com suas cosmovisões.

Para nós, um dos maiores ensinamentos da animação está na solução que as guerreiras e guerreiros encontraram. Uma solução que busca resolver o problema de diferentes maneiras,

da prevenção à redução dos efeitos danosos da Covid-19. E que valoriza os saberes tradicionais, estando abertos a novos aprendizados, sempre apoiados no diálogo e na participação ativa de todos e todas.

2.1.2.2.3 Podcast “Amazônia Indígena”

O *podcast* “Amazônia Indígena” é produzido desde a criação da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab, em 2021, e permanece sendo atualizado com novos episódios até os dias atuais no Spotify⁵⁷ (Coiab, 2024c). Essa continuidade reforça a aderência das práticas desses povos aos pressupostos educomunicativos não indígenas, que prezam pela continuação, propagação e envolvimento da comunidade (Koffermann, 2018).

Figura 18 - Capa do Podcast “Amazônia Indígena”



Fonte: Capa do Podcast no Spotify com adaptação do autor.

⁵⁷ Disponíveis em: <https://spoti.fi/3SK43Sk>. A partir de 30 de novembro de 2023, os episódios do podcast passaram a ser publicados também no perfil oficial da Coiab no YouTube. Disponíveis em: <https://www.youtube.com/c/COIABAmaz%C3%B4nia>.

Até maio de 2024, 60 episódios foram publicados e somavam 7h27'12" de conteúdo. Diferente dos demais materiais midiáticos, o “Amazônia Indígena” trata de diferentes assuntos, conforme as necessidades do movimento indígena. Em aspectos gerais, os episódios tratam sobre a participação da Coiab em eventos regionais, nacionais e internacionais. Eles expõem também a presença da Coordenação em espaços de decisão política, como o Congresso Nacional, Senado Federal e Supremo Tribunal Federal. E abordam informações de interesse do movimento indígena, como Marco Temporal, Saúde Indígena, acompanhamento da conjuntura política, Emergência Climática e Datas comemorativas.

Os episódios são planejados, roteirizados e editados pela Rede de Jovens Comunicadores da Coiab. Apresentam uma alternância entre falas do narrador e de entrevistados/as ou falas de liderança, com inserção de cantos indígenas e palavras de ordem, obtidas dos próprios eventos. A narração costuma ser feita por um ou dois jovens comunicadores, garantindo sempre a presença de mulheres.

Os áudios que compõem os episódios, na maioria dos casos, são obtidos de entrevistas concedidas durante os eventos, de falas públicas das lideranças indígenas ou políticas, ou gravadas intencionalmente para o *podcast*. É interessante observar que a base do movimento indígena é estimulada a participar a partir do quadro “Fala Parente”, com áudios enviados por aqueles que acompanham o movimento a partir de suas aldeias ou comunidades.

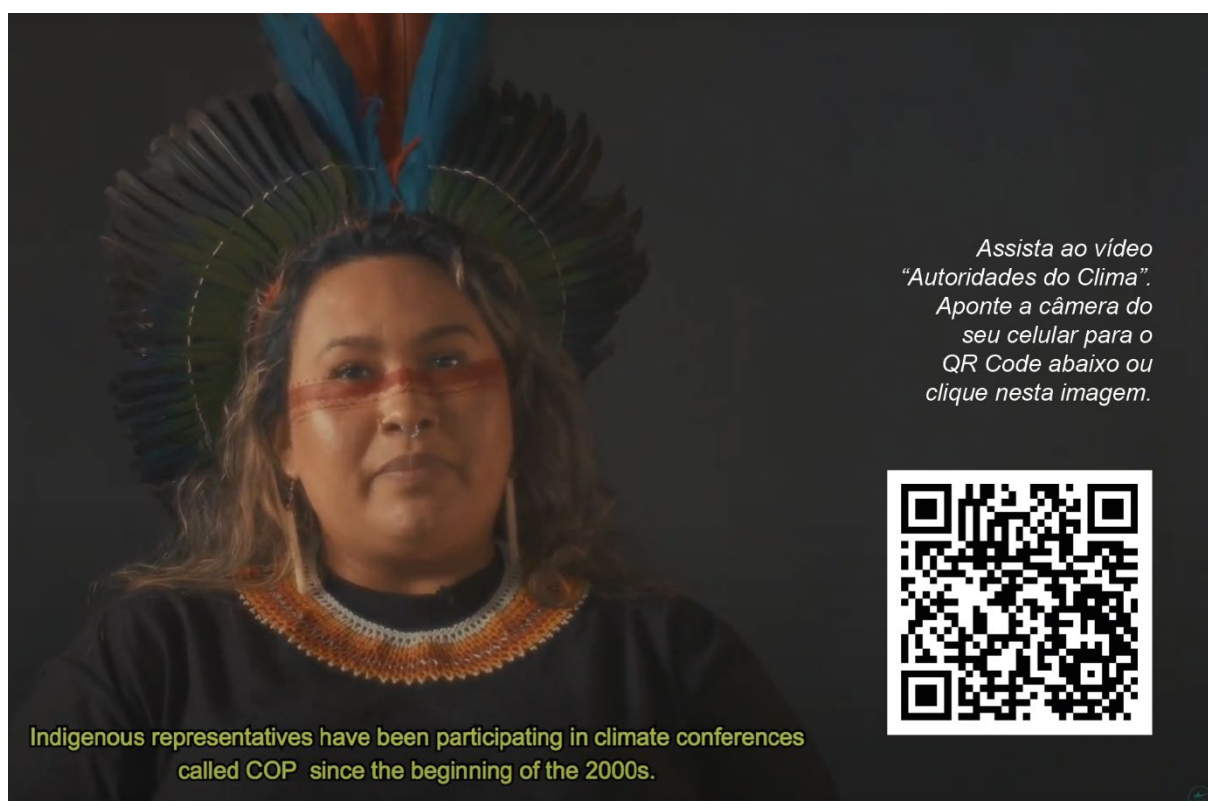
A respeito da periodicidade de publicação dos conteúdos, até maio de 2024, os maiores saltos temporais (em que não houve publicação de episódios) foi de setembro de 2021 a abril de 2022, equivalente a sete meses, seguido do período de dezembro de 2022 a abril de 2023, correspondente a quatro meses. As maiores sequências mensais de publicação ocorreram de abril a setembro de 2023 (seis meses), período de grande tensão pelo julgamento da Tese do Marco Temporal, e de novembro de 2023 a maio de 2024 (sete meses), período que a Tese se converteu em lei aprovada no Senado e no Congresso Nacional.

Essa periodicidade dinâmica tem relação direta com as lutas desses povos. O programa de rádio “A voz dos povos indígenas”, de Boa Vista (Roraima), que ocorre aos sábados, é um exemplo disso. Em alguns finais de semana de 2021 e de 2022, o programa não ia ao ar quando os comunicadores eram “convocados a estar nas comunidades e em mobilização política diante de tantas ameaças aos direitos indígenas” (Fernandes, 2023, p. 85). Nesse contexto, a comunicação indígena atua como mediação dessas vozes, mas as lutas dos povos permanecem como prioridade do movimento indígena.

2.1.2.2.4 Vídeo “Autoridades do Clima”

O vídeo “Autoridades do Clima” foi publicado em 12 de junho de 2023 no perfil oficial da Coiab no YouTube⁵⁸. É resultante do Encontro sobre Clima e Mecanismo de Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal (REDD+) para Povos Indígenas da Amazônia, que ocorreu em janeiro de 2023 em Manaus-AM (Coiab, 2023a), promovido pela Coiab em parceria com o Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM).

Figura 19 - Captura de tela do vídeo "Autoridades do Clima"



Fonte: Captura de tela do vídeo disponível no YouTube com adaptação do autor.

Na sinopse, a produção audiovisual justifica-se:

Povos indígenas são as verdadeiras autoridades do clima. As tradições que passam de geração para geração são fruto de observação contínua e profundo conhecimento da natureza. Nossa ancestralidade é ciência. O serviço de preservação da floresta à humanidade merece ser reconhecido e valorizado, de forma que as comunidades realmente recebam uma compensação digna pelo seu trabalho e cuidado com a natureza (Coiab, 2023b).

⁵⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=c6EqphLMK3Q&t=273s>. Acesso em: 22 fev. 2026.

Em 8'27", as lideranças indígenas presentes no vídeo refletem a respeito da relação indissociável entre homem e natureza, representada nas imagens e no senso de coletividade que caracteriza as culturas indígenas. Denunciam ainda a subalternização dos saberes que ignora os seus conhecimentos e tecnologias e reivindicam maior participação em espaços de discussão sobre clima, como as Conferência das Partes da Organização das Nações Unidas (COP).

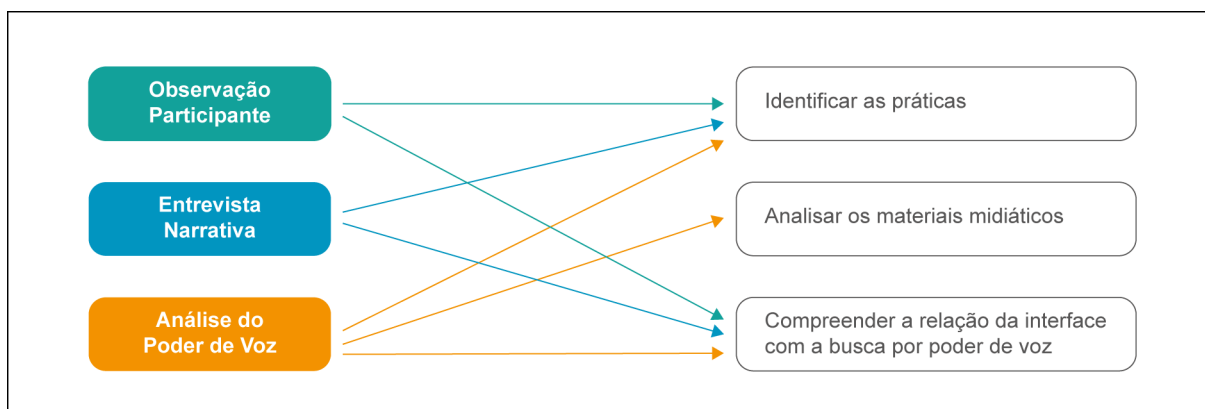
As lideranças presentes no vídeo podem ser subdivididas em dois grupos. O primeiro reúne representantes de organizações indígenas: Coiab, Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), Federação dos Povos Indígenas do Pará (Fepipa), Organização dos Povos Indígenas de Rondônia, Noroeste do Mato Grosso e Sul do Amazonas (Opiroma), Conselho Indígena de Roraima (CIR), Associação Indígena da Aldeia Kaluani (MT) e Podáali. O segundo é formado por organizações não governamentais: Fundación Avina, vinculada à Sustentabilidade e Clima; Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM), enquanto organização científica; e *Environmental Defense Fund*, destinada a fornecer soluções relacionadas ao clima.

Cinco argumentos se destacam na narrativa audiovisual para justificar a autoridade desses povos em relação ao clima: (a) a apresentação de dados oriundos de relatórios técnicos e pesquisas científicas; (b) o senso de coletividade inclusivo; (c) a relação causa-efeito entre as atividades produtivas predatórias e as mudanças climáticas; (d) a reivindicação pelo reconhecimento dos conhecimentos milenares indígenas; (e) e a demanda por compensação econômica justa pela proteção praticada por esses povos.

2.2 Ações metodológicas

As ações metodológicas dizem respeito a como tivemos acesso, lidamos e analisamos as narrativas primárias e secundárias, que compõem o corpo-narrativo. São as técnicas metodológicas que aplicamos para alcançarmos nossos objetivos geral e específicos: a observação participante, a entrevista narrativa e a análise empírica do poder de voz. Essas ações se relacionam diretamente aos nossos objetivos da pesquisa (Figura 20).

Figura 20 - Relações entre ações metodológicas e objetivos específicos



Fonte: elaborado pelo autor.

A observação participante foi realizada durante as entrevistas e as formações *on-line* de comunicação promovidas pela Rede de Jovens Comunicadores da Coiab. Também observamos a atuação do jovem Jakukrei Gavião durante importante evento cultural do seu povo. Essa ação contribuiu para que conseguíssemos identificar as práticas comunicativas, como elas são constituídas, e compreendermos as interfaces presentes nessas práticas.

A entrevista narrativa foi realizada com os quatro jovens comunicadores da Rede da Coiab e com as três lideranças do movimento indígena (Coiab, Fepipa e Aldeia Kyikatêjê). A partir delas, escutamos narrativas que nos permitiram compreender como ocorreram as oficinas de 2021, como se diferenciavam do que era praticado anteriormente por esses jovens e quais as mudanças e transformações elas provocaram após serem realizadas. As entrevistas também nos apontaram pistas das interfaces que os jovens promovem nessas práticas.

A análise do poder de voz foi aplicada nas narrativas dos jovens, das lideranças e naquelas que estão presentes nos quatro materiais midiáticos selecionados. Foi a partir dessa proposta de análise que estruturamos as informações, identificamos conflitos e estabelecemos relações teóricas para construirmos os resultados que apresentamos nos capítulos seguintes. Ela nos permitiu traçar o caminho analítico em busca dos objetivos da pesquisa. Cada uma dessas ações é detalhada a seguir.

2.2.1 Observação participante

A observação participante é uma técnica comum na prática etnográfica, no campo da Antropologia. Foi demandada pelas características étnicas do corpo-narrativo. Historicamente, é marcada pela reprodução de colonialidades, que evidencia uma relação de poder entre

pesquisador e nativo, o que Baniwa (2016, p. 47) chama de “antropologização indígena”. Entretanto, atualmente, há um movimento epistemológico que repensa o lugar desses povos nessa relação:

Considero a antropologia como uma lente multifocal, multidimensional e multicósmica que possibilita ao indígena enxergar coisas que a própria antropologia não consegue ou não quer enxergar, porque este dispõe de outras formas, propósitos e ângulos para enxergar. Neste sentido, a antropologia pode oferecer aos indígenas um bem precioso e complexo que é o conhecimento sobre o mundo do branco (Baniwa, 2016, p. 47).

Esta pesquisa não corresponde a uma etnografia, mas se inspira nela por meio da observação participante. Aplicá-la nos permitiu construir interessantes reflexões ao longo da investigação, marcada sobremaneira por interculturalidades na interação entre o pesquisador e interlocutores.

A prática da observação atenta é pautada na escuta ativa e no “uso de todos os sentidos” (Valladares, 2007, p. 154). Foi reservada para três momentos da pesquisa de campo:

- a) Na participação como ouvinte nas formações virtuais ofertadas pela Rede de Comunicadores Indígenas da Coiab, realizadas em 23 e 24 de fevereiro de 2023, e em 02 e 03 de março de 2023;
- b) Durante as conversas com os jovens comunicadores e as lideranças, como complementação da entrevista narrativa (Cardoso; Costa, 2018).
- c) E no acompanhamento das atividades de comunicação do jovem Jakukrei Gavião durante o 11º Festival Safra da Castanha Nova, ocorrido na Aldeia Kyiketêjê no período de 20 a 26 de abril de 2025.

Ainda que pareça, a observação participante não consiste em “uma prática simples, mas repleta de dilemas teóricos e práticos que cabe ao pesquisador gerenciar” (Valladares, 2007, p. 154). A complexidade é evidenciada principalmente diante das problemáticas da “adequação do escrito ao não-escrito”, uma vez que, ao tentar “dar conta da densidade e da continuidade do mundo que nos rodeia, a linguagem revela-se lacunosa, fragmentária, diz sempre algo menos com respeito à totalidade do experimentável” (Calvino 1988, p. 88 *apud* Peirano, 1995, p. 58).

Antes de iniciar a observação em campo, realizamos diversas leituras sobre as especificidades dos povos indígenas brasileiros (Cardoso; Costa, 2018). Essa tarefa foi estruturada a partir da submissão de trabalhos em eventos científicos e da realização de atividades acadêmicas que contaram com a participação de comunicadores e lideranças

indígenas⁵⁹. A intenção foi organizar os conhecimentos obtidos ao longo do percurso, partindo de uma visão ampla até alcançar as pautas e lutas locais.

Assumimos a flexibilidade da observação participante nas anotações de/em campo (Cardoso; Costa, 2018), sem ignorar o rigor científico que a fundamenta (Peirano, 1995). Elas não foram realizadas em um diário ou caderno. Os registros em texto e áudio foram feitos no celular, utilizando um grupo particular no *WhatsApp* e um aplicativo próprio para gravação de voz. As anotações foram migradas para o computador e divididas em temáticas para facilitar a localização dos assuntos que poderiam surgir nas narrativas.

O uso do *WhatsApp* se deu ainda por saber que o pesquisador também estava sendo observado pelos participantes (Cardoso; Costa, 2018). Presumimos que escrever em um caderno de campo poderia despertar algum incômodo a eles e elas. No celular essa tensão era menor, uma vez que eles próprios estavam constantemente trocando mensagens entre si. De qualquer forma, tenho consciência de que, independentemente dos cuidados que tomei, eu sempre fui encarado como uma pessoa de fora, não indígena, que atraía olhares e estranhamentos. Por isso, afirmo e reafirmo a diferença entre mim e os interlocutores, para que não haja chances de enganar “os outros, nem a si próprio” (Valladares, 2017, p. 154).

2.2.2 Entrevistas narrativas

A entrevista é uma técnica muito comum em pesquisas científicas, principalmente quando se pretende conhecer a relação da subjetividade do entrevistado com o objeto de estudo. No geral, é guiada por questionários ou perguntas estruturadas pelo pesquisador. A Entrevista Narrativa se propõe priorizar uma maior autonomia do entrevistado. Apesar de ser orientada por uma pergunta norteadora ampla, o participante tem a possibilidade de narrar suas percepções e versões da história com espontaneidade.

São quatro fases para a realização de uma entrevista narrativa (Jovchelovitch; Bauer, 2008). Antes de realizá-las, entretanto, é necessário haver um momento de preparação e estudo sobre a temática e sobre os entrevistados e as mediações em que estão imersos.

A primeira fase corresponde ao contato inicial com o entrevistado, o momento em que o pesquisador explica o contexto da entrevista, a maneira como será aplicada e uma questão

⁵⁹ Refiro-me à atividade autogestionada “Roda de Diálogo: Ecossistemas (edu)comunicativos indígenas na Amazônia” no X Fórum Social Pan-Amazônico, em julho de 2022, e à mesa-redonda “A Educação indígena em interface com as tecnologias: desafios e possibilidades”, realizada em dezembro de 2022 durante o IV Seminário de Saberes, Linguagens e Oralidades da Amazônia (SALOA), promovido pelo Instituto Federal do Pará (IFPA); ambas realizadas em Belém-PA.

ampla que possibilite a ele ou ela narrar sua(s) história(s). É importante nesse momento solicitar a autorização para registrar a entrevista em áudio ou audiovisual.

Utilizamos duas perguntas norteadoras distintas, uma para os jovens (narrativas primárias) e outra para as lideranças (narrativas secundárias). Para acessar as narrativas primárias, orientamos os jovens a contarem: *como foi todo o processo da sua participação na Rede de Jovens Comunicadores da Coiab, desde o convite, a realização das oficinas e formações, até os resultados e mudanças que aconteceram depois?* As lideranças foram orientadas pela questão: *como você observa as mudanças e transformações nas lutas do movimento indígena a partir das ações comunicativas da Rede de Comunicadores da Coiab, considerando antes e depois da criação da Rede?*

A segunda fase é constituída pela escuta atenta, sem interrupções e, no máximo, apresentando sinais de confirmação (orais e gestuais) de que o pesquisador está acompanhando a narração. A terceira é destinada a perguntas que esclareçam possíveis dúvidas do pesquisador. Essas perguntas precisam estar associadas ao que foi narrado, traduzindo “questões exmanentes [de fora da narrativa] em questões imanentes [presentes na narrativa]” (Jovchelovitch; Bauer, 2008, p. 99). A quarta fase acontece com o gravador e/ou câmera desligado/a. É o momento em que, aparentemente, a entrevista encerrou, mas o entrevistado ainda poderá se sentir à vontade para fornecer mais informações sobre o que acabou de narrar. Uma ocasião riquíssima que pode fornecer interessantes contribuições (Jovchelovitch; Bauer, 2008).

Nem sempre foi possível compreender o que estava sendo dito nas narrativas pelos jovens e pelas lideranças sem acessar contextos maiores, onde elas estão localizadas historicamente. Assim, surgiu a necessidade de complementá-las com outras narrativas (ou fragmentos), presentes em portais do movimento indígena e da mídia hegemônica. Isso, de alguma forma, contraria a orientação metodológica da técnica, que indica ao pesquisador se manter nas questões imanentes (Jovchelovitch; Bauer, 2008; Motta, 2013).

Em nosso caso, a atenção se voltou às mediações⁶⁰ que permeavam os atos de fala dos entrevistados. São narrativas que estão diretamente conectadas ao âmbito maior de existência desses povos. Afinal, as “histórias pessoais expressam contextos sociais e históricos mais amplos, e as narrativas produzidas pelos indivíduos são também constitutivas de fenômenos sócio-históricos específicos” (Jovchelovitch; Bauer, 2008, p. 104).

⁶⁰ Fundamentados principalmente nos estudos de Martín-Barbero (1997), Orozco Gómez (2014) e Consani (2008), as mediações correspondem a elementos simbólicos aos quais recorremos para nos apropriar e ressignificar as mensagens que acessamos em práticas comunicativas.

As entrevistas narrativas com os participantes da pesquisa ocorreram em 2024 e 2025, conforme descrito no Quadro 1:

Quadro 1 - Entrevistas narrativas realizadas

CORPO-NARRATIVO	PARTICIPANTE	MODALIDADE	DURAÇÃO
Narrativas primárias	Luene Karipuna	<i>On-line</i>	1h00'59"
	Alana Manchineri	<i>On-line</i>	39'44"
	Anderson Arapaço	<i>On-line</i>	43'03"
	Jakukrei Gavião	Presencial	27'55"
Narrativas secundárias	Concita Sompré	Presencial	1h09'30"
		Presencial	28'39"
	Madson Gavião	Presencial	41'39"
	Alcebias Saporá	<i>On-line</i>	30'32"
Tempo total de duração das entrevistas narrativas			5h13'22"

Fonte: Criado pelo autor.

As entrevistas presenciais com Jakukrei Gavião, Madson Gavião e Concita Sompré foram realizadas na Aldeia Kyikatêjê, do Povo Gavião (Bom Jesus do Tocantins-PA). As demais ocorreram na modalidade *on-line*, adotada devido a não autorização para adentrar a aldeia de Luene Karipuna, no Oiapoque (AP), conforme descrevemos no Apêndice A; à difícil disponibilidade e concorrida agenda de atividades de Alana Manchineri, Alcebias Saporá e da própria Luene; e a impossibilidade de coincidir o encontro com Anderson Arapaço em sua aldeia, localizada nas proximidades de São Gabriel da Cachoeira (AM), por residir em Manaus (AM) e visitá-la apenas algumas vezes ao ano⁶¹.

No geral, tivemos acesso a mais de cinco horas de narrativas, compartilhadas pelos participantes da pesquisa. Apenas com Jakukrei foi preciso adaptar a técnica. Ele foi o jovem com o menor tempo de conversa. De alguma forma, sua personalidade ou outras mediações desconhecidas podem ter influenciado na sua desenvoltura em narrar. Isso nos levou a complementar a questão inicial com outras perguntas para estimular a narrativa. Algo que foi compensado pelas conversas que tivemos ao longo das visitas à aldeia⁶² e que complementam as análises feitas nos capítulos posteriores.

⁶¹ A motivação de entrevistar os jovens interlocutores em suas aldeias estava na intenção de, além de poder realizar a observação participante, acessar narrativas de lideranças indígenas vinculadas a eles, conforme foi possível efetivar em relação a Jakukrei Gavião.

⁶² Realizamos três visitas à Aldeia Kyikatêjê: a primeira se deu em março de 2023 para apresentação da proposta de pesquisa, a fim de obter autorização do cacique para realizá-la; a segunda ocorreu a convite do Coletivo de Mulheres Artesãs Indígenas, para a realização de oficina de audiovisual, em outubro de 2024; e a terceira em abril de 2025, durante o Festival Safra da Castanha Nova.

2.2.3 Análise Empírica do Poder de Voz

A voz tem sido um dos principais instrumentos de luta dos povos indígenas. É por meio dela que estão ocupando diversos espaços midiáticos e de decisão política da sociedade não indígena, uma reverberação urgente para serem escutados e consultados em qualquer questão que envolvam seus territórios e suas populações. Ela está presente explicitamente em campanhas de redes sociais *on-line* do movimento indígena e no título dos próprios materiais midiáticos criados pelos jovens da Rede da Coiab, como o *podcast* “Vozes Indígenas da Amazônia”. É também citada algumas vezes nas entrevistas narrativas como objeto de reivindicação.

É a partir da voz que os povos indígenas usufruem do direito à comunicação e à expressão, exercem o protagonismo e expõem conflitos entre narrativas que por muito tempo foram invisibilizados pela hegemonia de vozes colonizadoras. A voz aparece como uma interessante materialidade das narrativas que resultam das práticas comunicativas realizadas pelos jovens da Coiab. Essas narrativas são compartilhadas nos materiais midiáticos, naquelas que constituem as próprias práticas (durante sua realização) e em outras que as descrevem posteriormente, como ocorreu nas entrevistas.

Essas observações nos levaram a escolher a voz para ser o foco da análise do corpo-narrativo, reverberada principalmente nos conflitos que identificamos. Para isso, aplicamos uma adaptação da análise empírica do poder de voz, técnica proposta por Luiz Gonzaga Motta (2013)⁶³. Para ele, a interlocução dos participantes envolvidos na narrativa é sempre motivada por intencionalidades⁶⁴. O principal objeto da análise é, então, desvelar esses propósitos e em que medida se efetivam (Motta, 2013). Nesse processo de “coconstrução da realidade”, o narrador é a entidade que detém o poder de voz “para organizar, encadear, posicionar,

⁶³ Luiz Gonzaga Motta era jornalista e professor da Universidade de Brasília (UnB). Foi um pesquisador que contribuiu com a elaboração de propostas de análise de narrativas, principalmente, as jornalísticas. Faleceu em 2023 aos 80 anos (UnB Notícias, 2023). Aplicar a Análise empírica do poder de voz na pesquisa, além da relação direta com os participantes e objetivos, é uma forma de dar continuidade aos estudos de Motta e homenageá-lo a partir de discussões que ainda foram pouco aprofundadas e estruturadas na literatura científica brasileira.

⁶⁴ Preferimos utilizar a palavra intencionalidade em vez de intenção. A intenção indica o motivo que justifica determinada ação, decisão ou postura. É algo que quase sempre não temos acesso, a menos que a pessoa verbalize. No máximo, conseguimos descobrir pistas, intuições sobre as intenções das pessoas. Isso porque ela está no íntimo delas e, às vezes, elas próprias a desconhecem plenamente quando as motivações são de caráter inconsciente. O sufixo “-idade” nos permite tratar das intenções sem as indicarmos objetivamente, pois ele ressalta a qualidade do sentido e não ele próprio. Ou seja, sabemos que há intenções, mas não há segurança suficiente para indicar quais são, então recorremos à palavra intencionalidade para dizer que há a qualidade de intenções no contexto em que o termo é aplicado.

hierarquizar, dar ao seu interlocutor as pistas e instruções de uso por meio das quais indica como pretende que seu discurso seja interpretado” (Motta, 2013, p. 211).

A partir do momento que tomamos o narrador enquanto entidade, assumimos que ele não é apenas um papel ocupado exclusivamente por uma pessoa. É uma posição discursiva que conta com diversas complexidades, sobretudo quando se oculta na narrativa ou busca, propositalmente, invisibilizar-se para alcançar seus objetivos.

Motta (2013) lança questionamentos reflexivos que demonstram a importância de conhecermos quem ocupa a posição discursiva do narrador e que poder de voz ele exerce. Com as respostas, temos condições de compreender a “verdade verdadeira” “provisória” que a narrativa busca construir (Motta, 2013, p. 213): Quem é? De onde vem o poder de voz dele? Como os interesses dos interlocutores se convergem e/ou divergem na constituição do enredo? De que forma cada um contribui para caracterizar os heróis e vilões da narrativa? E como a versão pública da história imprime as negociações de sentidos promovidas pelos interlocutores?

É na versão pública da narrativa que se concentrou o interesse de Motta (2013, p. 213) em analisar o poder de voz, levando-o a propor uma matriz para operacionalizar a “observação empírica da disputa pela voz narrativa”:

Quando falamos de uma comunicação institucionalizada pública, trata-se de uma complexa relação de poder entre grupos e atores sociais que se envolvem em uma disputa na esfera pública pelo direito de dizer, de construir visibilidades, credibilidades e identidades. Relações entre visões de mundo diferenciadas na disputa pelo consenso cultural e construção de uma realidade discursiva hegemônica. Ou seja, a construção da *verdade verdadeira* no imaginário coletivo. Um combate acirrado pelo poder de voz, um poder fortemente disputado na atualidade social (Motta, 2013, 213).

Motta (2012; 2013) estrutura sua matriz operacional da disputa pela voz em dois eixos: um referente à representação e outro à mediação. No primeiro, encontra-se as personagens e o relato jornalístico; e, no segundo, o veículo de comunicação, as fontes e os jornalistas. Esse cruzamento é inspirado nos estudos de Vera França (2004). A autora defende que no centro do olhar da comunicação há a interceção dessas duas forças (representação e mediação), que dão forma ao terreno da sociabilidade, onde as práticas comunicativas acontecem (França, 2004).

Os dois conceitos são complexos. Recorremos à Henri Lefebvre (1983) para tratarmos brevemente sobre as representações. Para o autor, em aspectos gerais, a representação:

É, às vezes, um fato ou fenômeno de consciência, individual e social, que acompanha em uma sociedade determinada (e uma língua) tal palavra ou tal série de palavras, por uma parte, e por outra tal objeto ou constelação de objetos. Outras vezes é uma coisa ou um conjunto de coisas correspondente a relações que essas coisas encarnam, contendo-as ou velando-as (Lefebvre, 1983, p. 23, tradução nossa).

Compreender o entendimento desse conceito é mais acessível quando tratamos da linguagem. Lefebvre (1983) afirma que representar é adicionar presença à ausência. Ou seja, representar seria colocar algo (presentificar) no lugar de outro (ausente). É o que acontece na linguagem. Quando nos referimos a uma palavra, temos de um lado o signo, que é a ideia que representa o que queremos compartilhar no ato comunicativo, e do outro temos o significado, o sentido que atribuímos ao signo.

Para Lefebvre (1983, p. 23, tradução nossa) “quando se olha um objeto como representando outro, esse objeto se chama signo e tem função de signo. O signo é representação ‘redobrada’, escrevem os exegetas. O único conteúdo do representante é o que representa e sua própria relação com ‘isso’”. Podemos exemplificar esse entendimento ao tentarmos visualizar uma garrafa térmica. Imagine uma garrafa térmica (destinada a armazenar café) sobre uma mesa. Utilizamos a linguagem para compartilhar a existência do objeto, isso porque não conseguimos transferir a visualização do objeto diretamente para o pensamento de outra pessoa sem a mediação da linguagem. Atribuímos o nome “garrafa térmica” ao objeto que utilizamos para armazenar a bebida e ser servida ao longo de um determinado tempo. Temos um signo (garrafa térmica) e uma representação, porque o nome não é o objeto em si, é a representação dele. Acontece que a combinação das palavras “garrafa térmica” somente fará sentido, ou seja, somente terá um significado para falantes da Língua Portuguesa. Essa característica das palavras no código (corresponde ao idioma da Língua Portuguesa e à utilização das letras e sinais gráficos do alfabeto latino), juntamente com o significado que elas recebem, é uma segunda representação.

O autor recorre a filósofos como Hegel e Spinoza para explicar que o ato de representar é mediador “entre o sensível e a abstração verdadeira, conceito e ideia” (Lefebvre, 1983, p. 21). A mediação então surge como um segundo conceito que nos desloca para o campo das experiências das práticas comunicativas (França, 2004). É por meio de mediações que nos apropriamos, atualizamos e produzimos os significados a partir das representações que compartilhamos na comunicação (França, 2004). Ou seja, quando recebemos de outra pessoa a representação de algo, recorreremos a mediações culturais, individuais, sociais, e tantas outras, para atribuir significados a partir dos nossos conhecimentos, vivências e contextos. Um conceito que iremos nos aprofundar nos próximos capítulos.

Na matriz operacional da disputa pela voz (Motta, 2012; 2013), os esforços iniciais de análise são voltados para a identificação da voz narrativa. Baseado em Ricoeur, Motta (2013, p. 214) afirma que no plano ideológico “ponto de vista e vozes são simples sinônimos”, sendo essa voz “uma projeção fictícia do autor real”. Ele compreende que a voz não está centrada em

uma “consciência autoral única”, mas atravessa todas as personagens da narrativa. É essa polifonia que deve ser objeto de compreensão, localizada em uma matriz de intriga dinâmica, ou seja, que não se resume a “uma intriga uniforme” e que está em constante movimento (Motta, 2013, p. 214).

O poder de que trata Motta (2013, p. 215-216) é de caráter simbólico e político, expresso na “autoridade conferida a quem fala e a respeito do que se fala”. A análise que propõe busca observar, descrever e problematizar a disputa por esse poder “entre narradores, entre eles e as personagens, e entre as próprias personagens” (Motta, 2013, p. 219). Essa disputa corresponde a um jogo tangível, visível ou não, onde o poder não fluiria de forma linear, mas estaria em contínua negociação.

A entidade narrador é formada por diferentes níveis narrativos. Inspirado em Genette (1998 *apud* Motta, 2023), ele explica que esses níveis são ocupados, de forma decrescente, pelo autor que está externo à narrativa (primeiro nível); pelo narrador presente na narrativa (segundo nível); e pelas personagens (terceiro nível). Considerando os processos comunicativos mediados, Motta recorre a Hernandez (2006 *apud* Motta, 2013) que, em vez de narrador, utiliza o termo sujeito e aponta o consumidor da narrativa como quarto sujeito; se seguissemos os níveis de Genette, seria o quarto nível narrativo.

A delimitação dos narradores [...] possibilita a observação empírica da presença ou ausência de vozes, relações de poder, negociações que se realizam continuamente, e o grau de enfrentamento ou de subordinação que desvelam os acirrados jogos de poder e as estratégias para conseguir maior visibilidade na mídia ou obter posição favorável nos conflitos relatados (ser posicionado como um protagonista politicamente correto nas histórias reportadas) (Motta, 2013, p. 232).

No caso das narrativas indígenas presentes nos materiais midiáticos elaborados pelos jovens da Rede da Coiab, a disputa pelo poder de voz é marcada pela decisão desses povos de se apropriarem de linguagens e de técnicas comunicacionais para se sentirem efetivamente ouvidos, por si próprios. A plurivocalidade (nos termos de Ricoeur e apropriada por Motta) encontra-se na diversidade das etnias, focadas em sua própria versão da história. Um poder de voz que esteve por séculos dominado pelos invasores, representados hoje pelos donos dos meios de produção nas indústrias de mineração, agronegócio, exploração madeireiras e por grupos políticos e de empreiteiras responsáveis pela implantação de projetos desenvolvimentistas. Essa plurivocalidade emerge ainda dos conflitos que narram, mostrando de forma intertextual as vozes daqueles que são posicionados por eles como os “outros”. Se há múltiplas vozes, há múltiplas interpretações, pontos de vista e visões de mundo (Motta, 2013).

Para Motta (2013), os conflitos são a chave para revelar o poder de voz em jogo nas narrativas públicas:

Se quiser revelar os poderes resultantes deste emaranhado de vozes e poderes, o analista precisa observar rigorosamente as relações de conflitos e negociações que ocorrem entre os atores do processo de produção da narrativa jornalística: conflitos e negociações entre fontes e jornalistas, entre jornalistas e o veículo, entre as próprias personagens, etc (Motta, 2013, p. 222).

O autor declara em outro momento: “Entendo que o conflito dramático é o núcleo em torno do qual gira todo o enredo, contrapondo personagens que se enfrentam em ações e reações sucessivas, estimulando a continuidade da estória” (Motta, 2013, p. 234).

Nesses conflitos, o autor sugere a identificação de elementos, que compõem a análise que realizamos:

- a) os papéis dos narradores e o diálogo que estabelecem com as personagens em meio aos conflitos;
- b) as negociações de interesse;
- c) e a “disputa por atenção e visibilidade entre os atores sociais em conflito” (Motta, 2013, p. 237).

A relevância dos conflitos para a análise do poder de voz e para as narrativas indígenas nos levou a priorizar o eixo da representação da matriz proposta por Motta (2012; 2013). Os materiais midiáticos e as entrevistas narrativas que analisamos contam com a presença predominante de vozes indígenas. Identificar “relações e hierarquias dos narradores” (Motta, 2013, p. 222) e a subordinação entre níveis narrativos não corresponderia à coletividade que eles propõem nessas narrativas. Isso não quer dizer que o movimento indígena não conte com hierarquias e subordinações internas. Entretanto, decidimos nos concentrar no eixo da representação porque notamos, nessas narrativas, uma uniformidade no nível narrativo das vozes, uníssonas na defesa dos territórios e de seus direitos constitucionais.

Assim, adaptamos a Matriz e destacamos os elementos dos conflitos que Motta (2013) sugere identificar, conforme apresentamos no Quadro 2.

Quadro 2 – Adaptação da Matriz da análise empírica do poder de voz, baseado em Motta (2013)

ANÁLISE EMPÍRICA DO PODER DE VOZ						
Elementos de dentro das narrativas primárias (intradiegéticas)					Elementos de fora das narrativas primárias (extradieéticas)	
Fala significativa	Conflito	Papéis e relações entre os narradores	Negociações de interesse	Disputa por atenção e visibilidade	Audiência / Escuta	Efeitos / Resultados
Trecho de fala dos participantes	Descrição do conflito predominante a que a fala remete direta ou indiretamente	Análise a partir do corpo-narrativo	Análise a partir da relação entre a fala significativa e o conflito	Análise a partir dos interesses em negociação e da reflexão sobre o corpo-narrativo	Análise a partir dos desdobramentos dos fatos descritos nas narrativas primárias, obtidas a partir das narrativas secundárias	

Fonte: Criado pelo autor.

Para compensar a ausência da identificação hierárquica e subordinação entre narradores, acrescentamos dois elementos à Matriz de análise: a Audiência (escuta) e os Efeitos (resultados).

A Audiência é o campo onde analisamos o quanto essas vozes foram escutadas. Encontramos pistas sobre isso nas narrativas secundárias e em fontes jornalísticas que atualizaram informações a respeito de conflitos em andamento, como o Marco Temporal e as Emergências Climáticas. O mesmo aconteceu com os Efeitos, onde identificamos possíveis resultados relacionados às vozes presentes nas narrativas primárias.

2.2.4 Processo de Análise das Narrativas Primárias e Secundárias

A análise das narrativas primárias e secundárias foi focada na dimensão verbal das entrevistas e dos materiais midiáticos. A dimensão não-verbal das linguagens corporais dos participantes, das cenas, sonoridades e imagens nos vídeos e nos *podcasts* não foi ignorada. Ela apontou caminhos para as interpretações que fizemos dessas narrativas. Mas foi o conteúdo em texto que esteve no centro de nossa análise para a identificação dos conflitos, dos papéis dos narradores, das negociações de interesse e da disputa por atenção e visibilidade.

As narrativas são assumidas aqui como materialidades observáveis (Serejo-Santos; Costa, 2023c). Há muitas formas de abordar e analisar narrativas em uma pesquisa científica (Serejo-Santos; Costa, 2023c), tão plurais quanto à diversidade de estruturas que apresentam.

Compreendemos que, apesar dos esforços de superar a perspectiva estruturalista pelos estudos de vertente crítica, são inegáveis as contribuições que as estruturas podem fornecer ao

entendimento das narrativas (Motta, 2013). Os elementos que compõem essas estruturas disponibilizam um alto volume de informações, sentidos e de perspectivas que só aumentam a cada nível de detalhamento ou aprofundamento. Por isso, realizamos dois recortes nas narrativas que analisamos para delimitar e desenvolver análises mais densas e assertivas.

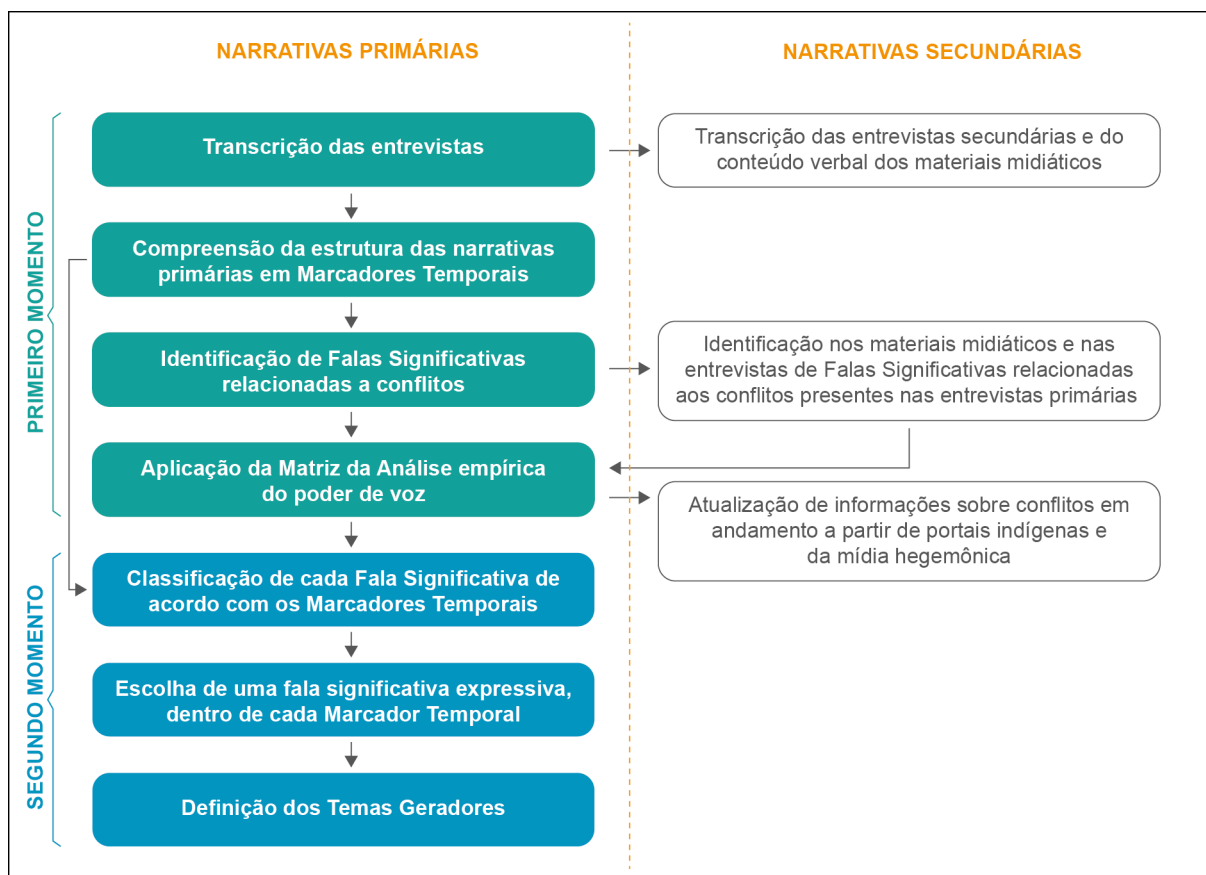
Diante de todos os elementos que constituem o corpo-narrativo da pesquisa, o conflito chamou a atenção por ser basilar na matriz de intriga. Foi o primeiro recorte feito. O conflito é tão presente nas narrativas indígenas que arriscamos afirmar ser o elemento que norteia, motiva e justifica a apropriação e ressignificação das linguagens e de técnicas comunicacionais por esses jovens comunicadores. Se não fossem os conflitos, seria possível imaginar que não haveria nem a urgência de apropriação desses saberes, nem a necessidade de os povos indígenas reafirmarem continuamente as suas identidades culturais para reivindicar o usufruto de direitos fundamentais à existência.

Dada a tamanha relevância dos conflitos, eles ainda representam um volume significativo de informações e de possibilidades de análise. Demandariam olhares a partir de diferentes aspectos sociais, econômicos, políticos e culturais, dentre tantos outros, para serem compreendidos. Diante disso, decidimos realizar mais um recorte, dessa vez por dentro do elemento conflito: nos detivemos ao poder de voz, na perspectiva de análise de Motta (2013), como já foi explicado em tópico anterior.

O recorte do poder de voz foi atraente por dois motivos. O primeiro diz respeito a uma das principais características da comunicação indígena, a oralidade, que marca sobremaneira as narrativas dos participantes da pesquisa, seja pelas entrevistas orais, seja pela predominância das linguagens radiofônicas e audiovisuais nos materiais midiáticos. O segundo tem relação ao desafio deixado por Motta (2013) ao ter sugerido um interessante percurso analítico das narrativas quando propôs, no final de sua principal obra “Análise Crítica Narrativa”, a Matriz de Análise Empírica do Poder de Voz. Até o seu falecimento, em junho de 2023, aos 80 anos, o autor pouco discutiu a aplicação da referida análise em sua produção científica, apesar do potencial investigativo que apresenta. A decisão não corresponde apenas em uma homenagem ao jornalista e cientista da Comunicação, que tanto contribuiu com o nosso entendimento sobre as narrativas, mas também em um esforço de colaborar, a partir desta experiência, com problematizações e possíveis alternativas para a adoção da análise do poder de voz em pesquisas desenvolvidas em nossa área de conhecimento.

Dividimos o processo de análise em dois momentos (Figura 21). O primeiro é destinado à análise empírica do poder de voz e o segundo à identificação de temas geradores (Freire, [1968] 2011; Silva, 2004).

Figura 21 - Processo de análise das narrativas primárias e secundárias



Fonte: Criada pelo autor.

O primeiro momento da análise iniciou com a transcrição dos áudios das entrevistas e dos materiais midiáticos. Com o material em texto, demos atenção à estrutura das narrativas primárias. Percebemos que era possível dividir as narrativas dos jovens em fragmentos de acordo com dimensões temporais, tendo como referência a criação da Rede. Ou seja, era possível identificar trechos que se referiam a antes, durante e depois da criação.

Partimos para a identificação das Falas significativas. Essas falas foram os trechos que faziam referência a algum tipo de conflito e que se destacavam pelo que era dito pelos entrevistados. A partir dessa identificação, preenchemos a Matriz de análise (Quadro 2).

No total, identificamos 128 falas significativas dentre as narrativas primárias; dessas, apenas 86 se apresentaram relevantes. Tratavam de conflitos que foram agrupados em cinco tipos: Colonialidade, Questões contextuais, Infraestrutura, Aspectos Comunicacionais e Subjetividade. Esse agrupamento se deu pela relevância das falas para o desentranhamento do fenômeno comunicacional (Braga, 2017) do corpo-narrativo e para a identificação dos elementos da matriz da análise empírica do poder de voz (Motta, 2013), sendo justificado por aspectos qualitativos e não quantitativos.

No segundo momento de análise, focamos na maneira como iríamos estruturar a nossa narrativa científica sobre os achados, conforme explicamos a seguir.

2.2.5 Tema Gerador

Consideramos que a organização de nosso texto em Temas Geradores poderia ser um caminho interessante. Essa decisão foi influenciada também pelas discussões de Esteves (2022). A intenção foi diminuir as chances de impor o meu olhar de pesquisador por meio de categorias delimitadoras. Digo diminuir, porque, pelo prisma do meu entendimento sobre colonialidade e mediação, é improvável ou impossível extingui-las.

Estudamos os Temas Geradores por meio dos trabalhos de Silva (2004) e Scaladrin (2020), que elaboraram propostas de currículos interdisciplinares, guiados pela filosofia e conhecimentos pedagógicos de Paulo Freire. Eles realizaram um amplo percurso investigativo sobre a comunidade escolar e suas condições educacionais e de aprendizagem. Desse percurso, nos apropriamos dos passos iniciais que me levaram a formar temas a partir das falas dos jovens entrevistados. Esses temas são os geradores das discussões realizadas nos próximos capítulos.

Os Temas Geradores surgem de conflitos vivenciados. A intenção é que a partir do compartilhamento desses temas seja possível despertar “diferentes processos dialógicos que possibilitem a construção de ações transformadoras” (Silva, 2004, p. 40). Formar esses temas exige uma escuta ativa para a “seleção de falas significativas” (Scaladrin, 2020, p. 67), que são assim caracterizadas por serem relevantes e persistentes nas narrativas. De maneira prática, é o agrupamento dessas falas, a identificação de similaridades ou convergências nos significados, que nos levam à formação de Temas Geradores. Eles recebem nomes de acordo com os sentidos que compartilham. Geralmente são compostos, de preferência, com palavras e expressões aplicadas pelos próprios participantes da pesquisa.

Para formar nossos Temas Geradores, classificamos cada Fala significativa de acordo com o Marcador Temporal com que se relacionava, se era a “Antes”, “Durante” ou “Depois” da criação da Rede. Esses marcadores foram inspirados na temporalidade (passado, presente e futuro) e na estrutura base que constitui uma narrativa (início, meio e fim) (Ricoeur, 2010; Motta, 2013).

A identificação (Antes, Durante e Depois) permitiu que agrupássemos as Falas e construíssemos um enredo coeso. Uma estratégia muito semelhante ao terceiro movimento da Metodologia da Análise Pragmática da Narrativa, estruturada por Motta (2013). Nesse movimento, ele propõe que o analista da narrativa reorganize as informações e construa novos

episódios que estejam de acordo com a forma com que compreende os sentidos e o enredo da história⁶⁵.

Em seguida, escolhemos a Fala que era mais expressiva e que melhor representava cada Marcador Temporal. Com base nessas Falas destacadas definimos os Temas Geradores (Quadro 3).

Quadro 3 - Formação dos Temas Geradores

MARCADOR TEMPORAL	FALA SIGNIFICATIVA DESTAQUE	TEMA GERADOR
Antes	A gente vai sim ocupar esse espaço (Luene Karipuna).	1. Poder de voz e ocupação simbólica
Durante	Não é Educomunicação. É comunicação indígena! (Luene Karipuna).	2. Formação indígena política
Depois	Comunicação indígena para fortalecer a voz das lideranças indígenas (Alana Manchineri).	3. Comunicação indígena política

Fonte: Criado pelo autor.

Chegamos a três Temas Geradores, que deram forma aos próximos capítulos desta tese:

- Poder de voz e ocupação simbólica (relacionado ao Antes);
- Formação indígena política (Durante);
- Comunicação indígena política (Depois).

Aproveitamos para agrupar as discussões empíricas e teóricas, fazendo aproximações de acordo com os Marcadores Temporais. Dessa forma, questões históricas sobre os povos indígenas ficaram localizadas predominantemente no capítulo referente ao Marcador Temporal “Antes”, os assuntos relacionados à Covid-19 no “Durante”, e as discussões mais recentes sobre mudanças climáticas no “Depois”. Esses capítulos são seguidos por um último, onde concentramos a nossa compreensão sobre o poder de voz exercido pelos jovens comunicadores da Coiab na interface entre educação e comunicação indígena, integrando e evidenciando os achados presentes nos três Marcadores Temporais.

Os achados referentes aos elementos da análise empírica do poder de voz não são, entretanto, exclusivos em relação a cada Marcador Temporal. Ou seja, conflitos relacionados à

⁶⁵ Como não aplicamos a Metodologia da Análise Pragmática da Narrativa nesta pesquisa, não iremos aprofundá-la. Entretanto, é possível consultar a experiência que tivemos com sua aplicação na animação “Grandes Guerreiros e Guerreiras” (Serejo-Santos; Costa, 2022a) e no *podcast* “Vozes Indígenas da Amazônia” (Serejo-Santos; Costa, 2022b) ao longo do percurso investigativo.

Colonialidade aparecem em todos os marcadores, por exemplo. No entanto, decidimos abordar os achados em cada episódio-capítulo de acordo com sua relevância e relação contextual. Dessa forma, por tratar de violências históricas que surgiram em período anterior à criação da Rede, aprofundamos o tema da Colonialidade no capítulo referente ao Marcador Temporal “Antes”.

Consideramos a construção desses três capítulos como uma narrativa. Organizamos as falas significativas dos jovens comunicadores indígenas e criamos conexões entre elas para que se constituíssem em novos episódios (Motta, 2013), sempre pensando no encadeamento das ideias, na fluidez da leitura e nos pontos de virada, evitando ainda repetições discursivas que prejudicassem a compreensão da pessoa leitora. Essa organização dos achados se propõe alternativa a uma estrutura predominantemente categórica, onde cada conceito seria abordado e aprofundado em tópicos isolados. Ainda que haja a concentração de algumas reflexões em determinadas partes do texto, nossa intenção foi discutir os conceitos e ideias de maneira fluida ao longo da narrativa, conforme foram evocados pelos atos de fala dentro de cada Marcador Temporal.

3 A GENTE VAI SIM OCUPAR ESSE ESPAÇO: PODER DE VOZ E OCUPAÇÃO SIMBÓLICA

A criação da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab é resultado de um processo marcado por muitas lutas em defesa dos direitos dos povos indígenas. A pandemia da Covid-19 foi um momento crítico que serviu de trampolim para que projetassem com maior determinação, e urgência, a consolidação de estratégias que já vinham sendo tomadas pelo movimento indígena há anos.

Este capítulo se relaciona ao marcador temporal “Antes” e aborda falas dos jovens e das lideranças indígenas sobre percepções a respeito da comunicação indígena antes da criação da Rede. Destacamos também, entre esses fragmentos, temáticas que são discutidas teoricamente e que contribuem para a compreensão do fenômeno em questão, especificamente relacionadas às motivações e à integração dessas práticas comunicativas ao movimento indígena. Ao mesmo tempo que articulamos as narrativas com conceitos e teorias científicas, buscamos promover um movimento inverso, evidenciando aprendizados que nos fornecem subsídios para repensarmos ou reestruturarmos saberes não indígenas.

3.1 Comunicação indígena como estratégia do movimento indígena

A comunicação indígena não é um fenômeno recente, como destaca a jovem comunicadora Alana Manchineri, embora percebamos uma crescente visibilidade das pautas e de pessoas indígenas nas plataformas digitais a partir da pandemia da Covid-19 (2020-2023)⁶⁶.

A gente começou a estratégia de comunicação há muito tempo, desde os “Vídeos nas Aldeias” dos cineastas indígenas. A comunicação indígena não começou agora. Ela começou há muito tempo e ela é uma estratégia do movimento, é uma estratégia de pessoas que talvez nem saibam como fazer uma fotografia, ou que nem saibam mexer no computador ou um programa de Photoshop (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

O projeto Vídeo nas Aldeias (VNA) citado por ela foi criado em 1986 por Vincent Carelli por meio da ONG Centro de Trabalho Indigenista. O objetivo era “apoiar as lutas dos

⁶⁶ No Brasil, o fim da emergência em saúde pública relacionada à Covid-19 foi declarado em 22 de abril de 2022 (Ministério da Saúde, 2022). Em âmbito internacional, o fim da emergência foi declarado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) no ano seguinte, em 05 de maio de 2023 (OMS, 2023), data que consideramos de maior relevância por diminuir drasticamente as possibilidades do país sofrer ameaças externa pela contaminação por novas cepas que, por acaso, estivessem surgindo em outros lugares do mundo.

povos indígenas para fortalecer suas identidades e seus patrimônios territoriais e culturais, por meio de recursos audiovisuais e de uma produção compartilhada com os povos indígenas com os quais o VNA trabalha” (Vídeo nas Aldeias, 2009)⁶⁷.

A iniciativa ensinava o manuseio de equipamentos de audiovisual nas aldeias e exibia documentários sobre diversas etnias brasileiras, proporcionando “um encontro dos índios com a sua imagem” (Gallois; Carelli, 1992, p. 25). A visita era uma demanda dos próprios povos, como ocorreu com os Waiãpi, nos anos de 1990. Eles não assistiam aos comerciais nem às produções etnográficas feitas em suas aldeias, então decidiram elaborar seu próprio vídeo (Gallois; Carelli, 1992).

Naquela época, os jovens já tinham um papel importante na relação de seus povos com as tecnologias comunicacionais. Entre os Waiãpi, eram eles os responsáveis pelos equipamentos e pelas sessões de exibição nas aldeias (Gallois; Carelli, 1992). No vídeo que produziram trataram sobre suas especificidades interétnicas. A produção se tornou um “canal de mensagens para os brancos” (Gallois; Carelli, 1992, p. 27) e foi utilizada como estratégia política para a proteção e demarcação de suas terras.

Concita Sompré teve a oportunidade de presenciar, na TI Mãe Maria, as atividades realizadas pelo Projeto conduzido por Vincent Carelli⁶⁸, por volta de 1978 ou 79⁶⁹. Aos oito anos de idade, recém-chegada ao território, ela recorda:

O Vincent ele vinha [...] e ele fazia as filmagens. Aí, depois, ele ia para lá, editava. Quando ele voltava, ele trazia, mostrava na aldeia para todo mundo ver e era aquela alegria, né? Eu lembro que os velhos eles dançavam e eles usavam muitas fitas cassetes para gravar a voz deles do canto. Então, hoje, muitos já se foram, mas esses cantos ficaram gravados (Concita Sompré, 2024, informação verbal).

A visita pretendia proporcionar não apenas a experiência de assistirem à ocupação das telas por eles. O projeto possibilitava que se apropriassem da linguagem audiovisual e

⁶⁷ O VNA se tornou uma escola de formação de cineastas indígenas e se transformou em uma ONG em 2000. A primeira oficina de formação ocorreu em 1997 na aldeia Xavante de Sangradouro (MT). Os participantes recebiam câmeras e equipamentos para assistir os vídeos que produziam. Foram mais de 70 filmes produzidos, a maioria com premiações nacionais e internacionais. Um acervo audiovisual “sobre como cada povo incorporava o vídeo de uma maneira particular” (Vídeo nas Aldeias, 2009). Atualmente, o site da organização encontra-se desatualizado (conferir em: <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/>). A última notícia foi publicada antes da pandemia da Covid-19, em julho de 2019. No YouTube, o último vídeo data de março de 2019 (conferir em: <https://www.youtube.com/@VideoNasAldeias/videos>).

⁶⁸ Vincent Carelli, ativista franco-brasileiro, nascido em 1953, é um documentarista premiado, reconhecido internacionalmente pela fundação do projeto Vídeo nas Aldeias (Shtromberg; Phillips, 2023).

⁶⁹ Por se tratar de uma afirmação pautada na memória da interlocutora, ela não informou uma data exata.

pudessem, eles próprios, protagonizarem essa ocupação. Para Concita, a rede de comunicação na TI Mãe Maria começou nesse período, com as tecnologias da época:

O Vincent levou um indígena para São Paulo, que foi o Raimundo, que era sobrinho do capitão, para ele fazer o que nós estamos trabalhando hoje com a rede de comunicadores dos jovens. Levou ele para ser um comunicador naquela época, já nos anos 80. Então, ele foi para São Paulo, aprendeu a como usar aquelas câmeras de vídeo, aquelas câmeras grandonas, pesadonas, né [...]. Acho que uns dois, três meses, ficou para São Paulo. E quando ele voltou, ele mesmo já fazia as filmagens. Então, ele foi um discípulo do Vincent. E aí quando tinha a festa, ele já fazia filmagem e depois mostrava em vídeo para comunidade assistir (Concita Sompré, 2024, informação verbal).

A experiência com a linguagem audiovisual proporcionada por Vincent atravessou gerações na Aldeia Kyikatêjê. Madson Gavião conta como foi influenciado pelo pai a “querer ser igual ele” no interesse pela gravação de vídeos sobre a cultura do seu povo:

Quando eu era muito jovem, criança, meu pai saiu para uma viagem. Não entendia muito para onde é que ele tinha ido, falou que ia fazer um curso. Passou um tempo, ele voltou. Aí já voltou com essa coisa de filmar, fotografar as atividades culturais dentro da comunidade. Pessoal da comunidade fizeram uma sala onde ele guardava todos os materiais que foram feitos na comunidade, na época era fita cassete. E eu ajudava ele a limpar (Madson Gavião, 2024, informação verbal).

Madson recorda como os vídeos capturados passaram a integrar a rotina da Aldeia, sobretudo entre os anciãos:

Já tinham uns vídeos montados que era vídeos feito pelo Vincent. E toda vez que os velhos, nossos anciões, queriam assistir as brincadeiras, aí ele [o pai] que ia, levava, botava no meio do campo. Nossos velhos têm uma questão que eles se reúnem toda noite no meio do campo [centro da aldeia]. Tinha certas noites que eles queriam assistir alguma coisa da cultura e meu pai ia, levava e colocava para eles ficar assistindo. E eu achava aquilo um máximo, tipo, meu pai e eu sempre vendo isso (Madson Gavião, 2024, informação verbal).

As vivências na infância despertaram em Madson o desejo de seguir os passos do pai, convertido em prática por meio da participação em oficinas ministradas pelo próprio Vincent por volta de 2010:

O Vicente Carelli tava fazendo, na verdade ia ser feito um livro do capitão⁷⁰. Dentro desse livro ia ter um vídeo mostrando as pessoas fazendo este livro, o capitão contando as histórias. Aí precisavam de pessoas para tá fazendo esses vídeos, acompanhando o

⁷⁰ O “capitão” a quem Madson Gavião se refere diz respeito à figura de lideranças indígenas que eram assim reconhecidas, nas décadas de 1960 e 1970, por seu papel de organizar os grupos Gavião para a realização da coleta de Castanha-do-Pará sob um sistema escravocrata conduzido pela Funai. Em troca, o “capitão” era polpado do trabalho de coleta e tinha mais tempo para caçar e pescar, além de receber 40% do valor arrecadado com o trabalho dos demais, destinado à manutenção das atividades de extração. Essa relação entre os povos Gavião e Funai se deu até 1976, quando o “capitão” Krohôkrehum Jôpaipaire, liderança dos Parkatêjê que não concordava com a tutela da Funai, a rompeu, transferindo a gestão da atividade para os próprios indígenas (Mantilla, 2025).

capitão. Aí teve a oficina dentro desse decorrer. Era uma oficina, na verdade, dessa produção audiovisual. [...] Aí eles viam como é que estavam ficando nossas imagens. Aí eles mostravam: “Ô, tem que melhorar aqui, tem que melhorar aqui, tem que...” Só que nisso eles iam pegando as melhores imagens, iam guardando já pra produção do DVD da construção do livro. [...] A gente fazia todo esse movimento, pegava tudo. Então aí, com isso, a gente foi aprendendo a ter a noção, foi aprendendo a filmar. E eu comecei a trabalhar com isso (Madson Gavião, 2024, informação verbal).

As experiências dos jovens e lideranças indígenas expõem que, antes mesmo da visibilidade midiática que promoveram durante e após a pandemia da Covid-19, já havia práticas junto a esses povos que buscavam fomentar a apropriação de linguagens e tecnologias comunicacionais não indígenas. Enquanto estratégia do movimento, a comunicação indígena vem sendo aperfeiçoada ao longo de séculos, estando na base da articulação no processo de elaboração da Constituição Federal de 1988, um dos maiores marcos do direito indígena brasileiro (Oliveira, 2012; Baniwa, 2012a).

Ailton Krenak foi o porta-voz escolhido “de última hora” para manifestar as reivindicações dos povos indígenas na Constituinte (Krenak; Campos, 2022, p. 85). No palanque, diante da Assembleia realizada em Brasília, ele defendeu a preservação da cultura, da memória e da identidade indígena por meio de um discurso associado ao ato simbólico de pintar o rosto com jenipapo. A ação tinha o objetivo de demonstrar a indignação “pelas insistentes agressões que o povo indígena tem indiretamente sofrido (...) em torno dos direitos fundamentais” (Krenak; Campos, 2022, p. 85). Nas palavras de Krenak:

A minha decisão de pintar o rosto de jenipapo, pintar a cara de preto, tem um certo sentido universal também, que é do luto, a despeito de ser uma coisa da cultura dos índios. Ao passar aquela tinta preta no meu rosto, eu estava rompendo com o diálogo ali, naquele espaço da Constituinte, e declarando ao mesmo tempo um luto, uma indignação com a atitude canalha que os caras da direita, os racistas todos que estavam no Congresso, expressavam contra os direitos humanos (Krenak; Campos, 2022, p. 29).

Chama atenção a paradoxal estratégia de comunicação que Krenak utilizou a partir da pintura corporal. A indignação era tamanha que o poder de voz usufruído naquele momento foi dividido com o silencioso ato de declaração de luto, de rompimento do diálogo. Uma resposta ao tipo de escuta que estavam recebendo ao manifestarem suas reivindicações. Voz, corpo e ação se combinaram para comunicar do seu modo a mensagem que aquelas lideranças precisavam compartilhar para garantir a proteção de seus direitos; uma comunicação fortemente marcada por suas culturas e cosmovisões.

Ao longo de nossa investigação, temos percebido semelhanças, diferenças e traços de interculturalidade na comunicação indígena. Conseguimos identificar, por exemplo, possíveis

aproximações, ainda que dialéticas, entre a cosmovisão indígena e as contribuições de McLuhan (1964) quando nos concentramos nos formatos digitais dos materiais midiáticos elaborados pela Rede de Comunicadores da Coiab. O autor considera as tecnologias como extensão de nossos corpos. Essa ideia de extensão corpo-tecnologia por um lado contraria as cosmovisões indígenas, mas por outro, quando consideramos o conceito de “corpo-território” e as vivências de outras territorialidades no ambiente digital, apresenta-se possível em uma triangulação corpo-território-tecnologia, onde o território se posiciona como mediação indispensável na relação dessas populações com a tecnologia.

Partindo de Krenak (2022), a discussão de McLuhan (1964) representa uma imposição colonialista, uma vez que “nós estamos virando todos involuntários de um mundo que naturalizou mil traquitanas como extensões nossas” (Krenak, 2022, p. 29). O questionamento do líder indígena está relacionado, sobretudo, às motivações econômicas da circulação e consumo das tecnologias, soluções que são criadas a serviço da vida humana, mas quando apropriadas pelo sistema capitalista, invertem a lógica e naturalizam a dependência. Além disso, enquanto mercadorias, a prática da produção tecnológica em massa e de seus componentes, guiada pelo enriquecimento dos proprietários ou acionistas, exige a exploração de bens naturais que são transformados em artefatos com alto potencial de contaminação e que, na maioria das vezes, são indigestos à natureza, impossíveis de serem decompostos.

Na cosmovisão desses povos, a extensão de seus corpos está relacionada à toda biodiversidade, a ponto de “me confundir com a natureza num sentido amplo, de me entender como uma extensão de tudo, e ter essa experiência do sujeito coletivo” (Krenak, 2022, p. 55). A respeito disso, Alana Manchineri destaca: “nossos valores estão nos conhecimentos ancestrais que respeitam e nos fazem entender que os nossos corpos são extensão de nossos territórios” (Coiab, 2023b).

A noção de “extensão” na fala de Manchineri corresponde a uma tradução do conceito “corpo-território”, utilizado pelo movimento indígena para expressar o complexo vínculo entre o senso de coletividade, a sabedoria anciã, a ancestralidade, a espiritualidade e o território (Baniwa; Kaingang; Mandulão, 2023). Esse conceito foi compreendido também por Esteves (2022, p. 78) a partir da expressão Território-Corpo-Espírito, em que destaca a característica de uma “absoluta contraposição ao pensamento hegemônico sobre os corpos de mulheres indígenas e a visão utilitarista e eficientista da terra, como provedora de recursos infinitos para acumulação de riquezas”.

A conexão que esses povos estabelecem entre o “corpo-território” ou “Território-Corpo-Espírito” e o mundo virtual⁷¹ faz surgir novos entendimentos sobre as lutas que manifestam no âmbito *on-line*, o que Ariene Susui (2022) denomina de “territorialidade digital”. A jornalista e pesquisadora indígena considera a adoção do “ciberespaço como estratégia de comunicação em reforço à resistência e a afirmação de suas identidades culturais” (Susui, 2022, p. 52). Isso porque o território para esses povos conecta o espaço geográfico com o “o que é palpável e o que não é, bem como histórias e vivências de pessoas e todo o contexto social que nelas envolvem” (Susui, 2022, p. 77).

A comunicação indígena é constituída por “processos comunicacionais de uma comunicação étnica (...) uma construção conjunta, engloba o social, a cultura, as tradições e as narrativas de lideranças indígenas (Susui, 2022, p. 75). Diz respeito ao jeito tradicional desses povos se comunicarem, diferente da mídia hegemônica e de outras formas de comunicação alternativa, que, aliada a técnicas comunicacionais, contribui para a difusão da “diversidade étnica e para destacar a necessidade estratégica de cidadania e de emancipação” (Susui, 2022, p. 61). É justificada, sobretudo, por não terem “suas histórias divulgadas, relatadas e interpretadas de forma condizente com a realidade” (Susui, 2022, p. 72). Trata-se de uma comunicação que visibiliza suas próprias narrativas, não limitada às plataformas digitais, e que tem em sua base seus objetivos e as formas como veem o mundo (Susui, 2022).

A visibilidade da comunicação indígena é representada atualmente por essa compreensão midiaticizada sobre a territorialidade e por uma “ocupação nas telas digitais” (Susui, 2022, p. 72). Uma ideia expressa pelo movimento indígena como “demarcação” de telas, referindo-se à ocupação das plataformas digitais em aspectos simbólicos e materiais (Moschen, 2022) que reconfigura as formas de lutas desses povos, produz territorialidades e converte esses espaços em “lugar de memória compartilhada e manifestação do que é silenciado nos meios de comunicação de massa” (Sodré, 2022).

A “demarcação das telas” e/ou a “territorialidade digital” demanda a participação ativa desses povos em disputas por sentidos que diretamente impactam suas vidas ao reforçarem estereótipos ou, nitidamente, atacarem sua existência por meio do não reconhecimento de seus direitos, como expõe Josileia Kaingang (Coiab, 2020a, Ep. 10):

⁷¹ A partir da fenomenologia, o Prof. Dr. Fábio Fonseca de Castro, da Universidade Federal do Pará (UFPA) utiliza a expressão mundo virtual em suas aulas da disciplina de Etnografias da Comunicação para se referir às interações comunicacionais ocorridas a partir das plataformas digitais e não apenas nessas plataformas, considerando os desdobramentos dessas interações no mundo da vida.

Nós mulheres indígenas decidimos demarcar as telas e realizar uma grande mobilização em rede para evidenciar como estamos transformando a dor e o choro em luta pelos nossos povos. A terra é irmã, é filha, é tia, é mãe, é avó, é útero, é alimento, é a cura do mundo. Como se calar diante de um ataque, diante de um genocídio que a terra grita mesmo quando estamos em silêncio? Porque a terra tem muitos filhos e uma mãe chora quando vê, quando sente que a própria mãe e a vida hoje é ameaçada.

“Demarcar as telas”, no entanto, demanda infraestrutura e saberes técnicos que proporcionem o pleno usufruto do direito à comunicação. Uma necessidade que se intensificou com as limitações impostas pela pandemia da Covid-19 e foi reforçada pelo projeto de lei (PL) 1.142/2020, que trata sobre medidas de enfrentamento contra a doença nos territórios indígenas, comunidades quilombolas e demais povos tradicionais. O PL foi convertido na Lei Ordinária n.º 14.021/2020 (Brasil, 2020), e acabou precisando da interferência do Supremo Tribunal de Justiça (STJ) para derrubar vetos do ex-presidente Jair Bolsonaro. A tentativa do governo era retirar do documento itens como a produção de materiais de comunicação alinhada às culturas indígenas e a disponibilização de acesso à internet nas aldeias e comunidades. Isso impactaria diretamente o protagonismo indígena nas lutas em âmbito político, conforme declarou Eliane Xunakalo, da Federação dos Povos e Organizações Indígenas do Mato Grosso (FEPOIMT), em referência às articulações contra a tese do Marco Temporal⁷².

Nós somos povos vulneráveis, nós não somos povos fracos, mas nós estamos vulneráveis por muitos fatores. E uma dessas vulnerabilidades é a questão virtual. Muitas aldeias não têm internet, e as que têm elas têm uma internet muito precária, né. E outra dificuldade é que nem todo mundo sabe utilizar as ferramentas, né. Eu que tô na cidade, né, tenho um certo grau de conhecimento do não indígena, eu não sei; imagina quem tá lá, que está acostumado a ir para frente, sabe, físico, fisicamente (Coiab, 2020a, Ep. 17).

Na perspectiva não indígena, a comunicação indígena é também percebida e caracterizada pelo maior protagonismo desses povos nas narrativas de suas próprias histórias e culturas, o que constituiria as “mídias nativas” (Pereira, 2010). A comunicação indígena é entendida “como lugar de posição de sujeitos, de performatização de identidades e de emergência das diferenças”, na qual as tecnologias da comunicação são relevantes aliadas por possibilitarem “estilhaçar as imagens de ‘índio’, discursiva e tecnologicamente criadas ao longo do processo histórico brasileiro” (Pereira, 2010, p. 99). Milhomens (2022) e Zenha (2023) utilizam as terminologias etnocomunicação e etnomídia indígena enquanto sinônimos. Os

⁷² A aprovação do Marco Temporal, ainda em disputa no Judiciário, restringe as lutas dos povos indígenas à reivindicação apenas pela demarcação de terras que, comprovadamente, já eram ocupados por eles antes da Constituição de 1988 (Cimi, 2023).

sentidos desses dois termos apontam para a apropriação e criação de materiais de comunicação por esses povos, sem estarem restritos a temáticas indígenas (Zenha, 2023).

A mídia indígena está para além de uma replicação do que é a mídia hegemônica, principalmente se compreendemos a mídia enquanto subsistema social (Maia, 2006). Nas culturas desses povos, há formas peculiares de processualizar a comunicação, de organização das pessoas e de intencionar a criação e circulação de informações em prol das coletividades, um sistema midiático diferente do nosso não indígena. Isso nos aponta para uma reflexão que demanda esforços empíricos e teóricos que precisam partir primeiramente dessas pessoas, do que é importante para elas, para suas questões e pautas de lutas, a exemplo do que Zenha (2023) realizou em 2022 durante o Acampamento Terra Livre. Adotar essa postura é necessária por sermos pesquisadores não indígenas e para que não corramos o risco de impor conceitos e denominações que não correspondam às suas cosmovisões⁷³.

Ao nosso ver, a comunicação indígena encontra-se em interface com especificidades sociais, históricas, políticas e culturais desses povos, presentes na intersubjetividade de suas interações e vivências coletivas e acionadas frente às violências e ameaças que sofrem, em uma constante busca pela reverberação de suas vozes na reivindicação por direitos. Na diferença, a diversidade cultural os une, estreitando laços dentro do movimento e fortalecendo as motivações comunicacionais das bases, conforme relatou Madson Gavião, a respeito da participação em atividade *on-line* promovida pela Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (Coica) durante a pandemia: “Ouvi muitas histórias que é idêntica a nossa, né [...]. Isso só reavivou cada vez mais a vontade, né, de aprender, a vontade de buscar conhecimento e a vontade de simplesmente registrar tudo que acontece na minha cultura. Sempre, sempre, sempre me reavivou cada vez mais” (Madson Gavião, 2024, informação verbal).

A realização de atividades de comunicação que Madson lidera na Aldeia Kyikatêjê e a participação em encontros e cursos promovidos pela Fepipa e pela Coiab o despertaram para a relevância da comunicação indígena à coletividade:

Depois que tu entra nesse meio, tu começa a ver a importância, o quanto tu é importante pro processo, o quanto tu é importante pra tua comunidade. Não ser simplesmente um fotógrafo e, como é que diz, ser um fotógrafo e alimentar o seu ego,

⁷³ O aprofundamento dessa questão não integra o escopo deste trabalho, mas se constitui como um instigante caminho de investigação.

não. É uma coisa muito maior, uma coisa que depende de tu (Madson Gavião, 2024, informação verbal).

Diante da diversidade cultural desses povos entre si e em relação às demais sociedades não indígenas, a ideia de que a comunicação indígena se diferencie por ser algo extremamente peculiar e distinta reflete a colonialidade em que estamos imersos. Essa expectativa pelo exótico, pelo diferente, primitivo e selvagem ratifica estereótipos ainda propagados sobre os povos indígenas.

Os elementos, técnicas e características que adotam na comunicação indígena digital são muito semelhantes com a comunicação digital não indígena, reflexo da apropriação que fazem de linguagens e de tecnologias da informação. Essas populações manuseiam as mesmas plataformas, os mesmos *softwares* e aplicativos utilizados no cotidiano não indígena. A diferença encontra-se no lugar de onde falam, nas marcas que carregam consigo, nas questões e elementos socio-histórico-político-culturais que constituem suas identidades. Os jovens indígenas da Rede de Comunicadores da Coiab, diante da ampliação do acesso às tecnologias, à internet e às linguagens midiáticas, recebem e respondem praticamente aos mesmos estímulos advindos das plataformas digitais, sendo movidos ao consumo de informações diversas, mesmo que os algoritmos tendam a entregar conteúdos de interesses étnicos e vinculados às suas lutas.

A linguagem audiovisual se destaca no processo histórico de apropriação de linguagens midiáticas e reverberação das vozes dos povos originários para si próprios e para os “de fora” (Pereira, 2010). Uma apropriação que não é recente, conforme observamos a partir do projeto Vídeo nas Aldeias.

O destaque da linguagem audiovisual na comunicação indígena se dá principalmente por sua aproximação à oralidade (Chagas; Cruz; Bartnisk, 2021). Canclini (2009) denomina dois tipos de oralidade. A primeira faz parte das experiências culturais cotidianas. A segunda se origina da interação com os produtos da indústria audiovisual, fortemente influenciada pelo acesso, ressignificação e expressão próprias das experiências com essa linguagem. O desenvolvimento social do ser humano articularia essas duas oralidades com a capacidade de leitura textual. Para ele, a apropriação e ressignificação de recursos tecnológicos por grupos de culturas tradicionais contribui para que tais grupos passem para a “segunda oralidade dos meios audiovisuais e eletrônicos”, ainda que haja desigualdades de acesso a essas tecnologias (Canclini, 2009, p. 235). Haveria nesse contexto um paradoxo a partir da televisão e da internet. Por um lado, promoveriam “a expansão de medicinas tradicionais”, mas ao mesmo tempo, questionariam os saberes de povos indígenas. Uma “complexa interação, às vezes cooperativa,

às vezes conflituosa, que encontramos hoje entre formas de conhecimento antigas e modernas, tradicionais e científicas” (Canclini, 2009, p. 228).

Essa afinidade com a linguagem audiovisual faz com que a comunicação indígena encontre nas redes sociais *online* um ambiente propício para reverberar as vozes plurais de seus diversos povos na reivindicação por direitos básicos para a sobrevivência de seus modos de vida.

A apropriação de linguagens e de tecnologias da informação pelo movimento indígena avançou durante o percurso desta pesquisa. A partir das primeiras práticas comunicativas dos jovens comunicadores da Coiab, esses povos compensaram a insatisfação com a mídia tradicional, que ainda hoje aborda suas questões de maneira estereotipada sem considerar a diversidade sociocultural de seus povos. Eles combateram a disseminação de *fake News* que dificultou a adesão aos métodos preventivos contra a Covid-19. E trataram também de outros problemas que foram agravados com o isolamento compulsório, como a dificuldade no acesso a alimentos e medicamentos e o aumento dos casos de violência contra as mulheres, crianças e jovens indígenas (Serejo-Santos; Costa, 2022a).

A presença indígena em ambiente digital se converteu em uma das principais estratégias de divulgação de denúncias sobre os ataques que essas populações sofrem, sobretudo, a respeito da invasão de seus territórios, da prática ilegal do garimpo, da extração não autorizada de produtos madeireiros e da queimada criminosa das florestas. Para Susui (2022), os processos comunicacionais indígenas visibilizados na internet têm assumido um papel de destaque na atuação política das organizações e movimentos indígenas.

Há uma imensa expectativa de que as violências sofridas pelos povos indígenas por décadas, agora elas sejam registradas. Não que isso pare os que querem atacar e destruir a vida indígena, mas a comunicação faz com que esses ataques sejam noticiados e divulgados ao mundo, nenhuma gota de sangue a mais será derramada sem que o mundo saiba (Susui, 2022, p. 117).

É a partir desse cenário que essas populações protagonizaram a criação de redes próprias de comunicação que fazem circular informações estratégicas do movimento. Dão suporte às pautas de reivindicação e, ao mesmo tempo, fortalecem a articulação das organizações indígenas e a ocupação formal e simbólica de espaços de decisão políticas.

Por isso, as práticas comunicacionais têm recebido cada vez mais atenção nas estruturas e estratégias do movimento. Na Coiab, por exemplo, com as delimitações impostas pela pandemia da Covid-19, essas práticas se destacaram no Plano de Ação Emergencial de Combate ao Avanço do Coronavírus e de Tratamento entre os Povos Indígenas da Amazônia Brasileira,

documento que compartilhou as ações realizadas “durante o período de abril a novembro de 2020” (Coiab, 2021e, p. 5). Entre os quatro eixos de atuação do Plano encontrava-se a Comunicação, por reconhecerem seu “papel ainda mais central e estratégico para o movimento indígena” (Coiab, 2021e, p. 23). Assim, surgiu a Gerência de Comunicação, em 2020, com o desafio inicial de “atender as demandas trazidas pela pandemia de coronavírus” (Coiab, 2024a).

Nas próprias palavras da Coordenação:

É possível dizer que a Comunicação da Coiab superou o desafio de realizar a comunicação interna, respeitando as línguas e culturas dos povos amazônicos, com a produção de informes em diversas línguas indígenas, bem como conseguiu comunicar em tempo hábil a rede de associações e o público externo com informações precisas, produzindo materiais com conteúdo e dados gerados pela própria Coiab. Nesse período também atualizou a linguagem e o site institucional, além de ter fomentado a criação da Rede de jovens comunicadores da Coiab (Coiab, 2024a).

A atualização de que tratam já pode ser observada, principalmente, no site, que corresponde ao principal canal de comunicação institucional da Coiab (coiab.org.br). Dentre as mudanças implementadas, além da aparência do portal, que passou a ser mais minimalista, a Gerência inseriu novas informações, inclusive, sobre si própria.

Sob o slogan “Nossa história contada através dos nossos olhares”, a Comunicação da Coiab se propõe, a partir das ações da gerência, a “promover as *vozes* dos povos indígenas e de suas *narrativas* independentes, reflexivas e plurais” (Coiab, 2024a, grifo nosso).

Outra mudança significativa que identificamos foi a maior exposição das lideranças indígenas e dos comunicadores no site. Na versão anterior, a lista desses nomes não era facilmente identificada. Uma possível ocultação intencional relacionada às perseguições políticas que tais lideranças e comunicadores sofriam ao expor suas denúncias nas plataformas digitais, sobretudo, nas redes sociais *on-line*, como o próprio relatório do CIMI (2022) já apontou.

Além da atualização e gerenciamento do site, a Gerência de Comunicação é responsável pela gestão das redes sociais on-line oficiais da Coordenação em nove plataformas digitais: Instagram (@coiabamazonia), Facebook (/coiabamazoniaoficial), X (@CoiabAmazonia), YouTube (/coiabamazonia), TikTok (@coiabamazonia), Spotify (Podcast Amazônia Indígena), Telegram (sem link), WhatsApp (link para a plataforma) e LinkedIn (/coiabamazonia).

3.2 A Coiab e o Movimento Indígena

De acordo com Anderson Arapaço, a adoção da comunicação como estratégia do movimento indígena dá visibilidade não somente às lutas, mas também ao trabalho das lideranças.

Eu percebia que as lideranças estavam trabalhando muito. Elas estavam executando muito, só que isso não era divulgado. Às vezes uma liderança saía da comunidade dela, e os próprios parentes falavam: “poxa, você só sai e a gente não sabe o que você faz”. E, às vezes, falavam que ela saía e não fazia nada. Então, a gente precisa divulgar o nosso trabalho. E como é que a gente vai divulgar? A gente precisa de comunicadores, comunicadores indígenas. A gente precisa falar o que a gente está fazendo. A gente precisa mostrar que a nossa luta existe. E as lideranças indígenas estão na luta desde que o Brasil se denominou Brasil (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

A relação dos jovens da Rede da Coiab com o movimento indígena é parte constituinte do papel que assumem como comunicadores nas plataformas digitais e nas vivências em suas aldeias ou comunidades. Esse vínculo é tão naturalizado diante das lutas com as quais precisam contribuir para proteger e garantir seu modo de vida que Anderson Arapaço, ao explicar a aprendizagem das questões indígenas, a descreve como “meio que por osmose”⁷⁴.

Sou filho de uma liderança indígena. Ela sempre foi envolvida com as questões de mulheres, então ela sempre encabeçou essas coisas e eu acompanhava ela. Ela era secretária da Coiab na época. Eu não entendia bem, então meio que por osmose eu fui aprendendo a questão do movimento indígena. Porque criança ela quer mais saber de brincar. Aí com o tempo eu fui entendendo a luta do movimento indígena, entendendo a luta dela (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

Essa relação está na base das motivações para continuarem se apropriando e aperfeiçoando os conhecimentos a respeito das linguagens e tecnologias, e demarcando as telas e o ambiente digital para reverberarem as pautas e reivindicações da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab).

A Coiab é o espaço de diálogos, compartilhamentos e criação de estratégias para a ocupação por esses povos de diferentes âmbitos da sociedade a partir de suas práticas comunicacionais. A Coiab é uma associação sem fins lucrativos e sem vínculo político-partidário, sediada em Manaus (AM). Foi fundada em 19 de abril de 1989 como “resultado do processo de luta política dos povos indígenas pelo reconhecimento e exercício de seus direitos, em um cenário de transformações sociais e políticas ocorridas no Brasil após a Constituição

⁷⁴ A osmose é um processo da área de conhecimento da Biologia. Corresponde à troca de água entre células vivas, de forma passiva, para manter o equilíbrio de líquido entre elas.

Federal de 1988” (Coiab, 2024b). Sua atuação motivou o surgimento de outras 75 entidades que integram sua rede para a representação de 165 povos (Oliveira, 2012). É a maior organização indígena regional do país, sendo constituída por 64 regiões de base, localizadas nos nove estados da Amazônia Legal (Coiab, 2024b), conforme observamos na Figura 22.

Figura 22 - Organizações de base da Coiab



Fonte: Site da Coiab (2024).

A missão da Coiab é “promover nossa articulação política e o fortalecimento das organizações indígenas, que compõem nossa rede por toda a Amazônia brasileira” (Coiab, 2024b). Para isso, sua atuação está voltada à “demarcação das nossas Terras tradicionais”, à luta “pela garantia dos nossos direitos por uma saúde de qualidade e educação diferenciada digna”, e ao fomento de “ações que fortalecem a diversidade cultural dos nossos povos e também a nossa sustentabilidade” (Coiab, 2024b).

Como parte das culturas indígenas, as lutas que protagoniza são travadas coletivamente com organizações estaduais, articulada com as demais seis entidades regionais que compõem a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e com a “Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (Coica), como uma das 9 instituições, que abrangem além do

Brasil, a Bolívia, o Peru, o Equador, a Colômbia, a Venezuela, a Guiana, Guiana Francesa e o Suriname” (Coiab, 2024b).

As principais decisões da Coordenação são tomadas durante a Assembleia Geral Ordinária, que ocorre a cada quatro anos com a participação de lideranças representantes de todas as 64 regiões de base, ocasião em que a Coordenação Executiva da organização é renovada (Coiab, 2024b). A última ocorreu em agosto de 2022, na “Aldeia Manga do povo Karipuna, da Terra Indígena Uaçá, na cidade de Oiapoque, no Amapá, e reuniu cerca de 700 lideranças indígenas de toda a Amazônia brasileira” (Coiab, 2024b).

Concita Sompré, em sua narrativa, ratifica como ocorre a relação da Coiab com a base do movimento indígena, partindo da articulação do povo Gavião com os demais povos do Brasil e da América Latina. Essa conexão entre as organizações parte de um entendimento de que todos são parentes na busca por sobrevivência e pela proteção de seus territórios. Algo que foi percebido por Esteves (2022) ao constatar que não havia lutas específicas de mulheres indígenas localizadas no Norte ou no Sul do país, mas que todas se uniam para reivindicar por direitos comuns.

De acordo com Concita, as organizações indígenas se estruturam em rede, a partir das aldeias e suas respectivas associações. As aldeias se juntam com outras e formam articulações. As articulações se unem e formam etnoregiões, como é chamado no Estado do Pará. A junção dessas etnoregiões são representadas na organização estadual, em nosso caso, pela Fepipa. A Fepipa constitui a Coiab, que é regional e envolve organizações de toda a Amazônia. A Coiab, por sua vez, se junta a organizações de outras regiões do país e integra a Apib. A Apib representa o Brasil em organizações ou articulações que discutem questões indígenas da América Latina, e essas organizações ou articulações se juntam a representantes em outras articulações para discutir as questões indígenas em nível continental e global.

Em rede, a Coiab articula estratégias para ocupar espaços de controle social, a fim de garantir que “nós povos indígenas pudessem ter voz e participação ativa nas tomadas de decisão e construção de políticas públicas, que envolvem nossos povos” (Coiab, 2024b). Uma ocupação realizada por meio da presença em Conselhos e Comitês Nacionais, como o Conselho Nacional de Saúde (CNS), o Comitê Orientador do Fundo Amazônia, o Conselho Gestor da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas (CG-PNGATI) e o Comitê Indígena de Mudanças Climáticas (CIMC) (Coiab, 2024b).

Monsalve (2017, p. 219) traça um panorama das organizações indígenas que compõem a rede do movimento na América Latina. O autor confirma que entidades regionais na

Amazônia, como a Coiab, surgiram de um longo processo de resistência, a partir de 1960, mobilizados pela reivindicação por “direitos costumeiros e republicanos”:

Nas décadas seguintes surgiram, desse modo, entre outras entidades de origem nativa, as seguintes: a Confederação de Povos Indígenas do Oriente, Chaco e Amazônia da Bolívia (CIDOB), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), a Organização dos Povos Indígenas da Amazônia Colombiana (OPIAC), a Confederação das Nacionalidades Indígenas da Amazônia Equatoriana (CONFENIAE), a Associação Interétnica de Desenvolvimento da Selva Peruana (AIDSEP) e a Organização Regional de Povos Indígenas do Amazonas (ORPIA). Estas equipes organizacionais fundaram-se nas regiões amazônicas de Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Peru e Venezuela, respectivamente (Monsalve, 2017, p. 219).

Uma das principais reivindicações dessas organizações se concentrava na participação política, pelo exercício pleno da cidadania, o que pautou a mobilização social dessas entidades junto com processos de opinião e deliberações coletivas. Partindo de suas cosmovisões, o que o movimento reclamava não era por igualdade, mas pelo reconhecimento de “uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, [...] uma desigualdade radical” (Krenak, 2022, p. 44).

Nessa perspectiva, Krenak (2022) introduz o conceito de “florestania” diante do entendimento do homem branco a respeito da cidadania, retomando sentidos que construíram em articulação com seringueiros liderados por Chico Mendes.

[...] o enunciado de florestania nasceu em um contexto regional, em um momento muito ativo da luta social dos povos que vivem na floresta. Quando Chico Mendes, seringueiros e indígenas começaram a se articular, perceberam que o que almejavam não se confundia com cidadania – seria um novo campo de reivindicação de direitos (Krenak, 2022, p. 41).

As diferenças encontram-se também nas alianças que o movimento indígena estabelece para conduzir suas lutas. De acordo com Krenak (2022), em geral, não havia a intenção de formar um partido político, mas em manter “alianças afetivas - que pressupõe afetos entre mundos não iguais” (Krenak, 2022, p. 44). Assim, não estariam condicionados a convergirem com o mundo da política não indígena, mas livres para imaginar e viver outros mundos, conforme reflete o autor:

[...] a palavra política vem de pólis e, quando seres que não são da pólis pensam, podem imaginar outros mundos que não são política, ou, ao menos, não a política vigente. A linguagem é muito determinante nas interações, e tudo que vem da pólis traz a marca de um ajuntamento de iguais, onde a experiência política se pretende convergente. Isso tem animado em mim uma observação: sempre reivindicam a pólis como o mundo da cultura, e aquilo que ficou marcado como natureza é o mundo selvagem. Pois é nesse outro mundo que eu estou interessado, não na convergência que vai dar na pólis. Imagino potências confluindo a partir de um lugar, passando por ele, mas sem ficarem presas ali (Krenak, 2022, p. 43).

A atuação do movimento indígena se ampliou com as crescentes possibilidades de visibilidade disponibilizadas pelos avanços das tecnologias da informação. Isso levou a comunicação a ser considerada pelos dirigentes da Coordenadora das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (Coica) para além de uma “ferramenta fundamental, senão também como política transversal em todas as áreas e países onde atuam as entidades a ela associadas” (Monsalve, 2017, p. 220). Assim, informação e comunicação, junto à apropriação das linguagens e técnicas comunicacionais, passaram a estar “estritamente ligadas aos processos de reivindicação social” pelas organizações indígenas (Monsalve, 2017, p. 221).

Antes da Constituinte, ainda prevalecia a noção de integração dos povos indígenas. A lei magna do Estado Brasileiro passou a estabelecer direitos fundamentais a esses povos, dentre os quais Baniwa (2012a) ressalta o reconhecimento: da capacidade civil, sem a necessidade de tutela; do direito à diferenciação sociocultural; da autonomia societária e direito sobre o território, a cultura, a educação, a saúde e atividades econômicas, regidas por projetos elaborados coletivamente por eles próprios; e do direito à cidadania étnica, nacional e global. Apesar de ainda serem carentes do usufruto pleno de seus direitos, no dia a dia do mundo da vida:

[...] a recuperação da autoestima em função das possibilidades de continuidade étnica e de acesso aos benefícios materiais e tecnológicos do mundo moderno está possibilitando a reafirmação das identidades reprimidas e a (re)elaboração/(re)construção de novos projetos societários para o futuro (Baniwa, 2012, p. 207).

O antropólogo indígena divide a história do movimento indígena brasileiro em três momentos. O primeiro período diz respeito ao Indigenismo Governamental Tutelar, marcado pela criação em 1910 e pela presença do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que originou a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). Na época em que surgiram, essas instituições encaravam os indígenas com relativa incapacidade de sobreviverem sem a tutela do Estado. Para Daniel Munduruku (2012, p. 211), “tudo estava ordenado - segundo a ótica oficial - para que os povos indígenas deixassem de existir enquanto entidades autônomas”. Os projetos conduzidos pela Funai se configuravam em uma estratégia de “devastação cultural” (Munduruku, 2012). O movimento indígena surgiu, então, “como uma resposta dos povos indígenas à lógica da destruição orquestrada pelo governo militar” (Munduruku, 2012, p. 195) e correspondeu a um despertar do “sentimento ancestral do coletivo” (Munduruku, 2012, p. 17).

O segundo período é o do Indigenismo Não Governamental, iniciado na década de 1970, que contou com a ala renovada da Igreja Católica e com pesquisadores universitários, dentre

outras várias organizações de apoio. Nesse período foi criado o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que passou a questionar as antigas missões religiosas. “Uma necessidade tácita, visto a Igreja representar uma das vozes, um dos canais de expressão e manifestação possíveis nos duros anos 1970” (Munduruku, 2012, p. 213). O Cimi e a Operação Anchieta, atualmente Operação Amazônia Nativa (Opan), foram as instituições que viabilizaram “as primeiras formas de organização indígena contemporâneas, através da realização de assembleias indígenas” (Munduruku, 2012, p. 214).

As ações ligadas à Igreja, entretanto, passavam por questões religiosas. Em algumas regiões, como no Alto Rio Negro, a relação das missões era conflituosa e gerava dificuldades para essas populações. Pressionado por outras instituições indigenistas, em 1975, o Cimi buscou outros aliados fora da Igreja, tornando a questão indígena “um tema obrigatório em todos os momentos de discussão sobre os destinos do país, ao lado de questões tão importantes como a luta pela anistia política, pela defesa da Amazônia e pelo restabelecimento do estado de direito, contra os atos de exceção” (Munduruku, 2012, p. 216).

O último período descrito por Baniwa (2012a) ocorreu após 1988 e é chamado de Indigenismo Governamental Contemporâneo, onde surgiram vários órgãos públicos com atuação junto a esses povos e há o aumento cada vez maior do protagonismo indígena. Ao tratar de organizações civis, Baniwa (2012a, p. 209) evidencia a importância da atuação dessas entidades que assumiram, “em muitas situações, o protagonismo da questão indígena”, a partir do qual “o movimento indígena prosperou com mais rapidez”.

Mantilla (2025) destaca em sua investigação o surgimento de um quarto período na história recente do movimento indígena, o Indigenismo Empresarial, que identificou junto ao povo Gavião. De acordo com ela, nos últimos 30 anos, a tutela migrou do Governo “para as empresas que seriam as fornecedoras de eletricidade, saúde, educação e projetos de desenvolvimento no interior do território” (Mantilla, 2025, p. 82). Essa tutela tem sido realizada pela Eletronorte e Vale S.A, que assumem o papel de “novos agentes encarregados do ‘patrimônio indígena’ e do ‘usufruto’ do território e do trabalho Gavião” (Mantilla, 2025, p. 83).

Entre os frutos de alianças que o movimento indígena estabelece com organizações do mundo inteiro, destacamos a aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em setembro de 2007, sob um processo que se estendeu desde 1993 (Câmara dos Deputados, s. d.). O documento é composto por 46 artigos que tratam da garantia dos direitos indígenas em diferentes perspectivas, abordando o usufruto dos direitos humanos

universais à liberdade, à autodeterminação, à autogestão, à segurança, à prática de suas culturas, ao território, à reparação dos danos sofridos, à comunicação em seus próprios idiomas e em meios de informação próprios, ao trabalho digno, à participação na tomada de decisões sobre seus direitos, à prática e acesso à medicina tradicional, à vivência de suas cosmovisões, à assistência financeira e técnica, dentre outros (Nações Unidas, 2008).

3.2.1 Comunicação e mobilização indígena da/na/para a Amazônia

A criação de materiais midiáticos pela Rede de Jovens Comunicadores da Coiab é permeada pela diversidade cultural de seus povos, pela reivindicação de direitos fundamentais e pelo contínuo esforço de desconstrução de estereótipos e preconceitos. Essa diversidade já foi bem maior. Na Amazônia do século XVI, as comunidades eram populosas e chegavam a reunir mais de mil pessoas em cada uma, conforme apontam arqueólogos e historiadores (Souza, 2019). Atualmente, essa população conta no Brasil com mais de 1,6 milhão de pessoas. Mais da metade está concentrada na Amazônia Legal (IBGE, 2023).

Mesmo os elementos culturais, artefatos, a culinária e as experiências estéticas aprendidas do modo de vida indígena, que tanto enriquecem e beneficiam nossa sociedade, não são isentas de preconceitos, críticas e de marginalização nutridos desde a colonização. Esses preconceitos e mitos (em perspectiva não indígena) foram construídos estrategicamente pelo poder hegemônico no imaginário brasileiro e se fundem à história da região. A ideia de uma Amazônia homogênea, selvagem e de riquezas imensuráveis sempre foi predominante diante de interesses externos ao território, tanto em sentido geográfico quanto idealístico. Isso porque os antigos grandes donos de terra, que detinham o poder, não residiam na região ou pouco efetivamente a conheciam (Gonçalves, 2012). E os donos de fazendas, de garimpos ou de outros meios de produção que estavam aqui se voltavam para fora, ignorando a exploração que as populações locais sofriam (Gonçalves, 2012), uma ideia de homogeneidade que ainda hoje recai sobre as populações indígenas.

Gonçalves (2012) contraria essa noção homogênea da Amazônia. Ele defende que há várias Amazonas, pois existe uma diversidade de arranjos produtivos, de paisagens geográficas, de expressões culturais e de relações socioculturais. Em sua obra “Amazônia, Amazonas”, o autor traça um percurso sócio-histórico que concentra a atenção em questões sociais, políticas, econômicas e culturais de populações que se estabeleceram na Amazônia à força ou motivadas pela busca de melhores condições de vida. Observamos, entretanto, que na

busca em expor a diversidade de populações ele acaba reproduzindo um olhar voltado para fora, não dando a mesma atenção aos povos originários. Entre caboclos, ribeirinhos, extrativistas, negros remanescentes de quilombos, de mulheres quebradeiras de coco de babaçu e migrantes, as populações indígenas aparecem somente como coadjuvantes nos contextos retratados ou, ainda que de forma não declarada, niveladas ao mesmo grau de importância que as demais populações.

Essa observação não é uma crítica que se direciona especificamente a Gonçalves (2012), mas diz respeito a uma evidência, ainda que acadêmica, sobre o apagamento ou invisibilização que diversas etnias indígenas sofreram por aqueles que atribuíram a si próprios o poder de contar a história do Brasil. Se consideramos a existência e o pertencimento das terras brasileiras aos povos originários desde antes da intervenção de qualquer invasão territorial, podemos compreender o papel central dessas populações, que foram e são continuamente violentadas pelo Estado Brasileiro. Não é à toa que em muitos materiais de comunicação do movimento indígena haja a ênfase em um olhar sobre a Amazônia partindo da perspectiva desses povos. Uma tentativa de reparar séculos de invisibilização e marginalização.

A discussão sobre uma Amazônia Indígena⁷⁵, conforme é possível observar em materiais midiáticos que esses povos veiculam atualmente em plataformas digitais, a exemplo do *podcast* da Coiab que leva esse mesmo nome, consiste em um esforço não de ignorar ou sobrepor a visão de demais Amazônias, mas, como eles próprios descrevem, tornar acessível a “perspectiva indígena sobre as principais pautas da Amazônia” (*Podcast Amazônia Indígena*, s. d.).

A perspectiva de que tratam tem suas complexidades e pode ser compreendida a partir dos estudos de Eduardo Viveiro de Castro. Para o autor, o perspectivismo ameríndio corresponde ao entendimento do ponto de vista desses povos, que se diferencia sobremaneira de categorias homônimas não indígenas, como acontece com os sentidos de Natureza e Cultura (Castro, 2004). Enquanto nós atribuímos unicidade à primeira e multiplicidade à segunda, “a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto a forma do particular” (Castro, 2004, p. 226). Essa diferença de sentidos leva o autor, mesmo

⁷⁵ Ainda que nossa abordagem sobre a expressão não se pretenda histórica, é relevante pontuar que, academicamente, ela também intitula importante obra de Márcio Souza, onde o autor discute a invasão do Brasil pelos europeus dando destaque às questões e aos desafios que as culturas indígenas impuseram aos colonizadores (Souza, 2015).

reconhecendo as tentativas de superação da “herança intelectual dicotômica”, preferir abordar os contrastes, “as distinções efetivamente operantes nas cosmologias ameríndias”, do que conceituá-los (Castro, 2004, p. 226-227).

A inversão sobre o caráter universal/particular a respeito da Natureza e da Cultura é constatada por Castro (2004) a partir do modo como animais e seres humanos veem a si próprios e entre si segundo a concepção ameríndia compartilhada em diversas etnografias amazônicas. Nessa concepção, se nós humanos nos vemos como humanos, os animais predadores e os espíritos também veem a si como humanos e nós como animais de presa ou não-humanos. Nas palavras do autor:

Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs (Castro, 2004, p. 227-228).

Assim, a “roupa”, o singular, estaria para o que entendemos como Natureza e a noção de humano, a Cultura, seria o universal. Por isso que, no que chamam de mito – narrativas que ocorrem no “estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais” –, os seres passam facilmente por metamorfoses, “cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual” (Castro, 2004, p. 229).

É pelo respeito ao perspectivismo indígena que, assim como Esteves (2022) ressalta, precisamos ter cuidado com as palavras, os sentidos que carregam consigo e o que representam para a história e as cosmovisões desses povos. A partir da interlocução com as mulheres indígenas durante as entrevistas que realizou, a pesquisadora decidiu evitar em sua tese a aplicação de palavras como “explorar” e “garimpar” devido ao significado pejorativo atribuído por elas (Esteves, 2022). Em nosso caso, a palavra “desenvolvimento/desenvolver”, muito utilizada para se referir à organização e realização de práticas educacionais, nos chamou a atenção principalmente pelas críticas do movimento indígena a projetos desenvolvimentistas originados de interesses externos e sem gerência dos de dentro.

Loureiro (2023a) reflete sobre alternativas justas para os povos da Amazônia e associa o desenvolvimento predatório, experimentado pela região, ao progresso iluminista. O modelo hegemônico ignora o senso de coletividade desses povos e impõe o consumo e a individualidade como “a única via possível de alcançar o bem-estar social” (Loureiro, 2023a, p. 160). A

modernização prometida nunca ocorreu efetivamente para a Amazônia, que predominantemente se restringe a fornecer produtos *in natura* para beneficiamento externo sem proporcionar “uma correspondente participação da sociedade nos benefícios gerados pelo crescimento econômico” (Loureiro, 2023a, p. 176). Em contrapartida, a autora ressalta que:

as atividades consideradas tradicionais dos caboclos e dos indígenas da região, pelas suas características no que concerne à responsabilidade ambiental - conservação da biodiversidade e à sustentabilidade dos recursos naturais da região, embora contestadas pelas políticas públicas, por serem pouco produtivas sob a ótica do capital, e rejeitadas por não resultarem de investigação científica - parecem estar muito mais próximas de um novo conceito de Modernidade, já que incluem a preocupação com a sustentabilidade da natureza, elemento que só nos últimos anos vem entrando na pauta de questões referentes aos destinos da Amazônia (Loureiro, 2023a, p. 177).

O termo “desenvolvimento” é questionado pelas próprias lideranças indígenas, como a ministra Sônia Guajajara em declaração durante a Conferência da Amazônia, em maio de 2023 em Belém-PA (PSOL 50, 2023):

Nós começamos a dizer que esse desenvolvimento não nos serve. Pode servir para o capitalismo, pode servir para a elite, pode servir para quem está se beneficiando com ele. Mas, para nós, desenvolvimento não serve, porque ‘des’ é retirar, é deixar de envolver. E a gente começou a dizer: nós queremos um projeto de envolvimento; um projeto que caiba todas as pessoas, que respeite as culturas e que respeite a mãe terra (Sônia Guajajara, 2023).

Para essas populações, o desenvolvimento se mostra sob diferentes faces da violência exercida pelo poder hegemônico desde o início da colonização. Azevedo-Lopes (2020) exemplifica isso a partir das experiências das aldeias do povo Gavião com projetos financiados pelas Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A (Eletronorte) e pela Companhia Vale do Rio Doce (Vale). Para contrapor o “projeto civilizatório humanista” que o “des-envolvimento” representa às populações indígenas, o autor propõe a terminologia “*etnoenvolvimento*” como “um *envolvimento outro*, uma forma de agenciamento das *populações indígenas* frente o poder metafísico-ocidental; se performatiza, de modo afirmativo, nas experiências de cada *comunidade*” (Azevedo-Lopes, 2020, p. 106, grifos do autor). Em uma perspectiva semelhante, mais ainda fundamentada em princípios capitalistas de circulação de produtos, a Funai adota o termo “etnodesenvolvimento” para se referir a atividades que fortalecem as formas indígenas de organização “a partir dos seus modos tradicionais, além de pensar juntamente com as lideranças a melhor maneira de constituir personalidades jurídicas que permitam ampliar a escala de comercialização” (Funai, 2023).

A atenção a essa gramática do movimento indígena nos levou a reconsiderar a utilização do verbo “desenvolver” ao nos referirmos às práticas localizadas na interface entre Educação e

Comunicação. Passamos a compreender que, em vez de “des-envolver”, no centro das intencionalidades que as justificam, o que essas práticas fazem é envolver as pessoas, ou seja, realizá-las corresponde a mobilizar os participantes e recursos para viabilizar a sua materialização e o alcance dos objetivos coletivamente desenhados. Para isso, é necessário promover o envolvimento, evidenciar como tais práticas são capazes de contribuir, por exemplo, com a reverberação de suas vozes na defesa de direitos.

Retomemos a compreensão da estrutura em rede do movimento indígena, compartilhada por Concita Sompré (2024, informação verbal). É a partir desse modo que a Coiab organiza suas lutas desde as aldeias até entidades internacionais, uma articulação plural e uníssona⁷⁶ na reivindicação por direitos ao território, à autonomia e à autodeterminação em decisões relacionadas à vida desses povos. Apesar de uníssona, a articulação não está imune a conflitos internos, como expõe Agnelo Xavante, no episódio de número 2 do podcast “Amazônia Indígena” (Coiab, 2024c):

Os nossos parentes falando mal das nossas *organização*, e prova disso, eu não sei se vocês estão vendo o vídeo que está circulando por aqui falando da nossa organização maior hoje, Apib. Tem nada a ver, o que tem a ver com isso que procurar a situação da nossa organização. Nós temos que considerar levar em consideração as nossas organizações.

Agnelo expõe em sua fala contradições que acontecem dentro do movimento, discordâncias que se materializam em vídeos compartilhados entre eles, demonstrando que o posicionamento das organizações indígenas nem sempre é unânime.

As informações sobre o movimento indígena passaram a ser mais acessíveis a partir do momento que essas organizações perceberam o quanto a visibilidade midiática articulada e protagonizada por eles próprios pode contribuir para o fortalecimento da mobilização de seus parentes, distribuídos em todo o território nacional. Por meio da apropriação de linguagens midiáticas e técnicas comunicacionais, eles conseguiram, por exemplo, manter a resistência e realizar o 15º Acampamento Terra Livre (ATL) em 2020⁷⁷.

⁷⁶ Uníssona no mesmo sentido dos acordes musicais que, apesar de formados por diferentes notas, apresentam unidade nos sons harmonicamente gerados.

⁷⁷ O ATL 2020 foi um evento histórico por ter sido o primeiro a ser totalmente vivenciado em ambiente *on-line* (Esteves, 2022). Parentes de Norte a Sul do país, mesmo sujeitos a diferentes tipos de impactos do descaso do Governo Bolsonaro, mobilizaram-se para ecoar a multiplicidade de suas vozes e as harmonizaram em uma plurivocalidade uníssona em clamor por sobrevivência e justiça.

Nesse contexto, Concita Sempré ratifica o papel paradoxal da pandemia. O isolamento compulsório despertou para o potencial da tecnologia móvel e projetou para fora das aldeias a circulação de informações que já ocorria internamente.

Os anos se passaram [...] e as pessoas não estavam mais filmando. Com essa mudança que veio acontecendo, as pessoas tiveram acesso aos celulares e passou-se a fazer [os vídeos] no celular. Mas assim, cada um fazendo no seu, gravava no seu celular, mas não ficava aquela coisa aberta para todo mundo ver. Com a entrada do WhatsApp, isso começou a circular. Filmava uma festa e jogava no WhatsApp, mas isso se fortaleceu mais agora com o período da pandemia. Mas isso já vinha acontecendo antes, já vinha acontecendo no ATL. Aos pouquinhos a gente via. Assim, no território mãe Maria, não tinha nenhum comunicador indígena para fora, tinha para dentro, entre nós mesmos (Concita Sompré, 2024, informação verbal).

Em tempos anteriores, a visibilidade das causas indígenas dependia exclusivamente das mídias hegemônicas, conforme ressalta (Alana Manchineri, 2025, informação verbal): “as comunicações das organizações eram feitas por não indígenas ou por organizações parceiras”. Isso não quer dizer que esses comunicadores não indígenas não fossem competentes em realizar o trabalho para os quais foram contratados. Mas, não podemos negar que a comunicação protagonizada por eles próprios conta com características e mediações que reforçam a representatividade e a luta do movimento.

Essa dependência condicionava a visibilidade de suas lutas a interesses não indígenas e, ainda assim, somente atraía os olhares quando eram vítimas de extrema violência, conforme descreve Alcebias Sapará:

Entre 2004 e 2008, quando a gente tava ali na briga da Raposa Serra do Sol⁷⁸, se área continua ou não, se fazem ele ou não, [...] era muito tenso pra gente. [...] Nessa época, nosso setor de comunicação vindo como base ele era muito, muito fraquinho, porque nós não tínhamos estrutura, né. Nós tínhamos parceiros, lógico, parceiros até hoje que tão aí conosco, mas a nossa linguagem, aquilo que a gente queria falar, quase que não saía, sabe. A gente precisava derramar sangue para poder ter uma mídia mais séria (Alcebias Sapará, 2025, informação verbal).

A presença nas pautas de mídias hegemônicas não correspondia, entretanto, aos objetivos de comunicação desses povos. Em muitos casos, o interesse não indígena se sobressaía e convertia os conteúdos em mensagens falsas:

Nesse meio tempo, tinha umas mídias aí que ia lá para dentro do território e, sei lá, fazia umas informações. A gente achava: nós vamos sair no jornal, nossa briga e tal.

⁷⁸ A Terra Indígena Raposa Terra do Sol está localizada em Roraima e foi homologada em 2005. Sua demarcação foi objeto de disputas judiciais no Supremo Tribunal Federal até 2009, sendo confirmada pelo órgão depois de ser recusada a imposição de condições para ser reconhecida, entre as quais o Marco Temporal, que demandava a presença das populações indígenas no território antes ou até a data de promulgação da Constituição de 1988 (Terra Indígena Raposa Serra do Sol, 2017).

Quando nós ia ver, três dias depois, tava lá, né, os caras falando mal da gente, aquele negócio, toda a desinformação, né. Então a gente não tinha uma ferramenta concreta, a gente, digo, do nosso lado para poder combater aquilo. Olha, aquilo ali é pura mentira, não é isso que a gente colocou, eles estão falando errado (Alcebias Saporá, 2025, informação verbal).

Não era suficiente às pautas indígenas ocupar espaço nas páginas de jornais, no noticiário televisivo ou em programas de rádio. O movimento necessitava, além disso, que as informações correspondessem à realidade que enfrentavam para poderem ter a visibilidade adequada às suas reivindicações. A comunicação se apresentava, então, como estratégia indispensável para alcançarem o objetivo de terem o usufruto de seus direitos garantidos.

Por isso, a Coiab aumentou sua atenção à comunicação indígena e passou a viabilizar mais formações aos jovens. Alana explica que, dentro da organização, as formações ocorrem a partir do “Centro Amazônico de Formação Indígena, o Cafí. E a partir do Cafí e de outras iniciativas, a Coiab já vem no processo de formação de suas lideranças”. Essa mobilização para formação na área da comunicação teve início em 2019.

Em 2019, a ex-coordenadora da Coiab, a Nara Baré, me convidou para participar de um programa de formação de comunicadores que aconteceu lá no Equador. E esse programa de formação de comunicadores reuniu dois jovens indígenas de cada país, no caso de nove países da bacia amazônica. E a gente fez um processo formativo presencial e ia dar segmento nele online também. Ainda nem tinha essa perspectiva de formação EaD por conta da pandemia, mas a gente fez todo um processo formativo em 2019 online (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

A formação de comunicadores envolvendo países da bacia amazônica reverberou na Amazônia brasileira. Em 2020, a Coiab (2020b) realizou o curso *Guerreir@s Digitais*, em parceria com a Federação dos Povos Indígenas do Pará (Fepipa), a Federação dos Povos Indígenas do Mato Grosso (FEPOIMT), e a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Amapá e Norte do Pará (Apoianp), com o apoio da *The Nature Conservancy* (TNC). Luene foi uma das participantes da primeira turma: “Eu entro nessa primeira turma dos guerreiros digitais. Acho que uma das poucas mulheres nesse processo. E a gente começa um processo de formação de uns três meses mais ou menos, e isso se prolonga depois que chega a pandemia nos territórios” (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

A formação ocorreu na modalidade à distância e envolveu “30 estudantes indígenas do Amapá, Pará e Mato Grosso, todos indicados pelas federações e /ou redes indígenas de seus estados” (Coiab, 2020b). Além do conteúdo técnico de comunicação, os participantes foram levados a refletir sobre “o desafio de constituir uma rede de comunicadores indígenas que atue

em defesa dos direitos dos povos originários” (Coiab, 2020b). Assim, foram dados os primeiros passos em direção ao que seria a Rede de Jovens Comunicadores da Coiab, criada meses depois.

A Covid-19 começa a interferir no planejamento e na abrangência da formação.

A gente começa com um projeto de formação pra que a gente leve informações sobre a pandemia para esses territórios. E aí começa com uma equipe muito maior, porque os guerreiros digitais eram apenas com três estados, Amapá, Pará e Mato Grosso. Então, era um pouco mais reduzida e esse processo começa a crescer (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

A necessidade por informações sobre a pandemia aumentou a demanda por uma comunicação que atendesse às especificidades indígenas, um momento marcado pelo fortalecimento do engajamento de *influencers* indígenas e pela maior presença das redes sociais nos territórios.

Esse processo ele começa a crescer. E aí, já tem uma galera que já está engajada como Tukumã Pataxó, Sâmela Sataré Mawé, entre outros influencers indígenas, que começam aí na pegada das redes sociais. E as redes sociais para povos indígenas estavam começando a chegar nos territórios. E aí é um processo bem, bem longo (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

A realização das formações *on-line* contava com desafios que não se limitavam ao acesso a equipamentos e à internet. Havia também dificuldades de incorporar a formação à rotina das aldeias e comunidades, principalmente em relação à disponibilidade de tempo para a participação dos jovens, que precisavam realizar atividades de cuidado com suas famílias.

Essa era uma grande dificuldade, porque as formações, eram só assim, tipo na cara e na coragem. E aí você não conseguia manter profissionais, não conseguia manter comunicadores nessa linha, porque muitos tinham família e tinham que abandonar pra poder achar um emprego para poder sustentar a família. E isso sempre foi um grande desafio, de manter pessoas que faziam coisas boas na rede (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Luene lembra sobre as primeiras experiências com técnicas comunicacionais que ainda não havia tido contato, como ocorreu em relação ao *podcast*. Curiosamente, o formato em que ela se destacou e se tornou conhecida por muitas lideranças indígenas no Brasil, nos anos seguintes.

E eu lembro que nas aulas dos guerreiros digitais eu fugi da aula de podcast, porque eu achava que era um bicho de sete cabeças. Era uma coisa que era completamente fora do que a gente conhecia como comunicação, porque o conceito de comunicação era sempre baseado e levado para a gente que era uma coisa padrão: celular, TV, jornal. Esses eram os principais conceitos de comunicação. Eram as principais ferramentas usadas para comunicar. E quando a gente começa a aprender esse novo podcast e rede social, entre outros métodos, a gente começa a levar informações de uma maneira mais rápida (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

As formações expandiram a percepção desses jovens sobre a comunicação. Eles passaram a conhecer outras linguagens e técnicas comunicacionais para atender a demandas relacionadas à Covid-19. Esse conhecimento potencializou a comunicação do movimento indígena e sustentou estratégias políticas a partir de então.

O acesso desses jovens a novos conhecimentos sobre comunicação é acompanhado pela necessidade de compartilhar e manter a conexão com seus territórios, demanda localizada no centro das preocupações de Luene, principalmente quando participava de formações fora da aldeia: “Eu sempre era muito preocupada de ir para fora do território, mas também de voltar para o território para não perder essa conexão. E aí vai esses processos de ir e voltar o tempo todo, para que eu pudesse me sentir bem e dar retorno” (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

A apropriação e interface desses conhecimentos com a comunicação indígena proporcionou uma mudança estrutural nas organizações do movimento. Atualmente, grande parte delas conta com equipes formadas exclusivamente por comunicadores indígenas, conforme relata Alana.

Hoje, a gente tem a Articulação dos Povos Indígenas com uma própria estrutura de comunicação. A gente tem a Coiab, que é a maior organização indígena do Brasil em termos populacionais e territorial, com uma estrutura muito grande de comunicação que anteriormente não tinha (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

Assim, em cerca de seis anos, as formações em comunicação realizadas na Bacia Amazônica e na Amazônia Legal foram capazes de reconfigurar a estrutura comunicacional do movimento indígena. Essas iniciativas e projetos foram impulsionados pelas condições de distanciamento social impostas pela pandemia da Covid-19, momento em que o movimento compreendeu que o ambiente digital estava se transformando em uma extensão de suas territorialidades e, conseqüentemente, objeto de reivindicação para a ocupação de seus corpos e lutas. A comunicação digital que antes desafiava a coletividade dos povos indígenas se tornou em uma modalidade propulsora da reverberação de suas vozes.

Com a utilização ou não de linguagens midiáticas e de plataformas digitais, a mobilização social do movimento indígena somente é possível por meio da Comunicação (Toro; Werneck, 1996). “Mobilizar é convocar vontades para atuar na busca de um propósito comum, sob uma interpretação e um sentido também compartilhados” (Toro; Werneck, 1996, p. 5). Não corresponde especificamente a manifestações públicas, mas a uma busca cotidiana por “resultados decididos e desejados por todos” (Toro; Werneck, 1996, p. 5). A mobilização

social tem base em decisões individuais que convergem em convicções coletivas, requerendo discurso, visões e informações compartilhadas, por isso mobilizar é uma ação comunicativa (Toro; Werneck, 1996).

O senso de coletividade que marca a mobilização desses povos corresponde a uma das singularidades de suas práticas localizadas na interface entre comunicação e educação. Está estampado na maneira como se organizam para lutar e defender suas pautas, estruturados em redes de inter-relações entre aldeias, associações e organizações indígenas que se escalonam da atuação local à internacional (Gonçalves, 2012; Coiab, 2020c).

Entretanto, a coletividade não é suficiente para alcançar os objetivos de uma mobilização social. É necessário o exercício crítico da cidadania associado à participação plena, de habilidades de negociação diante da diversidade de percepções e do discernimento das condições dispostas pelo sistema sociopolítico (Moraes, 2009). Caso contrário, as ações são momentâneas, isoladas no tempo e no espaço. Compreender e analisar “qualquer experiência de mobilização social deve partir da verificação do projeto político que move a atuação de cada um dos grupos de agentes, ou seja, dos pontos em que ambos divergem e se articulam” (Moraes, 2009, p. 4). Em nossa pesquisa, os esforços estão voltados a desentranhar e compreender o fenômeno comunicacional (Braga, 2017) da mobilização do movimento indígena reverberado nas plataformas digitais, e não à mobilização em si. Assim, nossos esforços mantêm a atenção no projeto político promovido por esses povos para que seja possível compreender o fenômeno comunicacional processualizado entre divergências e articulações.

Assim como a ação comunicativa é inerente à mobilização social, os pressupostos educacionais se relacionam diretamente à promoção da participação ativa e à criação de condições para o exercício da cidadania, enquanto “articulação de tolerância, coabitação e solidariedade entre diferentes” (Costa Filho, 2020, p. 7). Esses pressupostos, que iremos descrever e aprofundar no próximo capítulo, buscam não apenas a apropriação e produção comunicacional, mas a construção de consciência crítica que desperte nos participantes o pertencimento e o compromisso oriundos da cidadania (Costa Filho, 2020). Ao acionarem múltiplas mediações na elaboração de materiais midiáticos e protagonizarem lutas e reivindicações nas plataformas digitais e em espaços públicos, os jovens comunicadores da Coiab exercem o papel de cidadãos e cidadãs e usufruem do direito à comunicação, na expectativa de terem suas vozes ouvidas e legitimadas, o que é “imprescindível para a inclusão e justiça social” (Costa Filho, 2020, p. 9).

Franco e Silva (2020) partem da noção de net-ativismo para tratar da mobilização dos povos indígenas na internet. Para eles, o movimento vivencia “um momento mais recente que leva em consideração a computação móvel, uso e análise de *Big Data*, marcado pela passagem de uma forma de conflitualidade informativa-mediática para modelos reticulares, distribuídos, autônomos e colaborativos” (Franco; Silva, 2020, 184). Os autores compartilham um mapeamento que fazem desde 2013 de 120 etnias brasileiras presentes na internet, conectadas por uma diversidade de possibilidades de interações e articulações entre seus saberes. “Elas compartilham experiências, denunciam agressores, filmam invasores e diariamente publicam em suas redes os desmandos e crimes que ocorrem nos territórios” (Franco; Silva, 2020, 188). Mais que canais de reverberação de suas vozes, as plataformas digitais são adotadas pelo ativismo indígena como extensão de suas experiências no mundo da vida:

As postagens tornam-se espaços virtuais apropriados pelos ativistas indígenas enquanto canais de expressão comunicacional, mas também de extensão de uma experiência cosmológica, por meio da qual falam de si, da sua relação com o outro, com o mundo e orientam um agir cotidiano em articulam com seus parentes distantes, mas conectados em uma mesma rede de ações, crenças e consciência. Uma rede que passa a dar corpo e representatividade digital aos povos indígenas perante os demais grupos sociais, a partir da demarcação do seu lugar de fala e da sua presença cada vez mais expandida pela abrangência e visibilidade das redes (Franco; Silva, 2020, 192).

Os autores constataam ainda que alguns perfis de usuários indígenas em redes sociais *on-line*, além de criarem redes próprias junto às associações e organizações que integram, fortalecem “uma rede ainda maior de ajuda mútua no ambiente virtual, uma rede de redes, por meio da colaboração entre comunidades net-ativistas indígenas” (Franco; Silva, 2020, 193).

Acompanhar perfis desses povos em redes sociais *on-line* é um exercício que demonstra a intensidade de suas lutas, a gravidade das condições por que passam e a emergência de reivindicações e de pedidos de socorro ao poder público. As vivências em comunidade, as decisões e os posicionamentos que assumem juntos, mesmo diante de tanta diversidade entre as etnias, são transportadas para o âmbito digital e materializadas em fotografias e produções audiovisuais que visam não apenas compartilhar suas experiências, mas evidenciar todos os esforços e sofrimentos que passam por defenderem o que já os cabem enquanto direito.

Por séculos, as populações indígenas foram pressionadas a se desapropriarem de suas terras. Quando não morriam nos confrontos, eram forçadas a formarem aldeamentos (Gonçalves, 2012), ação destinada à exploração de bens naturais disfarçada de missões religiosas. Atualmente, o processo de aldeamento foi ressignificado por eles próprios para

representar a reapropriação de espaços que a eles foram negados, um fenômeno de mobilização social que se evidenciou no pleito eleitoral de 2022.

Entre os grupos de cidadãos que reivindicavam voz e escuta qualificada nas últimas eleições presidenciais (2022) estavam os povos originários. As lutas de resistência e existência já não são travadas exclusivamente nas delimitações de seus territórios, ainda que estes continuem sendo uma das principais causas dos conflitos que vivenciam. Os atuais esforços estão concentrados em estratégias de organização política a partir de suas entidades representativas. É a partir delas que buscam sensibilizar o tecido social às lutas que protagonizam nos campos e nas florestas e, também, criar condições para ocuparem as cadeiras de onde partem as principais deliberações do país.

A participação de indígenas como candidatos nas eleições é um processo que, apesar de tímido, tem avançado. Em 2022, cinco indígenas foram eleitos deputados federais (Câmara dos Deputados, 2022). Tais candidaturas foram atribuídas pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) como resultado da mobilização digital denominada “Aldear a Política” (Cimi, 2022). Aldear a política é “ocupar os espaços e trazer a política para a realidade dos povos indígenas” (Mídia Indígena Oficial, 2022). Observa-se “uma articulação por uma reparação histórica que vem para romper com avanço do projeto genocida e de privilégio de lucros e exploração da natureza em detrimento da vida” (Cimi, 2022).

É pela estreita relação dessa ressignificação do aldeamento à apropriação das linguagens e técnicas comunicacionais em plataformas digitais que compreendemos o conceito de “aldear” para além do âmbito do debate político. Consideramos todo o conjunto de ações que encadeiam mediações próprias da relação das culturas indígenas com os demais modos de vida, expandindo o alcance de suas possíveis transformações a diferentes âmbitos das socialidades humanas, marcado por interculturalidades transversais e múltiplas e sob fortes influências da mediatização. Assim, o aldeamento não seria apenas político, mas cultural, social, estético, filosófico e digital. Atribuímos a esse aldeamento digital a processualidade da ocupação simbólica dos povos originários, suas pautas e reivindicações no âmbito das plataformas digitais a partir da criação e circulação de materiais midiáticos, e ainda a ocupação que fazem a partir do posicionamento, articulação e mobilização em diferentes frentes para a defesa de seus direitos fundamentais a partir do protagonismo e usufruto do direito à comunicação.

A ocupação simbólica do aldeamento digital tem como alvo primordial as narrativas. Historicamente, elas estavam nas mãos daqueles que exerciam influência e poder sobre o centro de decisões do país e sobre os veículos de comunicação hegemônicos. Agora, sofrem forte

pressão da descentralização da produção de informações e da circulação multilateral de ideias e compreensões sobre a realidade e os problemas que abalam as socialidades humanas, tendo que dividir espaços com narrativas e vozes diversas e contrárias. Um aldeamento que, tanto quanto o político, é capaz de proporcionar transformações significativas em prol das lutas por existência e pelos direitos indígenas. Assim, percebemos que a apropriação de linguagens e de tecnologias da informação pelo movimento corresponde a uma indispensável iniciativa de mobilização social de combate a problemáticas que marcam as questões indígenas, constituindo-se uma relevante estratégia para informar, denunciar, reivindicar e reafirmar as identidades dessas populações em defesa de seus territórios, da sobrevivência, do reconhecimento e do respeito a sua diversidade cultural.

3.3 A desconstrução de estereótipos e preconceitos: identidades, povos indígenas e colonialidades

As pautas indígenas de reivindicação visibilizadas em plataformas digitais expõem apenas um lado dos conflitos que essas populações vivenciam. Mais profundo, em um campo simbólico de disputas ideológicas, há a luta em desconstruir estereótipos e preconceitos (Bhabha, 1939; Michaelis, 2025), o que motivou Luene Karipuna a “dar visibilidade ao povo”:

É um processo de desconstrução de estereótipos e, principalmente, de preconceitos. Aquela imagem de que o indígena que tá na cidade já não é mais indígena. O indígena que começa a acessar determinadas tecnologias também já não é mais indígena. Aquele estereótipo e o pensamento de que não se pode estar em lugares como redes sociais, como em outros patamares de acesso a tudo que a sociedade não indígena nos apresenta. No Amapá, a gente percebe um certo apagamento dessa imagem sobre os povos indígenas. E a partir daí começa esse estímulo, começa essa vontade de dar visibilidade ao povo, ao nosso povo (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

E quando essa visibilidade era promovida, ainda assim havia distorções sobre a imagem desses povos. Em plataformas digitais no Amapá, a circulação de imagens causava incômodos em Luene, pois não se sentia representada: “No Dia dos Povos Indígenas, todo mundo no Amapá postava imagens do povo Kayapó. E isso começou a me incomodar bastante. Concentram uma imagem de um povo apenas e um apagamento de quem de fato é da casa” (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Esse apagamento também motivou Jakukrei Gavião, no Pará. O jovem é jogador de futebol profissional desde os 16 anos de idade. Ainda que o Gavião Kyikatêjê Futebol Clube carregue o título de primeira equipe indígena do Brasil, ele percebia que “o nosso time não estava aparecendo

muito na mídia dentro do Pará” (Jakukrei Gavião, 2024). Isso o motivou a associar a fotografia à paixão pelo futebol.

O “não-ser” indígena abordado por Luene Karipuna expressa conflitos diretamente ligados ao não reconhecimento de suas identidades, que são a base dos direitos constitucionais de respeito à diversidade étnica e garantia das práticas culturais. É por isso que a identidade é tão mobilizada nos ataques a esses povos, principalmente, quando se trata da disputa por seus territórios e pelos bens naturais presentes neles.

Desde a chegada dos europeus, no final do século XV, os conflitos eram travados não apenas pela materialidade em si, mas entre as distintas compreensões das cosmovisões indígenas e do pensamento europeu-ocidental. Em relação ao território, uma das principais diferenças estava na noção de propriedade privada, que orientava o sistema econômico dos invasores. Os indígenas desconheciam essa maneira de lidar com a terra e, ao passar do tempo, foram forçados a adotá-la para proteger o que a eles já pertencia. Essa proteção ditou a trajetória de lutas e resistências e resultou no genocídio de diversas etnias.

A questão da terra atravessa a história dessas populações e assume um caráter identitário, ratificado por decisões políticas que remontam à época do Brasil Colônia. Exemplo disso é o Regulamento das Missões, de 1845, e a Lei de Terras⁷⁹ decretada cinco anos depois. Como descreve Almeida (2012, p. 31), “ser ou não ser considerado índio implicava, como visto, ganhar ou perder direitos, sobretudo à terra coletiva, razão pela qual as controvérsias e disputas em torno das classificações étnicas iriam se tornar muito mais acentuadas ao longo do século XIX”.

De acordo com a autora, são principalmente as iniciativas políticas materializadas nas lutas e resistências que mantêm e fortalecem as identidades indígenas. É interessante perceber que, por mais bem-intencionado que o discurso de igualdade seja, não é essa a condição reivindicada por esses povos. Em outros termos, para além do reconhecimento e do respeito às suas culturas, é a distinção diante dos demais grupos sociais que justifica a proteção de seus direitos específicos, principalmente, à terra coletiva (Almeida, 2012).

A identidade está na base sobre a qual as populações indígenas sustentam suas narrativas para defenderem a sobrevivência e a diversidade cultural e étnica, conforme ratifica Souza

⁷⁹ O Regulamento das Missões, de 1845, e a Lei de Terras, de 1850, foram instrumentos utilizados pelo Império brasileiro para contornar as questões relacionadas aos territórios dos povos indígenas. Ambos eram de caráter assimilacionista e tutelar; buscavam garantir o direito indígena sobre a terra, mas os mantinham em uma situação de insegurança fundiária, estando sujeitos à gestão externa do Império, que poderia, inclusive, removê-los das aldeias (Almeida, 2012).

(2014, p. 2), que compreende o protagonismo desses povos, exercido por meio de diferentes “formas de atuação política implementadas pelo movimento indígena”, enquanto mediação que “instrumentaliza ‘cultura’ e ‘identidade’ como poderosas ferramentas a legitimar suas reivindicações”.

A compreensão sobre identidade está sujeita a problemáticas conceituais. Escosteguy (2010) discute que nem a matriz essencialista, baseada em atributos natos, nem a fundamentada na construção social ou em abordagens historicistas estão livres do risco de adotarem posturas preconceituosas. Para a autora, a identidade deve ser compreendida como “uma busca permanente, está em constante construção, trava relações com o presente e com o passado, tem história e, por isso mesmo, não pode ser fixa, determinada num ponto para sempre, implica movimento” (Escosteguy, 2010, p. 148).

De acordo com Castro (2020), a identidade somente faz sentido se observada a partir da perspectiva política de autoafirmação de um grupo diante dos outros. “Conclui-se que não há a identidade – nenhuma identidade. E que o fenômeno verdadeiramente observável é o da identificação, o qual seria, em todo e qualquer caso, um jogo de polissemia, temporalidade e sentido, ou melhor, uma negociação de sentido” (Castro, 2020, n.p). Para o autor, a identificação seria o processo pelo qual “os atores sociais delimitam sua subjetividade e, assim, constituem uma capacidade em defender seus interesses e, eventualmente, um território que julgam ameaçado por outrem” (Castro, 2020, n.p).

A partir de suas identidades e modos de ver e viver o mundo, as lutas indígenas, para além dos múltiplos interesses em jogo, concentram-se em uma disputa de caráter simbólico entre dois opostos: de um lado, aqueles que se diferenciam da natureza, e do outro, os que se compreendem enquanto natureza. Na perspectiva dos primeiros, a corrida é pela dominação e acumulação de riqueza produzida a partir do meio ambiente. Na segunda, a luta é pela sobrevivência dos ecossistemas naturais em uma perspectiva holística que não dá espaço à artificialidade, por sua inexistência paradoxal⁸⁰, uma vez que nada está alheio aos bens naturais.

Do lado indígena, essas lutas têm ocorrido em resposta às ameaças, violências e descasos que reverberam estereótipos e preconceitos herdados da época colonial, fortemente justificados por ideais civilizatórios (Almeida, 2012). No *podcast* “Coiab Informa”, Eliane

⁸⁰ Se tudo o que o homem produz advém da natureza, seja a partir do bem natural bruto, seja exercendo intervenções físicas, biológicas e/ou químicas que os transformam em diferentes materiais, então o entendimento sobre o que chamamos de artificial, no sentido de separado do natural, se contradiz, uma vez que as próprias mãos que transformam elementos naturais advém da própria natureza, o ser humano.

Xunakalo, coordenadora da Federação dos Povos Indígenas do Mato Grosso (FEPOIMT), reflete sobre a resistência histórica e o sangue já derramado na luta pela garantia de direitos, o que é reiterado por Tuxati Parkatejê, vice-presidente da Federação dos Povos Indígenas do Pará (Fepipa).

Nós vivemos num estado de direito e esse estado foi conquistado com muito sangue, muitas mortes não só do não indígena, mas muita morte indígena mesmo na época da ditadura, porque nós povos indígenas somos povos que enfrentam. Quem está enfrentando essa conjuntura política de frente? Somos nós, povos indígenas [...]. E eu costumo dizer que nós não temos partidos, o nosso partido somos nós, nós povos indígenas (Eliane Xunakalo, Episódio 17, Coiab, 2020a).

Mesmo com dor no coração, mas nós vamos continuar sim, resistir, gritar sim. Nós somos ser humano, nós somos indígenas, nós tem alma e nós queremos viver, e viva a nossa resistência (Tuxati Parkatejê, Episódio 1, Coiab, 2020a).

Apesar de toda mobilização histórica dos povos indígenas e da conquista de espaço, mesmo que paulatina, em âmbitos de decisões políticas, a incidência dessa herança colonial sobre seus corpos, suas cosmovisões, seus conhecimentos e suas culturas ainda representa um relevante entrave para o avanço de suas pautas na direção que almejam. Mignolo (2017) nomeia essa herança de colonialidade, que há séculos continua os submetendo à dominação e discriminação nas sociedades não indígenas.

Se os espaços públicos, onde são tomadas decisões de caráter político e coletivo, são de difícil ocupação, os espaços simbólicos do discurso e do imaginário da população brasileira são ainda mais complexos de serem “aldeados”. Nesse contexto, a apropriação de linguagens e de técnicas comunicacionais e as ações de territorialidade digital se configuram como uma interessante estratégia para que, usufruindo do direito à reverberação de suas vozes em estruturas mais profundas da sociedade, consigam alcançar resultados de maior efetividade às suas questões.

3.3.1 Colonialidades que atravessam o tempo

A visibilidade distorcida, a invisibilização da diversidade cultural e o apagamento que Luene Karipuna e Jakukrei Gavião percebiam na mídia hegemônica e no ambiente digital, e que os motivaram a se dedicar à comunicação indígena, resultam de incidências da colonialidade (Quijano, 2005; Mignolo, 2017), uma tendência em cristalizar as identidades indígenas ao contexto histórico da invasão europeia, rejeitando qualquer transformação ou mudança.

A ideia de colonialidade surgiu dos estudos de Quijano (2005). A partir de reflexões históricas sobre a formação da América Latina, enquanto uma configuração tempo/espaço localizada em um campo simbólico e ideológico, o autor aborda o modo hegemônico do “exercício da colonialidade do poder” por meio da produção e do controle do conhecimento eurocêntrico (Quijano, 2005, p. 14). Para ele, essa colonialidade provoca distorções, desencontros, quando não bloqueios, das experiências, conhecimentos e memórias sócio-históricas dos povos latino-americanos, subalternizados a verdades impostas pela perspectiva eurocêntrica.

O fundamento das ideias de Quijano (2005) é alicerçado em uma interpretação contra hegemônica dos fatos históricos, de forma a evidenciar o caráter invasor, impositor e devastador da chegada das expedições europeias e tomada à força das terras de povos que tiveram seus corpos e subjetividades subjugados.

A vasta e plural história de identidades e memórias (seus nomes mais famosos, maias, astecas, incas, são conhecidos por todos) do mundo conquistado foi deliberadamente destruída e sobre toda a população sobrevivente foi imposta uma única identidade, racial, colonial e derogatória, “índios”. Assim, além da destruição de seu mundo histórico-cultural prévio, foi imposta a esses povos a ideia de raça e uma identidade racial, como emblema de seu novo lugar no universo do poder. E pior, durante quinhentos anos lhes foi ensinado a olhar-se com os olhos do dominador (Quijano, 2005, p. 17).

A complexidade da colonialidade encontra-se no extravasamento dos efeitos da colonização histórica. Apesar de terem ocorrido em tempos e espaços específicos, os impactos da colonização alcançam outras esferas de construção de sentido que ainda afetam e direcionam o nosso modo de ser e lidar com as relações e os dispositivos estruturantes de nossa sociedade.

Mignolo (2017, p. 2) se debruça sobre o conceito de colonialidade e o posiciona, semelhante a Quijano, no verso da modernidade, enquanto perspectivas complementares onde a primeira se encontra na base constitutiva da segunda, afirmando que “não há modernidade sem colonialidade”. Com argumentos igualmente sustentados em aspectos históricos, o autor retoma a Matriz Colonial de Poder (MCP) de Quijano, fundamentada em “quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade” (Mignolo, 2017, p. 5).

Para Mignolo (2017), o cristianismo foi o elemento de maior expressão que introduziu o controle sobre o conhecimento no processo de colonização protagonizado pelos europeus. Ao imporem a concepção europeia-ocidental a respeito da natureza, partindo da cosmologia cristã, os colonizadores desestruturaram a relação dos povos originários com o que estava ao seu redor

e modificaram concepções a respeito do trabalho, favorecendo, por exemplo, as justificativas para o regime escravocrata. De uma relação intrínseca e orgânica com o homem, a natureza passou a ser tratada como recurso e, conseqüentemente, mercadoria, tão comercializada quanto o próprio conhecimento, que “tornou-se uma mercadoria de exportação para a modernização do mundo não ocidental” (Mignolo, 2017, p. 8).

A cosmologia cristã é central ainda na discussão de outras problemáticas relacionadas à colonialidade, como as concepções de raça, o patriarcado, o privilégio do homem e da heterossexualidade, e as hierarquias religiosas, estéticas, linguísticas e epistêmicas. Por mais que não seja nossa intenção abordar essas problemáticas individualmente, consideramos importante citá-las por lançarem luz à reflexão sobre perspectivas que podem justificar a subalternização contemporânea dos povos indígenas em diferentes instâncias e contextos.

A colonialidade, enquanto um fenômeno que se alarga no tempo e na história, apresenta uma contínua reinvenção intimamente ligada ao modo de produção e exploração que a originou. Nesse sentido, podemos comparar a colonialidade a uma erva daninha, de difícil controle ou eliminação. Ainda que haja esforços de plantar e implantar novas ideias e soluções para combater desigualdades, ela persiste, se camufla, assume outras formas e mantém suas artimanhas de subalternização. É o que percebemos atualmente em estratégias políticas e comerciais denominadas de neocolonialismo (Sierra; Igreja, 2020) e datacolonialismo (Mejías; Couldry, 2019; Faustino; Lippold, 2023).

O neocolonialismo envolve as estratégias dos Estados latino-americanos em políticas públicas que limitam o acesso dos povos indígenas a seus direitos e dificultam sua autonomia e livre determinação (Sierra; Igreja, 2020). A colonialidade, nesse contexto, extravasa do campo simbólico ao político, e impacta essas populações a partir de decisões legitimadas socialmente. Exemplo disso é a tese do Marco Temporal, um dos objetos de disputa de maior relevância atualmente para os povos indígenas brasileiros. Um esforço neocolonial em andamento, protagonizado pelo Estado, sobretudo a partir da Câmara dos Deputados e do Senado Federal.

A tese “defende que os povos indígenas só têm direito à demarcação de suas terras tradicionais se estivessem ocupando essas terras em 5 de outubro de 1988, data da publicação da Constituição Federal do Brasil” (Apib, 2023a, p. 6). Para Ivo Makuxi, entretanto:

Essa Tese não existe, né? Essa é uma invenção dos brancos, vamos dizer assim, né, na linguagem mais popular, né? Que querem aplicar para o reconhecimento de terras indígenas em uma legitimação de violações de direitos, massacre. Eles querem legitimar todo esse massacre que o estado praticou no passado e delimitar o reconhecimento de terras indígenas, territórios indígenas. (...) A gente vem muito mais antes disso, né, a gente vem antes do Estado. (...) A Constituição é muito enfática em

relação a isso, em dizer direito original (Ep. n. 23 do *podcast* “Amazônia Indígena”, Coiab, 2024).

O Marco Temporal surgiu em âmbito jurídico, como uma extensão da decisão tomada em 2009 no caso específico da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada em Roraima. Na época, o Poder Judiciário impôs condicionantes para reconhecer a referida TI, entre elas o Marco Temporal. A partir daí, com base nesse julgamento, outros processos se apropriaram do argumento e provocaram a anulação da demarcação de terras indígenas e “o despejo de comunidades inteiras” (Apib, 2023a, p. 7). Os holofotes sobre a tese foram retomados após o Golpe de 2016, contra o Governo de Dilma Rousseff, quando Michel Temer publicou no Diário Oficial da União (Parecer n. 01/2017/GAB/CGU/AGU) a obrigação da Administração Pública considerar as condicionantes do Supremo Tribunal Federal em todos os processos de demarcação em andamento, mesmo aqueles em estágio mais avançado, demandando a reanálise pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) (Apib, 2023a).

O movimento indígena assume como contra-argumento a “teoria do Indigenato”, de João Mendes Junior, que defende o direito originário desses povos “anterior ao próprio Estado e anterior a qualquer outro direito” (Apib, 2023a, p. 12). Tal defesa busca protegê-los da sobreposição de três principais interesses, advindos do agronegócio, da exploração de bens naturais (florestais, hídricos e minerais) e da exploração de ouro (Apib, 2023a). Se aprovada definitivamente, a tese colocará essas populações a riscos que vulnerabilizam ainda mais a sua existência, ameaçando as mais de 1393 terras indígenas, em diferentes condições (registradas, homologadas, declaradas, identificadas, a identificar, sem providências, reservadas, com portaria de restrição e dominiais), a sobrevivência de povos isolados e a preservação da biodiversidade presente nesses territórios.

Organizações indígenas de todo o país têm se concentrado em diferentes momentos em Brasília para contestarem o Marco Temporal, conforme a discussão da pauta avança nos poderes legislativos e no judiciário. Mas, apesar de todas as mobilizações e atos políticos, a tese converteu-se na lei nº 14.701/2023, após derrubada dos vetos do Presidente Lula à proposta aprovada no Congresso. O movimento indígena impetrou, então, em parceria com os partidos políticos REDE e PSOL, uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) no Supremo Tribunal Federal (STF) (Apib, 2023b), que obteve a votação a favor da maioria dos ministros e culminou na declaração formal de sua inconstitucionalidade em 19 de dezembro de 2025 (STF, 2025).

São as consequências de decisões políticas neocoloniais, semelhantes ao Marco Temporal, que levam essas populações a converterem a comunicação em estratégia de ocupação de espaços sociais, como observamos em práticas comunicativas indígenas que transformam a “demarcação de telas” em “aldeamento política”. Essa demarcação, ainda que empreendida em ambiente digital, não está isenta de outras formas de incidência da colonialidade.

Assim como nós não indígenas, as plataformas digitais os submetem a algoritmos e à comercialização de dados, o que Mejías e Couldry (2019) chamam de “datacolonialismo” e Faustino e Lippold (2023) de “colonialismo de dados”. As artimanhas desse tipo de colonialidade são diversas, partindo da engenharia de *softwares*, do *Web Design*, até estratégias mais complexas que apropriam a subjetividade dos usuários, criam hábitos de consumo e moldam comportamentos. Mas, são os algoritmos os principais elementos que estruturam a comercialização de produtos e condicionam a experiência dos usuários. É um comércio que ocorre tanto por meio da publicidade direta, negociada entre plataformas e anunciantes, quanto pela venda de dados gerados por quem utiliza as plataformas, seja por meio da produção de conteúdos, seja pelas interações, engajamentos e pelos próprios rastros deixados ao utilizá-las, como localização geográfica, perfis demográficos e de interesses. Dados comercializados a “valores maiores que o do ouro ou o do petróleo” (Faustino; Lippold, 2023, p. 41).

Os algoritmos “são receitas, sequências, previsões” programados na estrutura das plataformas digitais para automatizarem ações diante dos comportamentos de uso, sendo “planejados por alguém para determinado fim” (Faustino; Lippold, 2023, p. 42). A seleção executada por meio deles, que direciona o acesso e o consumo de informações e de produtos, não é, entretanto, algo inteiramente novo. Se considerarmos que todo o nosso aprendizado, por meio do currículo escolar ou pela imersão em práticas culturais cotidianas, partiu de decisões involuntárias ou tomadas por outras pessoas ou instâncias sociais, poderemos constatar que o que o algoritmo faz conosco é o que experienciamos, de alguma forma, ao longo de toda a vida.

Entretanto, uma das principais problemáticas dos algoritmos está no fato de que, por mais que demos a permissão apressada de acesso a nossos dados ao aceitar os termos dessas plataformas em troca de serviços (Primo, 2013), impossibilitados a negociar concessões parciais, somos alienados a respeito do impacto dessa disponibilidade para além do enriquecimento que os proprietários dessas plataformas acumulam. Impactos que influenciam nossas experiências estéticas, reforçando estruturas sociais colonialistas, preconceituosas e tendenciosas ideológica e politicamente, e que expõem a triangulação indissociável entre capitalismo, colonialismo e racismo (Faustino; Lippold, 2023).

A reflexão sobre a relação entre os algoritmos e a comercialização dos dados de usuários é apenas uma pequena fração da incidência da colonialidade em plataformas digitais. Faustino e Lippold (2023) destacam a materialidade do digital para relacionar a dependência dos *softwares* aos *hardwares* com o colonialismo de dados. Os autores explicam:

o virtual não é contrário do real nem pode ser confundido com o digital. O digital é o armazenamento e o processamento de dados em computadores em forma de códigos que representam letras, números, imagens, sons etc., enquanto o virtual é um atributo potencial da realidade que pode ser apreendido pelo trabalho do pensamento (Faustino; Lippold, 2023, p. 33).

A necessidade do digital por suporte físico de armazenamento e de processamento, ocorridos a partir dos *hardwares* (os elementos físicos dos dispositivos eletrônicos), o associa às violências exploratórias de extração de matérias-primas para a fabricação desses suportes. Afinal, “não há hardware sem ouro, lítio, columbita, tantalita, coltan, cobalto, entre outras matérias-primas frequentemente extraídas de forma violenta de terras indígenas ou africanas pelo garimpo predatório” (Faustino; Lippold, 2023, p. 86).

A apropriação e aplicação de linguagens e de técnicas comunicacionais em plataformas digitais por populações indígenas os sujeitam a essas artimanhas neo-datacolonialistas. São expostos, assim, a uma relação paradoxal entre o combate a colonialidades e, ao mesmo tempo, o usufruto de dispositivos e softwares inseridos em lógicas neocoloniais. Essas contradições são inerentes ao sistema capitalista, sobretudo, diante da postura de resistência e confronto, e próprias da Matriz Colonial de Poder (Quijano, 2005).

Na contramão dessas colonialidades, Nego Bispo (2023) nos apresenta o posicionamento contracolonial, assumido em um contexto de “guerra das denominações: o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecê-las”, já que falamos a “língua do inimigo” (Bispo, 2023, p. 13). Em sintonia com Krenak (2022, p. 43), que entende a linguagem como “determinante nas interações”, Bispo (2023, p. 13) a converte em estratégia para combater a tentativa de apagamento de memórias e potencializar “nossas palavras que estão enfraquecidas”. A contracolonialidade é, então, narrativamente estruturada na linguagem. Mais que conceitos, as palavras contracoloniais contêm em si narrativas intimamente entrelaçadas às culturas desses povos, que precisam ser compreendidas para apreendermos seus sentidos.

O líder quilombola Bispo argumenta a relevância dessa estratégia na linguagem por compreender que o “apagamento de uma memória” ocorre pelo “processo de denominação”: “Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado

quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome” (Bispo, 2023, p. 11-12).

Essa quebra de si faz com que Bispo reflita sobre algumas palavras ocidentais, como cultura, política, desenvolvimento e a própria expressão decolonial, apresentando alternativas contracoloniais. Para ele, a cultura é colonial, porque faz referência a algo padronizado, passível de comercialização. Em vez dela, o que acredita ter são “modos – modos de ver, de sentir, de fazer as coisas, modos de vida. E os modos podem ser modificados” (Bispo, 2023, p. 21), ou seja, não estão sujeitos à cristalização que a colonialidade impõe.

Todos esses modos existem “fora da colonização, mas política não. Toda política é um instrumento colonialista, porque a política diz respeito à gestão da vida alheia” (Bispo, 2023, p. 47). É a partir dela que surge a necessidade de “defender os direitos dos outros” (Bispo, 2023, p. 47) a fim de garantir a sustentação de uma sociedade que “se faz com os iguais” (Bispo, 2023, p. 29). Na perspectiva contracolonial, a diversidade é a base da autogestão. “A comunidade se faz com os diversos. Nós somos os diversosais, os cosmológicos, os naturais, os orgânicos” (Bispo, 2023, p. 29).

Essa organicidade é o que os diferencia também em relação ao desenvolvimento, “cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza” (Bispo, 2023, p. 30). O autor explica:

Se os humanos querem sempre transformar os orgânicos em sintéticos, os orgânicos querem apenas viver como orgânicos, se tornando cada vez mais orgânicos. Para os diversosais, não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos organicamente, eles vão se desenvolver humanisticamente (Bispo, 2023, p. 30).

A diferença entre universais e diversosais encontra-se ainda na postura que assumem diante da colonialidade. Bispo (2023, p. 53) compreende a decolonialidade como “depressão do colonialismo”, uma deterioração e decomposição do sistema que não está alheio a si próprio. A preocupação do autor, entretanto, diz respeito à coexistência das gerações futuras decoloniais e contracoloniais:

Cabe às pessoas decoloniais, em qualquer lugar do mundo, educar sua geração neta para que não ataque a minha geração neta. Elas só são necessárias se fizerem isso, porque é isso o que é necessário fazer. E a nós, contracoloniais, cabe inspirar a nossa geração neta para que ela se defenda da geração neta dos decoloniais e dos colonialistas. Porque sempre é importante se defender, mas não é necessário atacar agora. Não precisamos destruir os colonialistas. Deixemos que vivam, desde que vivam com o sol deles e não venham roubar o nosso sol ou o nosso vento (Bispo, 2023, p. 53-54).

Enquanto a contracolonialidade parte de outros modos de vida que antecedem ou que resistem fortemente à lógica da colonialidade, como é possível observar em esforços indígenas e quilombolas, a decolonialidade se mostra possível a quem está imerso na Matriz Colonial de Poder, uma postura que não está isenta de contradições e de contínuas transformações, conforme se aprofundam as reflexões sobre as constantes mudanças sociais.

3.3.2 Decolonialidades possíveis

A colonialidade continua incidindo em nossas estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais. Trata-se de uma lógica que, de tão profunda e enraizada, é de difícil e complexo abandono, mesmo que sejamos conscientes de sua existência e artimanhas. É por isso que Mignolo (2017) argumenta que, independentemente do que façamos, sempre partiremos de um ponto da Matriz Colonial de Poder. Essa reflexão não pretende enfraquecer as esperanças a respeito dos modos de combater essas colonialidades, mas fornecer um posicionamento autocrítico para que não subestimemos sua capacidade de reinvenção.

O fenômeno midiático que presenciamos com o avanço da apropriação de linguagens e de técnicas comunicacionais no movimento de aldeamento digital das populações indígenas traz consigo reflexões instigantes sobre a sujeição desses povos a lógicas repaginadas de colonialidade. Ao mesmo tempo em que expõem o combate a violências neocoloniais, convivem com o datacolonialismo que se impõe sobre suas imagens e seus dados, uma dominação que nos parece cada vez mais inevitável a qualquer usuário dessas plataformas digitais comerciais. Nesse sentido, por ora, essa convivência nos parece ser um mal necessário para fazer fluir o atual processo de aldeamento indígena do âmbito digital ao político. A problemática nisso é o possível desconhecimento da incidência dessas colonialidades repaginadas, o que dificulta o combate de novas formas de violências às quais estariam submetidos.

Essa constante reinvenção nos impossibilita, cada vez mais, de vislumbrar um descolamento total de todos os tipos de colonialidade, enquanto estivermos sob as lógicas do sistema capitalista ou neoliberal. Cenário que é complexificado pela midiatização (Hjarvard, 2014). A lógica dessa ambiência está na compreensão de que “a cultura e a sociedade contemporâneas estão a tal ponto permeadas pela mídia, que talvez já não seja possível concebê-la como algo separado das instituições culturais e sociais”, uma relação tão imbricada que provoca mudanças no “caráter, função e estrutura [dessas instituições] em resposta à

onipresença dos meios de comunicação” (Hjarvard, 2014, p. 15). Nesse contexto, a relação entre as mídias e as organizações sociais afetam “de modo intenso e complexo, todas as práticas sociais” (Fausto Neto, 2018, p. 11). A “cultura da mídia” já não está, simplesmente, “a serviço de uma ação social organizada”, mas atravessa e permeia com sua lógica e pressupostos “a constituição e o funcionamento da sociedade – de suas práticas, lógicas e esquemas de codificação” (Fausto Neto, 2008, p. 92).

A midiatização, entretanto, “não é um processo universal que caracteriza todas as sociedades humanas, do passado e do presente, mas é, mesmo assim, um resultado operacional de uma dimensão nuclear de nossa espécie biológica, mais precisamente, sua capacidade de semiose” (Verón, 2014, p. 14). Essa capacidade, referente à produção de significados, remonta aos primórdios das sociedades humanas, que conta com o que Verón chama de “fenômenos midiáticos”, referindo-se à “exteriorização dos processos mentais na forma de dispositivos materiais” (Verón, 2014, p. 14).

Nem tudo é novidade nessa reinvenção de colonialidades. A mercadoria permanece na base do sistema, sendo o objeto de troca e circulação que proporciona o desenvolvimento desenfreado e o acúmulo de capital, gerando desigualdades, instigando conflitos e reproduzindo violências a qualquer um que queira impedir sua expansão produtiva ou mercadológica. A artimanha por trás da mercadoria está, sobretudo, no fetichismo:

Para Marx, o fetichismo ocorre quando a mercadoria e as leis econômicas deixam de ser vistas como produtos das relações sociais e passam a ser encaradas como entidades universais a-históricas ou dotadas de vida e intencionalidade próprias. Ocorre que o fetiche se reduz à naturalização da exploração; expressa-se, também, pela aceitação do mito da neutralidade e da incontornabilidade - seja salvadora seja amaldiçoadora – da tecnologia, como se ela própria não fosse fruto de relações sociais historicamente determinadas que a projetam de acordo com certas finalidades políticas, culturais e econômicas (Faustino; Lippold, 2023, p. 44).

O mito da neutralidade e da incontornabilidade é facilmente identificado na (des)personificação das tecnologias e das plataformas digitais. Observamos que, por um lado, há uma busca em aproximá-las de habilidades humanas, a ponto de receber nomes próprios para ser evocada, como ocorre com a Alexa, dispositivo da Amazon (Erthal; Antunes, 2023). E por outro, há o esforço em despersonificar a sua propriedade e controle de programação, de modo a reforçar uma possível ou provável autonomia das máquinas que invisibiliza o domínio humano, a exemplo das inteligências artificiais (IA) generativas⁸¹.

⁸¹ A Inteligência Artificial é uma tecnologia que se propõe simular a inteligência humana (Cruz; Santaella, 2024). Fruto do acúmulo de pesquisas datadas desde o século XVIII, com a criação do primeiro algoritmo, a IA do jeito

A reflexão sobre esse fetichismo pode ser expandida da mercadoria e das tecnologias para a lógica da colonialidade. Precisamos ir além do pensamento e do campo do simbólico para reconhecermos que a colonialidade conta com protagonistas que tem sexo, cor, religião, nacionalidade, regionalidade e classe social. Do contrário, se a generalizamos de uma forma que seja diluída e assumida quase como uma entidade metafísica obsessora, acabaremos por desresponsabilizar quem a promove, colocando aqueles que a reproduzem (os subalternizados), de forma inconsciente e sob forças de naturalização, em uma posição de equiparação, como se detivessem o mesmo poder e estivessem no mesmo lugar social, cultural e político que a classe dominante. E não estão. A proposta é, então, que pensemos a colonialidade não apenas como uma ideia impalpável e passemos a corporeizá-la em matéria, que está presente no tecido social e age engenhosamente a favor dos privilégios de poucos.

Considerando o momento histórico contemporâneo, em que a cada inovação tecnológica anunciada nos vemos mais próximos do futuro imaginado em filmes de ficção científica, percebemos que os efeitos e desdobramentos da colonialidade são cada vez mais irreversíveis, nos impedindo de nos despir totalmente dela e renegá-la ao desuso e ao esquecimento. Apenas a partir de uma postura efetivamente revolucionária, de ruptura, sob condições inimagináveis, seríamos capazes dessa proeza.

Mignolo (2017) atribui ao termo descolonial o sentido de atitude, impressa nas palavras (*nos termos da conversa*) e na ação, consciente de que se fala de algum ponto da Matriz de Poder. Nessa atitude, há o respeito à pluralidade de projetos de sociedade e de mundo, onde os diferentes estão dispostos a conviver e aceitar sua existência mútua, sem a lógica de dominação de uns sobre os outros. Uma visão que parece utópica, mas que não deve nos engessar, pois, para torná-la possível é necessário iniciar os esforços e assumi-la como um processo paulatino. A coexistência proposta por Mignolo (2017) aparece, então, como a chave da decolonialidade. A intenção não estaria em descolonizar, partindo do sentido do sufixo “des”, dada a complexidade de conseguirmos desfazer os resultados e efeitos da colonialidade, mas assumir uma atitude de coexistência diante da heterogeneidade de culturas.

A possibilidade da coexistência traz consigo a compreensão de uma atitude decolonial referenciada, sob o prisma do materialismo histórico-dialético. A partir desse prisma, a

que a conhecemos hoje vem sendo desenvolvida há pelo menos uns 70 anos (Cruz; Santaella, 2024). Ela se caracteriza pelo processamento de redes neurais inspiradas “no modo de funcionamento de neurônios cerebrais”, responsáveis pela aprendizagem profunda de máquina (Cruz; Santaella, 2024, p. 18) do tipo generativo, “que aprende com um conjunto subjacente de dados capazes de imitar de perto os dados originais” (Cruz; Santaella, 2024, p. 33).

realidade material é constituída por contradições que se relacionam entre si de forma dialética e/ou paradoxal, dificultando a apreensão essencialista da ação humana por adotar uma perspectiva sistêmica que encara a conexão, sob um grau menor ou maior, entre qualquer elemento localizado no tempo e no espaço da realidade material.

Assim, se, por exemplo, arriscássemos defender uma colonialidade plena possível no percurso investigativo desta pesquisa, diante da proposição de registrar o que o fenômeno e as pessoas que o integram têm a ensinar com suas especificidades, não nos preocuparíamos em fixar as narrativas, oriundas da interlocução com pessoas indígenas e da consulta bibliográfica e artística, em texto escrito e nem em alfabeto latino. Tanto a escrita quanto os signos que utilizamos já representam objeto da colonialidade (Souza, 2006). Ao contrário disso, esta tese seria oralizada, em um *podcast* ou uma produção audiovisual. Dessa forma, estaríamos mais próximos de comunicar a eles as narrativas nos termos de sua própria comunicação. Próximos porque ainda assim dependeríamos de estruturas da colonialidade para materializar essas narrativas, seja no uso de *hardwares* e de dispositivos eletrônicos, seja na plataformização dos *softwares* de edição de áudio e de imagem.

Pensar a decolonialidade como uma atitude possível é reconhecer a necessidade de um referencial. A que entes ou referentes estamos pensando: entre América Latina e Europa? Na relação de indígenas com a sociedade ocidental-civilizatória? Ou entre sujeitos amazônidas e sulistas/sudestinos? O fato é que, na impossibilidade de sair totalmente da Matriz Colonial de Poder (Quijano, 2005), vislumbramos a decolonialidade a partir de esforços que tenham referencial definido.

Nessa perspectiva, retomemos brevemente a discussão sobre a presença, circulação e efetivação das lutas indígenas em plataformas digitais. Para Milhomens (2022, p. 34), o protagonismo da Coiab na produção de conteúdos informativos e lúdicos para atender às especificidades socioculturais indígenas busca a “construção de uma comunicação anticolonial” em um campo simbólico de disputas de sentido que se mostra, cada vez mais, indispensável para a atuação política desses povos e para o combate a narrativas que cristalizam estereótipos herdados da colonialidade. A referência dessa postura anticolonial, nesse contexto, estaria mais no aldeamento digital e político e no combate ao neocolonialismo que sofrem, do que no suporte tecnológico que viabiliza e visibiliza essa postura.

A inspiração das práticas comunicacionais realizadas pela Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab na Educomunicação também pode assumir uma postura decolonial referenciada. Prandini (2022) defende a prática educ comunicativa como uma

possibilidade de exercitar a atitude decolonial, ainda que delimitada no tempo, no espaço e a determinados participantes. As referências da postura decolonial assumida por meio dessas práticas estariam não apenas nas temáticas abordadas, capazes de levarem à reflexão de diversas formas de incidência da colonialidade por meio de diferentes linguagens e técnicas, mas no próprio processo de realização das atividades.

É importante ressaltar que a apropriação em si de linguagens e de técnicas comunicacionais não pressupõe uma atitude decolonial. Se despidas da intencionalidade dialógica e libertadora, essas práticas não deixariam de ser mais do que a reprodução de neocolonialismo e datacolonialismo, a partir do momento que se concentrariam em alimentar ainda mais os sistemas, algoritmos e inteligências artificiais com dados. Dito de outra forma, por ser impossível se apropriar dessas linguagens e técnicas sem estar sujeito a colonialidades, o diferencial da Educomunicação estaria no olhar crítico sobre o processo de apropriação e a intenção de transformação social daqueles que protagonizam as práticas educacionais. Discussões que serão detalhadas e aprofundadas no capítulo a seguir.

3.4 Poder de voz e ocupação simbólica: o tema gerador e o marcador temporal “Antes”

As narrativas indígenas que constituíram o marcador temporal “Antes”, tanto as primárias quanto as secundárias, expõem a expansão da apropriação de linguagens e técnicas comunicacionais como um novo momento da comunicação indígena, que contemporaneamente vem sendo aperfeiçoada juntamente com as ações do movimento indígena ao longo da história, sobretudo a partir da Constituinte de 1988. Em um contexto de disputas e denúncias, essas populações assumem a comunicação como uma das principais estratégias para reverberarem e efetivarem suas lutas e reivindicações.

A comunicação indígena tem se expandido por meio da territorialidade e do aldeamento digitais. Duas denominações que são semelhantes na maneira como se materializam, sobretudo por estarem relacionadas ao *Bios-midiático* (Sodré, 2013)⁸², mas se distinguem nas motivações e nas intencionalidades do seu existir. Enquanto a territorialidade digital estende a noção de corpo-território numa perspectiva bem próxima do entendimento sobre a midiatização

⁸² A noção de Bios-midiático reconhece “a indistinção entre tela e realidade”, uma ambiência que, de tão imbricada à “virtualidade midiática”, questiona nossa capacidade de “entrar e sair dele”, “uma vez que a realidade de hoje já se constitui sob a égide da integralidade espetacularizada ou imagística a que aspira o virtual” (Sodré, 2013, p. 108).

(Hjarvard, 2014; Verón, 2014), o aldeamento digital se fundamenta na ressignificação histórica do aldear e na necessidade de ocupação simbólica e política de espaços antes negados a essas populações. Assim, a primeira se volta à apropriação e a segunda ao enfrentamento de colonialidades.

Ambas representam a compreensão desses povos sobre a relevância da comunicação para suas lutas a ponto de estenderem ao ambiente digital a relação indissociável que estabelecem com seus territórios, em uma ambiência onde igualmente precisam ratificar sua existência e ocupar com seus corpos e seus modos de ser e estar no mundo. Partindo do marcador temporal “Antes”, que caracteriza metodologicamente este capítulo, tanto a territorialidade digital quanto o aldeamento digital são posturas que vem sendo construídas antes do contexto pandêmico, conforme o movimento indígena se fazia presente nas redes sociais *on-line* e jovens de diferentes etnias ocupavam esse espaço com seus conteúdos e reflexões. Foram esses jovens, em sua maioria, os convidados a fazerem parte da Rede de Comunicadores Indígenas da Coiab.

A territorialidade e o aldeamento digitais não estão isentos da incidência de colonialidades próprias da ambiência digital, o que os coloca diante de outros desafios e decisões referentes às prioridades que precisam assumir para efetivar suas lutas, proteger seus territórios e garantir o usufruto de direitos constitucionalmente já conquistados.

Essas colonialidades, compreendidas a partir da Matriz Colonial de Poder (Quijano, 2005), são inerentes às plataformas digitais, uma vez que a base de suas estruturas está fñcada nas lógicas capitalistas. As artimanhas que utilizam, ainda que reinventadas, permanecem concentradas na deslegitimação das identidades indígenas para enfraquecer a relação étnica com seus territórios, principal foco de disputas com projetos desenvolvimentistas, vindos principalmente da indústria madeireira, do agronegócio, da mineração e da exploração de petróleo.

A deflagração da pandemia da Covid-19, em 2020, ratifica esse cenário de violências que as populações indígenas sofrem historicamente, mas os despertam para outras oportunidades de fortalecimento de suas lutas por meio da comunicação, conforme discutiremos no capítulo a seguir, guiado pelo tema gerador “Formação indígena política” e pelo marcador temporal “Durante”.

4 NÃO É EDUCOMUNICAÇÃO, É COMUNICAÇÃO INDÍGENA: FORMAÇÃO INDÍGENA POLÍTICA

A inspiração em princípios da Educomunicação foi a principal motivação que nos levou a conceber as práticas da Rede de Jovens Comunicadores da Coiab como objeto de estudo. Ainda que as formações que deram origem à Rede já tivessem ocorrido quando as conhecemos, conseguimos acessá-las por meio das narrativas dos quatro jovens interlocutores da pesquisa. A escuta atenta dessas narrativas, o acompanhamento das atividades da Rede por meio de plataformas digitais, e ainda presencialmente na aldeia de um dos jovens, converteram-se em oportunidades de reflexões sobre a constituição dessas práticas, as ressignificações de que foram palco e os aprendizados que nos proporcionam.

Este capítulo se relaciona ao marcador temporal “Durante” e aborda falas dos jovens e das lideranças indígenas sobre o período de realização das primeiras formações da Rede, realizadas do final de 2020 até o início de 2021, dentro do projeto “Povos Indígenas da Amazônia Contra a Covid-19” (PIACC). Guiados pelos conflitos que expõem, articulamos questões teóricas que, de um lado, discutem especificidades indígenas, e do outro, problematizam conceitos abordados no campo da Educomunicação. Por tratarmos de um campo duplamente em interface, considerando a relação Comunicação e Educação e as interculturalidades entre sociedades indígenas e não indígenas, o capítulo tomou proporções extensas, um aprofundamento e detalhamento necessários para compreendermos as complexidades dessas práticas e o que elas representam para esses povos.

4.1 A processualidade da Comunicação

A criação da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab se entrelaça às ações do movimento indígena em resposta às ameaças sanitárias e institucionais sofridas durante a pandemia da Covid-19 (2020-2023). Paralelo aos impactos do vírus sobre as vidas desses povos e do descaso do governo Bolsonaro (2019-2022), a condição de emergência impulsionou a comunicação indígena. Foi como um grito, um pedido de socorro, que pudesse ser ouvido para além das fronteiras de seus territórios. Mas, também, um brado de independência, de autonomia sobre suas próprias vozes:

Nossos parceiros são muito importantes, mas a gente entende que a gente precisa também falar da gente, né? A gente precisa também ter essa propriedade. Foi nesse contexto que se criou a Rede, com esse desafio de levar a voz dos povos indígenas para fora, os povos indígenas falando deles mesmos (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

As lideranças indígenas identificaram, assim, que a comunicação precisava integrar as estratégias de lutas e de sobrevivência, principalmente, por estarem condicionadas no auge da pandemia da Covid-19 aos diálogos e/ou disputas realizadas em ambientes midiáticos.

As lideranças entenderam que a gente precisava fortalecer a parte da comunicação. Por quê? Porque, enfim, a gente tava tendo um momento onde existia um presidente negacionista, onde as informações falsas, as fake News, notícias falsas, estavam circulando com muito mais rapidez do que as informações que de fato eram necessárias para aquele momento (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

Esse fortalecimento da comunicação ocorreu a partir das plataformas digitais, sobretudo, de aplicativos de redes sociais on-line. “Há essa tendência, né, da comunicação ela ser mais forte para justamente levar não só as informações para dentro dos territórios, mas também para aprimorar as ferramentas que estavam no entorno” (Alcebias Sapará, 2025, informação verbal).

Conforme aumentavam a apropriação de linguagens e técnicas, e protagonizavam a discussão sobre as questões que os impactavam, aos poucos, paralelamente, aldeavam a mídia hegemônica. A partir das formações e dos materiais midiáticos que criaram por meio da Rede de Comunicadores, perceberam o quanto a comunicação pode ser estratégica:

Foi uma coisa que a gente sentiu, que a gente viu como é que a comunicação é forte, né, que ela atinge. Porque, no começo a gente não sabia, a gente não tinha tanta ideia de como é que a gente ia impactar a vida das pessoas, principalmente os povos indígenas. Então, foi um vídeo que impactou muita gente mesmo (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

Por muitos anos sendo estigmatizados por uma mídia que, direta ou indiretamente, os rotulava como primitivos e selvagens, esses jovens perceberam o poder de voz que poderiam exercer para contestar e reivindicar o reconhecimento e respeito às suas culturas. E parte das ações tomadas iniciava com o uso estratégico de dispositivos móveis, há um tempo ali em suas próprias mãos, com os recursos necessários disponíveis, ainda que com acessos limitados.

A força da comunicação e o domínio das tecnologias apresentam relações distintas com as culturas desses povos. Ora são aliadas à proteção, ora são o objeto de quem eles precisam se proteger. Madson Jakukrei compreende a coexistência de ambas as perspectivas.

Eu vi que eu poderia usar essa ferramenta de tudo o que eu aprendi, de tudo que eu consegui adquirir de conhecimento, eu poderia trazer em prol na minha comunidade.

[...] porque a gente passa por um período muito complicado, um período perigoso, onde a nossa cultura começa a ser ameaçada, né, por outras culturas que vem de fora (Madson Gavião, 2024, informação verbal).

Como liderança de comunicação na Aldeia Kyikatêjê, Madson Gavião (2024, informação verbal) se apropria da linguagem audiovisual “como ferramenta para própria segurança da minha cultura”, realizando o registro das práticas culturais como uma forma de proteger a memória do seu povo e garantir o acesso a futuras gerações. Afinal, “eu sou os olhos das minhas crianças amanhã”. A língua está entre as principais preocupações dele:

A gente tem uma educação diferenciada, mas a gente precisa melhorar ela mais na questão cultural da nossa língua, como a gente fala. A gente, hoje, aqui dentro da minha comunidade, o Português tá sendo como se fosse a primeira língua e a gente tá com dificuldade nisso, porque enquanto a gente vai falando Português, a nossa língua vai ficando cada vez mais distante da gente. E eu quero usar o vídeo, o audiovisual para justamente assegurar a nossa língua e até mesmo fazer com que a gente volte a falar como nossos antepassados, senão a gente vai perder (Madson Gavião, 2024, informação verbal).

Reconhecidas como “ferramenta que não é nossa, é de fora” (Madson Gavião, 2024), ao mesmo tempo que as linguagens e tecnologias comunicacionais podem ser encaradas como oportunidades para a proteção da cultura, se constituem como parte das ameaças advindas de influências e imposições não indígenas.

A gente já tá bem avançado nessa questão, né, da cultura de fora [...] tem televisão, tem celular, tem música, tem som. Então, quer dizer, tudo isso vai minando a nossa cultura também, vai cada vez mais distanciando a gente da nossa própria cultura (Madson Gavião, 2024, informação verbal).

Uma relação paradoxal que não os impediu de reconhecer a relevância da comunicação e de suas tecnologias para as lutas e reivindicações que protagonizam, de modo que o aperfeiçoamento prático e reflexivo adquirido por meio das formações da Rede de Comunicadores entrelaçou a comunicação às ações do movimento indígena. São as motivações de defesa e de reivindicação que justificam, por exemplo, o aprendizado da criação de vídeos e da escrita de textos, localizando essas práticas de formação e de criação de materiais midiáticos em uma dupla ambiência, entre comunicação e política.

Por que que eu preciso aprender a fazer uma decupação de vídeo? Por que eu preciso aprender a escrever? Porque naquele momento a gente precisava tanto denunciar as invasões dos territórios, quanto também combater a desinformação. Nossas formações todas levaram em consideração a parte política do movimento indígena [...] para além da parte técnica (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

As habilidades e a autonomia que fortaleceram durante as formações integram um “processo formativo político” desenhado para a Rede de Comunicadores (Alana Manchineri, 2025):

A comunicação pra nós, o movimento indígena, ela é uma comunicação política. E talvez, pessoas não indígenas que não tenham essa relação com o movimento indígena, que não entendam de fato que a gente já nasce no movimento, já nasce entendendo o que é a importância da demarcação, qual a importância dos nossos direitos, quando ela vai aplicar uma oficina de formação em comunicação, ela aplica da técnica, da habilidade. E a comunicação da Coiab, desde 2020, tem trabalhado a parte da formação política também. [...] O comunicador ele precisa entender o que é o movimento indígena da sua base. A gente orienta os comunicadores a entender a conjuntura política do seu estado, a conjuntura política da sua organização de base [que] está passando, a conjuntura política nacional (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

Dessas formações surgem comunicadores indígenas conscientes de seu papel no movimento, que precisam atuar em diferentes frentes. Eles apresentam características que, de um lado, reúnem diferentes habilidades para atender de maneira ampla as demandas de comunicação do movimento indígena, e do outro, respeitam mediações individuais que os levam a se identificar mais com algumas atividades do que a outras.

Uma característica do comunicador indígena é que ele consegue atuar em todas as áreas dentro da comunicação: desde texto, vídeo, áudio. Porém, sempre tem aquela área que a gente gosta mais. Então, no meu caso, a área que eu mais me identifiquei foi na escrita, então na parte de escrever roteiro, de fazer algum documento mais estratégico, é onde eu gosto de trabalhar, né. Gosto de revisar, de ver se aquilo que está sendo escrito ele faz sentido no contexto que a gente está querendo fazer, né. Se o resultado daquele texto ele vai alcançar alguma coisa (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

O senso de coletividade, entretanto, não exclui a construção de identificações com essas práticas comunicativas. Eles passam a se especializar e se tornam referências em determinadas linguagens, como o Anderson Arapaço na escrita de roteiros e Luene Karipuna na criação de *podcast*. A subjetividade aparece como um elemento que diferencia esses comunicadores, mas que também os une em coletividade ao contarem com habilidades diversas que se complementam; uma pluralidade que, dentro do movimento, os direciona aos mesmos objetivos:

Tem gente que é bom em roteiro também, que é o caso da Luene. A Luene ela gosta muito de fazer *podcast*, ela é muito boa nisso. Tem gente que é muito bom em fotografia, que é o caso do Kaiti [Gavião]. O Kaiti é um excelente fotógrafo, de nós comunicadores ele é o melhor; assim, de tirar fotos de paisagem, de reunião. Aí também tem um outro comunicador que ele é bom fotógrafo também, só que ele é muito bom de tirar foto de rosto, assim, sabe, de modelo. Aí eu não sei como é que ele faz, ele consegue tirar uma foto muito boa [...]. Então, por mais que os dois sejam fotógrafos, eles têm habilidades diferentes. Que nem eu e a Luene. A gente gasta de

escrever, mas a gente gosta de fazer coisas diferentes na escrita (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

A diversidade, que marca suas culturas e seus modos de fazer comunicação indígena, é o que chama a atenção e atrai os olhares dos usuários nas plataformas digitais, principalmente nas redes sociais *on-line*. Essa ocupação se intensificou na pandemia, com o suporte das formações oferecidas pela Rede de Comunicadores, e que tem contribuído para que outros espaços sociais sejam ocupados por essas populações.

Em 2020, enfim, teve um *boom* da internet, né, TikTok, o próprio Instagram, e a gente não iria ficar de fora desse mundo também na internet, porque a gente estava nesse processo formativo. [...] Acho que quanto mais formar comunicadores indígenas, mais a gente vai conseguir ampliar essa bolha que a gente tem em relação à questão dos direitos indígenas. Talvez não só vocês, mas talvez outras pessoas também tenham entendido ou percebido que realmente a gente está ocupando mais espaço, que a gente tem muitos outros profissionais, muitas outras organizações (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

A bolha de que trata Alana Manchineri se refere ao fenômeno de segmentação de conteúdos ao qual os usuários são submetidos pelas plataformas digitais⁸³ (Fava; Pernisa Junior, 2015). Por meio das ações aprendidas e aperfeiçoadas nas formações da Rede de Comunicadores da Coiab, os jovens querem ampliar essa bolha para que mais pessoas compreendam e defendam as pautas indígenas.

A comunicação assume também espaço no campo dos sentidos que constroem a partir dessas práticas. Os cuidados que tomam na criação dos materiais midiáticos para lidar com a diversidade de seus povos moldam a compreensão sobre ela. Dessa forma, chegam a interessantes reflexões:

Eu entendo que a comunicação ela tem vários significados, né, mas no geral, a comunicação ela se trata mais do que o outro entende do que o que você realmente passou. Por exemplo, eu falo uma coisa pra você, mas a comunicação em si ela só efetiva se você entende o que eu tô falando. Se você entendeu algo diferente do que eu quero passar, houve algum tipo de falha nessa comunicação, né, entre o emissor e o receptor. Então, eu entendo que a comunicação ela é mais o que as pessoas vão entender do que o que estou falando, entendeu? Então é nesse cuidado que eu gosto de fazer os meus roteiros (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

⁸³ Essa bolha corresponde a um tipo de filtro conduzido pelos algoritmos das plataformas digitais que segmenta os conteúdos acessados pelos usuários, se apropria desses dados de segmentação e os vende a anunciantes para que seus produtos sejam exibidos a potenciais clientes. Mas que isso, o fenômeno limita o repertório e o acesso ao desconhecido e contribui para cristalizar opiniões (Fava; Pernisa Junior, 2015).

Percebemos na relevância do entendimento da mensagem que a interação marca o sentido que atribuem à comunicação, fortemente influenciados pela coletividade de suas culturas e, de modo particular, pelas ações coletivas do movimento indígena.

A interação é elemento central da “teoria tentativa de Comunicação” delineada por Braga (2017). Tentativa porque, ao assumir a complexidade do fenômeno diante da processualidade humana, o autor não pretende sistematizar as diversas abordagens de maneira abrangente. Seus esforços são voltados a desentranhar e centralizar a atenção aos aspectos e características comunicacionais sem ignorar outras perspectivas de cunho sociológico, educacional, linguístico, dentre tantos outros que possa haver.

Braga (2017) encara a complexidade do fenômeno comunicacional sob a noção de matrizes, um termo muito utilizado nas ciências sociais aplicadas e humanas. Ele não o conceitua, mas o adota num sentido amplo, difuso, sem muita especificidade. Isso, entretanto, não o exime de intencionalidade. A nosso ver, tais matrizes dizem respeito às correlações, às vezes paradoxais ou dialéticas, de diferentes conceitos que se articulam para nos ajudar a compreender o referido fenômeno.

De maneira muito modesta e cautelosa, no lugar de propor uma definição para a comunicação, inicialmente Braga (2017) sugere um entendimento sobre o fenômeno partindo da negação: “não há comunicação sem interação” (Braga, 2017, p. 20) e nenhuma dependência exclusiva ao que consideramos como um “processo bem-sucedido ou da obtenção de consenso” (Braga, 2017, p. 21). Em perspectiva afirmativa, a comunicação seria um processo “sempre tentativo” e corresponderia a:

[...] toda troca, articulação, ou tensionamento entre grupos, entre indivíduos, entre setores sociais; frequentemente desencontrada, conflituosa, agregando interesses de todas as ordens; marcada por casualidades que ultrapassam ou ficam aquém das “intenções” (que, aliás, podem ser altas ou rasteiras). Pessoas se comunicam inclusive no conflito, na opressão ou na manipulação (Braga, 2017, p. 21).

Dito de outra forma, inversamente proporcional: se há interação, há comunicação. Entretanto, se para Braga (2017, p. 21) a comunicação estaria para “reduzir o isolamento”, para Marcondes Filho (2013, p. 45) ela seria “um processo muito raro porque envolve uma relação qualitativa com o mundo, que supõe minha disponibilidade de receber esse novo, um encontro com a alteridade do Outro, uma experiência efetivamente diferente com aquilo que me acontece”.

A crítica do segundo autor ao primeiro diz respeito ainda sobre o sentido de “troca”, que considera um equívoco. “Eu não troco nada. O que sai de mim não é o que o outro incorpora;

em sua mente produz-se algo diferente” (Marcondes Filho, 2013, p. 45). A “articulação” também é questionada, “pois não se pode dizer que minha frase se articule com a sua ou vice-versa, da mesma forma como membros são articulados” (Marcondes Filho, 2013, p. 45). Para Marcondes Filho (2013), troca e articulação teriam relação com “transmissão” e recairiam nas tentativas de mensuração quantificável das teorias iniciais da Comunicação.

A “Nova Teoria” de que trata Marcondes Filho (2013, p. 46) é, de certa maneira, radical: “A comunicação ou acontece ou não acontece”. A perspectiva de tentativa de Braga (2017) é posta em xeque, devido à previsibilidade ser calculável por supor “que algo possa ocorrer obedecidas certas regularidades e controlados certos fatores interferentes” (Marcondes Filho, 2013, p. 47). Para não nos delongarmos nessa discussão distante de alcançar um consenso, é importante destacar que, para Marcondes Filho (2013, p. 46), a comunicação somente seria efetivada quando o receptor sente “o choque transformador derivado do contato com a alteridade, com aquilo que o atinge, o provoca, o faz pensar, o força a pensar. Caso contrário, nada ocorreu”.

Consideramos as críticas de Marcondes Filho (2013) com algumas ressalvas. Sob uma perspectiva panorâmica, se observamos os materiais informativos produzidos pelos jovens comunicadores da Coiab, associados às mobilizações do movimento indígena em diferentes frentes nos últimos anos, não podemos afirmar que eles atingiram plenamente o objeto de comunicar a gravidade do Marco Temporal para as culturas e sobrevivência desses povos, uma vez que a lei foi aprovada e publicada pelo Senado Federal no final de 2023. Entretanto, também não podemos negar absolutamente que a comunicação não ocorreu, porque eles conseguiram o parecer de inconstitucionalidade da Tese do Marco Temporal no Supremo Tribunal Federal (STF). Além disso, na política brasileira, conquistaram espaço e representatividade institucional com a criação, pela primeira vez, do Ministério dos Povos Indígenas. Ou seja, a radicalidade extremista da comunicação ocorrer ou não, defendida por Marcondes Filho (2013), neste nosso caso, para não sermos generalistas, é questionável.

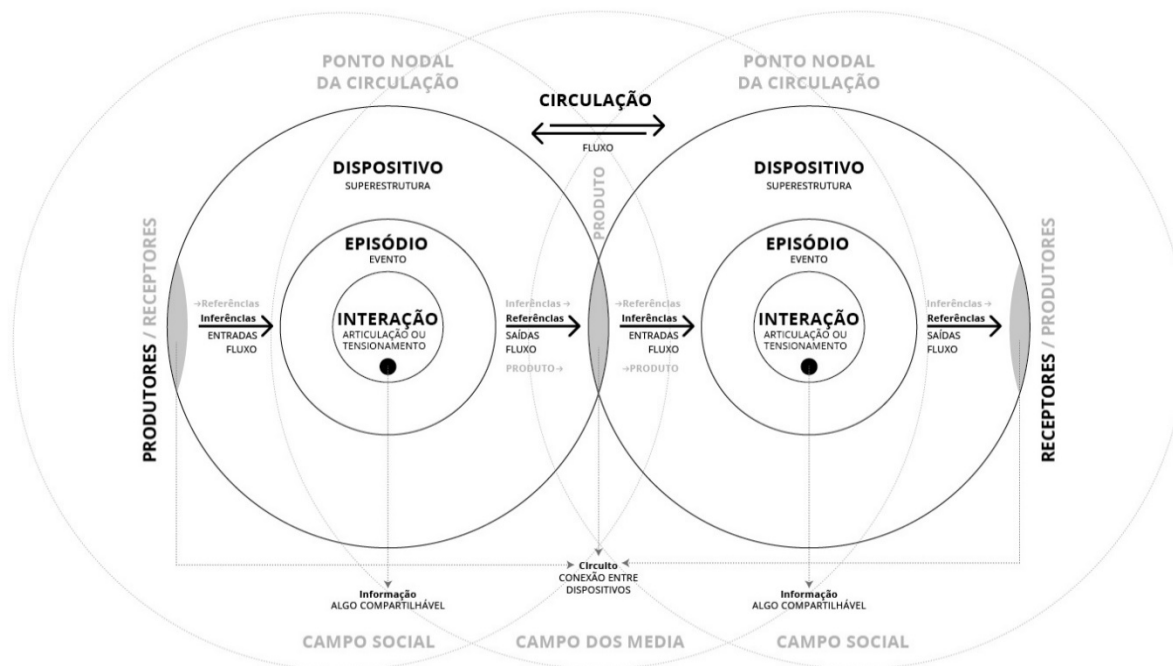
Do outro lado, partindo da apropriação e da ressignificação que as mediações proporcionam à comunicação humana (Martín-Barbero, 1997; Consani, 2008; Orozco-Gómez, 2014), concordamos que “troca” não seja o melhor termo para atribuir à ação comunicativa, ainda que a comunicação pressuponha intencionalidades (expectativas de retribuição), conscientes ou não, mesmo sem a garantia de que serão correspondidas de maneira equânime. “Articulação”, apesar de problemáticas semânticas por se referir à ligação e a encaixe, nos parece um termo apropriado, principalmente pela ideia de conexão e fluidez que remete. Afinal,

a comunicação, enquanto possibilidade, acontece, em algum nível de intensidade e efetividade, na interação entre os interlocutores, mesmo que o produto dessa interação seja conflitivo; a contradição por si só já condiz a uma transformação oriunda da repulsa ao diferente.

Partindo de aprendizados ratificados pelas culturas indígenas, “compartilhar” se demonstra um verbo que expressa bem o ato de comunicar, sob as reflexões de Braga (2017) e as discussões da Teoria das Mediações. Quando buscamos nos comunicar, o que fazemos é compartilhar, assim como as pessoas indígenas fazem ao comer em uma mesma cuia, passando de mão em mão. Em uma alegoria sobre a comunicação, imaginemos que essa cuia contém informações e transita entre os partícipes. Nessa dinâmica, a informação compartilhada não é entregue totalmente ao outro, porque há mediações desconhecidas que não serão acessadas nem conscientemente por quem a elabora, nem por quem a recebe; uma ausência que irá incidir sobre a apropriação que o outro fará. Do outro lado, o que é compartilhado está muito além do que é compartilhado, porque o outro conta com mediações diversas e de impensáveis conexões que irão ressignificar a informação e moldá-la a novos sentidos inimagináveis por quem a compartilhou.

Braga (2017) se debruça sobre duas principais matrizes dessa processualidade: os dispositivos interacionais e os circuitos de comunicação. Arriscamos apresentá-las no esquema visual da Figura 23, que pode contribuir para o entendimento do raciocínio que elaboramos. Antes de prosseguir com a abordagem conceitual, vale ressaltar que a representação visual é muito mais um recurso para demonstrar como os conceitos se relacionam e se posicionam simbolicamente do que uma tentativa de delimitação estrutural e determinista desses elementos.

Figura 23 - As Matrizes dos dispositivos interacionais e dos circuitos de comunicação de Braga (2017)



Fonte: Criado pelo autor.

Conforme tentamos demonstrar na Figura 23, a interação dos interlocutores ocorre em um momento específico, localizado no tempo e no espaço, ao qual Braga (2017) denomina como episódio interacional. Na gramática da Narratologia, podemos compará-lo ao sentido de evento, quando acontece o enunciado (Ricoeur, 1987). Para a realização da interação são movimentadas entradas e saídas, correspondentes às referências e inferências que, em nosso entendimento, são diferentes perspectivas de se observar as informações, compreendidas por Braga (2017) enquanto algo que é compartilhável. As referências são aquelas informações que os interlocutores recorrem, produzidas por episódios interacionais anteriores. Ao mesmo tempo, o que é referência converte-se, pela ação de apropriação, em inferência, porque essas informações serão ressignificadas pelo interlocutor momentaneamente quando encontra-se na qualidade de receptor. Ao apropriar-se de referências e, concomitantemente, transformá-las em inferências, os interlocutores produzem novas referências que poderão ser acionadas por outros episódios futuros.

É interessante notar como Braga (2017, p. 19, 17) visualiza o processo, com entradas e saídas, e deriva o termo processualidade sem estabelecer distinções, tratando da “processualidade humana” e da “processualidade tentativa da comunicação”. Dado o caráter tentativo, probabilístico e incontrolável da interação humana, tais entradas e saídas são

indefinidas, dependentes de multimedializações em que a referida interação está imersa e daquelas que efetivamente serão acionadas pelos interlocutores.

O termo “processo” é amplamente aplicado no âmbito acadêmico e no mundo do trabalho. Em geral, as pessoas se referem a processo para expressar que algo não se trata de uma única ação, simples ou isolada, mas corresponde ao encadeamento de ações interdependentes. Essa é uma característica de destaque do processo, mas ele é mais complexo do que isso. Nossa compreensão é que, na ausência de conhecimento suficiente sobre os elementos que o compõem, o conjunto de ações encadeadas deixaria o *status* de processo, por não o alcançar, para assumir a processualidade.

Para diferenciar a processualidade do processo, recorreremos ao campo de conhecimento do gerenciamento de projetos, onde o segundo é amplamente aplicado. De acordo com o guia PMBOK de práticas em gerenciamento de projetos, *Project Management Body Of Knowledge* (PMI, 2017, p. 720), o processo, no âmbito do planejamento, consiste em “uma série de atividades sistemáticas direcionadas para alcançar um resultado final de tal forma que se aja em relação a uma ou mais entradas a fim de criar uma ou mais saídas”. O processo pode ser pontual ou contínuo, sendo sempre orientado a obter um resultado específico, afinal, “são executados para criar produtos, serviços, melhorias, resultados” (Projeto-Processo, 2018).

Mesmo sem dar pistas conceituais sobre a aplicação do termo processualidade, inferimos que, mais que um sinônimo de processo, Braga (2017) parece intencionalmente convertê-lo em substantivo a partir do sufixo “-idade”. Conforme esclarece Basílio (2009), esse sufixo é aplicado quando queremos fazer referência à qualidade em vez de atribuí-la diretamente a algo ou alguém. Nesse sentido, a processualidade corresponderia à qualidade processual, tendo o processo não como adjetivo, mas enquanto substantivo, o que atribui ao termo o sentido de um estado que, apesar de característico, é indeterminado em relação à sua composição, disposição e interação.

A ideia de processo, com entradas e saídas conhecidas ou pré-determinadas, é estruturalista em si. A processualidade, enquanto lógica, onde se assume a existência de entradas e saídas sem nomeá-las ou conhecê-las antecipadamente, não é. Em um processo, ou nos pautamos em entradas e saídas que já tenhamos conhecimento por vias teóricas e/ou empíricas, ou as definimos intencionalmente. Não há processo, a partir dessa perspectiva, se desconhecemos tais entradas e saídas. Entretanto, nessa última situação, é possível considerar a lógica ou a qualidade de processo, a processualidade, ou seja, a ideia de que há entradas,

encadeamento de ações e resultados até chegar a determinadas saídas, todas previamente desconhecidas.

Assim, para que haja processo é necessário que se conheça ou se defina que entradas e saídas são essas. Imagine o quanto é impreciso buscar fundamentos em um processo sobre o qual se desconheça os elementos que o compõem e os resultados que irão gerar.

Em nosso caso, a processualidade seria a lógica processual que há por trás daquilo que queremos caracterizar. Com base nisso, podemos compreender que a “processualidade humana” se refere às incontáveis possibilidades do ser humano se constituir como tal e construir sua existência a partir de interações com referências e inferências diversas e indefinidas, mas na certeza de que essas interações ocorrerão e contarão com entradas e saídas específicas, localizadas no tempo, no espaço e ainda cultural, social e politicamente. A “processualidade tentativa da comunicação” seguiria o mesmo rastro de compreensão, no esforço, entretanto, de refletir sobre essas interações enquanto fenômenos comunicacionais.

Nessa perspectiva, a comunicação humana resultaria da combinação entre intencionalidade e processualidade, podendo a intencionalidade ser declarada, não declarada e/ou dissimulada, direta, reversa ou dialógica. A processualidade seria a dinâmica não linear da interação entre os partícipes, que ocorreria sob uma lógica de processo, com entradas e saídas imprevisíveis (referências/inferências) produzidas e interpretadas com base no acionamento de multimediações pelos partícipes, de forma consciente ou não.

No esforço de caracterizar o fenômeno da comunicação, Pimenta (2009, p. 37) realizou um interessante exercício analítico sobre os textos apresentados no Grupo de Trabalho “Epistemologia da Comunicação” do 17º Encontro da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação (Compós), ocorrida em 2008 em São Paulo. Dos artigos apresentados naquele ano, 90% tinham “em comum suas ênfases relacionadas a fenômenos caracterizados como ‘incertos’, da esfera do ‘sensível’, ‘intuitivos’, ‘subjetivos’, marcados pela ‘diversidade’, ‘despercebidos’ e ‘instáveis’”. O autor apoia-se em Charles Peirce para compreender o indeterminismo dos processos de significação e, conseqüentemente, da comunicação humana, tal qual os trabalhos a discutiam:

Estaríamos, então, diante de um fenômeno [a comunicação] com qualidades muito vagas, porém percebido como “admirável” por um pensamento coletivo. Segundo os autores, valorizar a indeterminação seria a saída para uma melhor definição do campo, com a maioria deles articulando este pensamento ao atual contexto de mudanças tecnológicas (Pimenta, 2009, p. 42).

Se a indeterminação é comum na diversidade de abordagens de teóricos como José Luiz Braga, Vera França e Maria Immacolata Vassalo de Lopes, resta-nos diante das incessantes mudanças no mundo da vida apenas o vislumbre do admirável, das qualidades que atribuímos à comunicação, ou seja, a comunicabilidade (Pimenta, 2009). Partindo dessa premissa e das discussões que aqui faço, em minha leitura, a “comunicabilidade” corresponderia à noção de comunicação enquanto processualidade motivada por intencionalidades diversas, imprevisíveis e sob o acionamento de multimediações incontroláveis. Assim, a comunicabilidade seria resultante da relação da intencionalidade com a processualidade da comunicação, localizado no espectro entre a incomunicação e a comunicação plena.

Para Braga (2017, p. 36), o fenômeno comunicacional, materializado nas interações, se realiza em episódios que transcorrem em “modos de fazer socialmente produzidos e tornados disponíveis”, os quais o autor chama de dispositivo, em perspectiva pós-estrutural, com padrões e regras que estruturam a si próprios e que proporcionam certa organização que “não é independente dos processos”. Os dispositivos podem ser lidos como ambiências convencionais onde ocorrem as interações e que contam com normas próprias, porém dinâmicas, como exemplifica o próprio autor: uma aula seria o dispositivo interacional, pois há elementos característicos e maneiras deles interagirem para se configurarem como tal; a especificidade de uma aula ocorrida em determinado local, dia e horário e envolvendo certos participantes se constituiria em um episódio, marcado por suas particularidades.

Os diferentes dispositivos acabam estabelecendo conexões sempre que os interlocutores recorrem a referências produzidas (o que Braga também trata como produto) em interações realizadas em episódios anteriores que tenham se desenvolvido em quaisquer outros dispositivos da vida, como, por exemplo, na escola, no trabalho, na prática religiosa e, por que não, nas plataformas digitais. É essa conexão que gera os circuitos e que possibilita a circulação das referências/inferências para além da relação direta entre os interlocutores, principalmente quando consideramos os fenômenos de mediação. Os participantes são chamados por Braga (2017) de produtores e receptores – na Educomunicação, é comum a expressão “prossumidores” para atender ao mesmo sentido (Orozco-Gomez, 2014). Nessa identificação dos partícipes, o autor não considera a interação em si mesma, mas a relação entre episódios interacionais, onde os participantes quando recorrem a referências em circulação são receptores, e quando disponibilizam tais referências, em episódios anteriores, são produtores. Logo, receptores e produtores são papéis vivenciados simultaneamente em distintos campos, que também interagem entre si.

Os campos seriam os espaços simbólicos que constituem “uma sociedade pré-mediática solidamente instalada por suas instituições e estruturas historicamente elaboradas” (Braga, 2017, p. 54). Entre eles, o autor destaca os campos sociais e o campo dos media; o primeiro diz respeito ao campo das interações, articulações e tensionamentos das relações sociais; o segundo é composto por quem produz e discute profissionalmente e institucionalmente as referências e inferências apropriadas pelas interações.

As práticas realizadas pela Rede de Jovens Comunicadores da Coiab põem em conexão esses dois campos: o campo dos media, onde se encontram as linguagens e técnicas comunicacionais, e o campo da educação, que integra os campos sociais. É nesse encontro que ocorre a interface entre a comunicação indígena e o caráter educativo do movimento indígena.

4.2 A parte educativa do movimento indígena

O movimento indígena não se encontra apenas nas pontas dessa processualidade, como quem motiva ou se beneficia com os resultados das ações da Rede, mas permeia as formações em sua totalidade, integrando “a parte educativa do movimento [...] crucial para a nossa função” (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

No período em que a Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab foi criada (2020-2021), a Coiab vivenciava um momento histórico. Era “a primeira gestão na qual as mulheres estão à frente de todos os processos e decisões”, com Nara Baré como coordenadora executiva, Ângela Kaxuyana como coordenadora tesoureira e Sônia Guajajara como representante da Coiab na Apib (Coiab, [2025]). Foram elas que desenharam a Rede e convidaram Alana Manchineri para coordenar.

Em 2020 a gente forma esse início dessa rede com 31 comunicadores que foram indicados diretamente pelas organizações de base [...] e cada estado fez a sua indicação dos jovens comunicadores para participar dessa formação. Alguns já eram habilitados na parte da comunicação, tinham o uso de ferramentas, outros não, nem todos tinham formação (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

Anderson Arapaço foi um desses primeiros jovens. Ele foi indicado por Mariazinha Baré, atual coordenadora da Articulação das Organizações e Povos Indígenas do Amazonas (Apiam):

Ela me indicou pra um curso que ia ter dentro da Coiab, que era o curso da Rede de Jovens Comunicadores da Coiab. Ela perguntou: “Você tem interesse, já que você já tem uma experiência, já teve uma experiência comigo com indígenas lá na FAS [Fundação Amazônia Sustentável]? Talvez seja legal para você”. Eu fiquei meio

assim, mas como era ela que estava me indicando, né! Aí, eu aceitei, confiei na palavra dela e fui (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

As formações que marcaram a criação da Rede de Comunicadores fizeram parte do projeto Povos Indígenas da Amazônia no Combate à Covid-19 (PIACC), executado de novembro de 2020 a abril de 2021 (Coiab, 2021c). As dificuldades que enfrentaram, além do próprio contexto pandêmico, se concentraram sobretudo na infraestrutura, o que correspondeu, inclusive, em um dos critérios de seleção dos jovens participantes.

Infelizmente, a gente precisava que esses comunicadores tivessem acesso à internet. A gente não estava incentivando que os comunicadores saíssem dos territórios para a cidade por conta da pandemia, e aí a gente foi identificando nos estados esse perfil, né, junto com as organizações de base (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

Algumas dessas dificuldades foram sendo sanadas conforme as formações ocorriam. “A gente tinha pouquíssimos equipamentos. Os equipamentos que a gente tinha eram equipamentos próprios. Nem celular tinha na primeira formação. Então na segunda formação a gente já começou a ter celular, começou a receber uma bolsa para poder se manter, estudar” (Luene Karipuna, 2024, informação verbal). Outros obstáculos de caráter técnico também precisaram ser contornados, como expõe Luene Karipuna (2024) a respeito do primeiro *podcast* que criaram, o “Vozes Indígenas da Amazônia”: “Como é que a gente vai trabalhando isso, sendo que a gente nunca teve uma experiência? A gente não tem um estúdio, a gente não tem nada”.

Para entender os conhecimentos técnicos e científicos sobre a doença, ainda em construção, e poderem traduzi-los para diversas etnias, eles contaram com o apoio da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz).

Se eu quero que o meu comunicador explique em algum vídeo, na sua língua, ou em algum material que a gente vai produzir, o que que é o Covid-19, ele precisa entender o que é o Covid-19. Então, a gente fez inúmeras formações com a Fiocruz, também trabalhou com material que foi divulgado pelo instituto Butantã (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

Impedidos de realizar formações presenciais devido ao distanciamento social imposto pela pandemia, os jovens participavam virtualmente dos encontros, conforme lembra Jakukrei Gavião (2024, informação verbal): “No início, eles mandavam o link pelo WhatsApp pra gente. [...] Nós entrava lá e nós assistia às aulas. Era de 1h às 4h [da tarde], umas três horas de aula”.

Além da participação nas formações, os jovens atuavam como mediação na relação da Coiab com as aldeias. Havia uma rotina de compartilhamento de informações para que a

coordenação tivesse conhecimento sobre a situação da base do movimento indígena e, assim, tivesse condições de contribuir a tempo:

A gente ficava preso dentro da casa [...]. Tudo isso a gente repassava, o que tava acontecendo na comunidade. [...] Sempre tinha uma orientadora que sempre deixava uma atividade pra gente fazer. [...] Às vezes eles mandavam a gente bater foto, como é que tava a aldeia, como é que tava a saúde das pessoas, das crianças, dos velhos. Aí a gente passava todas essas informações para eles. [...] A gente trabalhou muito com relatório... Quando chegava alimentação para as comunidades indígenas. Quando a Funai mandava alimentação e tudo. A gente fazia tudo isso, muita atividade (Jakukrei Gavião, 2024, informação verbal).

As formações precisavam levar esses jovens a compreenderem não apenas os conteúdos informativos sobre saúde e demais temáticas adjacentes, mas “também entender o uso das ferramentas” (Alana Manchineri, 2025, informação verbal). “Naquela época, a gente aprendeu muita coisa, desde a escrita, a questão de social mídia, como fazer card, questão de design. Nós aprendemos sobre saúde mental indígena, nós aprendemos sobre espaço seguro. Então foi um ano inteiro só de curso. [...] Todo mês tinha curso pra gente fazer”, complementa Anderson Arapaço (2025, informação verbal).

As formações que a Rede de Comunicadores proporcionou a esses jovens consistiam em parte da estratégia do movimento para dar forma às respostas em defesa aos ataques que estavam sofrendo. Essa compreensão guiou todo o processo de formação desses comunicadores e comunicadoras, pois, era primordial que entendessem “o que é o movimento indígena da sua base, [...] a conjuntura política do seu estado, a conjuntura política da sua organização” (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

A ação comunicativa, como o ato de fotografar durante o Acampamento Terra Livre (ATL), não se encerra em si, mas se torna uma oportunidade de “ouvir as lideranças e as reivindicações que tão sendo feitas naquele espaço” (Alana Manchineri, 2025, informação verbal). Uma atitude para que possam “entender o porquê que você está fazendo aquela formação [...] para além da parte técnica (Alana Manchineri, 2025, informação verbal). Concita Sompré (2024) igualmente destaca a relevância das formações e da atuação em comunicação pela Rede da Coiab:

É fundamental essa formação dos comunicadores, entendeu. Eles estão ali a todo momento com a gente e eles são as nossas vozes aonde a gente não alcança, através da tecnologia, através dessa formação que eles tiveram. [...] Então, enquanto liderança na busca pela nossa autonomia, do nosso direito, na defesa do nosso território, né, e na luta das questões indígenas em termos Brasil e até fora dele, eles têm sido assim um ponto muito importante na divulgação daquilo que tem agredido e ferido (Concita Sompré, 2024, informação verbal).

A relação intrínseca dessas práticas com o movimento é ratificada pelo diálogo constante com as lideranças indígenas para identificar as necessidades da base: “A gente fez um processo de formação que ele começou no diálogo com as lideranças. A gente primeiro entendeu a necessidade que cada estado estava precisando pra gente poder formar o projeto pedagógico e implementação dessas formações (Alana Manchineri, 2025, informação verbal). Esse diálogo foi primordial para a eficiência tanto das formações quanto dos materiais midiáticos que criaram:

A gente fez uma espécie de pesquisa, né, de entender o que que as lideranças queriam saber sobre a vacina. Então a gente reuniu os comunicadores, orientou para que conversassem com suas bases, conversassem com as pessoas da sua própria casa, entendessem quais eram as principais dúvidas daquelas pessoas em relação à vacina (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

Tais práticas encontram-se na intercessão entre os campos da educação e da comunicação, sem estabelecer limites entre um e outro:

Várias pessoas perguntam: mas como é o processo de formação de vocês? É um processo de formação indígena, de comunicação indígena, que entende a realidade dos territórios, que entende a realidade das aldeias urbanas, das pessoas que estão nas cidades também, que são pessoas indígenas. E a partir do diálogo também com o movimento, com os direitos do movimento indígena, no caso, das organizações. (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

A “parte educativa do movimento” a que Alana Manchineri se refere é abordada e discutida por Daniel Munduruku enquanto “caráter educativo do movimento indígena”. Para o escritor e educador indígena paraense, esse aspecto do movimento está na sua base e sustentação desde que surgiu no período da ditadura militar. A partir do “desejo de jovens estudantes de assumirem a trilha da própria história”, a juventude indígena uniu forças e liderou a defesa de direitos ancestrais por meio do movimento político (Munduruku, 2012, p. 16). Ao mesmo tempo que davam forma ao movimento, as jovens lideranças eram educadas por ele e ainda reverberavam os aprendizados para suas aldeias e comunidades.

Baseados em Munduruku (2012), identificamos três direções desse caráter educativo nas primeiras décadas do movimento indígena (1970-1990): para dentro, destinado às lideranças e às bases; para fora, voltado ao Estado e à sociedade brasileira; e uma terceira localizada na interface entre o movimento e as entidades indigenistas.

O movimento teve uma relevante contribuição para a conscientização dos povos indígenas a respeito da realidade e das ameaças vindas da conjuntura política da ditadura, mas principalmente da necessidade de unirem forças para defenderem seus direitos, estimulando

“uma consciência nacional pan-indígena, que ia além dos interesses locais de cada grupo” (Munduruku, 2012, p. 210). Das diferenças e especificidades que distinguiam cada povo, surgiu uma “consciência étnica”, construída a partir da autonomia que assumiram diante da própria história, articulando “aspectos culturais, dança, canto, espiritualidade [...] aquilo que tinham em comum (Munduruku, 2012, p. 219). Tais mudanças aconteceram “graças a uma ressignificação do termo índio como definidor da identidade indígena nacional” (Munduruku, 2012, p. 210).

Os interlocutores da tese de Daniel Munduruku, que concedeu a ele o título de doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP), posteriormente convertida em livro, demonstram que o movimento proporcionava uma formação direta ou indireta a quem o integrava. Dentre seus entrevistados, havia Álvaro Sampaio Fernandes, do povo Tukano. Ele afirmou que uma das estratégias era “formar pessoas para acompanhar os avanços políticos suscitados a partir das novas demandas políticas surgidas através da atuação do próprio movimento” (Munduruku, 2012, p. 198). Em outra perspectiva, tratando de si própria, Darlene Yaminalo Taukane destacou que o movimento a levou a “aprender como lutar e defender nossos interesses” e que, após ocupar diferentes cargos na Funai, se sentia preparada e “contemplada com a educação do movimento” (Munduruku, 2012, p. 204).

O caráter educativo atingia igualmente as entidades que apoiavam o movimento. Essas instituições colaboraram para que os diferentes povos participassem de “assembleias, encontros, mesas de discussões” e criassem “um espírito de solidariedade em torno dos problemas que cada grupo enfrentava nas diferentes regiões do país” (Munduruku, 2012, p. 218). Nessa interface, o aprendizado era de mão dupla. De um lado, as entidades foram “afetadas pela visão que esses povos traziam” (Munduruku, 2012, p. 218), e do outro, as lideranças indígenas “conseguiram absorver conceitos teóricos - como etnia, cultura, autodeterminação, autonomia, entre outros - e colocá-los em prática nas mesas de negociação política com as autoridades” (Munduruku, 2012, p. 219).

Para fora, o caráter educativo do movimento indígena se destinou a “mudar o olhar da sociedade brasileira, e mesmo do Estado, sobre os povos indígenas” (Munduruku, 2012, p. 12). Uma tarefa árdua que não necessariamente garantiu essa mudança de olhar, mas se impôs como uma obrigação de reconhecimento da “existência da diversidade cultural até então ignorada pelo Estado nacional” (Munduruku, 2012, p. 195-196). Para Munduruku (2012, p. 222) essa, talvez, tenha sido “a maior contribuição que o Movimento Indígena ofereceu à sociedade brasileira”.

Essas três direções também são identificadas nas formações promovidas pela Rede de Comunicadores, ainda que em dinâmicas diferentes. Por si só, foram iniciativas do movimento indígena que buscaram educar politicamente os jovens, uma intencionalidade pedagógica que antecede a apropriação de linguagens e de técnicas comunicacionais. As formações proporcionaram a leitura do contexto pandêmico e político da base do movimento, sobretudo por meio do diálogo com lideranças indígenas, e o acesso a conhecimentos técnicos, tanto da comunicação, quanto de saúde e de outras questões adjacentes. Ao lado do movimento, entidades parceiras que viabilizaram as ações da Rede também tiveram a oportunidade de usufruírem desse caráter educativo, seja pelo contato com cosmovisões diferentes das ocidentais, seja pela observação da maneira como os jovens se apropriavam, resignificavam e transformavam culturalmente esses conhecimentos.

A circulação do aprendizado aconteceu por meio dos materiais midiáticos que esses jovens criaram, retroalimentando o próprio movimento, mas também educando quem estava de fora do contexto indígena. Tais materiais, disponibilizados em diferentes plataformas digitais, expuseram as condições críticas das populações indígenas e educaram sobre suas especificidades culturais e demandas. O caráter educativo e denunciativo desses materiais buscava atingir não apenas o usuário comum. Instituições públicas e da sociedade civil também puderam acessá-los e, assim, contar com evidências para avaliar a efetividade de ações voltadas a esses povos ou a necessidade de implementação de políticas públicas que mitigassem os impactos da pandemia e de outros problemas que enfrentavam.

Se o caráter educativo é identificado a partir da reflexão sobre as intenções, ações e resultados do movimento indígena, a educação, enquanto campo social, corresponde a um tema específico que sempre esteve no centro da sua atuação (Munduruku, 2012). Entre as demandas por direito, a reivindicação por uma educação que respeitasse suas especificidades culturais integrou a “necessidade de autoafirmação” desses povos (Munduruku, 2012, p. 61-62). Para isso, o movimento compreendeu a importância do “domínio dos instrumentais próprios do Ocidente (Munduruku, 2012, p. 195), o que incluía a adaptação aos dispositivos dos seus campos sociais. Conforme esclarece Mariano Marcos Terena: “o índio está usando sua inteligência a fim de adentrar no sistema tecnológico, para proteger seus direitos, suas tradições” (Munduruku, 2012, p. 208).

É nesse contexto que, paralelo à garantia da preservação das práticas educativas tradicionais, surge a luta por uma educação escolar indígena, que proporcione o usufruto da formação acadêmica ocidental em interface com suas culturas.

4.2.1 Educação em coletividade: do corpo, da mente e do espírito

A educação indígena é tão plural quanto a diversidade desses povos. Uma educação fortemente imersa em suas culturas, com dispositivos que não se limitam à sala de aula, mas que permeiam o cotidiano da coletividade. Cada povo tem o seu modo de educar as crianças e jovens a construir sua existência, a caçar, a pescar, a cuidar uns dos outros, a compreender os mistérios da vida de viventes e não viventes. Os conhecimentos tradicionais, em geral, são transmitidos entre gerações, motivo dos mais velhos serem tão importantes e essenciais nessas culturas.

Conhecer a educação indígena, ainda que seja de apenas um povo, requer um aprofundamento em suas práticas do dia a dia, que são estruturadas não apenas na oralidade, mas na vivência, na observação e na experimentação. Tivemos a oportunidade de observar um pouco a dinâmica da educação indígena do povo Gavião, na Aldeia Kyiketêjê, durante o 11º Festival Safra da Castanha Nova.

O Festival é recente na história da Aldeia e surgiu como uma forma de celebrar a cultura e a memória do povo Gavião, ratificando a identidade tanto para quem é de fora, quanto para os próprios parentes, sobretudo crianças e jovens.

O 11º Festival Safra da Castanha Nova é um marco de resistência e celebração na aldeia Kyikatêjê. Mais que um evento, é um tempo sagrado de fortalecimento da nossa identidade, de reencontro com a cultura e de passagem dos saberes para as novas gerações. Seguimos com orgulho e coragem, mantendo viva a memória dos nossos ancestrais (Mídia Gavião, 2025).

Na edição de 2025, a programação, como de costume, aconteceu em uma semana e contou com “esportes tradicionais”, atividades culturais, comidas típicas, exposição e venda de artesanatos e pintura corporal. O evento é aberto ao público e recebeu muitos visitantes, principalmente de comunidades e municípios da redondeza, além de comitivas de diferentes etnias que disputaram as modalidades e jogos, como corrida de tora, corrida de varinha, arco e flexa, cabo de força, natação, canoagem e futebol de campo. De acordo com as lideranças, o maior evento até aquele momento foi o de 2019, que recebeu um público de cerca de 9 mil pessoas.

O evento carrega em si um caráter educativo. O encontro de parentes de territórios distintos permite o compartilhamento de saberes de diferentes ordens, desde a possibilidade de observar a habilidade esportiva de outras equipes, até a troca de experiências sobre como lidam politicamente com as situações de suas aldeias. A visita de pessoas não indígenas também

configura uma oportunidade de educação cultural a respeito das especificidades do povo Gavião, gerando empatia às questões indígenas e, de alguma forma, proporcionando um aldeamento que perpassa pela mente e pelo corpo, a partir das pinturas corporais e dos adereços e artesanatos que passam a usar.

Nas atividades que ocorrem ao longo dos sete dias, principalmente, na arena central do evento, foi interessante observar o acompanhamento e participação de crianças e jovens. Enquanto dançavam, cantavam e disputavam as modalidades, adultos e anciãos ensinavam e demonstravam a importância dessas práticas para a identidade indígena. A celebração de diferentes povos em torno da Safra da Castanha, um fruto que marca a história do povo Gavião, ratifica ainda a centralidade da coletividade ao fortalecer essas populações diante das lutas que enfrentam.

Acompanhamos parte da organização da Festa, mais especificamente os preparativos e a atuação dos jovens comunicadores da aldeia. Os espaços onde identificamos a incidência da educação indígena também eram permeados por outras intencionalidades. Observamos isso nas reuniões entre os comunicadores e com a comunidade em geral, e nas práticas comunicativas em si.

Nos encontros anteriores à realização do evento, os jovens decidiam as iniciativas e estratégias para garantir uma cobertura midiática do Festival, que pudesse possibilitar a percepção da relevância e grandiosidade do momento a quem estivesse acompanhando pelas redes sociais *on-line*. Eles e elas compartilhavam saberes, técnicas, experiências e criavam soluções a partir das novidades mais recentes oferecidas pelas plataformas digitais.

Inseridas no cotidiano da aldeia, essas reuniões se adaptavam a outras necessidades ou responsabilidades dos jovens. Eram dispositivos que estavam a serviço da organização do evento, não o contrário. daquelas em que pudemos participar, nenhuma contou com a presença de todos. Apesar disso, em diferentes momentos, observamos que o planejamento fluía, sendo complementado pelas conversas e alinhamentos realizados por meio do WhatsApp.

A liderança de Madson Gavião, enquanto responsável pela comunicação da aldeia, não concentrava em si as decisões. Ele não se posicionava como um detentor de conhecimentos, mesmo sendo o mais experiente no campo de atuação. O que o colocava à frente da equipe era sua habilidade de alinhamento das ações de comunicação em relação à aldeia. Seu papel era de representante e de mediação para que as ações atendessem à coletividade.

Na reunião geral de organização, conduzida pelo cacique Zeca Gavião dois dias antes do evento iniciar, a perspectiva era outra. Ele era a autoridade que estava ali para canalizar e

viabilizar o alcance dos objetivos da aldeia. Em um grande círculo, no meio da arena, cerca de 50 pessoas se concentravam, silenciosamente, para receberem os direcionamentos do cacique. Por vezes, ouvia-se a voz das crianças brincando, e era curioso não serem repreendidas pelos pais. O momento que viviam era para o brincar e a elas era reservado esse direito. Os adultos, indígenas e não indígenas, se intercalavam entre a escuta e a fala, principalmente quando precisavam compartilhar informações sobre as equipes que lideravam.

A equipe de comunicação era composta por nove pessoas, entre as quais sete jovens mulheres. Madson nos contou como elas foram identificadas e convidadas a participar da equipe:

Se for prestar atenção, todos nós somos comunicadores, porque a gente cada um tem um celular na mão, cada um posta coisas sobre a vida, só que precisa de pessoas para orientar e direcionar. Foi aí que eu vi nas meninas que elas são que postam mais coisas no Instagram delas e tal. Falei: “Não, elas sabe mais do que eu”. Eu vejo muitas postagens dela, eu só mexo pouco nas redes sociais. Aí falei: “Não, as meninas têm que participar e tem que integrar o grupo, porque elas vão ser importantes nesse processo” (Madson Gavião, 2024, informação verbal).

A participação delas também é motivada por questões culturais do povo, que permitem apenas a presença de mulheres em alguns ritos e práticas:

E as mulheres têm coisas particulares que só elas podem filmar. E a gente precisa dessas meninas para fazer esse tipo de trabalho, porque tem certa área que a gente não pode ir [...]. Até mesmo na hora de entrevistar uma pessoa, acho que as meninas conversando com uma outra, assim, fica muito mais fácil elas obterem informações do que a gente chegar e não ter muita intimidade, ser sexo oposto e tal (Madson Gavião, 2024, informação verbal).

Madson ficou responsável pela captura de vídeos, Jakukrei pela fotografia (Figura 24) e as demais por lidar com as plataformas digitais, no caso Instagram, Kwai e TikTok, tendo autonomia para gerenciar o conteúdo, em formato de publicação ou em transmissões ao vivo. O fluxo planejado era relativamente simples: as imagens eram compartilhadas por meio do Telegram, por ser uma plataforma que aceita o envio de arquivos no tamanho de até 2 Gigabytes, e as jovens faziam as publicações nas redes sociais *on-line*. A atenção estava voltada às atividades do Festival, para que tudo pudesse ser registrado. Nessa processualidade, havia uma preocupação maior em relação ao texto das legendas, que deveria ser compartilhado no grupo do WhatsApp, avaliado, e somente depois publicado.

Figura 24: Jakukrei Gavião em cobertura fotográfica durante o 11º Festival Safra da Castanha Nova, na Aldeia Gavião Kyikatêjê



Fonte: arquivo do autor.

A realização de tarefas entre os comunicadores, na prática, foi mais dinâmica. Por muitas vezes, as jovens capturaram, editaram e publicaram os próprios vídeos. Nesse fluxo, cada etapa carregou consigo um caráter educativo. Enquanto estavam na arena central do Festival, onde aconteciam as atividades, observamos algumas vezes essas comunicadoras próximas do Madson e do Jakukrei, recebendo dicas e orientações para aperfeiçoarem sua atuação (Figura 25). A escrita das legendas era guiada pela estratégia de chamar a atenção dos usuários nas primeiras linhas do texto, voltado a uma audiência que era também formada por parentes das etnias que participavam presencialmente do Festival. Ao observarem as interações e o alcance das publicações, elas identificavam novas temáticas ou percebiam melhorias que precisariam aplicar nos conteúdos futuros.

Figura 25: Interação de Jakukrei Gavião com demais comunicadoras da Aldeia Kyikatêjê durante o 11º Festival Safra da Castanha Nova



Fonte: arquivo do autor.

Nessa breve vivência, notamos que o conjunto de intencionalidades e práticas da educação indígena se apresenta intrinsecamente relacionado ao cotidiano da aldeia. Os dispositivos onde identificamos essa educação, como as reuniões e as atividades do Festival, são continuamente mediados pela memória, pela transmissão de conhecimentos tradicionais e pela ratificação da identidade indígena – do seu modo de viver e de construir a existência a partir de suas cosmovisões. São as especificidades culturais, somadas aos aprendizados de diferentes ordens adquiridos a partir de seus históricos de luta, que diversificam a educação elaborada por esses povos e a tornam única a cada território.

Ao defender o caráter educativo do movimento, Daniel Munduruku (2012) compartilha alguns elementos da educação indígena do seu povo, fornecendo pistas ao que há de comum entre as diferentes etnias e que os une enquanto coletividade. Em sua descrição, ele destaca uma educação direcionada ao corpo, à mente e ao espírito.

O processo de aprendizagem indígena inicia na infância. “Aprendemos, desde muito pequenos, que nosso corpo é sagrado” (Munduruku, 2012, p. 69). A primeira lição é compreender que as ausências do corpo, os vazios, são preenchidos pelos sentidos. É por meio deles que aprendem a ler o entorno, a interação com a natureza e as atividades coletivas:

o uso dos sentidos confere sentido às suas ações: ganha sentido a leitura das pegadas dos animais, do voo dos pássaros, dos sons do vento nas árvores, do criptar do fogo, das vozes da floresta em suas diferentes manifestações. Ela se conscientiza de que andar pela mata é mais que um passeio de distração ou diversão; que subir na árvore é mais que um exercício físico; que nadar no rio é mais que brincadeira; que produzir brinquedos é mais que um desejo de satisfação; que ficar horas confeccionando a cultura material de sua gente é mais que uma necessidade. A criança vai, aos poucos, entendendo que no seu corpo o sentido ganha vida (Munduruku, 2012, p. 69).

Essas descobertas são realizadas em conjunto com o grupo de crianças, onde exercitam “a vida comunitária como uma necessidade ímpar para sua realização e compreensão do todo” (Munduruku, 2012, p. 69).

Os vazios do corpo não se encerram nas necessidades de subsistência, de segurança e de diversão. A educação da mente é a que permite preencher o “vazio da existência” para construir o sentido do estar no mundo (Munduruku, 2012, p. 70). Diferente da educação do corpo, que ocorre na prática de atividades, para a mente é reservada a escuta dos contadores de história, os velhos que “são ‘as bibliotecas’ em que estão guardadas a memória ancestral” (Munduruku, 2012, p. 71):

É, pois, através do ato de ouvir histórias, contadas pelos guardiões da memória, que nossa gente educa sua mente, de modo que o indígena vive no corpo aquilo que sua mente elabora pela silenciosa e constante atenção aos símbolos que as histórias nos trazem. O corpo que vive o tempo presente alimenta-se, preenche seu vazio, através daquilo que a memória evoca do tempo imemorial (Munduruku, 2012, p. 71).

Ao mesmo tempo que educam a mente, as narrativas dos anciãos educam o espírito “para viver esta verdade que, para nossa gente, é plena e nos mostra o caminho do bem-estar, da alegria, da liberdade e do sentido” (Munduruku, 2012, p. 71). Na educação do espírito, a escuta das histórias é complementada pela compreensão dos sonhos, a linguagem que conecta o indígena “a uma coletividade universal” composta por “todos os seres vivos que coabitam conosco este planeta” (Munduruku, 2012, p. 72). Sonhar, mais que um ato de descanso, é uma oportunidade para se comunicar com os ancestrais e os espíritos (Munduruku, 2012).

Munduruku (2012, p. 72) destaca que muitas etnias acreditam na existência de um outro mundo “onde moram os espíritos criadores”. Além dos sonhos, eles se relacionam com esses espíritos por meios de seus rituais, como no momento do plantio, para recordarem “que nada pode brotar, senão pela atuação dos ancestrais e pela gratidão que se dispensa a eles e aos seres que criaram” (Munduruku, 2012, p. 72). “Educar é, portanto, preparar o corpo para sentir, apreender e sonhar” (Munduruku, 2012, p. 73).

A educação indígena permeia todas as ações do movimento e está na base de suas lutas. A relação corpo, mente e espírito reverbera em cada decisão tomada, os mantém guiados pelo

senso de coletividade e os realinha sempre que as circunstâncias tentam os desviar desses ideais. Conforme aconteceu com Álvaro Sampaio Fernandes, que mudou o seu posicionamento em relação a missionários religiosos por discordar dos maus tratos voltados a velhos curandeiros:

esta revolta é fruto da educação que recebeu de seus antepassados, que ensinaram a “sermos desobedientes e a falarmos de nossas cerimônia, assim fomos treinados para ser desobedientes e para não seguir as regras dos missionários. Aprendi a ler e escrever no colégio para defender o que queríamos na aldeia” (Munduruku, 2012, p. 180).

A atuação dos missionários foi uma das principais estratégias da colonização europeia para docilizar os povos indígenas. Sob ações catequizadoras e opressivas, foram vítimas da imposição de um deus que desconheciam e que nenhuma relação apresentava com suas cosmologias (Barros; Benot, 2021). Um processo violentamente civilizatório, baseado em concepções socioculturais ocidentais que desprezaram suas culturas, identidades e modos de compreender o mundo e a própria vida (Barros; Benot, 2021; Mignolo, 2017).

O corpo, a mente e o espírito aos quais são destinadas a educação indígena foram os principais alvos da colonialidade. No entanto, ao longo da história, as questões sobre a educação indígena contaram com forças institucionais que ora reforçavam estereótipos, ora questionavam, combatiam e até ressignificavam práticas sociais e educativas para reconhecer a diversidade cultural e os direitos desses povos. Nesse sentido, a Constituição Federal de 1988 foi um marco que materializou positivamente os resultados das lutas e resistências do movimento indígena a respeito da educação (Baniwa, 2012a; 2023; Barros; Nebot, 2021).

4.2.2 Educação institucionalizada e apropriações tecnológicas

O direito indígena à educação específica, bilíngue e intercultural, que atenda às especificidades culturais de cada povo, é garantido pela Constituição Federal e reforçado pela Lei nº 9.394/1996 de Diretrizes da Educação Nacional (Barros; Nebot, 2021). Essa educação institucionalizada, ofertada pelo Estado brasileiro, ainda hoje passa por dificuldades em ser efetivada. Desafios que estão enraizados na lógica da colonialidade, somados à carente representatividade indígena, ainda que crescente, em espaços de decisão política e a contínua pressão de determinados setores econômicos para a exploração produtiva de suas terras.

As dificuldades enfrentadas pela educação indígena foram intensificadas no período pandêmico. O desmonte provocado pelo governo do ex-presidente Jair Bolsonaro extinguiu ou fragilizou importantes instrumentos legais de regulação para o fomento da educação escolar

indígena, a exemplo da extinção em 2019 da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi) (Jakimiu, 2021), subpasta do Ministério da Educação (MEC) recriada pelo governo de Luiz Inácio Lula da Silva (Folha UOL, 2022). Para Jakimiu (2021, p. 131), sob preceitos neoliberais, a extinção da Secadi representou a negação do direito à educação àqueles historicamente excluídos e marginalizados, entre os quais os povos originários, fragilizando “a garantia dos objetivos fundamentais (...) os quais justamente visam a consolidação de uma sociedade mais justa e igualitária”.

Os problemas dos povos indígenas com a educação perpassam do âmbito nacional à realidade estadual. Barros e Nebot (2021) demonstram que, mesmo no Estado do Pará, onde encontram-se mais de 55 etnias, não há uma política educacional destinada a esses povos. Até 2020, período observado pelos estudiosos, o que havia era a formação de um grupo de trabalho dedicado à temática (Oliveira, 2020), com um Plano de Educação Escolar Indígena ainda em construção. Apesar de contar com a representação de lideranças indígenas, a iniciativa da Secretaria de Estado de Educação (Seduc) não foi eximida da manifestação política dos movimentos indígenas que reivindicaram, no mesmo ano, junto à Assembleia Legislativa do Pará em sessão especial (Santos, 2020), a implementação de uma legislação que atenda à necessidade por práticas educacionais alinhadas às suas especificidades socioculturais. Somente após a criação da Secretaria dos Povos Indígenas do Pará (Sepi), tendo à frente a líder indígena e ex-presidente da Fepipa, Puyr Tembê (G1, 2023), que observamos movimentações institucionais para a mudança desse quadro, como a assinatura de Projeto de Lei para a contratação de docentes e demais profissionais da educação escolar indígena, junto ao planejamento de construção de 30 escolas indígenas durante os quatro anos seguintes (Esteves, 2023).

Em 2024, a educação voltada aos povos indígenas do Pará foi atacada pela Lei Estadual 10.820/24. Dentre outras resoluções, o instrumento legal autorizava a “implantação de aulas gravadas, transmitidas por plataformas digitais” (G1 Pará, 2025). Revoltadas, lideranças indígenas de 20 etnias ocuparam a Sede da Secretaria de Educação (Seduc) em Belém a partir de 14 de janeiro de 2025, aliadas ao Sindicato das Trabalhadoras e dos Trabalhadores em Educação Pública do Estado do Pará (Sintepp), também afetado pela referida lei. A mobilização contou com o apoio do movimento indígena nacional e de artistas (G1 Pará, 2025). Com a pressão, o Governo do Estado recuou e, após quase um mês de manifestação, revogou a referida Lei, formalizada em publicação no Diário Oficial em 13 de fevereiro de 2025 (G1 Pará, 2025).

De acordo com Rosani Kaingang (Serejo-Santos; Costa, 2025), antropóloga, fundadora e Vice-Presidente da Associação dos Professores Indígenas do Sul e Sudeste do Pará (API SSPA), abordar a educação indígena demanda a clareza sobre as diferenças tipológicas entre educação indígena, educação para indígenas e educação escolar indígena. A educação indígena corresponde a processos de ensino e aprendizagem próprios dos povos indígenas, com base em princípios, tecnologias, espaços, metodologias e especialistas. A educação para indígenas diz respeito às práticas educacionais realizadas por não indígenas e destinadas à conformação e integração desses povos aos ideais nacionalistas anteriores à Constituição de 1988. É a partir desse marco legal que se institucionaliza a educação escolar indígena enquanto uma modalidade específica de ensino, plural e dinâmica, diferenciada e isenta de modelos pré-estabelecidas dada a diversidade cultural, garantida pelo Ministério da Educação (MEC), conforme discute Baniwa (2012b) e ratifica Rosani Kaingang:

A gente pode dizer que educação escolar indígena é esse esforço que os povos indígenas têm feito da apropriação de outros conhecimentos (...) que dialogam com os conhecimentos próprios de cada povo em processo de interculturalidade (...). Não há um modelo, então, se a gente pensar que são mais de 300 povos, nós temos mais de 300 possibilidades ou mais, né, de construção de educação escolar (Serejo-Santos; Costa, 2025, p. 10-11).

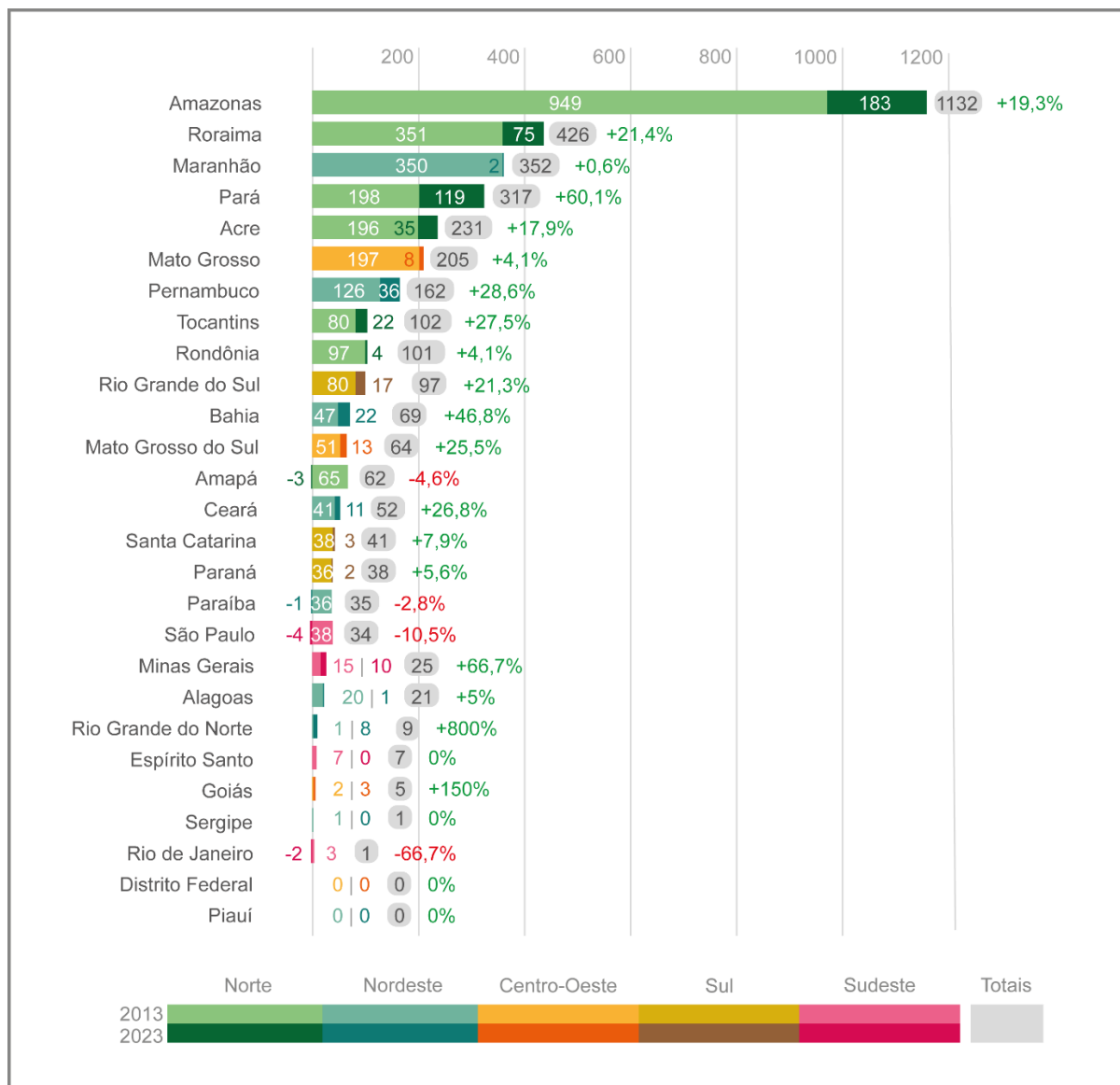
Se, por um lado, a educação escolar indígena demanda regulamentações que garantam o seu pleno usufruto, do outro, a educação indígena se mantém resistente diante dos abalos sofridos desde a colonização, mesmo com as perdas de “muitas culturas, conhecimentos e valores indígenas” (Baniwa, 2012b, p. 132). Para Baniwa (2012b, p. 133), apesar das fragilidades da educação escolar indígena, não podemos ignorar os avanços já obtidos em direção à educação intercultural:

Nós temos um arcabouço de leis, de normas, de orientações pedagógicas que são muito avançadas, inclusive muito avançadas considerando o panorama da educação indígena no mundo ou, principalmente, na América Latina. A ampliação da oferta escolar junto às aldeias é outra conquista. A crescente produção de material didático específico e bilíngue e os processos crescentes de formação de professores indígenas, que já representam 96% atuando nas escolas das aldeias, representam outros importantes avanços.

Confirmamos a manutenção desses avanços na educação escolar indígena a partir de uma comparação que realizamos entre os dados do Censo Escolar de 2013 e de 2023 (Figura 26), disponibilizados pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). Na contramão das escolas comuns de Educação Básica, o número de escolas em terras indígenas cresceu 18,6% no Brasil, saindo de 3.025 unidades, em 2013, para 3.589

em 2023. A evolução é significativa, principalmente quando contrastada com o declínio quantitativo das demais escolas, que diminuíram 26% no mesmo período.

Figura 26 - Escolas em Terras Indígenas no Brasil - por estado (Censo Escolar 2013 e 2023)



Fonte: Elaborado pelo autor com base no Censo Escolar 2013 e 2023.

Sem ignorar questões relacionadas ao orçamento destinado à educação pública, que em 2022 foi o menor nos últimos 10 anos (Martello, 2022), uma das possíveis explicações para o fenômeno pode estar também nas mudanças de faixa etária, que influenciam na demanda por vagas na Educação Básica. De acordo com dados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2022, “a idade mediana da população brasileira aumentou 6 anos desde

2010 e atingiu os 35 anos em 2022”, refletindo no atual índice de envelhecimento, que chegou a 55,2, ou seja, “há 55,2 pessoas com 65 anos ou mais de idade para cada 100 crianças de 0 a 14 anos” (Gomes; Britto, 2023). Em contrapartida, as populações indígenas tendem a ser mais jovens, com 56,1% tendo menos de 30 anos de idade. É o grupo com menor idade mediana, 25 anos, em relação à cor ou raça, sendo o único no país a apresentar estabilidade no período de 2010 a 2022.

O Norte e o Nordeste lideram como as duas regiões que apresentaram o maior aumento do número de escolas indígenas no período de 2013 a 2023: 435 e 79 unidades a mais, consecutivamente. Em porcentagens, o Norte permanece à frente, com um crescimento de 22,5%, mas o segundo lugar é assumido pela região Sul, que contava com 154 unidades, e agora possui 176, um aumento equivalente a 14,3%.

Amazonas e Pará se revezam entre os estados que mais criaram escolas em terras indígenas. O Amazonas, que atualmente apresenta 1.132 escolas destinadas a essas populações, contava, em 2023, com 183 unidades a mais do que em 2013, um aumento equivalente a 19,3%. Esse crescimento é superado apenas pelo Pará, que cresceu 60,1% por ter somado 119 escolas indígenas às 198 que existiam em 2013, totalizando 317 unidades.

Em movimento inverso, Piauí e Distrito Federal são as unidades federativas que, até a coleta dos dados pelo Censo 2023, em 2022, permaneceram sem contar com nenhuma escola em terras indígenas. Ambas, passaram a possuí-las a partir de 2023. No Piauí, uma escola foi entregue aos povos Guajajara e Warao, localizada em Teresina (Vinicius, 2024), e outra estava com inauguração prevista para o final de 2024 em Lagoa de São Francisco para atender aos povos Tabajara e Tapuio (Santana; Santos, 2023). Na capital do país, a primeira escola indígena foi inaugurada apenas em 2023, construída pela própria população indígena da Aldeia TekoHaw, do povo Guajajara (Saraiva, 2023).

Vale ainda observar os estados que diminuíram a oferta de unidades escolares destinadas a etnias indígenas. São Paulo se destaca por ter extinguido quatro escolas e Rio de Janeiro por ter reduzido 66,7%, permanecendo com apenas uma unidade em todo o estado.

A proposta do movimento indígena sempre foi de “conexão entre a educação escolar e a educação tradicional” (Baniwa, 2012b, p. 133). Uma educação intercultural que reconheça e valorize os saberes e tecnologias indígenas na formação desses povos. A compreensão sobre tecnologia precisa partir de um conceito amplo, sob perspectiva ontológica, que considere toda e qualquer técnica referente ao saber fazer, capaz de modificar e transformar, envolvendo

“instrumentos, necessidades, aprimoramento e reformulação e desenvolvimento” (Caron; Kalapalo; Santos, 2017, p. 389).

Para Caron, Kalapalo e Santos (2017, p. 389), “as Tecnologias Indígenas ultrapassam o aspecto de matéria cultural e passam a representar um duplo sentido: material e imaterial”, correspondendo a artefatos físicos e culturais, mas também ao conjunto de saberes, metodologias, epistemologias e cosmologias que se encontram na base sociocultural dessas populações. Uma educação escolar indígena “pautada no reconhecimento e na valorização dos conhecimentos e no modo de ensinar e aprender indígena” deve ser promovida a partir de “uma educação decolonizadora”, que lute não apenas pela existência, mas ainda pela (re)existência, ou seja, em constante “enfrentamento criativo das forças hegemônicas” (Torquato; Kondo, 2020, p. 65).

Para garantir uma compreensão que atenda às especificidades culturais indígenas, sob entendimento semelhante ao de Caron, Kalapalo e Santos (2017), Rosani Kaingang (Serejo-Santos; Costa, 2025) ratifica a necessidade dessa amplitude conceitual na abordagem sobre tecnologias para que não haja o equívoco de se restringir a equipamentos ou artefatos das tecnologias da informação e digitais.

Eu falo tecnologia não só como equipamentos, como acesso à informação ou como possibilidade de produção de conteúdo digital e divulgação. (...) Tecnologia é aquilo que nos possibilita a melhoria da qualidade de vida, e isso significa também tecnologia agregada a nossa forma de morar, a nossa forma de viver, a nossa forma de nos comunicar, de estudar, de transmitir conhecimentos (Serejo-Santos; Costa, 2025, p. 12).

A língua, nessa perspectiva, aparece como uma relevante tecnologia para esses povos. Conforme destaca Vera Arapiun, coordenadora de Educação Indígena da Secretaria de Educação do Estado do Pará (Seduc): “A gente luta para manter a língua, né, a língua materna. Mas, o Português [...] tem sido uma necessidade de aprender” (Serejo-Santos; Costa, 2025, p. 12). O domínio do idioma proporciona autonomia na comunicação e em atividades básicas. Entretanto, a educadora pontua que a apropriação e incorporação de tecnologias às práticas pedagógicas na educação (escolar) indígena não substitui elementos culturais. “A tecnologia ela nos aproxima, né, ela faz com que a gente divulgue a nossa comunidade, as nossas ações, mas isso não é suficiente. É o estar junto que de fato faz com que a nossa raiz ela permaneça firme” (Serejo-Santos; Costa, 2025, p. 12).

A educação intercultural demanda a ampliação do acesso a tecnologias com qualidade para as escolas indígenas. Mas, para Luene Karipuna, é na gestão escolar onde se encontram os

maiores desafios para a efetividade dessa modalidade de ensino. A comunicadora denuncia que apesar do apelo das leis e do movimento indígena, as especificidades dos povos ainda não são atendidas plenamente.

As escolas indígenas elas são postas bonitinhas, constitucionalmente, da garantia de direito, da garantia de diversidade dos povos, a garantia de que a gente vai ter uma escola indígena diferenciada. Mas, existem muitos entraves dentro dos setores (...). Eles põem bonitinho, mas não respeitam o nosso calendário tradicional; eles põem bonitinho dentro dos planos, mas não respeitam a nossa língua, não respeitam a maneira em que a gente se organiza, as nossas festas (Serejo-Santos; Costa, 2025, p. 11).

A superação de estereótipos atribuídos aos indígenas aparece como um dos primeiros passos a serem tomados em direção a uma educação escolar genuinamente indígena. Para Rosani Kaingang, é necessário:

[...] dissociar os povos indígenas de uma imagem romântica, de uma imagem estereotipada que causa, por exemplo, espanto quando nós falamos português, quando nós nos apresentamos utilizando ferramentas tecnológicas, lembrando que nós também temos as nossas próprias tecnologias que não são conhecidas, né, porque não são valorizadas (Rosani Kaingang, Saloa, 2022).

Nessa ambiência formativa indígena composta pela educação (escolar) indígena e pelo caráter educativo do movimento, identificamos a interface de tecnologias indígenas com tecnologias da informação nas atividades da Rede de Jovens Comunicadores da Coiab. Realizadas remotamente durante a pandemia, as formações ofertadas pela Rede proporcionaram aos jovens participantes a apropriação de linguagens e de técnicas comunicacionais, mas também o aprofundamento de conhecimentos políticos em torno do movimento, o intercâmbio cultural e tecnológico entre os povos e a relevância da valorização de suas especificidades para as lutas que protagonizam. Essas ações iniciaram sob a inspiração em “conceitos da Educomunicação” (Coiab, 2021b), posteriormente, incorporados e ressignificados para o contexto cultural e político desses povos.

4.3 Inspiração educomunicativa

A Educomunicação surgiu na Rede de Jovens Comunicadores da Coiab como inspiração por meio da contribuição dos parceiros que integravam o projeto PIACC, como o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF), o Instituto Leônidas e Maria Deane (ILMD/Fiocruz Amazônia) e a Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID)

(Coiab, 2021c). Alana Manchineri, então coordenadora da Rede, ratificou em sua narrativa sobre como chegaram até o conceito.

Naquele primeiro momento, a gente teve esse apoio de parceiros para colaboração e elaboração dessas oficinas, e tudo passou pelas lideranças indígenas também. Pensando no processo da Educomunicação, entender que a educação ela faz parte do processo formativo, né, não somente nas habilidades técnicas, mas no processo formativo (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

A Coiab percebeu, em conjunto com os parceiros da iniciativa, que, ao planejarem oficinas voltadas a habilidades e técnicas de comunicação, a educação tinha um papel indispensável no processo formativo. A Educomunicação, “uma terminologia acadêmica que não foi construída por nós, mas que fazia sentido naquele momento” (Alana Manchineri, 2025, informação verbal), porque se constituía na expressão mais evidente da interface entre Educação e Comunicação. A inspiração se deu, ainda, pela convergência dos ideais do movimento indígena aos princípios democráticos e de participação ativa da Educomunicação, afinal, “não se pode ensinar sem ter a perspectiva da educação, sobretudo da parte política” (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

A relação da Educomunicação com “a experiência comunicativa politicamente comprometida com as transformações” almejadas pelos povos indígenas já foi abordada, ainda que brevemente, por Susui (2022, p. 56). A pesquisadora indígena se refere ao campo de estudo como “um caminho crítico, de problematização midiática” que possibilita a “circulação de ideias pelos recursos midiáticos” (Susui, 2022, p. 56).

A demanda pelo entendimento do território, da Coordenação e do movimento indígena em si fez com que o conceito acadêmico fosse transfigurado. “Nesse momento, a gente já transcreveu para uma comunicação indígena, que é aquela comunicação que entende o território, entende a organização, entende o movimento indígena” (Alana Manchineri, 2025, informação verbal). O verbo transcrever traz consigo uma interessante inferência. Muito utilizado para se referir ao ato de transformar a escuta em palavras escritas, o termo evidencia o papel de mediação que esses jovens exerceram ao se apropriarem e ressignificarem culturalmente o conjunto de princípios em que se baseavam. A transformação terminológica é assumida por eles como um aprimoramento que melhor caracterizou como compreendem as próprias práticas: “a gente passou a não mais usar o termo Educomunicação e começou a utilizar o termo Comunicação Indígena, que é comunicação a partir da nossa própria visão, a partir do que a gente entende de informação, que a gente entende de educação” (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

A predominância da comunicação indígena foi percebida na narrativa dos jovens comunicadores participantes da pesquisa, como apontou Alana. Baseados na técnica da Entrevista Narrativa (Jovchelovitch; Bauer, 2008), não interrompemos a história que cada um nos contou sobre o processo de participação vivenciado na Rede de Comunicadores da Coiab. A Educomunicação somente foi abordada no momento das perguntas complementares, quando buscamos saber se lembravam ou a relacionavam às práticas comunicativas protagonizadas. De acordo com Luene Karipuna, ela foi incorporada numa perspectiva metodológica:

Então essa é uma palavra [Educomunicação] que a gente muito pouco usou nos processos de formação, né. Até porque a gente focou na comunicação, no sentido de luta, na comunicação para desconstruir o estereótipo, na comunicação em defesa de direito. Se usaram essa metodologia, talvez tenha sido de uma forma que a gente não tenha entrado demais na palavra, mas sim no processo de formação. [...] Assim, didaticamente foram mais nesse sentido: Comunicação pra quê? Por quê? Comunicação para a desconstrução de desinformações. Muito surgiu essas palavras, e pouco Educomunicação (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Anderson Arapaço (2025, informação verbal) também conseguiu recuperar vaga memória sobre a abordagem do conceito: “Eu lembro que foi falado algo a respeito lá no começo, em meados de 2019, se não me engano, mas foi algo mais introdutório mesmo. Aí depois já foi outros conteúdos, então não tenho tanta segurança para falar. Mas, sim, foi falado no começo”.

Isso justifica o fato de termos identificado sua impressão apenas na notícia em que a Coiab divulgou as atividades da Rede (Coiab, 2021b) e em nenhuma outra materialidade. Não apenas a aplicação da terminologia, a observação de características didático-pedagógicas das formações, e os objetivos em torno dos materiais midiáticos que geraram, levou muitas pessoas não indígenas a perguntarem aos jovens se elas se constituíam como práticas da Educomunicação:

“Ah, então é Educomunicação, né?” E eu falo: “Não! É comunicação indígena”. E aí a gente usa muito comunicação indígena e pouco Educomunicação. Então, acho que é mais num sentido que faz sentido para a gente, sabe. Educomunicação é muito porque as pessoas começaram a me perguntar sobre Educomunicação (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Os pressupostos educ comunicativos que inspiraram as práticas e materiais midiáticos protagonizados por esses jovens (Coiab, 2021b) se originaram da pesquisa precursora liderada

por Ismar Soares, quem sistematizou conceitualmente o referido campo⁸⁴. No arcabouço teórico onde delinea a Educomunicação, entre uma das definições elaboradas, ele a descreve como:

Conjunto das ações voltadas para a criação de ecossistemas comunicativos abertos e criativos em espaços educativos, favorecedores tanto de relações dialógicas entre pessoas e grupos humanos quanto de uma apropriação criativa dos recursos da informação nos processos de produção da cultura e da difusão do conhecimento. (Soares, 2002, p. 59).

Os esforços para o reconhecimento da Educomunicação como campo, bem como para a caracterização das práticas educacionais, estão no centro das reflexões teórico-metodológicas presentes na área da Epistemologia da Educomunicação (Soares, 2000). Messias (2017) considera o início do uso da palavra “Educomunicação” a partir de 1960, originada dos movimentos culturais da América Latina em estreita relação com iniciativas da Igreja Católica a respeito da leitura crítica, preocupada principalmente com a apreensão de conteúdos audiovisuais por crianças.

No Brasil, Ismar Soares iniciou as discussões em âmbito institucional sobre a interface entre Comunicação e Educação a partir da década de 1980, vinculado à União Cristã Brasileira de Comunicação Social (UCBC) e à Escola de Comunicação e Arte da Universidade de São Paulo (ECA-USP) (Messias, 2017). Nessa mesma década, de acordo com Soares (2011, p. 11), o neologismo “*Educommunication*” foi pautado pela Unesco em referência “aos efeitos dos meios de comunicação na formação de crianças e jovens”. O papel do educador, entretanto, toma forma, para muitos, a partir da utilização do Cassete-Foro de Mário Kaplún na educação comunitária de adultos⁸⁵, criado em 1976 e aplicado em 77 e 78 (Bona; Conteçote; Costa, 2007); um reconhecimento que o próprio autor transferiu para o jornalista francês Celestin Freinet, “por conta da resignificação do jornal por ele operada quando atuou como professor” (Consani, 2017, p. 3).

Das veementes ações de Soares, marcadas por disputas políticas e acadêmicas, foram criados: em 1996, o Núcleo de Comunicação e Educação (NCE); em 2004, a Lei Municipal nº 13.941 de São Paulo que instituiu o “Programa Educom: Educomunicação pelas Ondas do

⁸⁴ Ismar Soares liderou a pesquisa realizada de 1997 a 1999 pelo Núcleo de Comunicação e Educação da Universidade de São Paulo (NCE/USP), que envolveu especialistas de 12 países latino-americanos. Os dados levaram o Núcleo a resignificar a palavra “Educomunicação”, já mencionada pela Unesco em 1980, para se referir ao conjunto de práticas identificadas na referida pesquisa, onde a comunicação era apropriada em ações abrangentes de transformação social na interface educação/comunicação. Os resultados foram publicados no Brasil (1999), Colômbia (1999), Estados Unidos (2000), Itália (2002) e Espanha (2010) (Soares, 2011).

⁸⁵ O fórum consistia em um sistema que promovia a interação entre grupos das áreas rurais e urbanas no Uruguai por meio da troca de mensagens de seus interesses gravadas em fitas cassetes, configurando-se em “um método desenhado para promover a auto-gestão e a organização comunitária” (Bona; Conteçote; Costa, 2007, p. 176).

Rádio”; e em 2009, a Licenciatura em Educomunicação na USP e, posteriormente, na Universidade Federal de Campina Grande, na Paraíba (Messias, 2017). Não à toa, assim como a maioria das pesquisas do referido campo, Messias (2017) centraliza suas investigações no NCE/USP.

Essa centralidade no Núcleo da USP nos faz notar que, apesar da sustentação teórica e crítica de boa parte dos referenciais da Educomunicação partir da Teoria das Mediações, ainda há a carência de um olhar atento às mediações culturais⁸⁶, onde as práticas educacionais se produzem e à potencial contribuição que poderiam proporcionar ao campo. Reflexo disso é a ausência de mapeamentos e sistematizações de contribuições epistemológicas de produções científicas e práticas educacionais construídas em outros territórios, como a Amazônia.

Nesse sentido, a inspiração inicial da Rede de Jovens Comunicadores na Educomunicação está para além de um ponto de partida que os guiou nos primeiros passos de planejamento e execução das formações. A decisão de incorporar as práticas à comunicação indígena corresponde a uma espécie de aldeamento amazônico de um campo alcunhado majoritariamente no Sudeste, provocando reflexões, desconstruções e reconstruções sobre os sentidos acerca das práticas que realizam, fortemente imersas em múltiplas mediações.

Assim como Messias (2017), assumimos a prática educacional enquanto fenômeno, “uma presença inalienável” (Triviños, 1987), um evento imanente (Ricoeur, 1987) que para ser descrito depende da intencionalidade e da interpretação de um interlocutor, conforme explica Merleau-Ponty (*apud* Triviños, 1987, p. 43):

Tudo o que sei do mundo, mesmo devido à ciência, o sei a partir de minha visão pessoal ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência nada significariam. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido e, se quisermos pensar na própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, convém despertarmos primeiramente esta experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda.

Essas práticas não se dissociam do contexto histórico-dialético, uma vez que “o conhecer depende do mundo cultural do sujeito” (Triviños, 1987, p. 48), estando sempre associadas às mediações daqueles que a constroem, à temporalidade, às condições e às intencionalidades que as justificam; correspondem a um “processo eminentemente contextual” (Consani, 2024, p. 22).

⁸⁶ Aquelas que estão entre a mensagem e os interlocutores do processo comunicativo, formadas por elementos advindos da cultura – e ainda de demais dimensões que constituem o sujeito –, que promovem jogos de negociação e ressignificação de sentidos, problematizando a perspectiva linear na relação emissor-mensagem-receptor (Martín-Barbero, 1997).

A concepção de Consani (2024) é estruturada em raciocínio semelhante. A partir das reflexões de Edgar Morin, o pesquisador assume a Educomunicação como um paradigma, enquanto princípio que nos orienta e que independe da nossa consciência. Algo que, por exemplo, já percebemos entre práticas da Educação Profissional e Tecnológica, realizadas com estudantes do Ensino Médio Integrado na Ilha do Marajó, em Breves-PA, que não eram nomeadas pelos docentes como educacionais, mas que contavam com muitos pressupostos do campo (Serejo-Santos, 2020).

Com aproximações à teoria tentativa de Braga (2017), Consani (2024, p. 95) adota também a perspectiva defendida pelo professor Claudemir Viana de uma “educomunicação possível”, “aquela que se consegue alcançar, ainda que parcialmente [...], mesmo que nem todos os elementos que a caracterizam sejam plenamente identificados”. Uma postura que o leva à compreensão da Educomunicação como uma abordagem (Consani, 2024), assumindo nuances conceituais e práticas entre a utopia freiriana e o factível.

Inserimos nesse percurso reflexivo a expressão “educunicatividade”. Ouvimos a palavra ser pronunciada, pela primeira vez, pela professora Helena Marques Málaga Moraes, até então Conselheira Fiscal da Associação Brasileira de Pesquisadores e Profissionais em Educomunicação (ABPEducom), em vídeo exibido na abertura do X Encontro Brasileiro de Educomunicação, ocorrido de 21 a 23 de novembro de 2024, na Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília. O termo parece inédito. A busca por ele em repositórios acadêmicos da Capes (Catálogo de Dissertações e Teses e Portal de Periódicos) e no Google Acadêmico, realizada em 07 de agosto de 2025, não localizou resultados.

Partindo do entendimento de Basílio (2009) a respeito do sufixo “-idade”, a “educunicatividade” se referiria àquilo que apresenta a qualidade de Educomunicação. Poderia exprimir uma espécie de meio termo entre a abordagem educunicativa e a educomunicação possível. A expressão nos interessou por indicar possibilidades de contornar a problemática colonizadora de se impor a denominação Educomunicação sobre práticas realizadas em culturas não ocidentais. A “educunicatividade” pode se configurar em uma atribuição ou sentido menos impositiva e aberta a apropriações diversas. Nessa perspectiva, as práticas dos jovens da Rede da Coiab, mesmo sem serem chamadas por seus protagonistas como educacionais, contariam com “educunicatividade”.

A novidade do termo aponta para a demanda de aprofundamentos semânticos a partir da práxis educunicativa. As experiências dos jovens comunicadores da Coiab podem fornecer interessantes contribuições nessa construção conceitual, sobretudo pelas complexas

relações entre a interculturalidade que vivenciam e a necessidade de proteção da identidade em suas culturas.

De qualquer forma, a ação educ comunicativa está para além de uma delimitação conceitual enrijecida por moldes estabelecidos e intransponíveis. Ela acontece na interface indissociável entre educação e comunicação (Soares, 2011), sob intencionalidades relacionadas mais às processualidades educativas do que à preocupação em condicioná-la a um padrão ou modelo. Do contrário, se consideramos a imersão em mediações, os próprios princípios de participação e protagonismo seriam desvirtuados, uma vez que a intenção e vontade desses partícipes não deveriam estar sujeitos a forças externas impositivas.

A Educomunicação, enquanto fenômeno, paradigma e abordagem, nos coloca diante de um interessante paradoxo. Ao mesmo tempo que há a necessidade de conhecermos pressupostos que nos deem noção sobre o que é Educomunicação para podermos identificar e caracterizar uma prática como educ comunicativa, a existência da interface sustentada pelos mesmos pressupostos não depende exclusivamente de quem a observa.

Na linha dessas reflexões, podemos afirmar que a Educomunicação não corresponde a um fenômeno exclusivo de sociedades ocidentais. Diante de diversificadas formas de Comunicação e Educação, é impossível não conceber que tais práticas emergjam igualmente em outros contextos culturais, como o indígena, com estruturalidades, sentidos e vivências próprias. Encará-las apenas como uma reprodução nos privaria de interessantes aprendizados a respeito desse campo de interface, além de nos condicionar a contradições diretamente relacionadas à Teoria das Mediações, base do campo de estudo que discutiremos conceitualmente mais à frente.

Pensar em práticas alinhadas a pressupostos educ comunicativos distintos daqueles comumente conhecidos na academia, nos demanda refletir sobre o entendimento que temos sobre o próprio campo. Propomos imaginá-lo a partir de uma visualização tridimensional, constituído pela convergência de dois campos com delimitações difusas, podendo ser observada sob diferentes perspectivas e em interação com muitos outros campos. É essa multiplicidade de perspectivas possíveis e a interação com outras áreas de conhecimento que, para nós, torna complexa a definição de um conceito único e universal à Educomunicação que não recaia ao determinismo.

Outra analogia possível é comparar a Educomunicação a um bolo, alimento que costuma acompanhar as comemorações de aniversários ou as refeições do dia a dia. Quando se prepara um bolo, por exemplo, são misturados diferentes ingredientes, entre os quais os mais comuns

são o trigo e os ovos. E há muitos outros, dependendo do tipo ou sabor do bolo. O fato é que no final do processo, ao tirá-lo do forno, ele já não é trigo, nem ovo, nem fermento, ele é um todo, com diferente textura, formato e sabor. A menos que se tenha exagerado em algum ingrediente, é bem possível não conseguir distinguir cada elemento de que o bolo foi feito. Assim podemos encarar a Educomunicação. Há elementos da educação e há elementos da comunicação. Esses elementos interagem, se misturam, se transformam e o resultado disso não é nem educação, nem comunicação, mas passa a assumir delineamentos próprios, problemáticas distintas e resultados diferenciados (Messias, 2017). E isso auxilia na reflexão sobre a prática educacional, que não é apenas inserir elementos comunicacionais em processos educativos, mas proporcionar uma interface que efetivamente origine resultados relevantes para a formação de pessoas críticas e autônomas no exercício da cidadania e no usufruto do direito à comunicação.

Essa comparação com o processo de preparação de um bolo, entretanto, não pretende relacionar a prática educacional a uma receita. Ao contrário, essa receita não existe, conforme defende Consani (2024). Ela surge originalmente da interação das intenções que motivam as práticas com os pressupostos educacionais e as múltiplas mediações acionadas pelos participantes. Uma maneira de contornar esse caráter é estruturar as ações a partir de princípios de projeto (Soares, 1999; 2000). Ainda assim, insistimos em ressaltar que os pressupostos educacionais são os maiores guias para a efetivação dessas práticas.

O que chamamos de Educomunicação aqui corresponde a um entendimento sobre a interface entre Educação e Comunicação, de quaisquer culturas que sejam, que não se propõe ser determinista, mas se dispõe à apropriação e ressignificação de quem a mobiliza para que seja objeto da atribuição dos sentidos que mais estiverem relacionados às suas cosmovisões, não como algo alheio, mas como um fenômeno próprio de suas vivências, com ou sem a presença de tecnologias da informação.

Essa apropriação, a partir do acionamento de mediações, contribui para os ideais educacionais de autonomia, protagonismos e usufruto do direito à comunicação. O termo é uma variação do verbo apropriar, que significa etimologicamente tomar para si algo que a princípio não o era (Houaiss, 2024a). Pereira (2023, p. 15) explica que na compreensão epistemológica da comunicação digital indígena a apropriação é uma das perspectivas, que corresponderia à “indigenização das tecnologias”. A outra seria a incorporação, de acordo com a qual a interligação entre as tecnologias digitais e essas pessoas seria tamanha a ponto de incitar processos de alteração internas às “suas cosmologias e cosmotécnicas” (Pereira, 2023, p. 15).

Incorporar conta com um sentido que remete a alterações mais profundas do que apropriar, correspondendo a juntar-se, integrar-se, revestir-se, tomar corpo (Houaiss, 2024b). Para Mondzain (2013), a incorporação pressupõe a absorção da substância, onde o sujeito se identifica e funde-se à imagem – a abordagem da autora parte da reflexão sobre a impossibilidade de se pensar o governar sem a imagem, referindo-se à herança do iconoclasmo bizantino. Pereira (2023, p. 15) acredita que adotar a perspectiva da incorporação permitirá:

exorcizar, de vez, as aplicações simplistas de teorias comunicativas (com predomínio do ‘meio’, do modo pelo qual se transmite as informações) que insistem em explicar experiências que não se limitam às trocas visíveis quando atores invisíveis (entidades sem forma – espíritos) comunicam intensamente.

A adoção da terminologia apropriar ou incorporar depende da perspectiva de onde se observa o fenômeno. Em nosso caso, partimos da percepção dos interlocutores da pesquisa. Para Magno Gavião, as tecnologias digitais que utilizam não são deles, mas são utilizadas a favor de suas lutas. A visão delimitadora a respeito de tecnologias que vêm de “fora” reforça a proteção de seus saberes e modos de construir sua existência. Nesse sentido, apropriar se apresenta mais adequada, inclusive, diante dos esforços de “demarcação” de telas e de territorialidade digital.

O amadurecimento epistemológico do paradigma da Educomunicação, desde suas hipóteses iniciais (Soares, 1999), tem ratificado premissas basilares na sua concepção teórico-prática. Nos espaços de discussão científica interessados na temática pelas quais passamos ao longo do processo investigativo, percebemos que as mediações culturais e múltiplas (Martín-Barbero, 1997; Orozco-Gómez, 2014; Consani, 2018), bem como as constantes mudanças tecnológicas e as problemáticas que trazem consigo, têm apresentado uma relação entre a apropriação de linguagens e de técnicas comunicacionais e alguns conceitos-chave. Destacamos entre esses conceitos: (a) intencionalidade pedagógica, (b) dialogicidade, (c) autonomia, (d) participação ativa, e (e) protagonismo no percurso de construção de ecossistemas comunicativos.

A intencionalidade pedagógica é o pressuposto inicial que caracteriza as práticas educacionais. Não é suficiente envolver aspectos da educação e da comunicação. É necessário haver motivação fundamentada e destinada à interface desses dois campos, saber ou ter em mente o porquê e para quê realizá-las. Ainda que a terminologia seja muito comum no âmbito da educação escolar, é possível identificar intencionalidade em quaisquer ações que se proponham educativas, mesmo aquelas que não evidenciam tal característica, mas que trazem

consigo a intenção de ensinar algo. Na educomunicação, o exercício da cidadania e o usufruto do direito à comunicação comumente fazem parte da intencionalidade das práticas.

A ação educ comunicativa é realizada com base na interação e o diálogo é inerente a esse processo. A qualidade de diálogo dessas práticas, ou seja, a dialogicidade, não corresponde a uma transferência, depósito ou imposição de ideias. Pressupõe escuta ativa e respeito a opiniões diversas no encontro entre pessoas diferentes, que se pronunciam no, sobre e por meio do mundo (Freire, 1987). É o modo como as ações são conduzidas e as decisões são tomadas pelo coletivo. Por meio do diálogo, se denuncia “as artimanhas e manipulações do sistema de dominação”, bem como se anuncia “novos tempos na reconstrução coletiva da própria história”, como destacam Amorim e Costa (2021, p. 10) ao refletirem sobre as contribuições da comunicação de base freiriana às lutas coletivas contra hegemônicas.

No dialogicidade, para poder garantir que a decisão emergja dos partícipes é necessário autonomia de negociação de seus pontos de vistas, da compreensão que elaboram sobre a realidade e sobre o contexto da prática e de seus objetivos. A autonomia está relacionada ao poder de decidirem a partir de conclusões que alcancem coletivamente, sem a interferência de interesses alheios aos seus.

O diálogo, as decisões e a efetivação das ações acontecem a partir da participação ativa de todos. É por meio dessa participação que interagem, exercitam a autonomia e colocam em prática as decisões tomadas em conjunto. Nas diferenças, cada um complementa o coletivo com habilidades próprias, sendo regidos, na maioria das vezes, por um gerenciamento horizontalizado.

Nesse percurso, da intencionalidade à construção participativa, o protagonismo é vivenciado como um sentimento de corresponsabilidade. O envolvimento entre os partícipes passa pela consciência de que cada um construiu e contribuiu e, por conseguinte, é digno de partilhar a autoria, mas também a responsabilidade sobre as ações e os resultados que geraram.

Essas palavras-chave ou pressupostos não se efetivam isoladamente, há uma intrínseca relação entre elas. Em suma, a intencionalidade pedagógica corresponde à motivação das práticas, a dialogicidade ao modo, a autonomia à decisão, a participação ativa à ação e o protagonismo à responsabilidade. A caracterização de práticas educ comunicativas considera esse conjunto, mas não se limita a ele, sendo enriquecida ou desafiada por muitos outros elementos vindos de mediações acionadas pelos participantes ou próprias do contexto em que ocorrem. Executada sob a consciência de uma “educomunicação possível”, a ação educ comunicativa sempre se destina a ecossistemas comunicativos.

Esses ecossistemas apresentam forte relação semântica à interdependência apreendida da Ecologia. Uma aproximação, entretanto, não biologizante, mas referente a uma visada associada à ecosofia de Guittari (2001, p. 08). O autor propõe considerar três registros ecológicos, “o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana”, para se alcançar a compreensão das complexas implicações da ação humana sobre o mundo. Na Educomunicação, tais ecossistemas podem ser considerados como ambiências formadas por agentes mediadores, pelas práticas educacionais, pelas materialidades comunicacionais geradas e pelos fluxos de circulação e reverberação das vozes que nelas imprimem (Soares, 1999; Martini, 2019).

Somamos a esses pressupostos outra palavra-chave, a intencionalidade de aprendizagem, um importante elemento em qualquer prática educativa, principalmente no contexto educacional contemporâneo que vivemos. Contexto que, diante da onipresente dispersão de atenção provocada pelas telas, bem como dos desafios trazidos pelas Inteligências Artificiais generativas, tem convertido a intencionalidade pedagógica em um esforço cada vez desmedido à prática docente.

A intencionalidade de aprendizagem corresponde ao primeiro exercício de autonomia dos participantes, despertada inicialmente pelo envolvimento da prática educacional. Para se manter ao longo do processo, precisa ser sustentada por intenções e mediações individuais, ainda que essas sejam influenciadas pela coletividade, como ocorre com os jovens indígenas. Por ser um dos primeiros momentos da prática, o envolvimento é a oportunidade que temos de conseguirmos ancorar a intencionalidade ou esforço pedagógico a mediações oriundas dos participantes. A importância das ações de envolvimento está no despertar da intencionalidade de aprendizagem que não necessariamente precisa anteceder à prática, mas poderá surgir e ser cultivada dentro do próprio processo de ensino.

Compreender a Educomunicação a partir da reprodução de definições previamente construídas em âmbito acadêmico, a nosso ver, não tem a mesma profundidade do que entender o que efetivamente representa a combinação dos conceitos-chave para que os ideais de transformação social sejam plenamente alcançados, sob a inspiração precursora da vida e obra de Paulo Freire (1987)⁸⁷.

⁸⁷ Paulo Freire é base dos pressupostos educacionais não apenas por suas reflexões teóricas, mas, sobretudo, por sua práxis junto à educação popular, por ter demonstrado, a partir de sua sensibilidade social, histórica, política e cultural, caminhos diferentes para a educação de jovens e adultos, que inspiram ainda hoje com seus ideais democráticos, solidários e cidadãos.

Ousamos afirmar que a caracterização de uma prática como educ comunicativa serve muito mais para fins epistemológicos, de conformação da *práxis* à delimitação teórico-descritiva, do que às finalidades da própria Educomunicação. No levantamento exploratório que fizemos de artigos, dissertações e teses produzidas na Amazônia⁸⁸, desde que iniciamos nosso percurso investigativo, e partindo ainda de nossas experiências, o que percebemos é que há uma pluralidade no modo de se efetivar a interface entre Educação e Comunicação sob a perspectiva da Educomunicação. Esse modo de fazer não depende exclusivamente de uma estrutura delimitadora, mas é guiado pelo comprometimento em se ancorar aos sentidos que circundam os conceitos-chave ou pressupostos. Isso ocorre mesmo que os agentes de tais práticas desconheçam teoricamente o que é Educomunicação para o grupo de pesquisadores e pesquisadoras que a investigam; o que reforça a compreensão da *práxis* educ comunicativa enquanto fenômeno social, integrado à dialética histórica e às complexidades contextuais de seus agentes.

Baseados em Soares (1999, 2011), compreendemos então as práticas educ comunicativas enquanto conjunto de ações: (a) realizadas no intuito de promover, a partir do envolvimento de linguagens e de técnicas comunicacionais (não restritas ao uso de tecnologias da informação), o ensino e aprendizagem (intencionalidade pedagógica) referente a conhecimentos que sejam de mútuo interesse e/ou que estejam diretamente relacionados à vida e a necessidades dos agentes envolvidos; (b) baseadas em uma interação dialógica (dialogicidade), onde todos e todas contribuem, de alguma forma, com o alcance dos objetivos coletivamente definidos, sob a autonomia (c) de negociarem sentidos e narrativas que priorizam o bem comum; (d) conduzidas a partir da participação ativa daqueles e daquelas que se propuseram a contribuir, de modo a valorizar a complementaridade de experiências e capacidades; (e) e pautadas na plena consciência das intencionalidades que as motivam e da corresponsabilidade pelos resultados almejados (protagonismo).

⁸⁸ Um recorte desse levantamento sobre pesquisas realizadas na Amazônia paraense, disponibilizadas especificamente em sites de programas de pós-graduação de universidades públicas avaliados pela Capes nas áreas de Comunicação e Educação, foi publicado no capítulo “Pelo reconhecimento das contribuições amazônicas ao campo da Educomunicação”, publicado no livro “Educomunicação e Educação Midiática nas Práticas Sociais e Tecnológicas pelos Direitos Humanos e Direitos da Terra” (Serejo-Santos; Costa, 2023d).

4.4 Autonomia educativa na formação técnica e política

A autonomia é uma das características que as práticas realizadas pela Rede de Comunicadores Indígenas da Coiab têm em comum com os conceitos-chave que identificamos entre práticas educomunicativas, sobretudo enquanto postura de resistência diante da tutela que insistem impor sobre os povos originários. Ela se configura como parte do caráter educativo do movimento indígena, vivenciado por esses jovens por meio das formações ofertadas pela Rede. Tais formações aconteceram no formato de oficina, um dispositivo apropriado da educação não indígena. Os facilitadores eram os próprios jovens, aqueles que se destacavam por já atuarem ativamente junto ao movimento na comunicação indígena e terem mais experiências no domínio de linguagens e técnicas comunicacionais.

Não pudemos participar das primeiras oficinas ofertadas pela Rede, aquelas que aconteceram no auge da pandemia da Covid-19, em 2020 e 2021. Mas, fomos autorizados a participar como ouvintes de duas formações, que aconteceram remotamente em 23 e 24 de fevereiro de 2023, e em 02 e 03 de março de 2023 (Figura 27).

Figura 27 - Imagens de divulgação sobre as formações de Comunicação ofertadas pela Coiab



Fonte: Perfil da Coiab no Instagram: @coiabamazonia.

As oficinas virtuais tiveram cada uma a duração aproximada de uma hora, e contaram com a participação de jovens indígenas de todo o país, um quantitativo que variou: 43 comunicadores em 23/02; 38, 24/02; 26, 02/03; e 27 (03/03), uma média total de 33 participantes que, em sua maioria, já atuavam à frente da comunicação de suas aldeias ou comunidades⁸⁹. Com conhecimentos prévios sobre algumas técnicas e uso de aplicativos, as formações se configuraram como um espaço de troca de experiências, atualizações a respeito de mudanças em plataformas digitais, principalmente as redes sociais *on-line*, e alinhamento de estratégias comunicacionais, tendo como foco a captura, edição e publicação por meio de dispositivos móveis.

Descrevemos algumas informações relevantes que foram compartilhadas pelos ministrantes. A experiência desses comunicadores e comunicadoras aponta que o melhor horário para realizar publicações nas diferentes plataformas é às 6h, devido à rotina nas aldeias, que começa cedo. Estimulando a coletividade, os palestrantes propuseram o diálogo entre os comunicadores e a busca por novos conhecimentos em perfis de pessoas mais experientes, mantendo a atenção e reflexão crítica sobre conteúdos que carreguem consigo algum pensamento colonizador ou que reproduzam racismo e estereótipos.

Os ministrantes aproveitaram para explicar como ocorrem as ações de comunicação da Coiab nas plataformas digitais. De acordo com uma das facilitadoras, em seus canais de comunicação, o papel da Coiab é vender ideias e informações à sociedade em geral sobre as diversas pautas que dizem respeito aos povos indígenas. Para comunicar à base do movimento indígena, constituída pelas aldeias e comunidades, o WhatsApp⁹⁰, plataforma de mensagens instantâneas, e o Instagram⁹¹, ambas de propriedade da empresa Meta, são consideradas prioridades.

As publicações seguem um fluxo de construção que inicia com reuniões de pauta, às segundas-feiras, seguidas pela criação de imagens ou vídeos e redação das legendas. Os conteúdos são compartilhados com toda a equipe de Comunicação da Coiab, que contribui sugerindo possíveis melhorias, e somente após isso são enviados para aprovação da Coordenação Executiva. No geral, as temáticas se concentram em eventos, denúncias, notas de

⁸⁹ Devido às oficinas envolverem jovens comunicadores indígenas que não integravam o grupo de interlocutores da pesquisa, não realizamos a captura de tela das atividades por questões éticas e por direito de imagem.

⁹⁰ Disponível para download em: https://www.whatsapp.com/?lang=pt_BR.

⁹¹ Disponível em: <https://www.instagram.com/>.

repúdio e de pesar. Ademais, a equipe conta com um calendário sazonal, organizando todas as ações por meio da plataforma Trello⁹², aplicativo de planejamento de projetos e tarefas.

Considerando a relevância da linguagem visual e audiovisual, um dos encontros tratou sobre a importância do *design* gráfico. De acordo com a palestrante, os materiais midiáticos precisam estar alinhados visualmente às culturas dos povos indígenas, utilizando cores, elementos e tipografias que ratifiquem suas identidades. Afirmou também que a Coordenação está reestruturando a sua identidade visual, trabalhando em grafismos e em paleta de cores variadas, a fim de que o maior número de povos se sinta representado pelas publicações da Coiab. Em materiais audiovisuais, ressaltou-se que o foco precisa estar na rotina e na cultura desses povos, atentando para isso desde a ideia inicial e roteiro, até chegar ao momento da edição e do compartilhamento nas plataformas.

O conteúdo textual que acompanha as publicações, igualmente, demanda estratégias de engajamento. Os palestrantes informaram que nos perfis da Coiab, além da descrição, inserem o *slogan* da organização "Unir para organizar, fortalecer para conquistar" como assinatura. O lema foi criado junto com a própria coordenação e, aliado à utilização da *hashtag* #AmazôniaIndígena, acreditam que reforça o pertencimento aos territórios. Outra estratégia é somar na descrição textual os perfis de todas as organizações indígenas do país que integram o movimento, como as federações estaduais, a exemplo da Federação dos Povos Indígenas do Estado do Pará (Fepipa), e outras entidades regionais e nacionais, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib).

Cada dia das formações contou com uma duração que não ultrapassou 1h20. A interação sempre era estimulada, seja a partir da fala, utilizando a câmera ou apenas o áudio, o que dependia inclusive da qualidade de acesso à internet, seja por meio da manifestação de *emojis*⁹³ ao longo das oficinas. No geral, os comunicadores indígenas compartilharam expectativas, experiências, reflexões críticas e solicitações de dicas para a melhoria da criação de conteúdo.

Um dos participantes informou que, antes, não realizava divulgações das atividades e visitas às comunidades e aldeias indígenas, mas passou a fazê-las no *Facebook*, no *YouTube* e no *Instagram*. Sua intenção era, a partir das formações, receber dicas que o ajudasse a melhorar o compartilhamento de suas experiências e resultados nessas redes sociais *on-line*,

⁹² Disponível em: <https://trello.com/pt-BR>.

⁹³ Emojis são figuras ou ícones presentes nas plataformas digitais que auxiliam na comunicação e diálogo entre as pessoas, manifestando sentimentos, nacionalidades, ideologias, gêneros, raça, dentre diversas informações, estando em constante atualização e crescimento quantitativo.

principalmente no Instagram, onde percebeu um crescimento de audiência em seu perfil. Outra comunicadora ratificou que, além das rotinas e práticas culturais, essas redes precisam ser apropriadas como espaço para denúncias, uma estratégia para alcançar a mídia hegemônica que, em muitos casos, observa o conteúdo desses jovens e de suas associações. Para realizar essas publicações, os palestrantes destacaram que é preciso adequá-las a cada plataforma, de acordo com o público que pretendem alcançar, sejam indígenas e/ou não indígenas.

Em contato com o tempo acelerado das redes sociais *on-line*, os jovens comunicadores pediram dicas sobre a elaboração de vídeos curtos e sobre o uso ou não da marca da organização indígena de que fazem parte, pois observam que o alcance nas plataformas diminui quando a utilizam. Para um dos palestrantes, isso pode ocorrer devido ao conteúdo ser caracterizado como ativismo político. Outra dica demandada foi sobre a escrita de carta de repúdio, motivada pela violação de algum direito desses povos. Nesse caso, a sugestão foi se inspirarem em outras cartas já elaboradas; na Coiab, os comunicadores entram em contato direto com a liderança da aldeia ou comunidade indígena e, depois de escrita, a carta é aprovada pela Coordenação Executiva da organização.

As reflexões críticas se deram, principalmente, sobre o custo que envolve a criação dos conteúdos midiáticos, desde o consumo de energia elétrica até o acesso a plataformas de edição, que, na maioria das vezes, possuem recursos importantes condicionados a pagamentos. Além disso, há a consciência de que o acesso às redes sociais *on-line* não é gratuito, uma vez que os dados dos usuários são utilizados pelas plataformas para fins de publicidade. Um dos participantes destacou ainda que há matérias relevantes que não consegue acessar devido aos portais cobrarem o pagamento de assinatura. Uma alternativa para isso, de acordo com um dos ministrantes, é priorizar portais do movimento indígena, como o próprio site da Coiab, e alternativos confiáveis, como a Mídia Ninja⁹⁴.

Essas formações em comunicação indígena integram as estratégias da Coiab em promover o caráter educativo do movimento por meio da “formação política e técnica para lideranças indígenas da Amazônia brasileira”, como ocorre desde 2006 no Centro Amazônico de Formação Indígena, o Cafi (Coiab, [2025b]). De acordo com dados do Portal da Coiab, cerca de 520 lideranças já participaram de formações realizadas pelo Centro.

⁹⁴ A Mídia Ninja surgiu e se popularizou a partir da cobertura midiática alternativa das manifestações nas ruas de várias cidades brasileiras em junho de 2013. Pautados na democracia e no direito à comunicação, corresponde a “uma rede de comunicação livre que busca novas formas de produção e distribuição de informação a partir da tecnologia e de uma lógica colaborativa de trabalho” (Mídia Ninja, [2025]). Seus principais canais de comunicação são estruturados em plataformas digitais.

O Centro tem proporcionado, além do fortalecimento da atuação das lideranças em seus territórios por meio das “vivências, as experiências e intercâmbios”, condições para a ocupação de outros espaços de incidência política, como vem ocorrendo com “vários parentes que hoje atuam como gestores públicos e ocupam cargos de coordenadores, técnicos e gerentes dentro das organizações indígenas” (Coiab, [2025b]).

O Cafí configura-se, assim como as formações da Rede de Jovens Comunicadores, em uma relevante materialidade do caráter educativo do movimento que busca enfrentar, dentre diferentes desafios, a formação de lideranças que sejam capazes de valorizar e garantir a coletividade, a “solidariedade grupal”, “aptas a gerenciar conflitos” e a “prevenir, mitigar e responder aos riscos que passam os povos indígenas” (Coiab, [2025b]).

A autonomia educativa desses povos encontra-se também na busca por novos conhecimentos e no estabelecimento de parcerias para que tais demandas sejam atendidas. Parte das ações da Rede de Jovens, principalmente aquelas realizadas dentro do projeto PIACC, assim como algumas iniciativas do Cafí, são idealizadas, financiadas e/ou planejadas em conjunto com outras instituições que apoiam e reconhecem suas causas de luta. Em nosso percurso investigativo, durante as visitas ao povo Gavião, pudemos observar como lidam com oportunidades de enriquecer seus conhecimentos para aperfeiçoarem sua atuação comunicativa, cultural e política. Na primeira ida à aldeia para obter a autorização de realização desta pesquisa, em março de 2023, recebemos de Jakukrei Gavião o convite para realizarmos uma oficina de comunicação aos jovens comunicadores Kyikatêjê. Participaram, além de Jakukrei e Madson Gavião, quatro jovens, entre os quais três mulheres e um homem (este, filho de Concita Sompré). Também integraram o grupo a pesquisadora Elizabeth Garcia Mantilla, que residia na Aldeia durante a realização de sua pesquisa de doutoramento, e seu companheiro, Stephen Girault (Figura 28).

Figura 28: Oficina de Comunicação realizada em março de 2023 por solicitação dos jovens comunicadores da Aldeia Gavião Kyikatêjê.

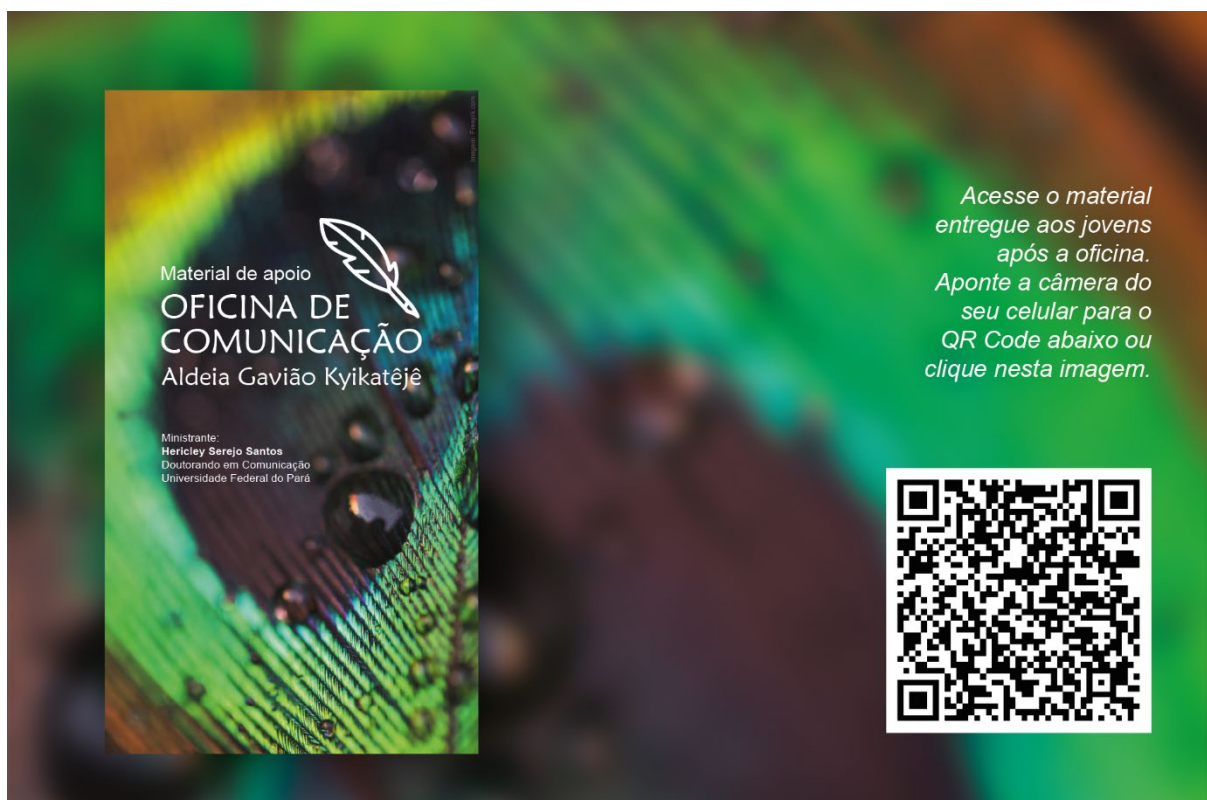


Fonte: arquivo do autor.

A demanda estava relacionada ao objetivo de estruturarem uma equipe de comunicação responsável pelos perfis da aldeia nas redes sociais, inicialmente, no *Facebook* e no *Instagram*. Também estava em vista um projeto vinculado a novas negociações em andamento com a Vale, que previa a construção de um estúdio de mídias contendo equipamentos de audiovisual e que possibilitaria a criação da TV Gavião. A oficina seria uma oportunidade para receberem orientações sobre gestão de equipe e de conteúdo, e esclarecerem dúvidas sobre recursos recentes disponibilizados em plataformas digitais, sobretudo, aquelas que permitiam a edição de imagem e vídeo por dispositivos móveis.

Realizamos a oficina baseados em princípios educomunicativos. Já sabíamos do interesse deles em participarem de um momento teórico e outro mais prático. Decidimos elaborar o conteúdo dialogicamente e o distribuímos em uma manhã e tarde. Conforme interagíamos, eles intuitivamente organizavam as dúvidas em blocos de perguntas e, em seguida, compartilhávamos dicas e saberes técnicos, sob o compromisso de disponibilizar, posteriormente, um material digital que reunisse todo o conteúdo discutido (Figura 29).

Figura 29: Material da oficina disponibilizado posteriormente aos jovens comunicadores da Aldeia Kyikatêjê.



Fonte: Elaborado pelo autor.

No momento teórico, tratamos sobre: a técnica da pirâmide invertida para a construção textual; uso de hashtag; perguntas-chave relevantes para a escrita (quem, o que, como, quando, onde e porquê); a organização da equipe de comunicação e definição de responsabilidades; o planejamento de conteúdo, contemplando roteiros de foto e vídeo; o processo criativo de diferenciação de publicações sobre o mesmo assunto, contando com personagens e perspectivas diferentes; a programação de publicações e verificação de relatórios pelo *Business Suite*, do *Facebook*; a definição dos melhores dias e horários para publicação; a qualidade de imagens e melhores formatos; as características de cada formato de conteúdo (*post*, *story* e *reels*); a utilização do aplicativo *InShot* para edição de imagens em formato quadrado e retangular; e o tamanho e resolução ideal das imagens para melhor visualização.

As atividades práticas foram voltadas para a criação de uma publicação na *timeline* e no *story* do perfil da aldeia no Instagram, tendo como assunto o treino dos jogadores sub-20 do time Gavião Kyikatêjê e a própria oficina de Comunicação. O *post* contou com fotografias dos jogadores em campo, capturadas e selecionadas por Jakukrei, e texto construído e revisado pela equipe. O *story* foi gravado e editado no mesmo espaço onde realizamos a oficina, com a

colaboração de todos. Ambos foram publicados no perfil da aldeia assim que os participantes concluíram a criação (Figura 30).

Figura 30: *Post* e *Story* produzidos durante oficina com jovens comunicadores Kykatêjê



Fonte: elaborado pelo autor.

Ao longo da oficina, algumas questões levantadas pelos jovens sobre a captura e autorização de imagem nos chamaram a atenção. Eles discutiram sobre a necessidade de haver um procedimento de autorização e credenciamento de profissionais externos que queiram capturar imagens na aldeia. Atualmente, as imagens são divulgadas e eles não têm acesso a elas. Isso se relaciona diretamente aos relatos que compartilharam sobre o uso indevido da imagem de pessoas da comunidade. Uma das jovens contou que estava fazendo registros fotográficos pessoais durante um evento, quando fotógrafos profissionais se aproximaram e aproveitaram para fazer capturas. Sem autorização declarada, teve sua imagem associada a uma matéria jornalística. Outra indígena narrou que identificou a imagem de uma prima estampada em produtos no Acampamento Terra Livre, também sem autorização. O próprio Jakukrei afirmou que as suas filhas gêmeas já tiveram suas imagens usadas em outdoor de publicidade internacional sem autorização.

Outra oportunidade que tivemos de contribuir com a aldeia Kyikatêjê a partir de conhecimento sobre comunicação ocorreu em outubro de 2024, por meio de um projeto conduzido pela pesquisadora Elizabeth Mantilla. Dessa vez, a demanda vinha do Coletivo de Mulheres Artesãs Indígenas que queriam melhorar as habilidades de divulgar vídeos sobre seus artesanatos em plataformas digitais. Já havia um perfil no *Instagram*, mas não se sentiam seguras para fazer publicações. A intenção era possibilitar a criação de uma identidade para o referido perfil.

Participaram da atividade cerca de oito mulheres (Figura 31). Algumas já tinham afinidade com as redes sociais e até conhecimentos de marketing digital. A motivação delas, além de aperfeiçoar a divulgação de suas peças para receberem mais encomendas e aumentarem a renda familiar, encontrava-se em converter o perfil em um canal de visibilidade à cultura e suas vivências.

Figura 31: Mulheres do Coletivo de Artesãs da Aldeia Kyikatêjê participantes da oficina de comunicação em outubro de 2024.



Fonte: autor.

Dividimos a oficina em três dias, conforme a disponibilidade delas. No primeiro, à tarde, fizemos um momento de escuta, em que pudessem compartilhar sobre suas histórias, a relação com a arte indígena e os desejos de aprendizado. No segundo, também à tarde, nos baseamos

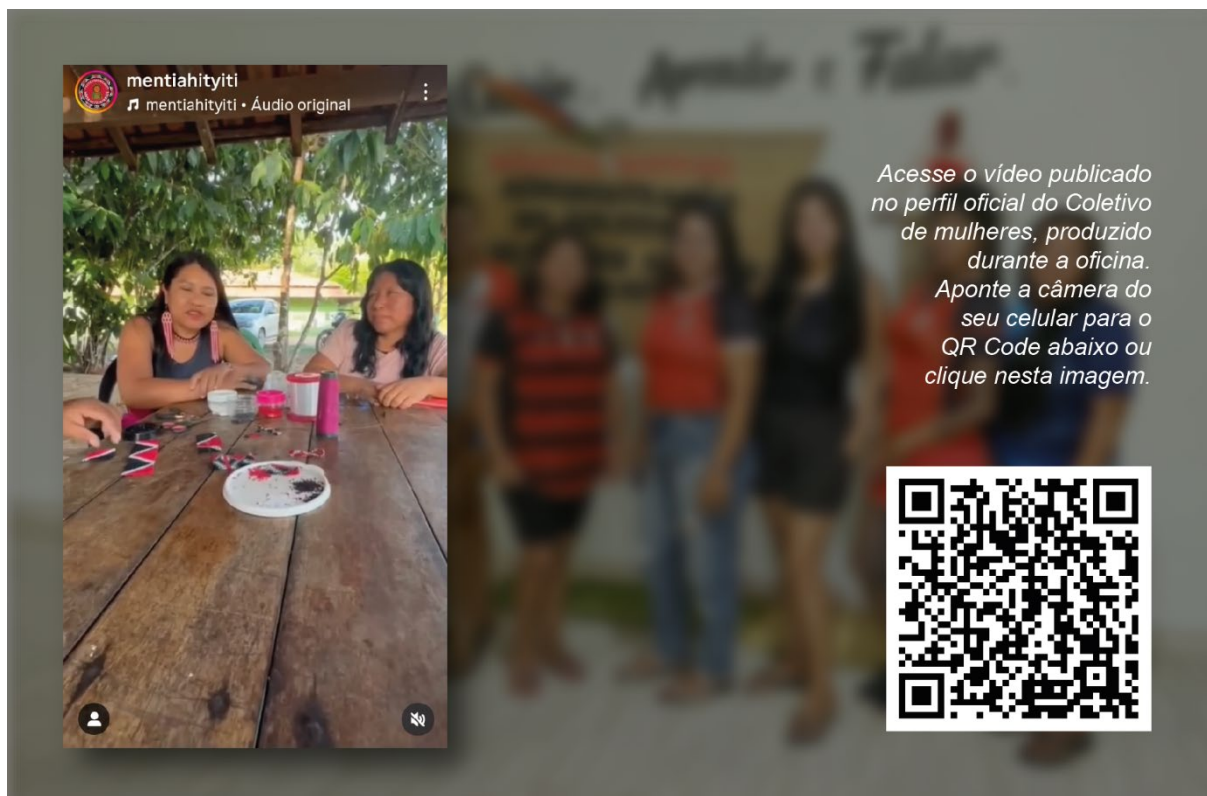
nas expectativas e compartilhamos conhecimentos com base em cinco esquemas visuais para facilitar a compreensão.

Cada esquema visual dizia respeito a um momento necessário para a criação dos vídeos. O primeiro era sobre o delineamento da história que seria contada, que poderia ser planejada previamente ou dinâmica, sendo construída a partir da organização de imagens em vídeo ou foto e da escolha de trilhas sonoras. O segundo se referia à necessidade ou não de narração, associando a uma voz audível ou investindo em legendas. O terceiro tratou sobre as imagens em si, abordando o momento da captura, a escolha de tons e de efeitos. O quarto focou no som, apontando a importância da voz, da trilha sonora e do silêncio. E o quinto foi voltado à edição do vídeo, explicando elementos básicas presentes em aplicativos de dispositivos móveis.

Ainda no segundo dia, após a exposição teórica, elas exercitaram a captura das imagens. A princípio, a proposta era que se dividissem em equipes para cada uma criar um vídeo, mas preferiram realizar a atividade prática em conjunto, criando apenas um conteúdo com a colaboração de todas. A divisão ocorreu na captura das imagens. Um grupo se dedicou em expor as peças de artesanato e o outro em gravar depoimentos. A ideia era que, ao finalizar a programação do dia, elas comessem a fazer a edição do material em casa e compartilhassem as dúvidas que surgissem no último encontro.

O terceiro dia, pela manhã, foi destinado à edição do vídeo. A edição ainda não havia sido iniciada por elas. A maioria apresentava certa insegurança em lidar com o aplicativo, com poucas exceções. Nesse sentido, elas reconheciam que as habilidades individuais se complementavam na coletividade, algo próprio das culturas indígenas. Enquanto as mais jovens tinham afinidade com a edição da imagem, as mais experientes conheciam diferentes técnicas de elaboração dos artesanatos e acumulavam mais vivências culturais. Diante disso, aproveitamos para que, junto com elas, a partir da projeção do dispositivo móvel no datashow, realizássemos a edição do vídeo, tomando as decisões sobre a ordem das imagens, os cortes necessários e a escolha das trilhas. O vídeo editado foi disponibilizado ao Coletivo e publicado no perfil das mulheres artesãs (@mentiahtyiti), no *Instagram* (Figura 32).

Figura 32: Vídeo produzido pelas mulheres artesãs da Aldeia Kyikatêjê e publicado no perfil oficial do Coletivo no Instagram.



Fonte: elaborado pelo autor.

A autonomia educativa exercida pela Rede de Jovens Comunicadores da Coiab em relação à busca por conhecimentos sobre linguagens e técnicas comunicacionais é parte característica dessas práticas que realizam na interface entre Comunicação e o caráter educativo do movimento indígena. Trata-se de uma autonomia que os possibilita atender às necessidades de conhecimento e apropriação para defenderem seus direitos, mantendo os pés firmes em seus territórios, culturas e identidades.

Partindo da perspectiva da “educomunicatividade”, o conjunto formado por essas práticas, pelos conhecimentos apropriados e ressignificados culturalmente, pelos materiais midiáticos que criam e por todas as informações que fazem circular se caracterizam como ecossistemas comunicativos (Soares, 2002). Localizados no encontro de mundos tão diferentes entre indígenas e não indígenas, esses ecossistemas são ainda interculturais, possibilitados por mediações que viabilizam apropriações, ressignificações e conexões.

4.5 A processualidade das Mediações nas práticas dos jovens

As mediações se apresentam como elementos-chave para compreendermos a processualidade da comunicação protagonizada pelos jovens da Rede de Comunicadores da Coiab. Elas já foram acionadas em diferentes partes do nosso texto, como em nossa base metodológica apoiada na análise empírica do poder de voz e no entendimento que construímos a partir de referenciais teóricos e do que observamos ao longo da investigação. Escolhemos abordá-las mais profundamente aqui, não somente devido aos sentidos que atribuímos a algumas partes das narrativas dos jovens, mas por integrarem os fundamentos da Educomunicação, enquanto inspiração inicial dessas práticas.

Nas narrativas, conseguimos identificar os sentidos da mediação principalmente nos desafios de conexão entre as culturas indígenas e o contexto pandêmico. Para isso, os jovens exerceram um papel fundamental de tradução:

A gente tem também dentro desse projeto [PIACC] o diálogo com um professor de linguística, porque a gente precisa fazer o material também, né, nas línguas que os jovens comunicadores estavam representando, principalmente porque algumas informações que chegavam eram só em português. Então, a gente também teve essa sensibilidade, né, de que, de fato, para a informação chegar naquele território, precisava ser na língua materna. E aí a gente fez esse processo formativo (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

Esses esforços também se voltaram à abordagem e linguagem adotada dentro da Língua Portuguesa:

Eu lembro que as dificuldades que a gente esteve na hora da reunião foi pegar aquela linguagem mais “não indígena” e transformar numa linguagem que os nossos parentes conseguissem entender. Por exemplo, água sanitária. Como é que a gente vai falar de água sanitária pro parente que está na comunidade, entendeu? A gente consegue falar de lavar a mão, uso de máscara, vacina... Vacina era algo que foi relativamente fácil de falar, porque o pessoal da saúde vai muito nas comunidades, né! Então, é uma coisa que o parente que está na base ele não estranha, mas tem muita coisa que a gente iria falar que a gente sabia que se a gente não tivesse tido esse curso, a gente não iria entender, a gente iria ter uma certa dificuldade de saber (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

Nesse contexto, a mediação encontra-se no código, mas também na própria atuação dos jovens, enquanto conexão entre os dois mundos. Mais que adequar as informações, os jovens exercitaram uma apropriação e ressignificação alinhada à diversidade cultural de seus povos, um relevante aprendizado que marca todos os materiais que elaboram:

Na hora da gente fazer o vídeo, a gente teve que lembrar que tem um povo, que ele se organiza de certa forma, que ele tem certas crenças, e tem outro povo que se organiza de outras formas, que tem uma crença diferente. Então, os comunicadores da Coiab

têm algo bem claro na mente: que os povos indígenas são diferentes, que eles são singulares, eles têm a sua própria cultura, a sua própria forma de ser organizado. Então é uma coisa que a gente tem muito cuidado (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

O cuidado de que trata Anderson Arapaço se reflete na maneira como veem a si próprios como jovens indígenas de uma determinada etnia e na postura que assumem nos materiais midiáticos:

Por exemplo, se eu for fazer um vídeo, eu não vou falar: eu sou, e a gente se organiza dessa forma, e a gente pensa dessa forma, que eu sei que eu vou tá cometendo um erro. Então o que eu tenho que falar: eu sou Anderson Arapaço, do povo Arapaço e nós Arapaço fazemos dessa forma, acreditamos nisso, cremos aquilo. Agora, o que os Ticuna fazem, o que os Sateré fazem, o que os Kambeba, os Gavião... Entendeu? Cada um deles tem uma realidade diferente. Então, quando a gente vai construir conteúdo, a gente tem que sempre ter esse cuidadozinho pequeno de não generalizar os povos indígenas (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

A relevância desse papel de mediação é ratificada pela liderança Concita Sompré (2024, informação verbal). Para ela, dentre tantas possíveis discussões conceituais e filosóficas que a academia pode promover sobre a comunicação indígena, o mais importante para os povos é a produção de materiais de comunicação por indígenas em suas próprias línguas. Mesmo diante da diversidade linguística, e independente do domínio do idioma por outros povos, o que os deixa felizes é poder falar para os seus parentes. Comunicar a partir das especificidades linguísticas e culturais é, então, primordial para essas populações, e integra os esforços de proteção da memória e identidade de cada povo.

Mediação é daqueles conceitos de relevância científica que geram certa disputa de sentidos. Na área da Comunicação, sobretudo nos estudos de recepção midiática, destacamos as discussões marcadas inicialmente pelas críticas de Raymond Williams (1979), retomadas e ressignificadas por Jesús Martín-Barbero (1997), tensionadas por Signates (2003), trazidas à empiria por Guillermo Orozco Gómez (2014), estruturadas conceitualmente enquanto processo dinâmico e cíclico por Marciel Consani (2008) e, mais recentemente, questionada pela aproximação teórica de Argollo e Carvalho Neto (2023) à desconstrução de Jacques Derrida.

Nossa pretensão acerca da categoria não é realizar uma análise exaustivamente detalhada sobre as questões que a circundam, mas, partindo de Consani (2008), buscar contribuir com discussões teórico-empíricas que lancem diferentes luzes sobre seus tensionamentos e possam proporcionar compreensões que auxiliem na sua apropriação para o entendimento de fenômenos comunicacionais.

Em sua tese, Consani (2008) elaborou o conceito de mediação educacional, “um processo intencionalmente construído ao longo de uma relação educativa e comunicativa de contornos e intenções claras”, que se constitui em “um fenômeno de natureza estritamente cultural” (Consani, 2008, p. 64; 162). A descrição é fruto de sua pesquisa em torno da mediação tecnológica, tão aplicada em estudos que envolvem a educação a distância. Nossa atenção, no entanto, concentra-se na atribuição do sentido de processo à mediação. Mas, antes de compartilhar o que pensamos sobre isso, vale esclarecer uma costumeira associação, por vezes equivocada, estabelecida entre mediação e intermediação.

A mediação foi trazida conceitualmente para o âmbito empírico por Orozco-Gómez (2014), a partir de pistas que podem ser ouvidas, vistas ou sentidas. O autor nomeou o agrupamento dessas pistas que apontam à mediação, de acordo com características comuns que apresentam. Por exemplo, as mediações que constituem a personalidade da pessoa foram chamadas pelo autor como mediações individuais; as que integram a interface com características de estruturas institucionais, como mediações institucionais; e assim por diante.

O que compreendemos a partir de Orozco-Gómez (2014) é que, apesar de empírica, a mediação na comunicação encontra-se no campo simbólico e não no material, uma vez que a materialidade pressupõe intermediação, visto que duas matérias não podem ocupar o mesmo espaço. Em contrapartida, a mediação pode ser múltipla e simultânea, compreendida por meio do agrupamento de diversas pistas, ou ainda pela ação abstrata de outros conceitos mais próximos do nosso entendimento, como é caso do saber. O saber é mediação, pois ele nem está totalmente fora do sujeito e nem exclusivamente dentro. Ele é uma intercessão do que o próprio sujeito ressignifica daquilo que capta da realidade material com o que o transcende enquanto sujeito social e histórico. A partir desse entendimento é que a mediação tecnológica, conforme discute Consani (2008), precisa ser apreendida não a partir da materialidade dos aparatos tecnológicos, mas de aspectos simbólicos que a tecnologia representa em diferentes âmbitos da sociedade, a exemplo das contribuições e problematizações que incidem sobre o processo de ensino e aprendizagem e das marcas de desigualdades socioeconômicas que estampam nos índices de acesso e de domínio de uso, dentre tantas outras pistas possíveis.

Argollo e Carvalho Neto (2023) retomam a discussão sobre mediação tecnológica, muito motivados pelas problematizações oriundas do ensino remoto adotado na recente pandemia da Covid-19, sem, no entanto, fazerem referência a Consani (2008) nem a Orozco-Gómez (2014), o que a nosso ver compromete o potencial aprofundamento de suas reflexões. Três abordagens realizadas pelos autores nos chamaram a atenção: a adoção do sentido de

interação como sinônimo de mediação; a similaridade no entendimento de intermediação; e a apresentação de uma visada que, apesar de sustentada por outros aportes teóricos, converge com a nossa compreensão sobre mediação.

Ao tratar das tentativas de interação pedagógica entre discentes e docentes, a partir de práticas educativas remotas, síncronas ou assíncronas, Argollo e Carvalho Neto (2023, p. 9) recorrem a Alex Primo para se referir à “interação mediada por computador”. Mesmo assumindo que Primo discute a interação em vez da mediação, o consideram por defenderem que “as mediações ocorrem a partir de um atributo que integra relações, independentemente de que[m] participe delas, e que maquínico e humano, de algum modo, relacionam-se entre si” (Argollo; Carvalho Neto, 2023, p. 10). A interação, igualmente, se configura uma importante categoria para a noção de Comunicação que adotamos a partir de Braga (2017). Diante disso, vale ressaltar que, baseados em Orozco-Gómez (2014), somos nós, pessoas humanas, e não os aparatos tecnológicos, que estão imersos em uma multiplicidade de mediações, em boa parte das vezes inconscientemente. Isso não relega, entretanto, a ação humana à passividade, uma vez que “todo ato comunicativo é, em si, um ato interpretativo que, por si só, produz subjetividades” (Argollo; Carvalho Neto, 2023, p. 10), sujeito a um jogo de apropriação e ressignificação de sentidos protagonizado por quem dele participa (Martín-Barbero, 1997).

Para otimizar a aplicação da ideia de mediações múltiplas de Orozco-Gómez (2014), utilizaremos os termos multimediações ou multimediado. A conjugação multimediar, no entanto, é evitada devido ao risco de ser confundida com o ato de intermediar por meio de várias formas ou meios. Coadunamos, então, com a definição de Silva e Morais (2016, p. 2), pautadas em Martín-Barbero, para as quais as multimediações correspondem à:

socialidade, pelos grupos de família que constituem os ouvintes; a ritualidade, pelos modos de usar o meio e consumir a programação da emissora citada; a tecnicidade, pela interferência ou não das novas tecnologias utilizadas na maneira de produzir a mensagem; e por fim a institucionalidade, pelos vínculos políticos existentes com a emissora [parte do objeto de estudo das autoras].

Para fundamentar a noção de mediação, Argollo e Carvalho Neto (2023, p. 11) adotam a perspectiva filosófica de Jacques Derrida sobre desconstrução, a qual não arriscam conceituar, mas afirmam que ela “descentraliza, escapa da totalização e põe sob suspeita os modelos. E esse descentramento não ocorre de fora, mas a partir da estrutura mesma a se descentrar”. Apoiados nessa noção, eles explicam que a relação significado/significante depende sempre de uma rede de referências e, por isso, é complexo chegar a um conceito unânime sobre mediação se partimos de verbetes do dicionário, pois “seremos remetidos não mais a um significado, mas

sim a outro significante, como, por exemplo, conciliação: conciliação nos levará a pacificação, pacificação a armistício, armistício a apaziguamento, e assim por diante” (Argollo; Carvalho Neto, 2023, p. 13).

Para os autores, nessa relação significado/significante, sobretudo quando refletem sobre a tarefa da tradução em âmbito linguístico, encontra-se a noção de mediação, onde o significante, devido à rede referencial, está em um constante processo de mediação para ser relacionado sucessivamente a outro significante. Essa tradução, a partir da ideia de desconstrução, no entanto, não é pura nem exata, sendo assumida muito mais como transformação. Para completar o raciocínio, dialogam com Bruno Latour, com o qual distinguem a intermediação da mediação: a primeira é encarada como uma via de transporte que não diferencia entradas de saídas; e a segunda transforma e modifica porque desconstrói. Dessa forma, Argollo e Carvalho Neto (2023) assemelham a questão da tradução à mediação por vias da desconstrução.

Da mesma forma que não é intermediação, a mediação não corresponde a um tipo de filtro, porque ela não necessariamente criva ou seleciona no sentido de deixar coisas de fora, mas orienta a ressignificação. Em contraponto a Signates (2003), e partindo da ressignificação de Martín-Barbero (1997), compreendemos que a mediação no âmbito dos fenômenos comunicacionais exerce certa intervenção na relação da pessoa com a mensagem, uma vez que pensar a comunicação sem mediações de qualquer natureza seria o mesmo que afirmar uma recepção passiva, haja visto se originarem das mediações os elementos individuais e coletivos que contribuem para a atribuição de sentidos às informações recebidas.

Nosso entendimento sobre mediação está diretamente relacionado à lógica de interculturalidade de Canclini (2009). Retomando o exemplo anterior, se o saber é uma mediação na relação do homem consigo e com o mundo, a interculturalidade pode ser compreendida como um fruto da mediação no âmbito cultural, onde a interação mútua entre diferentes culturas acontece em uma dinâmica que flutua de maneira não linear, para não dizer imprevisível, entre as partes envolvidas.

Pensar a mediação enquanto processo dinâmico, conforme propõe Consani (2008), nos suscitam algumas reflexões que podem ser interessantes à problematização do conceito. Apesar do adjetivo "dinâmico" pressupor mudança ou diferença, acreditamos que a lógica da processualidade amenize problemáticas provocadas pela aplicação do termo “processo”, que costuma indicar um conjunto de ações organizadas em determinada ordem para gerar um resultado. É a imprevisibilidade e incontrolabilidade das multimediasções que são acionadas

pelos participantes em práticas comunicativas que nos levam à processualidade, por haver o desconhecimento tanto das entradas que serão efetivamente consideradas pelos interagentes, quanto das saídas que irão produzir inter e/ou independentemente.

De maneira semelhante à processualidade da comunicação, a mediação conta com certas pistas, que aqui chamaremos de elementos, que contribuem na produção de sentidos a partir da interação entre si e com a mensagem sem, no entanto, pressupor como esses elementos irão interagir, que trocas farão, em que condições e quais resultados irão gerar. A única certeza aparente é a de que os elementos da mediação irão interagir para produzir sentidos. A mediação estaria sob a lógica de um estado indeterminado, porque não há gerência sobre as ações que ocorrem nela, elas simplesmente acontecem conforme a incidência de diversos fatores, os quais é possível conhecer, mas não controlar totalmente.

Por isso, acreditamos ser mais adequado caracterizar a mediação enquanto processualidade do que processo, pois a primeira refere-se à lógica que há por trás do segundo. A mediação não se comportaria especificamente como um processo dinâmico, mas como uma ambiência formada por uma lógica de processualidade constituída por elementos de entrada e de saída, advindos de diversas características que constituem a pessoa e que interagem interna e externamente, em certa ordem ou concomitância, sob a incidência de uma diversidade incontrolável de fatores sociais, históricos, culturais, políticos, econômicos, bem como físicos, biológicos, químicos, psicológicos e quaisquer outros que possam existir e intervir na relação do ser consigo e com o mundo.

Assim, sob a lógica da processualidade, no intuito de não recairmos em algum determinismo, a ideia de mediação que defendemos condiz a uma perspectiva analítico-crítica da ambiência simbólica e dos elementos que a constituem, onde são realizadas as articulações mútuas ocasionadas pela interação de pessoas e suas identificações distintas. Esses elementos fazem parte dessa ambiência simbólica e tornam possível o aspecto empírico da mediação ao possibilitarem a identificação, conforme faz Orozco-Gómez (2014, p. 35-36), de diferentes tipos de mediação a partir de pistas obtidas da ação humana como “ver, escutar, perceber, sentir, gostar, pensar, ‘comprar’, avaliar, guardar, retrain, imaginar e interagir”.

Ao trazermos à discussão a processualidade, contribuimos com possíveis respostas ao questionamento de Raymond Williams (1979) sobre os agentes mediadores. O autor contraria a ideia de que a arte refletiria a vida real a defendendo como uma mediação. Para ele, esse reflexo não ocorreria de maneira direta, porque a arte, enquanto mediação na relação de partes distintas e estranhas, permitiria uma “intercessão, reconciliação ou interpretação” (Williams,

1979, p. 101). Williams abandonou o conceito, entretanto, ao constatar que a mediação permaneceria em uma perspectiva dualista, que dependeria de um elo entre conhecidos e não estranhos.

Nesse contexto, da arte à Comunicação, primeiramente, precisamos nos perguntar: de que agentes estamos falando? Exclusivamente das pessoas humanas ou também dos elementos que se combinam e, de certa forma, condicionam a ação desses interagentes? Em ambos os casos, esses elementos, em alguma medida, são desconhecidos. Ao considerarmos, por exemplo, os espectadores humanos em fenômenos comunicacionais no âmbito amplo da midiaticização (Hjarvard, 2014; Verón, 2014), a mídia conta com uma audiência traduzida em números, com pouca profundidade individual, mesmo que o aperfeiçoamento dos algoritmos esteja mudando isso na comunicação digital. Do mesmo modo, os elementos mediadores sob a lógica processual das mediações também não são integralmente conhecidos por nenhuma das partes, e provavelmente esse desconhecimento ou conhecimento parcial nos levem a constatar que nem esses interagentes conheçam a si ou um ao outro plenamente. Dessa forma, pensar a mediação enquanto processualidade pode, apesar da resignificação do termo na Comunicação, nos conduzir a interessantes e possíveis respostas a questionamentos e problemáticas discutidas por Raymond.

Essa reflexão incide também sobre o que costumamos considerar elementos essenciais da ação educacional que, para autores como Consani (2008), Soares (2011) e Almeida (2016), encontra-se na intencionalidade pedagógica, na dialogicidade, na demanda por equidade diante das desigualdades socioeconômicas e no “processo”, que envolve participação ativa e protagonismo dos participantes. Se considerarmos a discussão que propomos, substituindo o último pela lógica da processualidade, assumimos que componentes simbólicos, materiais e atitudinais que constituem as práticas educacionais não são regidas por características deterministas, mas, apesar de manterem tais elementos essenciais, contam com interações e frutos dessas interações (não restritos a materiais midiáticos) que são peculiares às mediações advindas dos partícipes dessas práticas e, por isso, imprevisíveis e incontroláveis.

O cuidado em não recairmos em determinismos nos leva a retomar a reflexão sobre a distinção entre mediação e intermediação. É de suma importância na abordagem da mediação destacar a polissemia do termo, conforme expõe Consani (2008). A atribuição de sentido a ele pode ser compreendida a partir de relações dialéticas entre evento-significação e objetivo-subjetivo que envolvem a interpretação discutida por Ricoeur (1987). Para o autor, o discurso conta sempre com um sentido imanente, denotativo linguisticamente, e com referências que

estão, dialeticamente, relacionadas ao evento, enquanto ação localizada no tempo e no espaço, e à interpretação do ouvinte, sem justificação imanente.

Dessa forma, o sentido atribuído à mediação não é algo dado, evidente. Interpretá-la como intermediação não corresponde a um equívoco em si, porque depende do referencial do qual se parte. Podemos, por exemplo, atribuir ao rio o sentido de mediação. Se partimos do referencial material, o sentido de mediação será de intermediação, afinal, o rio divide fisicamente suas margens e, ao mesmo tempo, as conecta. Entretanto, sob perspectiva simbólica, ele é mediação enquanto processualidade dinâmica que põe as margens em interação. O rio interage e, ao mesmo tempo, se presentifica nas margens quando hidrata as raízes, mantém a vida da vegetação ciliar e proporciona a sustentação do solo para evitar assoreamentos, além de outras relações que estabelece com a sobrevivência da fauna, dentre a qual está o ser humano, que tem uma diversidade de demandas existenciais atendidas pelo rio, seja de alimentação, hidratação, transporte, lazer e até espiritual.

A noção de intermediação, em alguns casos, também pode corresponder a uma fragilidade reflexiva, sobretudo quando é questionável o atravessamento ou transmissão do objeto (que pode ser uma ideia, uma narrativa, uma informação) entre as partes “intermediadas” sem que ambas sofram mudanças ou sejam de alguma forma influenciadas por quem ou o que “intermedia”. Se há a incidência de mudanças sobre as partes, podemos então interpretá-la como mediação.

Para ratificar nosso entendimento sobre a distinção entre mediação e intermediação, propomos uma alegoria. A intermediação é como uma parede de vidro transparente através da qual é possível enxergar nitidamente. Se imaginamos esse vidro posicionado entre nós e um objeto, seremos capazes de acessá-lo tal qual como é, sua forma, seu conteúdo. Esse acesso dependerá de outras variáveis presentes no contexto, como a luz que incide sobre o objeto e as sombras que porventura essa incidência possa gerar. Mesmo assim, a transparência do vidro o torna muito perceptível, ou seja, a informação do objeto que “passa” através da parede de vidro é a mesma que acessamos. Em outras palavras, a entrada corresponde à saída. Essa é a noção de intermediação.

Pensando em fenômenos comunicacionais, é bem provável que essa parede de vidro entre nós e o objeto na realidade material dificilmente seja transparente. Para a Teoria das Mediações, ela nunca o será, porque sobre ela, na parte voltada ao observador, mesmo que com certa translucidez, haveria uma fonte em contínua atividade que faz escorrer lâminas de água com diferentes intensidades e volumes. São distintas as camadas de água sobre o vidro por meio

das quais atribuímos sentidos a respeito do que vem a ser o objeto do outro lado da parede, recorrendo, para isso, a referências e, concomitantemente, as convertendo em inferências que alimentam a fonte de água e imprimem nela a continuidade necessária. Precisamos considerar que há muitas variáveis nesse cenário, como as características das lâminas de água e a própria distância entre nós, a parede de vidro e o objeto. Essas variáveis não estão totalmente em nosso controle e impossibilitam o estabelecimento de regras deterministas. O que sabemos é que diante de nós, ou em uma camada sobre a nossa própria visão, sempre haverá essa parede de vidro e essa fonte contínua de água incidindo sobre ela, nos levando a acessar referências, a nos apropriarmos do que as lâminas de água nos permitirem enxergar e a atribuir sentidos que muito dizem sobre nós mesmos.

Nessa alegoria, a parede de vidro é a materialidade do que intermedia o nosso contato com o objeto na realidade material, e as camadas de lâminas de água são as mediações, alimentadas por nós próprios a partir das referências e inferências que acessamos e geramos concomitantemente. Uma dinâmica imprevisível, quanto aos elementos, às ações que tomarão e à ordem com que ocorrerão, e com apenas poucas certezas, dentre as quais a que há ou não um objeto do outro lado da parede de vidro (entrada) que, pela natureza humana, será apropriada, interpretada e objeto da atribuição de sentido (saída).

Uma interessante maneira de identificar se a abordagem sobre a mediação está sendo confundida com a intermediação é localizar a preposição que a conecta com as partes. Se a mediação está “entre”, há grandes chances de ser interpretada como intermediação, como se seu papel fosse apenas de transporte. Por outro lado, se está “em”, ela se encontra na relação das partes, com potencial transformador. Nesse caso, ela não é transporte, mas integra os compartilhamentos que ocorrem na interação das partes. Isso quer dizer que o objeto (uma ideia, uma narrativa, uma informação) que se origina de uma das partes sofrerá transformações provocadas por mediações acionadas pela outra parte, que, por conseguinte, irá gerar outro objeto interpretado, apropriado e transformado. É essa ação de transformação realizada pelas mediações que corresponde à processualidade.

Os objetos de interação das partes são processualizados pelas mediações, por agirem sob a lógica de processo, com entradas e saídas. Lógica e não processo em si por não haver previsibilidade de que entradas e saídas sejam essas. Esse desconhecimento prévio nos leva a caracterizar as mediações como acusmáticas, qualidade que apropriamos dos estudos sobre o som. De acordo com Rodríguez (2006), a acusmatização é um fenômeno em que, apesar de

conseguirmos ouvir um áudio em um dispositivo tecnológico, somos incapazes de saber ou visualizar a fonte sonora.

Fenômeno semelhante ocorre com as mediações. Sabemos que elas existem, mas há um emaranhado de conexões que nos impedem ou dificultam o conhecimento sobre quais fontes específicas os participantes de um diálogo recorrem para construir os sentidos, se partem de características psicológicas individuais, do contexto social, de aspectos culturais, de condições econômicas, de questões raciais, sexuais ou de gênero, ou da dinâmica combinação dessas fontes. Esse caráter acusmático das mediações complexifica o estudo e a identificação delas nos fenômenos comunicacionais, restando-nos lidar apenas com pistas que indicam as possíveis fontes de onde advém.

A processualidade da mediação pode ser exemplificada ainda no contexto das inteligências artificiais generativas, popularizadas a partir do lançamento do ChatGPT pela OpenAI em novembro de 2022. A mediação tecnológica presente nessas IAs facilita a compreensão da processualidade das mediações, porque traz à empiria uma compreensão que, na maioria das vezes, parte de aspectos simbólicos e teóricos sobre a capacidade humana de interpretar. A processualidade da mediação tecnológica promovida pelas IAs se apresenta mais observável.

Quando dispomos um comando chamado “prompt”, as IAs generativas, como o ChatGPT, recorrem a vastos bancos de dados e os combinam por métodos estatísticos para gerar um resultado, que sempre será diferente, mesmo que a entrada se repita. Nessa diferenciação dos resultados, observamos a imprevisibilidade da saída. Do outro lado, partindo da perspectiva da recepção da entrada pela IA, também há imprevisibilidade. Ou seja, ainda que se repita o comando inicial, a IA irá processualizar os dados de maneira diferente, devido à imprevisibilidade das ações dos algoritmos que, nesse contexto, poderão considerar motivos possíveis para o comando inicial ter sido repetido. Dessa forma, quem insere os comandos na IA jamais irá conseguir prever nem como eles serão recebidos e considerados pelos algoritmos enquanto entradas e nem quais os resultados irão gerar. Uma imprevisibilidade que já foi assumida pelos próprios responsáveis dessas plataformas ao declararem desconhecer, em sua totalidade, como as IAs generativas funcionam e processualizam os dados (Hora, 2025; Época Negócios, 2025).

Assim, nossa compreensão sobre mediação perpassa por três perspectivas: espacial, no sentido de ambiência na recepção midiática; prática, caracterizada pela ação da processualidade

na interação dos elementos que a constitui; e ontológica, quando assumida como papel simbólico pelas partes interagentes, o “ser mediação”.

Nas práticas protagonizadas pelos jovens comunicadores indígenas da Coiab, é possível identificarmos as três perspectivas pelas quais entendemos a mediação. Enquanto ambiência, ela encontra-se na forma como a inspiração inicial na Educomunicação foi transformada por meio de mediações próprias dos jovens, sobretudo culturais e políticas, até ser incorporada às práticas da comunicação indígena. Essa apropriação também nos permite observar a processualidade da mediação. A inspiração, enquanto entrada, foi apropriada e ressignificada, gerando saídas que, de um lado, estavam planejadas, como a criação de materiais midiáticos, mas do outro, proporcionaram uma postura imprevisível ao passarem a ser reconhecidas pelos jovens como práticas da comunicação indígena e não como educomunicação indígena, contrariando visadas ocidentais (Menezes; Lima, 2015).

Nessas práticas, os jovens não apenas acionaram multimediasções ao ressignificarem os sentidos tanto relacionados ao modo de realizarem as oficinas, quanto aos saberes sobre as linguagens e tecnologias comunicacionais e a respeito da própria Covid-19 e seus impactos. Eles e elas também assumiram o papel de mediação ao se posicionarem na relação de dois mundos distintos (indígena e não indígena) e estabelecerem conexões interculturais que possibilitaram a tradução de elementos de um mundo ao outro. Assim, tornaram-se agentes indispensáveis para as estratégias do movimento indígena de prevenção e combate à doença e ainda de resistência e lutas diante das violências sofridas por seus povos.

Dentre as diversas e múltiplas mediações presentes na territorialidade digital que esses jovens passaram a protagonizar mais fortemente a partir da pandemia, encontra-se o aldeamento materializado pela imagem indígena impressa em plataformas digitais e pelas narrativas que compartilham ao reverberarem suas vozes. Tais narrativas já eram objeto de atenção do movimento indígena e se converteram nos principais elementos desse aldeamento. Não à toa elas correspondem à materialidade observável central de nossa investigação.

4.6 A narrativa nas práticas e no aldeamento digital

As formações ofertadas pela Rede de Jovens Comunicadores da Coiab contavam com motivações sanitárias e políticas. O movimento já previa que, com a ocupação simbólica das plataformas digitais, a maior visibilidade das denúncias sobre as violências sofridas pelos povos indígenas iria atrair ataques e ameaças. Os jovens teriam à frente grandes desafios:

Então toda hora a Coiab tava capacitando a gente, já pensando em uma questão mais estratégica lá pra frente, né. Porque naquele tempo o movimento indígena já tinha a ideia de que os desafios seriam grandes e a gente teria aquela questão de embates de narrativas. E se a gente não conseguisse bater de frente com essas questões, a gente iria depender muito de atores externos (Anderson Arapáço, 2025, informação verbal).

A narrativa é fruto da interação social e assume diversas formas, sendo materializada em obras da literatura, na produção audiovisual e na hipertextualidade de conteúdos digitais. Ela corresponde a uma mediação (Costa; Nunes; Costa, 2022, p. 51) que integra o processo de compreensão dos fenômenos sociais, localizada na relação do homem consigo, com o outro e com o mundo. As narrativas indígenas são predominantemente orais. A própria preferência pela linguagem audiovisual na comunicação indígena se justifica pela aderência à oralidade e pela combinação do ouvir e do ver que possibilita a captação de signos marcados por gestos e expressões corporais, os quais compõem o que Ricoeur (1987) chama de “ato ilocucionário” da narrativa.

Para Castro e Bornhausen (2023), a narrativa corresponderia a uma camada intermediária entre a obra e o leitor. Entretanto, a narrativa não está apenas no meio, como um elemento isolado, inerte, que apenas serve de transporte para aquilo que se deseja comunicar, garantindo saídas idênticas às entradas. Ao contrário, sua lógica e estrutura incide sobre os agentes tanto quanto os elementos narrativos em interação. A narrativa não apenas conecta e mantém unido seus componentes constituintes, ela modifica as partes a partir da ressignificação dos próprios elementos em interação. E, por viabilizar a interação entre esses elementos, ela é mediação, afinal, não há interação, relação, diálogo sem mediação.

A narrativa tem sido um dos principais meios dos povos indígenas exercerem o poder de voz e ocuparem espaços na sociedade ocidentalizada⁹⁵. Essa ocupação sofreu significativas mudanças nos últimos anos e contou com uma virada sem precedentes a partir da pandemia da Covid-19, expandindo a noção de territorialidade para o ambiente digital (Susui, 2022). Isso potencializou a escuta dessas vozes e se converteu em estratégia central para o movimento indígena.

Narrar é uma ação humana por meio da qual nós (re)significamos o mundo e construímos nossas próprias identidades (Motta, 2013; Costa; Nunes; Costa, 2022). Chamamos de narrativas o conjunto das histórias que contamos e que nos contam cotidianamente, por meio

⁹⁵ A invasão europeia foi a responsável pela ocidentalização da sociedade brasileira, além de muitos outros fatores sociais, históricos e econômicos da época. Antes disso, as diversas etnias dos povos indígenas coexistiam no conjunto de territórios e davam forma a várias sociedades, cada uma com seus modos de existência e cosmovisões.

das mais diversas linguagens e materialidades, sobre tudo o que apreendemos da nossa existência. Histórias que estão presentes em todas as relações que estabelecemos em sociedade, estruturadas em uma temporalidade que flui do passado ao futuro de forma dinâmica e não linear, no contínuo esforço de produzir sentidos (Costa; Nunes; Costa, 2022).

A facilidade e naturalidade com que contamos histórias na vida cotidiana pode recair sobre a compreensão da narrativa enquanto conceito. Essa tarefa é complexificada quando partimos de reflexões filosóficas e científicas, principalmente ao darmos atenção a elementos que estão relacionadas a ela. Questionamentos e argumentos sobre autoria, a ordem das ações ou acontecimentos, as motivações e intenções envolvidas, o papel do contexto na formatação do conteúdo, o acesso e interação dos interlocutores e a estrutura que a compõe são capazes de indicar a profundidade que tais reflexões podem apresentar.

A narrativa é um fenômeno social, fruto da interação de agentes ativos. Ela passa por um intrigante processo de transformação até chegar em sua forma material (a fala, a escrita, a imagem), semanticamente momentânea por estar sujeita a uma contínua “atualização do discurso” (Ricoeur, 1987, p. 38). O primeiro momento do processo de construção da narrativa se encontra na exteriorização da intenção do sujeito (Ricoeur, 1987). Essa fase depende diretamente das habilidades do interlocutor com as linguagens e com outras estratégias para manter os sentidos o mais próximos possível do significado autoral (entre os autores estão os próprios interlocutores). Na triangulação entre a intenção, o dito e a leitura⁹⁶ da narrativa, a interpretação se encontra sob a dialética entre evento e significação. O evento corresponde ao momento do ato de fala em si, localizado no tempo e no espaço. A dialética estaria na relação entre a autoria dos sentidos na narrativa e a disputa de significados no processo de apropriação realizado pelo leitor (Ricoeur, 1987).

Os atos de fala dão forma à narrativa. Ela é o todo, enquanto os atos são as partes. Por isso, são diferentes, apesar de estarem diretamente relacionadas. A ação de narrar gera o ato de fala, uma habilidade natural do ser humano. Está delimitada ao momento do ato, no tempo e no espaço. A narrativa corresponde ao conjunto de atos de fala que se relacionam entre si e se estruturam em uma temporalidade, permitindo uma significação mais completa dos sentidos compartilhados pelos interlocutores. Assim, compreender uma narrativa demanda acessar os

⁹⁶ A leitura neste contexto é uma ação ampla que fazemos sobre tudo o que temos contato e atribuímos sentido. Ou seja, lemos não apenas o texto escrito, mas também as imagens estáticas e em movimento, os sons e as sensações.

atos de fala, os fragmentos, mas também pressupõem uma visão ampla e contextualizada dos conflitos que constituem a intriga da narrativa.

O conflito é parte estruturante da intriga, a qual condiz ao conjunto dos acontecimentos, das contradições e das reviravoltas presentes na narrativa (Ricoeur, 1987; 2010; Motta, 2013); corresponderia, expressamente, àqueles pontos de discordância que, em geral, as personagens buscam resolver ou intensificar para atender determinados interesses.

Os conflitos estão presentes e caracterizam fortemente a narrativa dos jovens comunicadores da Coiab, tornando-se um marcador proeminente das especificidades sócio-histórico-político-culturais dos povos indígenas. A própria apropriação de linguagens e de tecnologias comunicacionais é motivada por conflitos que vivenciam desde a invasão de seus territórios, em aspectos físicos e simbólicos (Souza, 2019). A partir desses conflitos, criam e desdobram outras narrativas no atrito entre o que dizem sobre eles e o que eles próprios têm a dizer sobre si. Esses conflitos encontram-se na base dos esforços contemporâneos de proteção do território e de resistência à dominação de invasores, atualmente representados por outras figurações da lógica da colonialidade. O conflito, de um lado, orienta a constituição das narrativas indígenas e, do outro, atravessa as especificidades na defesa e afirmação de suas identificações.

Dialeticamente, a compreensão da intriga, enquanto todo narrativo, somente é possível se há clareza das partes. É a partir dos fragmentos que conseguimos unir pontos, ordenar as ações, criar passado, presente e futuro e encaixar “significados parciais em sucessões temporais, explicações e significações estáveis” (Motta, 2013, p. 71). A atenção às partes é primordial para o entendimento das narrativas indígenas, marcadas sobremaneira por fragmentos dispersos no tempo (Ioris, 2011). Pedacos de um todo vítima de incontáveis violências sofridas desde a chegada das caravelas portuguesas e da sobreposição de narrativas hegemônicas que invisibilizaram suas histórias de vida e existência. Peças que vão se encaixando de forma não linear, com o olhar cuidadoso ao que poderia ter sido abandonado, mas que retoma o seu lugar conforme os sentidos dessas narrativas são reconstruídos. Uma estrutura que desafia, mas não está aquém da concepção de início-meio-fim da Narratologia (Motta, 2013; Ricoeur, 2010). E quanto mais profundo mergulhamos nessas narrativas, maior a necessidade em compreender as relações que essas partes estabelecem entre si.

Apreender as narrativas indígenas nos demandou conhecimentos que, enquanto para eles são inerentes, para nós, não indígenas, precisam ser acessados em diversas fontes. Somente assim conseguimos estabelecer conexões entre os fragmentos. Além disso, essa tarefa se torna

mais complexa por serem narrativas que estão em construção, sofrendo mudanças conforme os acontecimentos do mundo da vida, o que aproxima os materiais midiáticos criados por esses jovens da narrativa jornalística, pois estão “em permanente movimento, que raramente se fecha” (Motta, 2012, p. 17). Isso nos leva à sensação de serem narrativas inacabadas, impermanentes, sem um fim preciso.

As narrativas indígenas são caracterizadas por uma temporalidade dinâmica, em que o início pode não ter sido o começo, e o fim seja apenas a retomada de um outro modo de existir. No geral, as narrativas apresentam início, meio e fim. E mesmo que se esteja tratando de narrativas jornalísticas sobre fatos ou casos não concluídos, sempre haverá um fim, ainda que temporário (Motta, 2013).

O tempo no relato jornalístico é difuso, anárquico, invertido. Por isso, a lógica e a sintaxe narrativas só despontarão se pudermos reconfigurar os relatos como unidades temáticas, intrigas que contenham princípio, meio e final de uma estória única. (...) A estória começa muitas vezes pelo final, quando o incidente é reportado, e só depois as causas e antecedentes são trazidos a público (Motta, 2013, p. 96-97).

O tempo é objeto de muitas reflexões na Narratologia, não correspondendo exatamente à quantidade em horas, dias ou anos. Ele é narrativo, exposto na obra narrativa, e “se torna tempo humano na medida em que está articulado de maneira narrativa” (Ricoeur, 2010, p. 9). Há uma tríplice perspectiva temporal que os interlocutores recorrem para presentificar a ação narrada. Nessa perspectiva, o passado (memória) e o futuro (expectativa) se tornam presente tanto quanto o presente do evento, seja em relação à autoria semântica (o momento e o contexto em que a narrativa é/foi construída pelo autor), seja referente ao momento de leitura e apropriação da narrativa pelos interlocutores (Ricoeur, 2010).

É possível identificar a tríplice perspectiva temporal (Ricoeur, 2010) nas narrativas indígenas. Eles vivem o presente nas suas lutas pelos territórios e por seus direitos, cultivando e valorizando os conhecimentos tradicionais de vivos e não vivos, e projetando um futuro que garanta a vida em conexão à Mãe Terra semelhante à de seus antepassados. Um modo de vida que defendem e que resistem fortemente apesar de todos os ataques que sofrem. Assim, passado, presente e futuro não estão separados, mas unidos ainda que simbolicamente nas vivências e nos ideais desses povos.

Benedito Nunes (1995, p. 10) afirma que tempo e espaço “são mutuamente permeáveis”. Ele elabora seu raciocínio tendo como referência a literatura e as artes plásticas. Na poesia, o enredo transcorre em ações progressivas e temporais, enquanto na escultura o que admiramos é “um único instante através da aparência exterior” (Nunes, 1995, p. 10). Por outro lado, mesmo

estática, a escultura remete a ações e a poesia extrapola “o tempo na direção do espaço” (Nunes, 1995, p. 10). Ou seja, tempo e espaço se revezam na virtualidade conforme a dominância de um ou outro: “quando o tempo é dominante, a espacialidade é virtual”, a exemplo da música e da literatura (Nunes, 1995, p. 11). Há uma relação dialética que se dissolve na narrativa audiovisual, em que tempo e espaço se entrelaçam a ponto de estabelecerem uma interdependência indissociável (Nunes, 1995).

Na cosmologia de povos indígenas, o tempo e seus corpos são inseparáveis:

Nós povos indígenas somos o próprio tempo. Somos encantadores do tempo serpente. Quem diria que após mais de cinco séculos de colonização e extermínio estaríamos aqui de pé como nossas florestas, cantando e empunhando nossos maracás em resistência pela vida e pelo bem viver de toda a sociedade (Fulni-ô, 2024).

A corporificação do tempo por esses povos demonstra a compreensão que eles têm sobre essa dimensão, mas também as relações que estabelecem com ela para resistir às ameaças e aos riscos de genocídio sofridos por séculos. Essas especificidades imprimem na estrutura do tempo narrativo (início-meio-fim), com semelhanças próximas aos questionamentos contracoloniais de Nego Bispo (2023).

A construção de existência na perspectiva contracolonial conta com um movimento que Bispo (2023) chama de transfluência. Há começo, meio, mas não há fim. “Transfluindo somos começo, meio, começo. Porque a gente transflui, conflui e transflui. Conflui, transflui e conflui. A ordem pode ser qualquer uma” (Bispo, 2023, p. 49). Uma compreensão expressa pelos quilombos quando tratam da ancestralidade e defendem que a geração neta não é um fim, mas um começo.

As narrativas indígenas igualmente transfluem. Os jovens comunicadores indígenas recorrem à ancestralidade para acessar seus conhecimentos tradicionais. E não pretendem ser o fim desse transfluir, mas gerar um outro começo para as próximas gerações. Essas narrativas têm início, muito marcado por suas especificidades históricas. Têm meio, onde vivenciam suas lutas e conflitos. Mas o fim, entretanto, é muito mais uma delimitação estrutural do tempo de quem narra e do suporte linguístico utilizado do que um fim da narrativa em si.

Assim, a finitude na narrativa desses jovens nunca é o fim da narrativa. Essa narrativa continua sendo narrada por meio de outros jovens, por outras lideranças, entremeada com outras narrativas. E a cada momento que um novo fragmento surge e faz repensar e ressignificar a narrativa, um novo começo leva à reconstrução do enredo, abrindo caminhos para a ressignificação de outras narrativas.

O corpo-narrativo de nossa investigação conta com características que podem nos ajudar a compreender essas narrativas indígenas. No geral, elas têm em seu núcleo conflitos factuais, ainda que algumas vezes recorram a contos e mitos para estreitar as informações às especificidades culturais. As ações possuem um ordenamento e sequenciamento não linear, condicionadas aos acontecimentos e às estratégias do movimento indígena. Os episódios dessas narrativas, como em formato *podcast*, são delimitados muito mais pela temporalidade da criação do que guiados por uma orientação pré-definida. Assim, a cada ponto virada, provocada por vitórias ou impasses em decisões jurídico-políticas, esses episódios podem tomar rumos totalmente distintos.

Por tratarem de lutas e conflitos, o suspense é uma característica dramática constante nas narrativas desses jovens. Um reflexo da incerteza e das reviravoltas que as decisões podem apresentar, principalmente por dependerem de decisões externas, tomadas por órgãos governamentais e de instituições privadas com as quais se relacionam (ou não) a partir de projetos que os impactam.

Essas narrativas contam com personagens predominantemente indígenas. Os próprios jovens, em muitos casos, transitam entre o papel de narrador e de personagem, compartilhando as experiências com a temática em questão a partir de seus territórios. A maioria é liderança indígena em alguma das perspectivas do modo de se organizarem, seja como cacique ou cacica, ou à frente de alguma atividade relevante para as aldeias ou para o movimento, no âmbito educacional, da saúde, da comunicação, jurídico, político ou organizacional (em cargos dentro das organizações indígenas).

Diante disso, as vozes nessas narrativas são exclusivamente reverberadas por indígenas do movimento, tendo pontualmente o apoio de aliados estratégicos, principalmente de organizações não-governamentais. Vozes contrárias são invisibilizadas, mas não excluídas totalmente de um diálogo simbólico que ocorre no *Bios-midiático* (Sodré, 2013). Os antagonistas não têm a voz evidenciada nessas narrativas. Mas, o poder de voz deles vem à tona sempre que os nomeiam ou destacam os riscos e prejuízos que causam a esses povos, a exemplo de empresários do agronegócio e das indústrias madeireira, mineradora e petrolífera.

Conforme nos propõe Motta (2013), para aprofundarmos a compreensão sobre a lógica das narrativas dos jovens comunicadores da Coiab, reconfiguramos atos de fala presentes nos materiais midiáticos que compõem nosso corpo-narrativo e demos forma a temáticas que expressam os principais conflitos que estão na base dessas narrativas.

4.7 As temáticas narrativas nos materiais midiáticos criados pelos jovens

A intencionalidade pedagógica do movimento indígena nas práticas realizadas pela Rede de Comunicadores da Coiab está para além de aspectos históricos ou teóricos. Os jovens vivenciaram o movimento na prática e materializaram os aprendizados em suas criações midiáticas:

[Depois das primeiras formações, em 2020], a Coiab se reuniu e decidiu levar a gente para campo. Então, de vez em quando, ela chamava os comunicadores que fizeram o curso para participar de atividades em campo, de reuniões, de assembleias, ou para fazer registro em alguma aldeia ou na própria aldeia. A gente começou a produzir conteúdos (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

Esses conteúdos, materializados em *podcasts*, vídeos e demais materiais midiáticos, não se diferenciam somente por se centralizarem em temáticas indígenas, mas principalmente por terem sido “editado e feito por indígenas, a locução feito por indígena, o roteiro feito por indígena” (Luene Karipuna, 2024, informação verbal). O diferencial encontra-se, sobretudo, no protagonismo que os possibilita falar diretamente de indígena para indígena, a partir da apropriação de linguagens midiáticas diversas, pautados na autonomia e na participação ativa. Essas narrativas contam, de maneira indiscutível, com elementos de suas culturas, saberes e cosmovisões. Mas, é na circulação de informações sobre os conflitos que vivenciam, em tom denunciativo, que exercitam o poder de voz.

Três temáticas são recorrentes tanto nos materiais midiáticos quanto nas narrativas primárias, aquelas que acessamos por meio das entrevistas com os jovens participantes da pesquisa. Essas temáticas se referem ao contexto pandêmico, em relação direta aos impactos da Covid-19 sobre os povos indígenas; a questões tangenciais que foram agravadas pela pandemia, mas que já existiam nas aldeias e comunidades; e a violências históricas, reincididas e intensificadas por seus opositores como estratégia oportunista diante da fragilidade e vulnerabilização desses povos.

A deflagração do estado de emergência sanitária provocada pela pandemia, em março de 2020 (UNA-SUS, 2020), transformou o cotidiano de toda humanidade em uma corrida contra o tempo para garantir a sobrevivência diante do risco iminente de morte pelo novo Coronavírus. No Brasil, embora os efeitos do descaso do Governo Federal, na gestão do então presidente Jair Bolsonaro, tenham atingido cidadãos de áreas urbanas e rurais com impactos semelhantes, as consequências de insuficiente política de combate ao vírus e de atendimento em saúde foram ainda mais graves para os povos originários. O país foi considerado em

relatório internacional com “um dos maiores fracassos no combate à Covid-19” (Bernardes, 2021).

Nos materiais midiáticos criados pelos jovens da Coiab, o contexto pandêmico é abordado a partir do compartilhamento de informações sobre como as aldeias e comunidades estavam lidando com a Covid-19. O podcast “Vozes Indígenas da Amazônia” (Coiab, 2021d) contém episódios com vários relatos que demonstram experiências particulares com a doença, com a morte e com a aplicação da medicina tradicional. Os jovens denunciam o descaso do governo Bolsonaro na assistência básica de saúde e no acesso à alimentação, e evidenciam a atuação do movimento indígena e o apoio de organizações não-governamentais no suprimento de tais necessidades. Eles também expõem o desafio do combate às *fake News* e do alcance de informações de qualidade em localidades com acesso limitado à internet.

Alcebias Sapará (2025) recorda as dificuldades que as aldeias enfrentaram a respeito das necessidades de assistência e de informações verdadeiras sobre a Covid-19:

Eu lembro que as conversas com a organização de base, a questão da assistência do próprio governo não tava chegando até os territórios, né. Infelizmente, como sempre, eles não nos atendem. E aí o movimento em si, ele se organiza para fazer esses embates. E muita coisa chegava, né, muitas informações e tal. Às vezes, as próprias comunidades não sabiam como reagir sobre aquela informação, se era... Chegava como verdadeiro e muitas vezes lá na frente era *fake News*, né, esse negócio aí. E aí não tinha, assim, uma rede para, sei lá, para trazer as informações, né. E aí a nossa organização também contava com uma rede muito pequena, a nível só local, né. Então era muita informação, não conseguia fazer aquela triagem, né, para saber o que que era verdadeiro e o que era falso (Alcebias Sapará, 2025, informação verbal).

Dos entrevistados, apenas Jakukrei Gavião relatou a perda do pai e da avó:

Antes de o vírus ainda nem chegar no Brasil, a gente ficava pensando, né: lugar tão longe de onde esse vírus veio, né, na China, como é que pode chegar aqui dentro da Aldeia, da nossa família? Eu perdi um pai e minha avó por esse vírus que afetou a nossa comunidade. [...] A maioria pegou, mas não foi tão forte, foi de leve Jakukrei Gavião (2024, informação verbal).

Na perspectiva da comunicação, os esforços eram voltados ao combate contra as *fake News*, que “estavam circulando com muito mais rapidez do que as informações que de fato eram necessárias para aquele momento” (Alana Manchineri, 2025, informação verbal). Eram *fake News* diversas que afirmavam, por exemplo, “que o Covid não existia, que não precisava ficar em casa ou no território, que não precisava ficar isolado. Muitas questões também em relação aos próprios cuidados, de como se pegava a doença” (Alana Manchineri, 2025, informação verbal). Alana recorda de uma dessas “notícias” que surgiu no Acre e que foi

emblemática por ter impactado todos os comunicadores da Rede, demonstrando o poder devastador que as *fake News* representavam para as populações indígenas:

A gente percebeu o quanto tem um impacto negativa e o quanto circula de forma muito rápida a fake News, muito mais engajada do que uma verdade, quando um episódio que aconteceu no estado do Acre, um estado pequeno dentro da Amazônia brasileira, e que começou a espalhar por todo o Brasil. [...] Teve uma manchete, um chamado no jornal falando sobre a morte de um cacique, cacique de um dos povos do Acre que tinha acabado de ser vacinado e havia falecido. Só que a chamada da matéria era uma chamada muito tendenciosa. E foi exatamente essa matéria tendenciosa que se espalhou pelo Brasil todo. E aí a gente precisou fazer uma formação com os Comunicadores sobre fake News, de como precisava ter esse procedimento de verificação das informações. [...] Inclusive, até mesmo os comunicadores começaram a me mandar mensagem, perguntando, tentando tirar dúvida se era verdade, se o cacique tinha morrido por conta da vacina, porque não queriam mais se vacinar (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

As *fake News* representaram um desafio que se estendeu durante todo o período pandêmico, mesmo quando as vacinas começaram a ser aplicadas nas aldeias:

Em 2021 a gente já tem a perspectiva da vacinação, né, da primeira vacina contra a Covid. Aconteceu novamente a violência em relação à questão das *fake News* em que espalharam diversas mentiras, e muita gente, mesmo com acesso nos territórios à vacina, da primeira dose da vacina de covid, não queriam se vacinar. Então a Rede de Comunicadores novamente precisou atuar, e mais uma vez a gente precisou dialogar com os profissionais de saúde (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

As narrativas presentes nesses materiais midiáticos evidenciam as significativas marcas deixadas pela pandemia nas identidades indígenas. As perdas, por si próprias carregadas de expressiva dor e sofrimento emocional, impactaram de maneira imensurável a memória desses povos, registrada quase que exclusivamente em narrativas orais de seus anciãos. Essas marcas atingiram ainda outras dimensões da vida de quem seguiu na luta, desencadeando o surgimento de muitos casos de depressão e ansiedade. Os danos à saúde mental foram provocados, principalmente, pelo impedimento das aldeias, enquanto medida preventiva, de realizarem ritos de passagem imprescindíveis para a superação do luto por seus entes queridos. Afinal, “quando alguém morre, tem que despedir, tem que pintar, tem que enfeitar, tem que colocar todos os adornos daquele morto para a pessoa que morreu entrar no mundo dos mortos bonito”, conforme declara a liderança Takumã, do povo Kuikuro (Coiab, 2020^a, Episódio 6).

Assim, a abordagem sobre saúde mental integrou as temáticas das formações para que os jovens da Rede tivessem condições de lidar com o luto, de compartilhar informações nos materiais midiáticos e de conciliar as atividades em meio a um cenário de perdas de parentes, de rupturas familiares e de muitas incertezas:

A gente naquele momento estava perdendo pessoas próximas sem poder ter direito da despedida. Então, a gente também trabalhou a questão da saúde mental para que a gente pudesse não somente para os comunicadores, mas que a gente pudesse levar informação para as bases, para as pessoas que estavam no território (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

Com o sério impacto das *fake News* contrariando a divulgação de ações preventivas à doença, uma das estratégias que a Rede adotou foi a criação de um material que pudesse ser lúdico, alinhado às cosmovisões dos povos e que sensibilizasse os parentes para que conseguissem se enxergar no enredo da narrativa. A animação “Grandes Guerreiros e Guerreiras” (Coiab, 2021a), com a qual Anderson Arapaço (2025) contribuiu no roteiro e na narração, tem esse apelo em conectar as medidas preventivas às ações de espíritos ancestrais, os quais presenteiam com dons as crianças que, outrora, eram animais na floresta. Consistiu em uma aproximação bem-sucedida entre saberes científicos e culturas indígenas que emocionou muitos parentes ao assistirem à animação, conforme relatou Arapaço (2025):

A gente recebeu muitos comentários de pessoas que viram, né. Por mais que tenha sido uma animação simples, as pessoas lembraram do que aconteceu, porque aquela animação ela falava da realidade. Então, muita gente, quando viu aquela animação, elas se colocaram naquela situação, onde elas estavam sentindo falta de ar, onde elas não sabiam o que fazer, tipo, elas estavam isoladas nas comunidades. E teve gente que assistiu aquele vídeo e chorou, e enviou esse *feedback* pra gente (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

O contexto de incertezas e de sofrimentos gerado pela pandemia agravou outras questões já existentes nas aldeias, como o aumento do consumo de álcool e a violência contra as mulheres indígenas. Em resposta a isso, a Coiab passou a envolver essas temáticas nas formações: “A gente desenvolveu também formações relacionadas à questão da violência de gênero, sobretudo porque, né, a gente estava vivenciando muito um aumento de violência em casa” (Alana Manchineri, 2025, informação verbal). De uma questão tangencial, a nossa leitura é que as ações do movimento indígena de respeito e proteção às mulheres, intensificadas na pandemia, estimularam o aumento do protagonismo delas no próprio movimento e as converteram em uma força para o aldeamento político.

Outra questão que permaneceu em cena foi a fragilidade da proteção das terras indígenas, tanto em aspectos locais, vivenciados nas próprias aldeias, quanto em aspectos políticos, discutidos em âmbito legal. “Mesmo na pandemia houveram muitas invasões de territórios indígenas, então a gente precisou também ajudar no processo formativo dessas pessoas que estavam na linha de frente do combate das invasões” (Alana Manchineri, 2025, informação verbal). Os jovens da Rede concentram no *podcast* “Amazônia Indígena” (Coiab,

2024c) as discussões sobre as violências históricas e estratégias neocoloniais do Governo em torno de seus territórios.

Os episódios do *podcast*, publicados até hoje, refletem a ação e o acompanhamento que o movimento indígena faz junto à base e em espaços de decisão política sobre os ataques que esses povos sofrem. Desde o primeiro episódio, publicado em agosto em 2021, os jovens ressaltam o direito de proteção aos territórios indígenas e denunciam ameaças e invasões. Mas, nos primeiros anos de publicação, é o Marco Temporal o assunto que desperta maior preocupação e luta. A tese é uma disputa datada desde 2009 “que defende que os povos indígenas só têm direito à demarcação de suas terras tradicionais se estivessem ocupando essas terras em 5 de outubro de 1988, data da publicação da Constituição Federal do Brasil” (Apib, 2023a, p. 6). Foi convertida na Lei nº 14.701/2023, nomeada por eles como lei do genocídio (Coiab, 2024c), e continua sendo objeto de disputas jurídicas pelo caráter inconstitucional que atribuem a ela.

No Brasil, o fim da pandemia foi anunciado em abril de 2022 (Ministério da Saúde, 2022). Com a visibilidade de denúncias estampadas em diferentes plataformas digitais sobre as violências que sofreram durante a crise sanitária, e a ocupação simbólica de pautas midiáticas da imprensa hegemônica, a mobilização do movimento indígena resultou na conquista de um importante espaço no âmbito político: a criação do primeiro Ministério dos Povos Indígenas em janeiro de 2023, conduzido por Sônia Guajajara (MPI, 2023). Os desafios que aguardavam a nova ministra estavam centrados principalmente na pauta contra a Tese do Marco Temporal.

A partir dessa gestão do governo federal (2023-2026), percebemos que o protagonismo indígena aumentou expressivamente no âmbito política. Algo que se desenhava desde as Eleições de 2022, com as campanhas políticas de candidatas indígenas sob o *slogan* “aldear a política” (CIMI, 2022), o que resultou, posteriormente, na formação da primeira bancada indígena na Câmara dos Deputados, na história do país (Câmara dos Deputados, 2023), a Bancada do Cocar, como explicou a deputada federal Célia Xakriabá:

Estamos aqui inaugurando um momento único na história do Brasil, da bancada do cocar. Requerimento de urgência [referente à pauta da tese do Marco Temporal]... urgência nós temos mesmo em combater a violência aos povos indígenas. Urgência nós temos mesmo é de um Brasil que demorou 523 anos para ter o Ministério dos Povos Indígenas, para ter a presença dos povos indígenas aqui. (Ep. n. 26 do *podcast* “Amazônia Indígena”, Coiab, 2024c).

Dessa forma, as narrativas dos materiais midiáticos correspondem a mediações estratégicas do movimento indígena para não apenas engajar a base, mas amplificar e

potencializar as suas vozes em diferentes âmbitos na sociedade não indígena, do digital ao político. O aldeamento que protagonizam conta com finalidades que são anunciadas repetitivamente nesses materiais: a implementação de políticas públicas que protejam seus territórios; viabilizem o acesso a serviços públicos de qualidade alinhados às suas especificidades; disponibilizem e deem condições estruturais para usufruírem de uma educação intercultural; protejam e valorizem suas culturas; e garantam o direito à comunicação, de representação política e de consulta livre, prévia e informada sobre quaisquer assuntos que possam atingir direta ou indiretamente suas vidas, resguardando a autonomia de decidirem sobre o que, como e se as ações serão efetivamente realizadas.

4.8 Formação indígena política: o tema gerador e o marcador temporal “Durante”

As práticas da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab estão para além de uma resposta ao descaso e vulnerabilizações que esses povos sofreram durante a pandemia da Covid-19. Elas integram as frentes de atuação desses jovens no movimento indígena, estando localizadas na interface entre a comunicação indígena e o caráter educativo do movimento. Essa conexão está na base das motivações de realização das práticas e de criação da Rede, que os fez destinar todos os esforços a uma formação indígena política. Não somente as práticas em si, mas tudo o que criam a partir delas é justificado e voltado às lutas e reivindicações protagonizadas pelo movimento.

A inspiração na Educomunicação, que surge no contexto sob influência das organizações parceiras do projeto PIACC, foi apropriada e ressignificada pelos jovens comunicadores à comunicação indígena. Enquanto conceito acadêmico e modo de fazer de fora, os jovens acionaram mediações próprias e incorporaram os pressupostos ao seu modo de fazer, os contextualizando na realidade dos territórios e nas especificidades sociais, históricas, políticas e culturais de seus povos.

Nossas reflexões teóricas de desentranhamento da comunicação partem da noção de processualidade (Braga, 2017), por meio da qual identificamos uma estreita relação do fenômeno ao entendimento sobre as mediações (Martín-Barbero, 1997; Orozco Gómez, 2014; Consani, 2008), presentes na base epistemológica da Educomunicação. A substituição do “ser” por sua “qualidade”, promovida pela processualidade, apontou-nos outras perspectivas de observar o fenômeno, seja pela comunicabilidade, seja pela educunicatividade. Em todas, predomina a imprevisibilidade de entradas e saídas “aquém das intenções” (Braga, 2017, p. 21),

e o protagonismo dos interagentes que, ativamente, recorrem a múltiplas mediações para se apropriarem e ressignificarem quaisquer entradas obtidas em suas interações.

As narrativas indígenas que fazem circular pelos materiais midiáticos correspondem às principais mediações por meio das quais aldeiam diferentes âmbitos sociais, do digital ao político. Essas narrativas integram as estratégias do movimento indígena de usufruto do poder de voz a fim de conquistarem uma escuta qualificada que materialize as lutas em políticas públicas voltadas aos povos indígenas.

Na arena de disputas narrativas, as denúncias sobre as violações de direitos que sofreram durante a pandemia da Covid-19 corresponderam ao início de um enredo, pelo menos em âmbito de visibilidade midiática, que se estende até os dias atuais. Essas narrativas passam a ser associadas a outras pautas de alta relevância socioambiental e apontam, historicamente, para uma longa jornada de conflitos, conforme veremos no próximo capítulo, que abordará o tema gerador “Comunicação indígena política” por meio do marcador temporal “Depois”.

5 COMUNICAÇÃO INDÍGENA PARA FORTALECER A VOZ DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS: COMUNICAÇÃO INDÍGENA POLÍTICA

Enquanto estratégias do movimento indígena, as práticas comunicativas realizadas pelos jovens comunicadores da Coiab têm contribuído, desde então, para a reverberação e usufruto do poder de voz por suas lideranças. A incidência política que passaram a realizar em diferentes espaços de discussão não se limitou às plataformas digitais. Eles se reconheceram e assumiram o papel de lideranças e de agentes políticos de mudança e aldearam dispositivos nacionais e internacionais, estando à frente de relevantes pautas do movimento, como a associação da proteção dos territórios indígenas às ações de mitigação das mudanças climáticas.

Este capítulo se relaciona ao marcador temporal “Depois” e aborda fragmentos narrativos dos jovens e das lideranças indígenas que se referem ao que aconteceu após as formações que originaram a Rede de Comunicadores da Coiab. Os conflitos que compartilharam demonstram o protagonismo em disputas narrativas recentes e expõem riscos aos quais passaram a estar sujeitos, mesmo com a adoção de medidas preventivas pela Coordenação. As falas destacam ainda os desafios enfrentados no âmbito de cobertura midiática, submetendo-os à violação do direito fundamental à Comunicação.

5.1 Juventudes indígenas como agentes políticos de mudança e de mediação

As oficinas que deram origem à Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab foram apenas o início de uma intensa jornada de atuação e de legitimação junto ao movimento indígena. Como parte do projeto Povos Indígenas da Amazônia no Combate à Covid-19 (PIACC), a programação dessas primeiras formações se encerrou em abril de 2021 (Coiab, 2021c). A partir disso, a Rede foi incorporada pela Coiab e passou a integrar as estratégias de comunicação voltadas tanto à base do movimento quanto ao âmbito de visibilidade midiática e de incidência política.

A atuação desses jovens é pautada em uma noção de comunicação ampla e orgânica, onde ela não é encarada como “algo separado, não é só mídia, ela é algo constante” (Luene Karipuna, 2024, informação verbal). Por essa processualidade onipresente, a continuidade das formações pelas quais essas jovens passam é caracterizada por uma multiplicidade de formatos,

que não se limita ao dispositivo de oficina ou encontros formais, mas acontece também na práxis política enquanto agentes do movimento indígena.

A gente sente que, desde 2020, houve um processo de formação pra comunicação política [...]. Depois que a gente teve esse processo de formação da rede, a gente não parou mais de fazer formações. E hoje a gente faz um processo de retroalimentação. Hoje a gente tem vários profissionais da parte da comunicação indígena, a gente vai fazendo formações online para esses profissionais que são jornalistas, que são videomakers, são designers. Então, a gente vai retroalimentando os próprios jovens indígenas que estão nesse processo de formação (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

Enquanto realizam as atividades de comunicação para a Coiab, os jovens são desafiados a experimentar de diferentes maneiras o caráter educativo do movimento. Anderson Arapaço (2025) conta, por exemplo, que “tinha uma dificuldade de fala mesmo, gostava mais de escrever, editar vídeo, fazer sites”. Percebendo isso, a coordenação da Rede começou a indicá-lo para palestrar em eventos.

Uma das minhas primeiras experiências foi que ela me chamou pra uma palestra, um evento em uma faculdade aqui em Manaus. [...] eu me saí bem na hora lá, né. Tipo, era uma faculdade inteira fazendo perguntas pra mim, eu respondendo e eram coisas que eu já sabia, então, saiu bem naturalmente (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

O aprendizado é enriquecido com a abrangência geográfica da atuação da Coiab que possibilita aos comunicadores o conhecimento sobre uma diversidade territorial e cultural expressa nos nove estados da Amazônia e nas 180 etnias que abriga (Coiab, 2025a).

Como eu sou comunicador do Amazonas, eu tenho experiência do Amazonas. Dentro da Coiab, eu posso ir para outros estados, fazer cobertura [...], conhecer outras lideranças. Então eu já fui pro Mato Grosso, eu já fui pra Belém, eu já saí do Amazonas e já fui para Brasília participar do ATL e fazer outras incidências também (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

A disposição de saírem de seus territórios não é unânime. Jakukrei Gavião (2024) decidiu concentrar sua atuação na aldeia, pautado em questões culturais. A decisão, entretanto, não impediu que ele sentisse as mudanças provocadas por sua participação na Rede.

Para mim mudou um monte de coisa. [...] Abriu uma oportunidade de tá fotografando, às vezes para as redes sociais e tal. [...] Eu fui reconhecido na TI Mãe Maria como fotógrafo, jogador [...]. Meu futuro tá na fotografia. Porque, geralmente, é como o pessoal fala: ‘futebol é fase’, entendeu? E eu já nos meus 30 anos, eu já não consigo mais correr tanto como antes (Jakukrei Gavião, 2024, informação verbal).

A paixão pela linguagem fotográfica é refletida na maneira como ele compreende suas atividades para além do caráter profissional. “Quando a pessoa gosta da coisa, a gente não tá

trabalhando, a gente tá fazendo a coisa que gosta, entendeu. Aí o que eu gosto... moço eu sou fotógrafo o dia todo, parte de jogo, parte cultural” (Jakukrei Gavião, 2024, informação verbal).

Ainda que os jovens comunicadores se dividam entre as aldeias e a área de abrangência da atuação da Coiab, os resultados da incidência política retornam aos seus próprios territórios na forma de inspiração e de comprometimento com a coletividade indígena, escalonando o alcance dos conhecimentos obtidos pelas formações. “A gente começa a inspirar mais jovens e aí os jovens que foram formados nesse pouco tempo começa a formar pessoas no território” (Luene Karipuna, 2024, informação verbal). Um compartilhamento precedido de muitos questionamentos.

Eu sempre fiquei me perguntando: como é que eu voltaria para o território? Como é que eu faria esse conhecimento de volta para o meu território? O que que eu ia fazer depois que eu aprendesse tudo que eu aprendi, todo conhecimento que eu tinha? Eu sempre estava me perguntando: eu não posso ficar com ele só para mim. Eu preciso [passar] para umas pessoas (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Os jovens passam a atuar, então, como multiplicadores das linguagens e técnicas comunicacionais que aprenderam ou aperfeiçoaram. Eles e elas desdobram a iniciativa da Rede para o contexto de seus territórios e realizam formações voltadas a comunicadores indígenas locais, como fizeram Luene e Anderson:

Em 2022 – por aí, não lembro, sou péssima de datas – a gente faz a primeira formação de comunicadores indígenas no Oiapoque, onde eu e Davi somos os instrutores. A gente pegou tudo que a gente sabia e começou a ensinar e também a observar uma outra geração que queria trabalhar conosco nesse processo. E não só em Oiapoque, porque acaba que [...] a gente consegue ter essa respeitabilidade e as lideranças começam a ver a gente como uma ferramenta neste processo também para o movimento indígena [...] (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Aí, esses dias eu encontrei um colega meu e perguntei: “Pô, cara, eu tô montando um coletivo de comunicadores no Amazonas, mas já tá pronto”. Aí perguntei pra ele, eu falei: “Tô montando esse coletivo, eu queria uma opinião sua para saber como é que eu poderia fazer os trabalhos e tal”. Aí ele olhou para mim: “Por que tu tá perguntando isso de mim? Tu deve saber mais do que eu [risos]”. Aí eu falei: “Não, mas é uma perspectiva diferente”. Mas, eu entendi o que ele quis falar, né, porque eu já estou trabalhando um tempo [com a] comunicação, então é esperado que eu tenha um certo entendimento mesmo (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

Para Jakukrei, a experiência e os conhecimentos adquiridos são compartilhados até hoje na Aldeia Kyikatêjê. “Agora eu tô ensinando as meninas que estão na parte da fotografia. O pouco que eu aprendi eu tô repassando” (Jakukrei Gavião, 2024, informação verbal). Sua afinidade com a linguagem fotográfica se destaca, mas ele também atua com o audiovisual, por meio do qual estimula as jovens da Aldeia a registrarem as práticas culturais.

Elas gostam da parte do cultural, fotografa o pessoal se pintar, brincando, essas coisas, entendeu. Elas já gostam, elas queriam aprender, mas tem umas três ou quatro pessoas que estão querendo. [...] Aí, eu ensinei elas. A gente tá ensinando devargazinho também a como filmar tudo. O que eu aprendi eu vou repassando. Eu já indiquei as duas para a formação da Coiab (Jakukrei Gavião, 2024, informação verbal).

De acordo com o jovem Gavião, as oficinas que compuseram as formações da Rede, bem como as possibilidades de multiplicar os conhecimentos na Aldeia, se configuraram em “uma oportunidade pra nós indígenas”, dando condições de “ser uns indígenas atualizados, que sabe dos conhecimentos indígenas e dos conhecimentos do branco” (Jakukrei Gavião, 2024, informação verbal).

A atuação deles, tanto na base do movimento quanto nas frentes nacionais e internacionais de luta, foi tão expressiva que os tornou referência na comunicação indígena, conforme destaca Luene Karipuna (2024). A jovem que “fugia” das formações sobre *podcast* se transformou em uma autoridade desse formato, a ponto de ter a voz facilmente reconhecida por lideranças de diversas etnias.

No início desse ano [2024], a gente lançou e aí eu fico muito honrada de ter participado do processo de construção do Pod Parente, que é o podcast da Apib. Então ajudei nesse processo de construção. Os primeiros episódios eu narrei, eu construí os roteiros pro Pod Parente⁹⁷. Então eu fiquei muito feliz, e acaba que eu virei uma referência na constituição de podcast. E a gente lançou agora recentemente também dois episódios do podcast da Sesi, que fala muito sobre as mulheres na política, né, então a gente está para lançar o segundo episódio. Então estou aí estreando todos os podcast já, que pra mim é muito importante também (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Estive agora como segunda suplente no Conselho Nacional de Políticas Indigenistas⁹⁸, né, indicada pela Amapá. [...] Eu não conhecia muita gente, né, e aí tô começando a entrar nesse processo muito tímida, por ser muito jovem, respeitando também o espaço de cada um. E aí, no dia da minha apresentação, eu fui falar e todo mundo me reconheceu pela voz. E todo mundo levantou e olhou para mim: “É ela que fala no podcast da Coiab”. Pra mim foi muito fofo, porque as pessoas começaram a me reconhecer pela voz, não é. E aí, olha: “eu sou Luene karipuna, comunicadora da Coiab”. Todo mundo já falava isso pra mim, então foi muito massa (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

O papel de referência os leva a expandir o compartilhamento desses saberes para além da base do movimento indígena, alcançando âmbitos educacionais e profissionais não indígenas, conforme já relatado por Anderson, contribuindo, sobretudo, para a desconstrução de estereótipos e preconceitos e para afetações mútuas em interações interculturais.

⁹⁷ O Pod Parente, podcast da Apib, foi lançado em março de 2024 e contou em seu primeiro episódio, intitulado “O ano mais quente e a luta indígena”, com a apresentação de Luene Karipuna e Pepyaka Krikati (Apib, 2024a).

⁹⁸ O Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI) é um colegiado consultivo ligado ao Ministério dos Povos Indígenas (MPI).

Eu começo a ser chamada por várias capacitações online, vários eventos para falar sobre comunicação – começa a se ampliar esse debate, essa discussão –, alguns congressos também, reuniões com jornalistas sobre essa perspectiva do olhar da comunicação indígena e a comunicação não indígena (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Experiência que também é vivida no contexto das organizações não-governamentais, que atuam nos territórios intermediando recursos doados pela sociedade civil destinados a demandas educacionais dos povos.

Fui convidado para participar de curso no coletivo Proteja, de comunicação. [...] Aí os professores perceberam que eu já tinha mais conhecimento que os outros alunos, né. [...] Eu já estava sendo facilitador dentro daquele curso. [...] Aí, eles: “Não, tu vai ajudar a gente aqui a ensinar a editar vídeo. Se alguém tiver alguma dificuldade, tu vai tá lá”. [...] No ano seguinte, me convidaram de novo, mas já como professor. Aí eu fui pago pra ser um palestrante. Então, foi a minha primeira experiência, onde eu tive três dias dando palestras sobre fotografia, edição de vídeo e comunicação indígena (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

As oportunidades de compartilhamento viabilizam ainda o aprendizado cultural desses jovens na relação com outras etnias, demonstrando que, mesmo dentre esses povos, as práticas interculturais proporcionam o enriquecimento tanto referente aos saberes, quanto às vivências e aos modos de interagir com o mundo.

[...] pessoal do Cimi [Conselho Indigenista Missionário] me convidou para fazer um curso de comunicação dentro de uma comunidade indígena do Rio Solimões também. Foi onde eu conheci o povo... Eu não lembro agora, mas era um povo que eu não conhecia, foi a primeira experiência que eu tive com eles. Eu fiquei uma semana lá. [...] Conheci a comunidade, conheci a história deles e pela parte da manhã eu fazia a oficina [...] (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

Essa preocupação dos jovens em multiplicar os conhecimentos e educar os parentes sobre as lutas do movimento, seja por meio de formações, seja pela construção de materiais midiáticos, expõe uma atitude que compõe os resultados gerados pela Rede ao movimento indígena. Frutos que foram colhidos imediatamente, ainda no âmbito do projeto PIACC, mas que obtiveram maior visibilidade na retomada da realização presencial do Acampamento Terra Livre, em 2022, após dois anos limitados ao formato *on-line*. A edição é um marco para a comunicação indígena por ter sido a primeira que contou com “cobertura completamente indígena” (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

O ATL 2022 foi ainda palco do I Encontro da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab, com a finalidade de ratificar “conceitos de comunicação e formação política” (Coiab, 2022), conforme descreve Alana Manchineri (2025, informação verbal).

Foi a primeira mobilização que a gente teve a presença, o encontro, né. Então todo mundo se conhecia só pela telinha do computador. E aí a gente fez um resgate mesmo de todas as formações que a gente fez *on-line*. [...] Primeiro experimento da gente executando o que a gente tinha aprendido, só que de uma forma mais macro, né, que a mobilização do ATL é muito maior do que só um evento, um seminário. E a gente passou uma semana antes do Acampamento Terra Livre de 2022 fazendo essa formação com os comunicadores. A gente também teve, né, apoio com profissionais indígenas que foram aplicar essa formação, e posteriormente a gente ficou pro acampamento Terra Livre. E muitos deles foi a primeira vez que saiu da aldeia. Isso foi bem legal, porque só saiu por conta da oportunidade da comunicação. Se fosse aguardar uma oportunidade de sair com outra liderança, ia demorar um pouco mais (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

Luene Karipuna (2024, informação verbal) percebeu que a cobertura de eventos pela Rede de Comunicadores da Coiab fez “levar essas vozes em outro nível e em outros processos” e permitiu “trazer a opinião pública” para a perspectiva indígena, dando mais força às causas e lutas do movimento. Resultados que, para Alana Manchineri (2025, informação verbal), são justificados por esses jovens “serem vinculados às organizações de base, né, as organizações que compõem os estados da Amazônia”.

Há muitos dos comunicadores que foram formados em 2020 [e que] hoje estão ocupando espaços importantes dentro das organizações. A gente tem aí inúmeros exemplos de pessoas que estão coordenando as suas próprias organizações. Então, saíram com um processo de formação de comunicadores, de outros espaços de mobilizações, de entender o movimento indígena, de estar presente vendo a luta dos advogados, das lideranças, o avanço ou não dos direitos, e isso faz com que a gente entenda de fato porque a gente está comunicando (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

Anderson Arapaço (2025) foi um dos jovens da Rede que passou a compor a estrutura formal da Coiab, a partir da equipe da Gerência de Comunicação:

Eu sei que passou mais um ano [da conclusão das formações dentro do PIACC], a Coiab lançou edital que ela iria contratar os comunicadores dessa rede que foram formados [...]. Então, seria uma vaga para cada estado, uma vaga para Amazonas, uma vaga pro Acre, uma vaga pro Pará... Ou seja, era bem concorrido e eu me candidatei e fui chamado na época. Aí eu lembro que eu fiquei muito feliz. E é bom, porque a gente ganha muita experiência, a gente viaja muita, a gente conhece... (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

A integração desses jovens à Coiab e a outras organizações de base, antes *influencers* independentes ou apenas entusiastas das linguagens e plataformas digitais com atuação limitada às aldeias, transformou-os em mediação essencial para a comunicação institucional dessas organizações e para a visibilidade das ações do próprio movimento indígena, influenciando, inclusive, a agenda midiática hegemônica.

A circulação de conhecimentos promovida pelos jovens corresponde a uma prática reverberada igualmente na incidência política que realizam, levando-os a se deslocarem do

papel de formandos para agentes ativos de mediação do caráter educativo do movimento indígena.

E aí, mais uma vez [após a COP 16 da Biodiversidade em Cali, Colômbia], eu fiquei me questionando, né: como é que eu vou pegar toda essa bagagem de informação e trazer pro Brasil e usar ela para informar as pessoas? E aí muito nessa pegada de estar conectada com movimento indígena, com a rede, para essa construção, para os podcast, para conteúdo de rede social, para as minhas redes também explicando o que é isso (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Alinhada às discussões de Munduruku (2012) sobre o caráter educativo do movimento, a conscientização política aparece nessas narrativas como uma instância inerente ao processo formativo proporcionado pelo movimento à juventude indígena. Esse estímulo à atuação política foi um dos objetivos das formações que originaram a Rede. Para alguns, como Jakukrei, a aderência resultou do processo formativo, demonstrando bem a eficácia e efetividade das iniciativas:

Eu não gostava de coisa política. Essa parte de comunicação, de mídia, que tinha muita *fake news*, eu não gostava muito. Mas aí eu fui tendo interesse, entendeu. Aí eu comecei a participar do Acampamento Terra Livre. Eu não era muito chegado, teve as edições passadas que eu não fui, né. Não tinha muito conhecimento sobre isso. Aí depois fui entender (2024, informação verbal).

A interface entre Comunicação e Política é evidenciada pelos jovens quando descrevem a maneira como se dividem entre práticas comunicativas e atuação política, articulando com diferentes atores do movimento indígena. “A gente tem a nossa atividade de comunicação e também nós fazemos a nossa atividade política, que é a articulação com as organizações indígenas de base, articulação com a Coiab, articulação com os outros comunicadores” (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

Essa atuação está alinhada institucionalmente com o movimento:

Eu faço um suporte pra Apiam, a Articulação das Organizações e Povos Indígenas do Estado do Amazonas, que é uma organização a nível estadual, onde a atual coordenadora é a Mariazinha. E aí lá eu faço um suporte de forma voluntária com o aval da Coiab. E contratualmente, essa minha incidência dentro da Apiam já está prevista. Ou seja, eu não estou fazendo nada fora que a Coiab quer que eu faça. [...] A Coordenação está ciente que eu tô trabalhando lá dentro da Apiam (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

Quando nos referimos a esse grupo de indígenas como jovens, partimos de uma noção de juventude que está além daquela legalmente delimitada à faixa etária de 15 a 29 anos (Brasil, 2013) por consistir numa construção social sujeita a mudanças marcadas no tempo e na cultura (Brito, 2023). Brito (2023) recorre a referenciais medievais para demonstrar como a

identificação da infância, da adolescência/juventude (assim adotado pela autora devido a tênue diferenciação entre elas), da vida adulta e da velhice mudou ao longo da história:

São sete as idades, correspondendo aos planetas. A primeira idade vai até os sete anos, quando se plantam os dentes. Pueritia é o nome dado à segunda, e dura até os 14 anos. A adolescência é a terceira idade, podendo estender-se até os 30 ou 35 anos, vista como a fase áurea para a pessoa procriar. Só depois é que se segue a juventude, que está no meio das idades, estendendo-se até os 45 ou de 50 anos, vista como um momento em que a pessoa está na plenitude de suas forças, mais em condições de ajudar os outros e a si mesma. A fase que se segue, senectude, representa o meio do caminho entre a juventude e a velhice, esta última com duração até os 70 anos para alguns, ou até a morte, para outros (Brito, 2023, p. 40).

A complexidade de compreender os grupos de pessoas que são identificadas ou se autodenominam jovens aumenta quando se considera a multiplicidade de suas características, o que leva muitos pesquisadores e pesquisadoras a assumirem a pluralidade de juventudes frente a estereótipos (Bhabha, 1939) que tendem, de um lado, a homogeneizá-las como desordeiras, problemáticas e até violentas, e do outro, a promover padrões estéticos e de consumo, como destaca Brito (2023) em relação às representações midiáticas, especificamente, em jornais de ampla circulação do Estado do Pará.

No âmbito educacional, a condição juvenil é desafiada por um sistema que não consegue acompanhar efetivamente a rapidez com que as mudanças sociotécnicas impactam o modo de ser jovem. Para Dayrell (2007, p. 1107), “é a escola que tem de ser repensada para responder aos desafios que a juventude nos coloca”. Entretanto, o que assistimos recentemente, a exemplo da maneira como a educação está lidando com a apropriação de linguagens midiáticas via dispositivos móveis por esses grupos, é a replicação de alternativas paliativas que, ao expurgar do âmbito educacional o modo como os jovens estão interagindo e apreendendo o mundo, reforçam o distanciamento do sistema educacional da realidade que vivenciam em outros espaços de socialidades. Referimo-nos, aqui, à lei federal 15.100, de 13 janeiro de 2025, que proíbe o uso de dispositivos eletrônicos portáteis em escolas públicas e privadas em todo o território nacional (Brasil, 2025). Uma prática proibitiva resultante da tendência intensificada com a publicação do Relatório de Monitoramento Global da Educação, elaborado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), lançado em julho de 2023.

Baseado em estudos realizados em diferentes países, o relatório expõe o baixo efeito positivo do uso desses dispositivos na aprendizagem e impacto negativo se usado excessivamente, sobretudo em relação à distração do estudante, além de serem objeto de desigualdade e exclusão (Unesco, 2023). Não pretendemos aprofundar a discussão sobre as

problemáticas da inserção de dispositivos móveis em práticas pedagógicas. Porém, compreendemos a relevância de se considerar o contexto socioeconômico de cada região do país para chegar a uma leitura mais genuína da realidade educacional local. Em dissertação defendida anteriormente a esta pesquisa, os achados expuseram condições de ensino e aprendizagem de estudantes que realizavam grande parte de suas atividades acadêmicas por meio desses dispositivos, uso justificado principalmente pela vulnerabilidade social da mesorregião do Marajó (Serejo-Santos, 2020).

Se compreender as juventudes da sociedade não indígena é uma tarefa desafiadora, as especificidades sócio-histórico-político-culturais das juventudes indígenas complexificam o entendimento que buscamos alcançar sobre o espaço que ocupam no movimento indígena e a importância da apropriação de linguagens e de técnicas comunicacionais para as lutas de seus povos. A respeito disso, destacamos três assertivas que Oliveira (2023) discorre ao longo de seu trabalho: a recente discussão sobre as juventudes indígenas, tanto em nossa sociedade quanto dentre os próprios povos, reflexo de invisibilidades históricas e acadêmicas e do adultocentrismo⁹⁹; a intensa participação dessas juventudes na mobilização social do movimento indígena, que as destacou e as converteu em força política; e a autonomia de pessoas indígenas se denominarem parte das juventudes sob critérios que não se limitam à faixa etária. Apesar de assumir a pluralidade de sentidos atribuídos ao termo, Oliveira (2023) observa que, politicamente, a aplicação singular pelos povos indígenas corresponde a uma estratégia político-discursiva para representar a unicidade na coletividade.

Ser jovem indígena na contemporaneidade carrega consigo complexidades que são atenuadas pelos diferentes espaços de socialização que perpassam, dentro e fora de suas comunidades e aldeias, como declarou Luene Karipuna em evento que participou a nosso convite¹⁰⁰: “a nossa geração ela sempre fica entre dois mundos, então, [...] a gente também é muito cobrado em ter que lidar com essas ferramentas de fora, mas também se manter no território [...] a partir dos ensinamentos tradicionais” (Luene Karipuna, Saloa, 2022). Para Oliveira (2023, n. p.):

⁹⁹ Almeida (2023) se refere à predominância de indígenas adultos como porta-vozes de suas aldeias nas ocasiões em que esses povos eram acionados em ações coloniais, em detrimento de crianças, jovens e mulheres.

¹⁰⁰ O evento a que me refiro foi a Mesa-redonda “A Educação indígena em interface com as tecnologias: desafios e possibilidades”, durante o IV Edição do Seminário de Saberes, Linguagens e Oralidades da Amazônia (Saloa), ocorrido de 15 a 17 de dezembro de 2022 em Belém (PA), on-line, com a presença da Prof. Vera Arapiun, Coordenadora da Educação Indígena da Seduc/PA, a Prof^a. Dra. Rosani Kaingang, assessora da Associação Indígena Gavião Kyikatêjê Àmtati, e da jovem comunicadora Luene Karipuna, Coordenadora de Comunicação na Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Amapá e Norte do Pará, interlocutora desta pesquisa.

Os povos indígenas constroem sentidos plurais para conceber a condição juvenil, mas estes são elementos culturais que se relacionam ou conflitam com outras lógicas de significar a juventude, e que podem ser adotadas pelos/pelas jovens indígenas, mas não necessariamente por seus povos, e vice-versa, o que pode ocasionar outros conflitos ou mediações interculturais e intergeracionais.

Oliveira (2023) recorre a trabalhos etnográficos que se detêm a compreender as juventudes indígenas e pontua que há uma similaridade entre eles em constatar a “inexistência da categoria geracional da juventude nos ciclos de vida nativos”, não garantindo que haja jovens, no entendimento ocidental que temos, em todas as sociedades indígenas, apesar de atualmente ser uma realidade para esses povos enquanto resultado de mudanças advindas da interculturalidade e do processo de reconhecimento dessas pessoas como jovens e como indígenas, muito motivados pelo “processo político-organizativo das juventudes indígenas em diferentes países latino-americanos”, a partir do século XXI (Oliveira, 2023, n. p.). Assim, em vez da preocupação em delimitar a caracterização de quem é ou não jovem indígena:

Deve-se atentar, de forma ética, teórica e metodológica, aos múltiplos deslocamentos e interfaces identitárias que o juvenil está a apresentar na atualidade, com experiências sociais que tecem aproximações, disputas, desconexões entre os sentidos culturais de seus povos, os seus próprios e dos grupos de pares, tornando o “ser jovem” condição contemporânea da identidade étnica (Oliveira, 2023, n. p.).

Atuantes no movimento indígena, a juventude é projetada para a continuidade das lutas, reivindicações e proteção de suas culturas e de seus territórios. Assumem uma postura que os mantém atentos às mudanças e transformações contemporâneas em diferentes dimensões da sociedade, entre as quais a comunicação social. Não à toa, esses jovens passaram a se reconhecer de comunicadores a lideranças indígenas por efetivarem as lutas do movimento a partir de técnicas comunicacionais, de dispositivos móveis e de linguagens intrínsecas às plataformas digitais:

E eu lembro que quando a gente começou nessa chuva de jovens indígenas na comunicação, jovens comunicadores indígenas da Amazônia, começa uma nova era, que ele chamava a nova era de lideranças nas redes sociais. Então a gente sempre trata que a gente não é apenas comunicadores, a gente é também liderança indígena. E isso que é importante ressaltar: que a gente também faz a luta nas redes sociais, que a gente também faz a luta desconstruindo esses conceitos nas redes sociais. A gente também faz a luta através dos nossos celulares, das nossas câmeras (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

E, tudo isso, como ressalta Alcebias Sapará (2025, informação verbal), é fruto de “um planejamento, uma comunicação sólida, verdadeira, feita por indígena, planejada por indígena e construído pelas nossas organizações”.

Concita ratifica a confiança na juventude indígena. “Eu acredito muito nessa juventude e acho, assim, que é uma aliada muito forte na luta, na luta pelo direito nosso” (Concita Sompré, 2024, informação verbal). De acordo com ela, desde 2009 os jovens indígenas utilizam as redes sociais, mas somente em tempos recentes passaram a somar o domínio que têm sobre essas plataformas digitais às estratégias do movimento. “Agora a gente tá usando as redes sociais ao nosso favor, pra divulgar realmente aquilo que é importante e desconstruir” (Concita Sompré, 2024, informação verbal). Um instrumento por meio do qual expressam autonomia, mas também o desamparo estatal que os mantém em permanente confronto contra projetos desenvolvimentistas:

Eu vejo [as redes sociais] como uma arma muito poderosa que a gente tem pra nos ajudar a combater essa violência e a violação do nosso direito que a gente tem sofrido ao longo desses anos. Entra governo, sai governo, e a gente sabe que a gente conta com a gente mesmo. Não adianta. Pode ser de direita, pode ser de esquerda, o interesse deles são único: desenvolver um país em cima dos nossos territórios (Concita Sompré, 2024, informação verbal).

A performance digital desses jovens tem fomentado a presença de discussões e problemáticas indígenas não apenas em plataformas digitais, mas ainda em meios de comunicação hegemônicos, possibilitando que “as nossas reivindicações, os nossos projetos, as nossas demandas dos territórios elas saiam nos jornais, né, que outra hora não sairiam” (Alana Manchineri, 2025, informação verbal). Atuação político-comunicacional adotada pela Coiab como uma das principais estratégias de enfrentamento de violências que, infelizmente, ainda se repetem em noticiários da imprensa nacional e internacional.

Essa mudança provocada na agenda midiática pode ser atribuída também a diferenças que há atualmente entre a circulação de temáticas indígenas em mídias convencionais e alternativas e a maneira como ocorria outrora. Hoje, a narrativa midiática não é exclusiva de quem detém o poder sobre os veículos de comunicação hegemônicos, mas disputada por múltiplas e diversas vozes, reverberadas e protagonizadas por quem, politicamente, encontra-se na posição de vítima subalterna a políticas genocidas. Em muitos casos, como relata Concita Sompré (2024), essa disputa é materializada em contranarrativas:

A rede de comunicação ela é fundamental para desconstruir o que o branco já tá construindo contra nós. Desconstruir em que sentido? Ao mesmo tempo que eles estão lançando nas redes sociais coisa que os índios estão matando, que os índios tá “não sei o quê”, aí a rede de comunicação vem com a outra informação. “Não, não foi bem assim”. “Não é assim”. E o alcance é muito maior (Concita Sompré, 2024, informação verbal).

Protagonistas de um aldeamento digital, os comunicadores indígenas não se limitam à execução técnica de criação e publicização de materiais midiáticos, mas assumem o papel de lideranças e de “agentes políticos de mudança”:

Além da gente ser comunicador, nós somos agentes políticos também. Então é uma coisa que as lideranças falam pra gente: “beleza, vocês são comunicadores, no entanto, vocês também são agentes políticos de mudança”. Então, aquelas pautas políticas a gente pega também, só que com o cuidado de sempre estar alinhado com nossa organização de base e com a Coiab (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal)..

Mesmo nas ações de compartilhamento dos saberes em suas aldeias e organizações locais, o caráter político das temáticas e discussões que perpassam os conteúdos criados com outros jovens ratifica a mediação que representam para o movimento.

Em diferentes fragmentos, os jovens evidenciam o vínculo político que justifica suas ações comunicativas:

Influencia bastante quando a gente tem uma estrutura de comunicação fortalecida dentro das próprias instituições, porque o nosso papel enquanto comunicação indígena é fortalecer a voz das lideranças indígenas. E aí isso vai nos ajudar, né, tendo profissionais para que as nossas reivindicações, os nossos projetos, as nossas demandas dos territórios elas saiam nos jornais, né, que outra hora não sairiam (Alana Manchineri, 2025, informação verbal).

“Eu não gosto de caminhar sozinha. [...] Se eu tiver que caminhar, vai ser ao lado do movimento indígena, com o movimento indígena, para o movimento indígena”, reforça Luene Karipuna (2024, informação verbal). Uma postura alinhada às expectativas das lideranças indígenas, que “sempre projetam pra gente que a gente possa fazer um trabalho coletivo. E o trabalho coletivo pra gente ele traz bastante segurança, né, naquilo que a gente propõe, naquilo que a gente discute, naquilo que a gente defende” (Alcebias Saporá, 2025, informação verbal).

Além da relevância à coletividade e à reverberação de suas pautas, Concita pontua que a atuação dos jovens comunicadores contribui ainda para a visibilização das ações do movimento, que condiciona direta ou indiretamente a manutenção de recursos recebidos pelos apoiadores financeiros das organizações:

Para o nosso trabalho é fundamental a comunicação hoje. A organização indígena que não tem uma comunicação, ela não sobrevive muito. Por que ela não sobrevive? Porque hoje os apoiadores eles gostam de ver os resultados, entendeu. Então, as organizações indígenas ela vive dos apoios. É a terceira perna, né, que é o financeiro. Sem apoio financeiro, você não consegue fazer a incidência. Então, os parceiros eles querem ver o resultado (Concita Sompré, 2024, informação verbal).

O posicionamento desses jovens proporciona ao movimento confiança suficiente para conduzi-los a espaços de incidência política mais ampla, como ocorre na atuação de Luene

Karipuna (2024), que têm contribuído para o engajamento da juventude às lutas indígenas em âmbito internacional, a exemplo de sua participação na criação do Caucus Indígena:

E a gente em Dubai [...] a gente criou o Caucus da Juventude. [...] A gente se reuniu e pensamos: “espera aí, existe uma geração muito forte que está nessa linha de frente do debate climático a nível global. Mas, como nós estamos preparando a juventude para esse espaço?” Vamos, vamos lá discutir para criar o que carinhosamente os mais velhos apelidaram de Baby Caucus, o Caucus Bebê, o Caucus da Juventude. E esse Caucus ele não é uma coisa separada do Caucus indígena global, mas ele vem para agregar (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

A preocupação com as diferentes gerações de juventude parte do chão do território. Eles e elas multiplicam os conhecimentos que adquirem ao longo dessa jornada e apropriam as linguagens e técnicas comunicacionais para a proteção e perpetuação das próprias práticas culturais de seus povos, conforme destaca Madson Gavião (2024, informação verbal):

A futura geração vão depender de tu. É igual como eu falo pros meninos hoje. Eu falei: “Cara, os velhos de amanhã somos nós, pô. Se nós não aprender nossa cultura, quem que vai ensinar nossos meninos se nós não aprender?” Porque nós somos os velhos amanhã, então é preciso fazer com que a juventude hoje busque aprender, porque eles que vão repassar.

Da perspectiva de quem permanece nos territórios, os comunicadores indígenas tornam-se os olhos dos parentes para o mundo fora das aldeias. Concita Sompré (2024) destaca que, enquanto os jovens comunicadores percorrem diversos lugares realizando as atividades de comunicação, eles compartilham em seus perfis de redes sociais as experiências que vivenciam em diferentes culturas e passam a ser uma referência para os demais jovens:

É muito interessante que ao mesmo tempo que eles estão indo fazer a cobertura, eles estão fazendo uma divulgação do próprio trabalho deles. [...] Aí tu fica vendo o crescimento dele e a e o deslanche dele também nesse mundo que é novo para ele. [...] Eles estão fazendo esse papel de tá lá e ao mesmo tempo levando os outros jovens a se espelhar e talvez querer cruzar essas fronteiras [...] Assim como existe esses influenciadores, né, digitais, existe a influência no próprio movimento indígena para aqueles que desenvolvem esse trabalho de ser comunicador focal (Concita Sompré, 2024, informação verbal).

A decisão de se manter no território ou se dividir com a atuação externa às aldeias não corresponde a um quesito relevante para diferenciar o impacto da ação desses jovens comunicadores. Em ambos os contextos acontecem igualmente as contribuições ao movimento indígena, ainda que em proporções distintas, conforme destaca Concita:

Nós temos visto muitos comunicadores e eles estão em todos os espaços, em todos os territórios. Alguns não querem sair, ficam lá mesmo sendo ponto focal daquele local [...] Isso não é impedimento para eles de estarem lá filmando e mandando pras aldeias. Eles fazendo os vídeos das festas deles mesmo e produzindo e mandando e falando

na língua. O importante é que quem tá ouvindo é quem tem que ouvir, que são os próprios indígenas (Concita Sompré, 2024, informação verbal).

A exposição na linha de frente do movimento tem suas consequências. Semelhante às demais lideranças indígenas, esses jovens são submetidos ao risco de se transformarem em alvo de opositores, ainda que a Coiab adote medidas para diminuir essa ocorrência. Anderson Arapaço explica que, quando se trata de material audiovisual referente a assuntos políticos, eles estabelecem um alinhamento interno com a Coordenação:

A gente entende que, dependendo da pauta que a gente pegar, pode vir uma resposta, e essa resposta a gente não vai ter força para poder aguentar. Então todo vídeo que sai, que é referente à política, ela é alinhada com a Coiab. Então, é a Coiab que aprova. Se a Coiab não aprovar, o vídeo não sai. Então, se alguém não gostar, alguém forte, alguém poderoso do estado não gostar é com a Coiab que ele vai conversar, não com o comunicador, porque quem aprova o vídeo é a Coiab (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

Outra estratégia adotada pelo movimento diz respeito ao discernimento em filtrar e delimitar a divulgação de informações sensíveis, distinguindo uma comunicação indígena para dentro e para fora, conforme explica Concita:

Existe sim uma comunicação pra dentro e uma comunicação pra fora. A comunicação que vai para fora, que eu observo muito, é você deixar o outro saber um pouco de você, né, mas não saber tudo. Porque antes, a língua era a barreira e a proteção de muitas lutas. Hoje, a língua deixou de ser um pouco dessa barreira. E, aí, o que que acontece? é você pegar uma informação e não dar ela na mão do inimigo. [...] Então, há as informações que você filtra um pouco. Não é que você tá tirando a verdade dela [...] Não é mascarar o que é real, mas sim de diminuir um pouco impacto pro nosso lado. Porque contra nós nós já temos o mundo inteiro, né. [...] É uma questão mais de proteção mesmo, sabe, de proteger os próprios povos indígenas daquilo que a gente já vem sofrendo (Concita Sompré, 2024, informação verbal).

A comunicação indígena para dentro, como descreve a liderança, é uma estratégia de alinhamento interno, pautada na autocrítica e no diálogo, sendo um importante suporte para lidarem com contradições e conflitos advindos de grupos indígenas divergentes:

Essa comunicação que a gente tem pra dentro é uma comunicação mais nossa, de luta, né. Da gente, tipo assim, falar o que a gente tá pensando pra nós mesmos pra fazer as nossas críticas sobre nós mesmo. [...] Dói na gente fazer essa crítica de avaliar as coisas, mas somos nós. Não é o outro lá de fora que já não gosta de nós, né. Então às vezes tem uma comunicação que é pra se discutir o problema (Concita Sompré, 2024, informação verbal).

A gente tá lutando hoje contra uma parentela nossa que é a favor do garimpo, é a favor do desmatamento, da venda ilegal de madeira, que é a favor da mineração, que é a favor de pecuária. E quando você senta com ele pra escutar, você vê que ele partiu de uma necessidade. Qual era a necessidade? A fome. [...] Você senta com ele pra conversar, você ouve o lado dele. Choca com aquilo que a gente pensa, né. Mas, você termina dizendo: “o que fazer numa situação dessa, né? o que fazer com um parente desse que tá vendo o filho passar fome?” (Concita Sompré, 2024, informação verbal).

Concita reflete ainda sobre a comunicação indígena para dentro como uma oportunidade de fortalecer, junto à juventude, o pertencimento ao território:

Até que ponto a gente tem internalizado dentro de nós a questão do pertencimento desse território? Qual é o valor que ele tem nessa juventude hoje? O que te liga a esse território hoje? É só essa aldeia aqui, esse pedacinho aqui? É só isso aqui que você vê o território como seu? Ou você consegue pensar o território como um todo? [...] A comunicação também poderia ajudar nisso. Aí, sim, você poderia pensar em soltar comunicações, coisas que fosse pra dentro, pra circular entre a gente nas escolas, né, nos grupos de amigos do Whatsapp, nos grupos de cacique, uma fala dessa puxando esse sentimento de pertencimento. [...] Isso seria uma comunicação pra dentro, pra despertar na gente essa ligação que a gente tem com território (Concita Sompré, 2024, informação verbal).

A respeito das estratégias de comunicação para fora do movimento, apesar da cautela das organizações, nem sempre os jovens conseguem se proteger de violências suscitadas pelo caráter denunciativo dos materiais midiáticos que criam. Com uma projeção crescente e à frente de discussões que envolvem grandes investimentos e muitos interesses econômicos e políticos a nível global, Luene passou a sofrer ameaças na tentativa de silenciá-la: “Infelizmente isso trouxe consequências, né. E no final do ano passado pra cá [2023-2024], eu começo a ser ameaçada por conta dessa luta contra... dessa luta por direitos do meu povo, nem falo contra o empreendimento, mas uma luta por direitos, para que a gente seja ouvida” (Luene Karipuna, 2024, informação verbal). Uma situação que ela já sabia que poderia ocorrer, quando nos contou, em 2022, que o papel de comunicadora era “muito perigoso”, porque “a gente fica com o rosto marcado e sofre muito mais violência e ataques” (Serejo-Santos; Costa, 2025, p. 14).

As violências de que Luene foi vítima não se limitaram às ameaças:

Invadiram a minha casa, deixaram vários avisos. Eram várias ligações e por vários momentos eu tive que sumir um pouco das minhas redes sociais. E todo mundo me perguntava: “Qual o motivo que você não posta mais nada?” Eu passei muito tempo sem postar. Isso aconteceu em 15 de abril desse ano [2024]. Então é algo bem recente. E eu começo a ter que usar a comunicação novamente para me proteger. E aí é outro processo da comunicação, porque eu começo um processo da comunicação para expor as violências que estavam sendo feitas nos territórios que eu conhecia, meus amigos que eu conhecia. E aí eu começo agora: “Como é que eu me protejo também dessa comunicação?” (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

A comunicação passa a ser palco de um conjunto de estratégias para que Luene proteja a si e a sua família, obrigando-a, paradoxalmente, a abrir mão do próprio protagonismo em comunicar:

E aí é um processo muito difícil, porque no Acampamento deste ano [2024] – eu sou apaixonado pelo que eu faço, eu sou apaixonada em comunicar – eu tive que abrir mão de comunicar muita coisa no Acampamento, porque eu estaria expondo e

colocando em risco a minha família também (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Esses episódios impactaram sua saúde psicológica e foram agravados por memórias dolorosas de violência sexual sofrida na infância:

E isso começa um peso muito maior. E aí vem depressão – eu já sofri de depressão, porque eu sou vítima de violência sexual aos 9 anos¹⁰¹ – e ansiedade começa num outro nível. E aí eu começo a ir para o terapeuta várias vezes para que eu pudesse me manter equilibrada, porque começou assim: eu já estava ficando paranoica até com os meus amigos. Uns amigos muito próximos mandava mensagem, perguntava: “Luene, onde você estava?” [Eu] já ficava assim apreensiva. “Meu Deus, quer saber minha localização! Vai divulgar minha localização para as pessoas”. E eu começava a entrar num surto em relação a isso (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Felizmente, as ocorrências não progrediram à fatalidade, mas colocaram a jovem em um estado de alerta diante do crescimento de violências étnico-raciais sofridas pelos povos indígenas.

De acordo com o Atlas de Violência do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) de 2023, o número de homicídios a cada 100 mil indígenas apresentou uma crescente durante a pandemia da Covid-19, passando de 18,3/100 mil em 2019 para 18,8 em 2020, e 19,2 em 2021. A partir dessa edição, ao considerar a complexidade de violências simbólicas, a pesquisa incluiu os casos de suicídio entre os dados, a fim de aprofundar o olhar sobre as especificidades indígenas (Ipea, 2023). Os suicídios são encarados como “uma das questões epidemiológicas de maior expressão entre os povos indígenas” (Ipea, 2025). De 2020 a 2021, os números se concentraram no Norte do país, com 752 casos, seguido pelo Centro-Oeste, com 420; Sul, 87; Nordeste, 81; e Sudeste, com 36 (Ipea, 2023). Em 2023, ainda que historicamente, desde 2013, tenha havido uma redução de casos, eles correspondiam a 2,4 vezes mais que a média nacional, com taxa de 18,6 a cada 100 mil pessoas indígenas, ante 7,8 em todo o território brasileiro.

No levantamento de 2025, a publicação também evidenciou que apesar de mortes violentas contra indígenas ter diminuído nos últimos 11 anos, de 2011 a 2023, “a violência letal contra a população indígena foi superior à da população nacional” (Ipea, 2025, p. 110). A taxa de homicídio de 2022 a 2023 aumentou em mais da metade dos estados (Ipea, 2025). Período que coincide com o crescimento da visibilidade midiática das pautas indígenas na mídia hegemônica e alternativa, e com o aldeamento digital protagonizado por essas populações no

¹⁰¹ A referência à violência sexual, um assunto sensível e particular, foi mantida na narrativa que compartilhamos neste texto por representar um momento ressignificado por Luene Karipuna e abordado como parte do seu percurso enquanto liderança indígena, conforme já noticiado por ela própria em mídia alternativa, sob o título “Do estupro na infância ao ativismo contra o petróleo: uma história de resistência” (Karipuna, 2024).

Bios-midiático (Sodré, 2013), associados à maior presença e representatividade em espaços de decisão política.

Em 2024, primeiro ano de vigência da controversa Lei que institucionalizou o Marco Temporal, esses números foram agravados, “gerando insegurança e fomentando conflitos e ataques contra comunidades indígenas em todas as regiões do país” (Cimi, 2025b, p. 8). No relatório do Conselho Indigenista Missionário (Cimi, 2025b), a violência é abordada em aspecto mais amplo, considerando não apenas assassinatos e suicídios, mas ainda a incidência de fatores intermediários que influenciam diretamente para essas ocorrências e para outros tipos de violência, como as invasões territoriais, os ataques às aldeias, práticas racistas e a crise climática.

O Conselho divide seus dados em três grandes grupos: Violência contra o Patrimônio, Violência contra a Pessoa e Violência por Omissão do Poder Público. No primeiro, o relatório aponta que os povos indígenas brasileiros foram vítimas de 1.241 casos referentes à morosidade de regularização das terras, a invasões e à exploração ilegal de bens naturais, entre outros, ocorridos em 159 terras indígenas, localizadas em 21 estados. No segundo grupo, os registros apontam para 424 atentados contra indígenas, como abuso de poder, ameaças, lesões corporais e violência sexual. No terceiro, são consideradas violências relacionadas à falta de assistências e políticas públicas, tratando, por exemplo, de casos de suicídio (208), mortalidade infantil (922) e desassistência referentes à educação, saúde e “disseminação de bebida alcoólica e outras drogas”, que totalizam 311 casos (Cimi, 2025b, p. 9).

Outros tipos de violências, de cunho mais simbólico, continuam vitimizando os jovens comunicadores indígenas, apesar da visibilidade midiática e da maior reverberação de suas vozes nas plataformas digitais e em espaços estratégicos de decisão política. Como parte da contínua reinvenção do capitalismo, a colonialidade permanece tensionando as interações com o mundo não indígena e os mantendo em posição de constante enfrentamento para defender suas identidades.

Uma coisa que chocou bastante é quando todo mundo começou a comprar iPhone e aí começavam apelidar a gente dos índios de iPhone, né. [...] Diziam que a gente não era mais indígena, porque a gente estava com um tablet da Apple ou com o celular da Apple, ou com uma Câmera super profissional, ou com o computador. E aí começou a generalizar esse tipo de discurso em todas as nossas publicações. “Ah, ela não é mais indígena, porque ela pintou o cabelo de vermelho”. “Ah, ela não é mais indígena, porque ela tá com tablet da Apple”. “Ah, ela não é mais indígena, porque ela mora na cidade”. E aí, esses dias, eu estava conversando com a Braulina, né, quando ela cria o conceito de corpo-território, que é justamente para desconstruir essa visão de que nós saímos do território para buscar os outros meios de como garantir direito do nosso povo... Nós não deixamos de ser território, nós não deixamos de ser povos indígenas.

A gente leva tudo numa bagagem muito, muito grande do que é o nosso território (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Ainda que não esteja entre nossos objetivos o aprofundamento sobre as violências que esses povos sofrem, os dados são relevantes por demonstrarem que, mesmo em casos de racismo, as motivações estão centralizadas em conflitos ligados aos seus territórios, seja por meio de ataques diretos, seja por desassistências fragilizantes. As condições se atenuam com estratégias neocoloniais do governo, que tramita no Congresso Nacional um alto número de projetos de lei anti-indígenas. Segundo levantamento da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), até julho de 2025, havia 23 projetos que os ameaçavam a partir de instrumentos legais inconstitucionais, prejudicando o usufruto de direitos fundamentais à terra e aos bens que a ela pertencem, à proteção, ao reconhecimento étnico e aos seus modos de vida (Apib, 2025a).

A questão territorial permanece igualmente no caso de Luene, mas em perspectiva tangencial. Os criminosos agiram em oposição à atuação e influência da comunicadora indígena na agenda climática, conforme discorreremos a seguir.

5.2 Emergência climática: “A Resposta Somos Nós”

Do chão do território para o mundo, parafraseando Luene Karipuna (2024), a jovem acompanha e atua diretamente em espaços de discussões internacionais, unindo vozes na reivindicação por escuta e participação ativa desses povos nas decisões que envolvam impactos ambientais e climáticos diretos ou indiretos sobre seus territórios. Ela é conduzida a esses espaços por seu papel de liderança e comunicadora. As habilidades de criação de *podcasts* são associadas à percepção crítica e política sobre a importância das discussões para os territórios e à capacidade de mediação e adaptação desses conhecimentos às especificidades culturais indígenas, um esforço para que a base do movimento compreenda esses dispositivos internacionais e os assuntos que neles circulam.

Dentre os quatro jovens participantes da pesquisa, Luene Karipuna é a que expressa em sua narrativa a maior abrangência na atuação política, principalmente nas pautas sobre emergência climática. Alana Manchineri, apesar de não tratar sobre o assunto durante a entrevista, também expandiu suas responsabilidades ao assumir, em 2025, a Assessoria Internacional da Coiab, passando a participar de discussões altamente estratégicas para o movimento indígena.

Para auxiliar a compreensão das falas que seguem a partir daqui, iremos traçar brevemente uma cronologia sobre os eventos aos quais a Luene se refere. A atenção aos avanços da incidência política dela se justifica, metodologicamente, por partirmos das narrativas primárias acessadas por nossa investigação. Os eventos em que a jovem participou se concentram em 2023 e em 2024. No primeiro ano, Luene integrou a delegação da Coiab na COP 28¹⁰², realizada em novembro e dezembro em Dubai, nos Emirados Árabes. No segundo ano, em junho, ela participou da Conferência de Bonn¹⁰³, na Alemanha, correspondente à 60ª Sessão dos Órgãos Subsidiários (SB60) da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (UNFCCC). Em outubro, integrou a delegação da Coiab na COP 16¹⁰⁴ da Biodiversidade, em Cali, na Colômbia; e, em novembro, na COP 29¹⁰⁵, em Baku, no Azerbaijão. No segundo semestre de 2024, ela foi eleita Coordenadora Executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará (APOIANP).

Para Luene, a eleição para coordenar sua organização de base é reflexo de uma renovação geracional, em que ela se insere em “um grande processo de respeitabilidade das lideranças mais velhas”, mas também do recente aldeamento que essas lideranças têm protagonizado cada vez mais em espaços de decisão no Estado.

No meu estado [Amapá], [...] começa uma transição, final de 2022 para 2023, a transição de governo, os parentes começam a ocupar muitos cargos, né, começam a ir

¹⁰² A Conferência das Partes (COP) é um evento destinado à discussão sobre mudanças climáticas entre chefes de Estados que compõem as Nações Unidas. Ocorre desde 1995 “com o objetivo de debater medidas para diminuir a emissão de gases do efeito estufa, encontrar soluções para problemas ambientais que afetam o planeta e negociar acordos” (Agência Senado, [2025]). Dentre as edições do evento se destacam resultados como o Protocolo de Kyoto (COP3) e o Acordo de Paris (COP21) (Agência Senado, [2025]). Na COP28, a Coiab foi representada por mais de 50 lideranças de 40 povos, que já haviam participado das discussões preparatórias “na Plataforma de Comunidades Locais e Povos Indígenas (LCIPP) e da Reunião Preparatória do Fórum Internacional dos Povos Indígenas sobre Mudanças Climáticas (IIPFCC) – Caucus Indígena” (Coiab, 2023). O evento contou com mais de 150 Chefes de Estado e foi marcado pela “conclusão do primeiro ‘balanço global’ dos esforços mundiais para enfrentar as alterações climáticas sob o Acordo de Paris (Nações Unidas, [2025]).

¹⁰³ A Conferência Bonn acontece anualmente em preparação às COP, “um momento de compartilhamento e atualizações científicas, tecnológicas e de impulsionar a construção de consensos para viabilizar as ações climáticas” (Sinimbú, 2025). Na edição que antecedeu a COP29, destacaram-se as discussões sobre financiamento climático, mercado de carbono e metas de redução de emissões (Agência Abcw, [2025]).

¹⁰⁴ A COP da Biodiversidade surgiu do tratado internacional da Convenção sobre Diversidade Biológica, em vigor desde 1993, com o objetivo de “conservar a biodiversidade global, garantir o uso sustentável das espécies e ecossistemas e desenvolver formas justas e equitativas de compartilhar os benefícios do uso econômico dos recursos genéticos” (Vick, 2022). O evento ocorre a cada ano par e, em 2024, houve o lançamento do “G9”, coalização constituída pelas “organizações indígenas dos nove países da Bacia Amazônica como resposta à emergência climática e da biodiversidade que assola o mundo” (Vasques, 2024).

¹⁰⁵ A COP29, realizada em Baku, Azerbaijão, focou no financiamento climático e resultou em acordos inovadores que preveem a triplicação do “financiamento aos países em desenvolvimento, da meta anterior de US\$ 100 bilhões anuais para US\$ 300 bilhões anuais até 2035” e a garantia de esforços para “ampliar o financiamento aos países em desenvolvimento, de fontes públicas e privadas, para o montante de US\$ 1,3 trilhão por ano até 2035” (Nações Unidas, 2024).

para o governo. E aí eu digo que as nossas maiores guerreiras, que foram praticamente as mulheres, foram para esse espaço de governo. E aí a nossa geração ela começa a ocupar os espaços que essas pessoas estavam antes, e é o que acontece comigo. Eu agora, há pouco mais de três meses, eu sou Coordenadora Executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará, que é uma organização a nível de estado e que pela primeira vez recebe uma menina. E eu digo uma menina não no sentido de posicionamento, não no sentido de não ter visão de mundo, mas uma menina no quesito idade, e recebe para que ocupe esse cargo na coordenação executiva que para mim é muito importante, porque é um processo construído há mais de 10 anos, desde o chão do território. E aí, como os meus amigos falam, do chão do território agora pro mundo, porque agora eu acompanho uma discussão a nível global. Eu começo uma discussão com povos indígenas do mundo e que para mim é de muito valor. E é umas das maiores demonstração de força e de luta do meu povo (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

O destaque dado por Luene também se encontra em mudanças que estão ocorrendo nos papéis assumidos pela mulher indígena dentro do movimento, onde atualmente têm representado uma forte frente de liderança feminina, a começar pelo próprio Ministério dos Povos Indígenas.

Eu não gosto de caminhar sozinha. E quando eu vi mais de 67 lideranças em pé, dizendo que eu seria a melhor opção para esse cargo, para mim era o maior retorno da minha trajetória enquanto liderança, enquanto indígena, enquanto jovem do meu povo. Então pra mim foi muito emocionante, porque dessas 67 lideranças, a maioria são homens. E para você receber um cargo de homens no território é porque você é muito respeitada. Esse foi o maior legado de confiança do meu povo e dos povos indígenas do Oiapoque (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Do local ao global, Luene foi projetada por seu protagonismo enquanto jovem comunicadora, que visibilizou seu potencial político para o movimento e elevou sua incidência para âmbitos mais estratégicos. Sua representatividade nas discussões sobre a temática é tão expressiva que, a partir da COP 16 da Biodiversidade, em 2024, ela passou a ser representante do Brasil “na pauta específica para povos indígenas do tratado Internacional de não proliferação de combustíveis fósseis”.

Então eu peguei a COP de Cali muito para discussão sobre a transição energética justa e a eliminação do uso de combustíveis fósseis. A gente tem um manifesto a nível de bacia amazônica, com vários povos. [...] Então nós estamos agora nessa iniciativa de fazer com que o Brasil ele seja, ele comece a aderir o tratado da eliminação do uso de combustíveis fósseis, porque na América Latina e Caribe só existe um país que aderiu que é a Colômbia. Então, nós estamos tentando buscar para que outros países também comecem a aderir e comecem a lutar para que haja um tratado Internacional para a eliminação do uso de combustíveis fósseis (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Luene atribui a sua projeção nesses espaços internacionais de discussão, altamente estratégicos para as causas das populações indígenas, ao alcance e impacto da comunicação indígena protagonizada pelo movimento. Para ela, “tudo começa nesse processo também de

comunicação, de visibilidade, de dar voz aos nossos territórios, de falar sobre o que está acontecendo nos territórios” (Luene Karipuna (2024). Percebemos, então, que essa ampliação da sua atuação parte da mediação comunicativa exercida e inerente à elaboração dos materiais midiáticos.

É por meio da comunicação indígena que esses jovens passam a ocupar esses espaços. Um deles foi o grupo de lideranças indígenas voltadas a “negociações internacionais relacionadas ao meio ambiente, mudança do clima, direitos humanos e demais temas de interesse dos povos indígenas”, formado por meio do programa Kuntari Katu, do Ministério dos Povos Indígenas (MPI, 2024). Ela integrou a primeira turma do programa depois do insistente estímulo de Sineia Wapichana, liderança indígena de Roraima.

E eu volto para o Brasil [de Bonn] e aí Sônia Guajajara, nossa ministra, começa a trabalhar a proposta dos negociadores indígenas [...]. Eu não estava tão interessado nesse processo e ainda continuamos fazendo materiais pra comunicação, como sempre, vários trabalhos. E aí eu estava, tipo assim: “Não estou nessa *vibe* de negociadores, não. Acho que não sirvo pra isso”. [...] E Sineia, me manda mensagem: “Já fez a tua inscrição? Não vai fazer? Vai fazer tua inscrição agora!” E estava no último dia e eu disse: “Gente, eu não tenho possibilidade nenhuma, eu não estou ligada muito nessa *vibe*, e eu nem estava planejando isso”. E aí fiz por fazer. E de 200 e poucos inscritos, 60 passaram para a segunda fase. Dos 60, 30 foram selecionados e um desses 30 sou eu. E então aí eu passo para um outro nível, que é a primeira equipe de negociadores indígenas num programa do Kuntari Katu sobre políticas globais (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

A atuação enquanto negociadora indígena iniciou pouco tempo depois da conclusão da capacitação. Na COP 29, em Baku, Luene conduziu as discussões na plataforma da 12ª Reunião da Plataforma de Povos Indígenas e Comunidades Locais. “Foi uma responsabilidade muito grande representar o Brasil. [...] Eu estava morrendo de medo, mas deu muito certo. Tudo alinhado com o movimento indígena as recomendações que a gente construiu (Luene Karipuna, 2024, informação verbal). Na COP 30, a primeira realizada no Brasil, em Belém-PA, a expectativa dos jovens que participam do programa Kuntari Katu é que eles “entrem para os espaços de negociação. E que a gente não fique apenas nos pavilhões de onde a gente praticamente fala com a gente mesmo. A gente vai pra ação de negociar, de influenciar nas negociações e eu acredito muito que vai dar muito certo (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Nesse contexto internacional, refletindo sobre suas próprias dificuldades quando iniciou sua participação nos debates a respeito das questões climáticas, Luene contribuiu com a elaboração de materiais informativos para proporcionar à base do movimento a compreensão da importância estratégica desses dispositivos para a proteção de seus territórios.

A gente criou vários materiais e esses materiais viraram referência para vários outros documentos, outras informações. As pessoas começaram a entender a importância do espaço também. E isso começou a virar praticamente uma rotina, porque a gente vai para Bonn, começa a fazer alguns episódios do que é a conferência de Bonn [...] E a gente começa a ensinar também os outros (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Vale também voltar lá em Dubai, que foi a primeira vez que foi uma equipe de comunicadores indígenas do Brasil, juntamente com a Coiab, onde a gente lançou os primeiros episódios do podcast da Coiab, o “Amazônia indígena”, na cobertura de um evento Internacional. Então a gente fez as edições explicando o que era a plataforma, o que era o caucus, o que era a Cop, porque para quem não conhece esse mundo, acha que tudo é a mesma coisa, que tudo está junto lá e misturado e tudo é Cop, né? E não é isso (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Ainda que o protagonismo nas discussões sobre as temáticas climáticas seja relativamente recente, a ancestralidade permanece incidindo como uma mediação viva nas decisões e vivências desses jovens nesses espaços. A memória de Luene, ao lembrar de sua avó, é um interessante exemplo dessa incidência:

E tudo isso é começa a também trazer memórias da minha formação quando eu chego em Dubai, porque a minha avó, que era a matriarca do nosso povo e da nossa aldeia, ela, quando eu comecei a trajetória como liderança, lá em 2014, ela, antes de falecer, dois meses antes de falecer, ela me disse: “Você vai ser uma grande liderança, mas você tem que decidir que tipo de liderança você quer ser: a liderança que consegue as coisas muito facilmente, porque ela negocia, ou a liderança que é capaz de dar sua vida pelo território. E você tem que definir isso sua agora. Que tipo de liderança você quer?” E quando ela me disse isso, eu entendi qual seria o caminho que eu deveria ir. E ela [...] olhou para mim e disse assim: “a aldeia vai ficar pequena demais para você, minha filha. Você vai voar muito, você vai para a cidade. O Amapá vai ser pequeno demais para você. Você vai para o Brasil inteiro. E quando o Brasil inteiro não aguentar mais você, você vai para o mundo”. E quando eu cheguei em Dubai... e eu falo isso sempre muito emocionada, porque quando eu cheguei em Dubai, eu então olhei e disse assim: “Eu vim para o mundo, porque essa era caminhada que a minha vó queria que eu fizesse”. E eu me senti numa grande responsabilidade, porque era a primeira vez que uma jovem do meu território, saído do extremo norte do Brasil, conseguiria levar uma pauta tão importante e necessário para a COP de Dubai (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

O envolvimento da jovem com a pauta climática iniciou no final de 2022, quando as lideranças indígenas do seu território perceberam a iminência da exploração de petróleo na Foz do Rio Amazonas se converter em um impacto real.

A gente começa, no final de 2022, o processo de entendimento sobre a exploração de petróleo na Foz do Amazonas e que afeta diretamente o meu território. [...] Eu já recebo também dos meus caciques o grande desafio de lutar contra esse empreendimento para garantia de direitos. E eu uso muito a comunicação para isso (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

A pressão política e econômica tornava cada vez mais próxima a possibilidade da Petrobras obter a autorização de implantação do projeto. A relevância da temática só aumentou nos anos seguintes. Em 2023, além das situações por que já passavam, os povos indígenas

sofreram com os efeitos climáticos oriundos do aquecimento global que tornou o ano o mais quente de toda a história do planeta (INMET, 2024), intensificados pelas especificidades de seus territórios e do seu modo de vida. Em novembro, no Instagram, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab)¹⁰⁶ compartilhou vídeo que associava a onda de calor provocada no país pelo fenômeno El Niño (Levigard, 2023) e a seca histórica que o Rio Negro (AM) sofreu desde outubro (Monteiro; Lima, 2023) à disputa por exploração de petróleo na Foz do Rio Amazonas.

Há dez anos, o conflito entre ambientalistas e empresas petroleiras se estende devido ao licenciamento ambiental para a Petrobras perfurar e explorar a margem Equatorial brasileira, região litorânea entre o Amapá e o Rio Grande do Norte, com a estimativa de possuir “reservas de 30 bilhões de barris de petróleo. O que poderia elevar a produção em 1.106 mil barris por dia a partir de 2029” (Moliterno, 2023). Apesar de estudos e simulações feitas pela Petrobras afirmarem que a costa brasileira não seria atingida caso houvesse o vazamento de óleo, a comunidade científica contestou e explicou que há riscos para o Brasil (Sassine, 2023). Em um quadro trágico, o estado do Amapá seria um dos primeiros a ser atingido, localizado a 179 km do poço disputado pela Petrobras (Sassine, 2023), ameaçando a vida de cerca de 6 mil indígenas, de quatro povos distintos, que vivem em Terras demarcadas no município de Oiapoque-AP, entre os quais o povo Karipuna (IBGE, 2022).

Os fenômenos climáticos de onda de calor pelo país ocorridos nos últimos anos, que provocam secas e enchentes em diferentes regiões, e o risco de uma tragédia ambiental na costa do Amapá são casos inter-relacionados. Resultam da exploração predatória de bens naturais e da poluição descontrolada gerada por processos industriais, impactando direta ou indiretamente os povos indígenas da Amazônia, além da vasta biodiversidade pela qual o Rio Amazonas percorre. A exploração de petróleo na região representa, assim, uma ameaça de proporções inimagináveis.

Para esses povos, quando o assunto é clima, suas populações são autoridades, porque seus territórios são os mais preservados do Brasil, conforme destaca o levantamento da plataforma MapBiomas. A declaração foi argumentada no vídeo “Autoridades do Clima”, publicado no perfil oficial da Coiab no YouTube (Coiab, 2023b). De toda a perda de florestas e vegetação nativas do país, ocorrida no período de 1985 a 2022, apenas 1% aconteceu em terras indígenas (Gov.br, 2023b). Ademais, os benefícios da preservação ambiental não se restringem

¹⁰⁶ Publicação disponível em: <https://www.instagram.com/p/CzwvA29AknF/>. Acesso em: 23 jan. 2024.

aos territórios desses povos, mas alcançam a toda a sociedade, como uma nítida reverberação do senso de coletividade que caracteriza suas culturas.

Em contrapartida, 38% das populações amazônicas foram afetadas, de 2001 a 2018, por alguns dos efeitos de mudanças climáticas provocadas por diferentes formas de degradação ambiental, como incêndios e extração ilegal de madeira (Alvim, 2023). Alessandra Mundurucu, da Federação dos Povos Indígenas do Pará (Fepipa), exemplifica no referido vídeo como essas mudanças são sentidas pelos povos indígenas e o quanto impactam suas vidas:

Quando o rio não enche o bastante, as frutas que era para cair dentro d'água acaba caindo no seco, e aí os peixes não têm como comer, e aí os peixes fica magro, fica doente [...]. Nós, o povo, também ficamos sem comida. Essas mudanças climáticas ela está afetando diretamente no nosso povo, no nosso mundo (Coiab, 2023b, 1'42").

O principal argumento das lideranças indígenas na produção audiovisual está pautado no mecanismo de Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal (REDD+) como estratégia de enfrentamento das mudanças climáticas e de “compensação aos que evitam a destruição da floresta” (Alana Manchineri, Coiab, 2023b). Tais mudanças correspondem a uma pauta urgente para esses povos, que são assediados por empresas e sujeitos à possibilidade de serem vítimas de contratos que violem seus próprios direitos, como descreve Martha Fellows, do Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (Ipam):

Existe um grande risco associado à assinatura de contrato de crédito de carbono com povos indígenas, comunidades tradicionais, porque muitas vezes esses contratos eles já chegam prontos. Eles não têm um diálogo, né, e muitos contratos, eles podem estar engessando o modo de vida daquela população (Coiab, 2023b).

Diante dessa demanda por compensação justa, as lideranças indígenas apresentam duas proposições para se garantir justiça climática: a primeira é a implementação do REDD+, elaborado coletivamente e pensado de uma forma que nenhum direito seja violado; e a segunda diz respeito à regulação e gerenciamento dos valores captados por meio desses projetos no comércio do carbono. Como pontua Toya Manchineri, Coordenador Geral da Coiab, “no formato que existe hoje, esses recursos chegam apenas nos governos nacionais e subnacionais [estaduais], e para os territórios indígenas chega pouca coisa” (Coiab, 2023b).

Por isso, a Coordenação criou o Fundo Indígena da Amazônia Brasileira – Podáali, descrito no vídeo por Rose Apurinã, Vice-Diretora do Fundo:

O Podáali é um instrumento de luta dos povos indígenas e um processo de construção de mais 20 anos. Então é um instrumento técnico a nível da Amazônia, voltado à captação de recurso para que esses recursos possam chegar diretamente aos territórios e apoiar as iniciativas dos povos, comunidades e organizações indígenas (Coiab, 2023b).

A narrativa na produção audiovisual indica o crescente protagonismo indígena em ambientes de importantes discussões, como as COP. No vídeo, aos 3'20", Marciely Ayap Tupari, Coordenadora de Secretaria da Coiab, em relação à COP 27, ocorrida no Egito em 2022 (Nações Unidas, 2022), ressalta que “a gente ainda não estava participando realmente dos lugares onde eram tomadas decisões, mas, mesmo sendo um espaço que ainda não é ocupado muito por nós, povos indígenas, a gente percebeu que já é uma conquista para a gente”.

A reivindicação por maior protagonismo indígena obteve êxito. Em um marco histórico, as reuniões de negociação climática, na COP 28, foram lideradas pela primeira vez por uma mulher indígena (Gov.br, 2023a). Sônia Guajajara, ministra dos Povos Indígenas, assumiu a chefia da Delegação do Brasil no evento, ratificando a relevância da presença e participação ativa daqueles que são a maioria entre as vítimas do racismo ambiental, ao lado das populações negras (Gov.br, 2023a). Junto à noção de justiça ambiental, o racismo ambiental se refere às desigualdades e injustiças que fazem recair os impactos ambientais e efeitos da crise climática sobre os mais vulneráveis e subalternizados de forma desproporcional em relação aos grupos sociais dominantes (Herculano, 2008).

Diante disso, se faz necessário ponderar que a compreensão sobre o protagonismo indígena não deve se pautar apenas ao que é visível de sua atuação em plataformas digitais, mas precisamos nos voltar aos “‘processos de alteração’ e ao ‘devir outro’ indígena” que nos leve para além do que é aparente nos meios de comunicação (Pereira, 2023, p. 15). Mesmo com o papel de liderança inédito na COP 28, em defesa das Terras Indígenas diante das ameaças que projetos de petroleiras representam à sobrevivência da sociobiodiversidade brasileira, contraditoriamente, um dia após o evento, a Agência Nacional de Petróleo (ANP) efetivou o leilão de mais de 600 blocos de exploração de combustível fóssil e gás natural na Margem Equatorial Brasileira, próximos a “unidades de conservação, terras indígenas, territórios quilombolas e até de uma das minas de sal-gema da Braskem em Maceió” (Rosa, 2023). Em junho de 2025, a poucos meses da realização da COP 30, em Belém-PA, ocorreu uma nova rodada de ofertas de concessão para exploração de petróleo na Foz do Amazonas, com leilão de mais 172 blocos, dentre os quais, 68 estão na Amazônia Brasileira (Baré, 2025).

Em agosto do mesmo ano, o Governo Federal sancionou a Lei 15.190/25, oriunda da chamada “PL da Devastação”, que propõe mudanças substanciais para agilizar o licenciamento ambiental do país, colocando em risco a biodiversidade e populações indígenas e quilombolas (G1, 2025). A proposta foi objeto de muitas disputas do movimento indígena e entidades ambientais com a bancada ruralista no Congresso. Dos 63 vetos presidenciais ao PL, entre os

quais contra “a implementação da licença automática, reforçando a proteção de áreas sensíveis e garantindo a exigência de estudos de impacto ambiental para projetos prioritários” (G1, 2025), 56 foram derrubados pelo Congresso em votação ocorrida em 27 de novembro de 2025, representando sério “prejuízo das pautas ambientais”, “em benefício de interesses políticos e econômicos” (Souza, 2025).

As transações político-econômicas da ANP e a aprovação da nova lei de licenciamento ambiental nos levam à reflexão sobre a efetividade do protagonismo indígena nos âmbitos de decisão, a ponto de questionarmos se essa presença e participação são equânimes em relação às demais representações, ou apenas uma faceta exótica oriunda da colonialidade transmutada em estratégia política para convencer a opinião pública de que as vidas indígenas estão sendo consideradas. Entretanto, diferente de Pereira (2023, p. 16), não acreditamos que essas contradições posicionem as discussões sobre o protagonismo dessas populações em um “lugar comum”, como se tivesse ocorrido um esgotamento temático. Ao contrário, defendemos que tais reflexões devam se intensificar, acompanhadas de um aprofundamento que não apenas questione, mas reivindique e combata quaisquer tentativas de desvirtuar os espaços de representação e efetivação de decisões acordadas.

Ainda que as lutas na frente climática sejam marcadas por fortes tensionamentos políticos e econômicos, Luene se mantém otimista com os avanços aos quais tem contribuído. Em referência à COP 16 da Biodiversidade, em Cali, na Bolívia, em 2024, ela afirma:

Pela primeira vez, e eu falo isso muito emocionada também, pela primeira vez esse movimento conseguiu influenciar com que o Brasil, pela primeira vez, apresentasse a propostas de transição energética justa e eliminação do uso de combustíveis fósseis no Brasil. Eu tenho muita consciência de que isso, na prática, é outra coisa, mas pelo menos a gente conseguiu influenciar a pauta que a gente tanto debateu desde o final de 2022 para cá. E eu acho que esse foi um dos maiores exemplos da força que a gente tem nessa discussão. [...] Então, a comunicação indígena do território ela começa a trabalhar muito nessa frente (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Consciente dos desafios para a efetivação dessa transição, a jovem percebe essa influência como uma conquista, reflexo de sua atuação desde 2022. Seu otimismo se estendeu à COP 30, na esperança de que a juventude entrasse “para os espaços de negociação” Luene Karipuna (2024, informação verbal). A expectativa estava alinhada aos esforços da Coiab, para a qual “não basta ocupar espaços; é preciso ampliar nossas vozes e exigir que nossas contribuições ancestrais no enfrentamento da crise climática sejam incorporadas às políticas globais” (Jornal Coiab Ayu'ru, 2025, p. 2). Enquanto anfitriões da COP no contexto indígena, a Coordenação, juntamente com o G9, representação indígena dos nove países da Bacia

Amazônia, criou a campanha “A Resposta Somos Nós”, “um chamado global de conscientização e mobilização por justiça climática, com protagonismo indígena” (Vasques, 2025a, p. 12).

Os preparativos para a primeira Conferência das Partes realizada no Brasil, foi antecedida por diversas ações da Coiab, em âmbito nacional e internacional. Em Brasília, poucos meses após o Acampamento Terra Livre, no início de junho de 2025, a Coordenação e o G9 realizaram a Pré-COP Indígena, ocasião em que elaboraram “a primeira Contribuição Nacionalmente Determinada (NDC) Indígena, documento que estabelecerá compromissos climáticos específicos dos Povos Originários no âmbito do Acordo de Paris” (Climainfo, 2025). No mesmo mês, na Alemanha, apresentaram o documento com suas prioridades climáticas, durante a Conferência de Bonn, a saber:

O reconhecimento e proteção de todos os territórios indígenas como política e ação climática, em especial os territórios com presença de povos indígenas isolados e de recente contato; financiamento direto e autonomia financeira; representação e participação efetiva nos espaços de decisão climática; proteção dos defensores e defensoras indígenas; inclusão de sistemas de conhecimento indígena como estratégias de mitigação, adaptação e restauração ambiental; e estabelecimento dos territórios indígenas da Amazônia como áreas livres de atividades extrativas (Vasques, 2025b).

Entre essas ações, o caráter educativo do movimento indígena (Munduruku, 2012) se mantém como estratégia de engajamento da base, a fim de “fortalecer a atuação política” e “ampliar sua presença nos processos decisórios nacionais e internacionais” (Coiab, 2025b). Durante o mês de setembro de 2025, cerca de 350 lideranças participaram da “Jornada de Formação para a COP30”, promovida pelo Ministério dos Povos Indígenas em parceria com o próprio movimento e organizações não governamentais. Em modalidade *on-line*, a partir de uma plataforma digital do Cafi, as lideranças discutiram e aperfeiçoaram conhecimentos sobre a relação das mudanças climáticas com seus territórios, justiça climática e informações a respeito do evento.

O caráter educativo do movimento também incidiu sobre a comunicação indígena durante os preparativos para a COP 30. Em agosto de 2025, a Mídia Indígena e o Ministério dos Povos Indígenas promoveram o I Encontro Nacional de Comunicadores Indígenas, em preparação à Conferência das Partes (Apib, 2025b). O evento contou com a participação presencial de cerca de 100 comunicadores dos seis biomas brasileiros, disponibilizando

transmissão ao vivo pelo canal oficial da Mídia Indígena no YouTube¹⁰⁷. Com discussões conduzidas por lideranças indígenas e políticas, comunicadores indígenas e representantes do ativismo indigenista, os quatro dias de discussão abordaram conhecimentos sobre temáticas climáticas, análise de conjuntura política, estratégias de comunicação para a COP e técnicas de criação de materiais midiáticos, tendo em vista ainda a articulação para a criação de uma rede nacional de comunicadores indígenas (Apib, 2025b).

Para a ministra Sônia Guajajara, a COP em Belém foi “a edição com a maior participação indígena já registrada”, marcando uma “virada histórica no reconhecimento do papel dos povos originários na agenda climática” (Carneiro, 2025). O evento contou com cerca de 5 mil indígenas, dos quais 400 estavam credenciados na “Zona Azul”, destinada às negociações oficiais (Carneiro, 2025). A Conferência incidiu sobre várias questões sociais e movimentou pautas para além da temática climática. Não temos a pretensão de realizar uma discussão exaustiva sobre esses assuntos, mas nos chamou a atenção especificamente, entre as atividades culturais, o evento Amazônia Live – Hoje e Sempre¹⁰⁸, realizado com o patrocínio principal da Vale.

O investimento no Amazônia Live correspondeu a uma estratégia de marketing da Vale para se aproximar do público mais jovem, não apenas para promover a associação da imagem institucional à ideia de “sustentabilidade”, mas de garantir uma “licença social para operar” (Pio, 2025). A mesma empresa que tem causado impactos ambientais históricos, a exemplo da ferrovia que corta a TI Mãe Maria, onde está localizada a aldeia do jovem comunicador Jakukrei Gavião, apropria-se de espaços relacionados às discussões das pautas climáticas e reveste sua marca de uma identidade “sustentável” que pouca relação tem com os riscos ambientais que suas operações fabris representam para a natureza.

As iniciativas da Vale impactam diretamente os jovens comunicadores da Rede da Coiab. Há quase 10 anos em negociação com as lideranças indígenas para triplicar a ferrovia, a empresa construiu colaborativamente um Plano Básico Ambiental que contempla a criação de

¹⁰⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/@tvmidiaindigena>.

¹⁰⁸ Dos mesmos produtores de grandes festivais nacionais, como o Rock in Rio e o The Town, o Amazônia Live se propôs a contribuir com as discussões climáticas a partir de grandes shows musicais, somado a iniciativas como a plantação de árvores, uso de energia renovável e incentivo à bioeconomia local (Amazônia The Town, [2025]). Na programação, se destacou a apresentação da cantora norte-americana Mariah Carey, em setembro de 2025, em uma plataforma flutuante em forma de vitória-régia, disposta no meio do Rio Guamá, acompanhada por outras artistas regionais, como Gaby Amarantos e Dona Onete (Amazônia The Town, [2025]).

um Centro Cultural exigido pelo povo Gavião, conforme narra Madson Gavião (2024, informação verbal):

Então, esse plano, eles vão tentar, né, fazer com que a gente não sinta, mas lógico, vai sentir, esses impactos ambientais [...]. É um impacto bastante grande pra gente. E nisso tudo vai ter até impacto sociais dentro da nossa comunidade. E eles estão tentando cobrir isso com projetos e um desses projetos é um projeto de mídias. Eles vão fazer um centro cultural, né, onde vai ter auditório, vai ter estúdio, vai ter um monte de coisa voltado para essa parte cultural aí; onde vai ter também uma sala específica só para mídia, onde a gente vai poder captar som, [...], vai ter uma sala acústica que eles falam pra gente poder gravar... Foi uma exigência nossa. E tudo foi construído com as nossas ideias.

A relação da Vale com as aldeias do povo Gavião demonstra o quanto pode ser complexo para esses comunicadores lidarem ou conciliarem sua atuação no movimento com contradições tão profundas. Assumindo a possibilidade de efetivação da proposta, a construção de um espaço dedicado à criação midiática poderá influenciar, ainda que indiretamente, a decisão da comunidade em criar materiais de cunho denunciativo a respeito da empresa que viabilizou a referida infraestrutura. Estratégias que são cuidadosamente delineadas por esses grandes empreendimentos para manter o controle sobre as populações indígenas.

O protagonismo midiático, a expressiva qualidade técnica dos materiais que criam e as motivações que justificam a atuação desses jovens não os isentam de desafios na atuação como comunicadores nos espaços que ocupam para reverberarem as vozes de seus povos. Somam-se às violências simbólicas e materiais que sofrem as dificuldades para a realização prática do papel mediador que exercem durante a cobertura de eventos de interesse do movimento indígena ou na visibilização de suas pautas, sobretudo quando ingressam na arena de disputas profissionais da comunicação não indígena. Os esforços de aldeamento voltam-se, então, para o próprio âmbito da comunicação.

5.3 Aldeamento político da comunicação: direito e reconhecimento

No campo dos acontecimentos da vida, em interface com o modo de organização profissional e normativo não indígena, a atuação desses jovens na Comunicação é desafiada e questionada, sendo convertida em um âmbito intercultural tensionado por conflitos entre mundos distintos, conforme relata Luene:

Um comunicador indígena é sempre visto como alguém abaixo do que se diria uma grande mídia, né. Então a gente já passou por situações de jornalistas formados, né, com toda a bagagem deles, nos retirarem de eventos, porque diziam que a gente não podia entrar, porque a gente não era jornalista, porque a gente não podia estar nesse

ambiente. Então, por vários momentos também isso foi desafiador e frustrante. Porque a gente, além de ter pessoas que fazem texto muito bem, a gente tem fotógrafos muito bons. A gente tem *videomakers* muito bons. A gente tem *social medias* muito bons. Então a gente tem uma equipe muito boa. E aí é a gente sempre via comunicador que a gente mandava para algum evento voltar muito triste, porque completamente foi tratado mal, foi retirado do evento, porque não era de fato da imprensa, né. E aí a gente começou nos processos também de buscar o nosso lugar e de trabalhar esse discurso de que a gente sabia, então por isso que a gente estava lá e a gente tinha que ser tratado como um profissional sim (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

A reivindicação por respeito e reconhecimento dos comunicadores indígenas, exposta na narrativa de Luene, se justifica pela constituição de um espaço na Comunicação, enquanto prática profissional, que garanta a perspectiva e a autonomia indígena. Um “lugar” que os possibilite compartilhar aos seus as informações pelo próprio olhar do movimento. Afinal, já constatarem ser insuficiente essa leitura por mediações midiáticas hegemônicas, fortemente guiadas por interesses econômicos e políticos e, por conseguinte, imersas em colonialidades que não representam as dores nem as lutas desses povos.

Os conflitos com a Comunicação não indígena acontecem ainda em outros ambientes de incidência do campo, impactando esses comunicadores a usufruírem de oportunidades disponibilizadas por políticas públicas ou advindas da atuação de organizações não governamentais:

E eu lembro que teve um edital que eu também fiquei muito chateada, porque eu queria. Eu estava com meus alunos da comunicação de Oiapoque prontos. A gente estava bem animado, porque a gente ia escrever um projeto para trabalhar um material sobre a Foz do Amazonas. E a gente não podia assinar o nosso material, porque a gente não era jornalista formado, e aí eu precisaria entregar todo o meu projeto para um jornalista formado assinar no meu lugar se eu quisesse concorrer. Então, nesse dia, eu fiquei muito, muito triste. A gente ficou muito, muito decepcionado. Porque a gente tinha trabalhado no projeto de forma coletiva para entregar para o edital, e aí quando a gente encaminha, a gente recebe o e-mail de volta dizendo isso. E foi muito frustrante, porque era uma geração... São pessoas que conhecem o território, e nada melhor do que nós para falar sobre o nosso território (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Assim, a luta por existência dos comunicadores da Coiab ocorre igualmente no âmbito comunicacional e encontra-se associada aos demais esforços de ocupação simbólica na sociedade não indígena, sob o anseio de se constituírem mais que “um pequeno nicho”:

A gente tá com a perspectiva de ser conhecido pelo país inteiro, né. A gente não vai ser apenas só um pequeno nicho né, mas a ideia é que o país inteiro entenda e saiba que o movimento indígena existe e que os povos indígenas estão articulados. Eles têm liderança, eles têm a forma deles de se organizar. Aí, [é] nesse contexto que a comunicação ela entra, né, uma ferramenta estratégica para alcançar os objetivos do movimento indígena (Anderson Arapáço, 2025, informação verbal).

Essa reivindicação é pautada não apenas em questões culturais, mas em habilidades técnicas e profissionais que aperfeiçoam continuamente.

A gente tem o entendimento que a gente é sim comunicador indígena. A gente tem conhecimento da técnica de comunicação, a gente consegue editar vídeo, consegue fazer um texto. Tem uns que fazem até site [...]. Tem gente que extrapolou o que era de fato pra gente fazer (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

O entendimento enquanto comunicadores indígenas tem ainda como plano de fundo a propriedade e o direito de contarem a história dos seus povos:

Então a gente sempre construiu essa narrativa: nós estamos contando a história do nosso povo a partir do que a gente vê, como a gente convive. E sempre tendo muita preocupação em dizer que tudo o que tem sido contribuído por jornalistas não indígenas é muito bom para o nosso movimento. Porém, o lugar de fala, em determinados momentos, são dos povos indígenas. Mas, a gente entende essa parceria nessa construção e ela precisa ser uma parceria. Ela precisa ser algo construído, até mesmo porque muitos jornalistas ainda usam e usavam muitas palavras estereotipadas, muitos conceitos que não definiam quem nós somos. E isso acabava alimentando a visão de mundo que as pessoas tinham sobre nós (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

A busca por um lugar de respeito nos dispositivos de cobertura midiática, sobretudo de acontecimentos institucionais públicos ou privados, não pretende se caracterizar em uma disputa. O desafio está em fortalecer uma parceria que já existe, conforme a própria Luene relata no caso das pautas sobre a exploração de petróleo na Foz do Amazonas:

E aí está a importância dos nossos parceiros não indígenas [...]. Eu tenho uma grande rede de amigos e de pessoas conectadas onde a gente conseguiu emplacar várias matérias importantes, que seguraram muito até hoje¹⁰⁹ a liberação para o processo de exploração (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Alcebias Saporá (2024) ratifica a noção de parceria entre indígenas e não indígenas da comunicação e atribui isso à relação desses jovens com a Coiab, ao reconhecimento do movimento pela sociedade e à estruturação da comunicação enquanto setor dentro das organizações indígenas:

A gente nota que esse setor de comunicação, não só da Coiab, mas o setor da comunicação do movimento indígena, ele já tem uma credencial de falar, tipo assim, pelos povos indígenas [...]. Ele já tem esse poder de comunicação. [...] E é um dos avanços, não só dentro Coiab, mas as nossas organizações de base elas estão estruturando, entendendo que o setor de comunicação ele é uma das ferramentas que pode ser utilizado nesse campo de batalha, onde há muitas desinformações, principalmente quando se trata de povos indígenas (Alcebias Saporá, 2024, informação verbal).

109 No momento da entrevista, o processo de autorização para a efetivação dos primeiros testes destinados à exploração de petróleo na Foz do Amazonas ainda não tinha sido concluído pelos órgãos competentes.

A resposta à frustração de serem impedidos de obterem informações durante eventos ou de participarem de Editais referentes à produção jornalística encontra-se na coexistência. Reconhecem que “tudo o que tem sido contribuído por jornalistas não indígenas é muito bom para o nosso movimento”, mas têm consciência que “o lugar de fala, em determinados momentos, são dos povos indígenas”. Eles compreendem o poder da Comunicação e o impacto das informações sobre suas lutas, por isso reivindicam esse lugar de respeito, depois da longa experiência de não se sentirem representados em abordagens da imprensa, que “ainda usam e usavam muitas palavras estereotipadas, muitos conceitos que não definiam quem nós somos” (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Os impedimentos que esses jovens têm vivenciado os sujeitam a mais um tipo de violência simbólica¹¹⁰ que se soma a tantas outras, a violação do direito fundamental à comunicação, garantido pela Constituição Federal e expresso na Declaração Universal dos Direitos Humanos. No Brasil (1988), a Lei determina que “é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença”. Em âmbito internacional, além da “liberdade de opinião e expressão”, é declarada “a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras” (Nações Unidas, 2020, p. 12).

Em ambos os dispositivos, a liberdade corresponde a uma qualidade indispensável para o usufruto do referido direito (Guareschi, 2013). Diante da vasta discussão teórica ao redor do conceito, principalmente nos campos da Filosofia e do Direito, nos concentraremos à abordagem que Guareschi (2013) faz ao relacionar a liberdade à comunicação:

Ao assumir o ser humano como pessoa = relação damos-nos conta que liberdade toma um sentido bem mais complexo e abrangente do que simplesmente alguém fazer o que quer. A liberdade só pode existir como uma relação, isto é, ela vai ser um processo infinito de diálogo entre seres = relações. Alguém não poderá jamais dizer que é livre sem que os outros, todos os outros, não forem tomados em consideração (Guareschi, 2013, p. 89).

O entendimento do autor sobre liberdade contraria a postura dos jornalistas que impediram os jovens da Coiab de permanecerem em locais de eventos, sobretudo quando partimos de um argumento muito utilizado pelos próprios profissionais e empresas donas dos meios de comunicação: a “liberdade de imprensa”. Tal liberdade passa a ser questionável se

¹¹⁰ Uma violência fruto de “produções simbólicas” relacionadas aos “interesses da classe dominante”, que tende a apresentá-los “como interesses universais” (Bourdieu, 1989, p. 10).

infringe o direito dos comunicadores indígenas de obterem acesso a informações de interesse de suas organizações.

Diante disso, Guareschi (2013) alerta para a diferença entre “liberdade de imprensa” e “liberdade de expressão”. Primeiramente, o autor ressalta que a liberdade é um atributo da pessoa humana. Afinal, “não existe a liberdade isolada, vagando por algum lugar ou espaço” (Guareschi, 2013, p. 77). Atribuí-la a uma instituição ou entidade nos expõe ao risco de extremismos:

Se eu atribuir a alguma entidade ou organização, em si mesma, esse direito de liberdade, eu já estarei personalizando esse “ser”, como se fosse um ser humano, possuidor de direitos e deveres. Igualar uma instituição a uma pessoa é uma das características da concepção fascista, nazista e totalitária (Guareschi, 2013, p. 77-78).

Historicamente, a “liberdade de imprensa” referia-se diretamente à “liberdade de imprimir”. A expressão surgiu no século XVIII no contexto de governos autoritários em reivindicação ao direito das pessoas de se expressarem e denunciarem os abusos de poder por meio dos tabloides. “A defesa da possibilidade de dizer e expressar a palavra, por meio desses panfletos, chamou-se de liberdade de imprensa, essa sim, liberdade de expressão. A perseguição contra esses folhetos chamou-se de censura” (Guareschi, 2013, p. 96).

De lá para cá, muita coisa mudou. O avanço do sistema capitalista, em sua acirrada competição por acúmulo de riqueza e aprofundamento das desigualdades, levou a imprensa a deixar o lugar de “contrapoder” para “aliar-se a esses poderes”, a ponto de terem, “muitas vezes, um papel mais importante do que muitos governos e Estados” (Guareschi, 2013, p. 97). Dessa forma, a noção de “liberdade de expressão” passou a se diferenciar de “liberdade de imprensa”, ainda que sejam adotadas de maneira indistinta pelos conglomerados e oligopólios de comunicação para, intencionalmente ou não, “impedir qualquer regulamentação que possibilite uma comunicação verdadeiramente democrática” (Guareschi, 2013, p. 100).

Guareschi (2013) também argumenta a estratégia das grandes empresas de comunicação em adotarem a combinação “liberdade de expressão” e “censura” como escudo às tentativas de regulamentação, sobretudo quando se trata das concessões. Ambos os termos surgiram em contexto e circunstâncias totalmente diferentes da contemporaneidade. Hoje, “não são mais os pequenos grupos, ou pessoas particulares que enfrentam os governos autoritários e ditatoriais” (Guareschi, 2013, p. 98), mas poucas empresas que compartilham do poder de fazer circular na sociedade as informações que estejam sob seus interesses políticos, econômicos e ideológicos. Para o autor, “não é mais a mídia que é censurada, mas é a maioria da população que não pode

exercer o seu direito de dizer a palavra, expressar sua opinião, comunicar seu pensamento” (Guareschi, 2013, p. 98). Ainda que a internet tenha proporcionado a abertura de “novas fronteiras para a circulação da comunicação [...], as TVs e Rádios das ‘grandes mídias’ empresariais com tendência monopolista não são acessíveis a todas as opiniões” (Guareschi, 2013, p. 100).

Contraditoriamente, a mesma “censura” que é adotada como argumento dessas empresas para garantir a “liberdade de imprensa” é exercida por elas sobre os comunicadores indígenas quando impedem que usufruam do direito de receberem informações e de se expressarem por quaisquer meios.

Partimos, então, para uma outra perspectiva da discussão sobre o direito humano à comunicação. Direitos como comunicação, liberdade e igualdade, ainda que instrumentalizados em dispositivos amplamente prestigiados, não são absolutos. Para expor essa problemática, Guareschi reflete sobre o primeiro artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, para o qual “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade” (Nações Unidas, 2020, p. 04):

O fato de nascer livres, isto é, com capacidade de desenvolver sua autodeterminação e autonomia responsável, e “iguais em dignidade e direitos”, não garante por si só que essa liberdade e igualdade sejam efetivamente reconhecidas. [...] Esses direitos não são algo que se possa ou não ter; são atributos constituintes do Ser Humano, e como tais devem ser reconhecidos. Por isso eles são “declarados” (Guareschi, 2013, p. 83).

Para Guareschi (2013, p. 85), somente é possível considerar esses direitos como absolutos se “assumo o ser humano como relação”, tendo “sempre em mente o outro”. Essa abordagem se diferencia da noção de “indivíduo”, aquele que é único e singular, mas “separado de tudo” ou “parte de um todo” (Guareschi, 2013, p. 78-79). Na relação, o ser é mais que um “indivíduo”, ele é “relacional, singular e solidário” (Guareschi, 2013, p. 84), atributos que integram a concepção de democracia adotada pelo autor, advinda do sociólogo Herbert de Souza, o Betinho.

Para serem reconhecidos como direito humano, a liberdade e a igualdade, assim como a comunicação, demandam uma sociedade democrática pautada na integração de cinco princípios fundamentais: igualdade, diversidade, solidariedade, participação e liberdade. Demos atenção às três primeiras. Na compreensão de Betinho, a igualdade em sermos sujeitos aos mesmos direitos e deveres é complementada pelas diferenças que nos diversificam, uma vez que, “quando a igualdade elimina as diferenças”, ela nega a si própria (Guareschi, 2013, p.

86). Na relação entre igualdade e diversidade, a solidariedade é o princípio que nos faz ir além do indivíduo para tomarmos sentido no outro e partirmos para o “o engajamento ativo e concreto na transformação da realidade” (Guareschi, 2013, p. 87).

A complexa e paradoxal relação entre igualdade e diversidade intensifica os conflitos entre comunicadores indígenas e jornalistas, em um espaço que por muito tempo foi exclusivo da imprensa. O reconhecimento do direito à comunicação dos jovens indígenas e de seus povos é desafiado pela incidência de colonialidades que dificultam a coexistência da igualdade com a diversidade. Nessa perspectiva, se são iguais aos não indígenas, tais comunicadores precisam se restringir às bordas do espaço reservado à imprensa. Se são diferentes, necessitam igualmente da imprensa como mediadora e detentora do saber técnico-científico base do fazer comunicação. Em ambos os casos, mantém-se a exclusão e o silenciamento que marcam historicamente a vida dessas populações, disfarçadas de uma “liberdade de imprensa” que, contraditoriamente, imputa censura e cerceia o genuíno direito à expressão dos povos indígenas.

Contra essa colonialidade do saber fazer comunicação, Martín-Barbero já alertava sobre os riscos de a educação universitária reproduzir a dominação capitalista:

[...] tendremos que preguntarnos seriamente en qué medida la enseñanza de la comunicación en nuestras facultades no está contribuyendo a fomentar un nuevo tipo de monopolio de la información tan nefasto como el que concentra la propiedad de los medios en unas pocas empresas, al contribuir a concentrar el derecho de la palabra pública en manos de los expertos en comunicación, esto es, al convertir un derecho de todos en profesión de unos pocos (Martín-Barbero, 2002, p. 212-213).

Monopolizar a informação, nos rastros reflexivos do autor, corresponderia à concentração do direito à comunicação nas mãos de um seleto grupo de empresas justificada por sua especialidade técnico-científica no campo, reservando a esse oligopólio a autonomia de “converter o direito de todos na profissão de poucos” (tradução nossa).

Sabedores do papel das universidades de reprodução social, os jovens comunicadores indígenas têm realizado também um aldeamento nas instituições de ensino superior, visando não apenas o reconhecimento formal de suas habilidades comunicacionais, mas ainda a desconstrução de estereótipos em nível epistemológico. Um movimento recente entre essas populações, de acordo com a percepção de Alcebias Saporá (2025, informação verbal):

Muitos jovens eles começaram a ingressar na universidade com essa tendência, né, na área de comunicação [...]. Isso é bom pra gente, porque dá um retorno não só para as organizações, mas também para sua vida profissional, né. E eu vejo com olhar de grande expectativa o crescimento do setor de comunicação [...]. Há um grande número dentro das universidades de jovens, né, ingressando nessa área de jornalismo, sendo que há alguns anos, eu posso até estar enganado, mas uns 10 anos atrás, a gente não tinha assim um grande número de jovens nessa área de comunicação.

Diante desse iminente risco de reprodução de colonialidades, Martín-Barbero (2002, p. 219) propõe uma ruptura da pretensa centralidade e totalidade da comunicação por compreender as armadilhas que essa concentração de poder representa à intensificação de desigualdades, o que muito se difere do reconhecimento de “el peso decisivo de los procesos y las tecnologías de comunicación en la transformación de la sociedad”. A ruptura do que ele chama de “comunicacionismo” deveria vir acompanhada da interrupção do “midiacentrismo”, resultante da associação limitada e equivocada da Comunicação aos meios, enquanto instituições. O mesmo deveria ocorrer com o “marginalismo do alternativo” que, ao crer “en una ‘auténtica’ Comunicación que se produciría por fuera de la contaminación tecnológico/mercantil de los grandes medios”, deixa o centro das atenções livre para a mídia hegemônica (Martín-Barbero, 2002, p. 220).

A compreensão sobre a concentração de poder e o aprofundamento de desigualdades exercidos pelos meios de comunicação, de que trata Martín-Barbero (2002), passa pelo caráter institucional que esses meios assumem na sociedade capitalista, conforme discute Guareschi (2013). Nessa sociedade, as relações de produção são mantidas por instituições que têm a tarefa fundamental de “reproduzir, legitimar, justificar, sacralizar, garantir e sustentar” tais relações (Guareschi, 2013, p. 64). Para isso, essas instituições realizam práticas que podem ser empreendidas sob a força e a coerção, como acontece em Estados totalitários, ou baseadas na persuasão ou ideologia, modo com o qual agem os meios de comunicação. Na superestrutura do sistema, explica Guareschi (2013, p. 65), “eles [os meios de comunicação] são imprescindíveis para que uma sociedade se reproduza socialmente, isto é, no referente a seus padrões de vida, seus valores, seus costumes, sua ética etc”.

Quaisquer tentativas de mudar a lógica desse sistema provoca conflitos, como os que têm ocorrido entre os comunicadores indígenas e jornalistas. Na ocupação simbólica protagonizada por esses jovens, tais profissionais veem ameaçada a principal mercadoria de geração de lucros para suas instituições, a comunicação, a mesma que justifica a relação de produção entre jornalistas e seus meios e que proporciona a sobrevivência material destes. Nesse contexto, articula-se muito bem a reflexão de Guareschi (2013, p. 65):

[...] por trás das reações, muitas vezes violentas e agressivas, está o receio de mudança de um ponto nevrálgico na reprodução da sociedade capitalista: os meios de comunicação poderiam deixar de justificar e garantir o nosso modo de produção tal como é. Dizendo mais claramente: não havendo quem sustente, legitime e sacralize as relações de dominação e exploração, elas perderiam o poder de causar injustiças e exclusões de grande parte da população, como é o caso de nossa formação social capitalista.

Sujeitos à lógica dos “meios de produção da comunicação” (Guareschi, 2013, p. 62), jovens indígenas e jornalistas são igualmente, ainda que em medidas distintas, vítimas do mesmo sistema. O peso, entretanto, recai muito mais sobre os primeiros. Na manutenção da base desse sistema, perpetuam-se práticas que reproduzem violências sofridas há séculos pelos povos originários. O impedimento de usufruírem do direito de se informarem e de reverberarem suas vozes desencadeia, então, uma sequência de violações que prejudicam a existência desses povos sob suas próprias cosmovisões. Conforme constata Guareschi (2013, p. 66), “na esteira da negação do Direito à Comunicação encontramos a negação, ao menos implícita, de muitos outros direitos”.

Garantir o direito à comunicação, o reconhecimento das práticas comunicacionais indígenas e a cobertura midiática por esses comunicadores em espaços de interesse público é primordial para a efetivação dos direitos pelos quais lutam e reivindicam. É no usufruto do poder de voz e da escuta qualificada onde reside um dos princípios do exercício pleno da democracia, que concilie a igualdade em direitos e o respeito à diversidade étnica.

5.4 Comunicação indígena política: o tema gerador e o marcador temporal “Depois”

O papel da juventude sempre foi expressivo no movimento indígena. Entretanto, a apropriação de linguagens e técnicas comunicacionais que protagonizam desde o período da pandemia da Covid-19 impulsionou a atuação política desses jovens. Após as formações da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab, eles e elas assumiram a frente de combate, dentro e/ou fora de seus territórios, dando cara às reivindicações e/ou viabilizando tecnicamente a reverberação de suas narrativas. A relevância estratégica que a comunicação assumiu para as lutas dessas populações os converteu em agentes políticos de mudança, lideranças responsáveis pela incidência do movimento no *Bios-Midiático* (Sodré, 2013).

A afinidade com as plataformas digitais, todavia, não limita a atuação dessa juventude à internet. As habilidades comunicacionais e os conhecimentos sobre a conjuntura política, que continuamente aprimoram por meio do caráter educativo do movimento, os levam a ocupar espaços de discussão cada vez mais estratégicos para essas organizações, em âmbito nacional e internacional.

A incidência política desses jovens acompanha a dinâmica intercultural que vivenciam ao se dividirem entre as aldeias e o mundo não indígena. Mesmo em atividades externas, eles e elas mantém o pertencimento ao território e o carregam dentro de si por onde passam, sempre

preocupados em compartilhar os conhecimentos que adquirem ao longo da jornada, sobretudo por meio dos materiais midiáticos que continuam criando.

O aldeamento que realizam ao ocuparem novos espaços sociais atrai conflitos que outrora não enfrentavam. Apesar de medidas tomadas pelas organizações indígenas, eles passaram a ser mais expostos a ataques de opositores do movimento. No âmbito da comunicação, já tiveram o direito à informação violado por quem mais defende a liberdade de expressão. Dentre suas narrativas, contaram como jornalistas de empresas de comunicação os impediram de permanecer em eventos para realizarem o papel de comunicadores de seus povos.

As narrativas que acessamos correspondem aos primeiros quatro anos após a finalização das formações que deram origem à Rede de Comunicadores Indígenas da Coiab (2022-2025). As transformações provocadas por esses jovens apontam para muitas outras mudanças que ainda irão realizar por meio de suas lutas dentro movimento, seja a partir do protagonismo em pautas de extrema importância para a sobrevivência dessas populações, como a relação da crise climática com os territórios indígenas e não indígenas, seja na atuação em suas aldeias e comunidades, valorizando a ancestralidade e promovendo a identidade de seus povos para as futuras gerações.

6 PRÁTICAS DE PODER DE VOZ: DA NÃO-EDUCOMUNICAÇÃO À INTERCONTEXTUALIDADE

As narrativas pelas quais acessamos as práticas protagonizadas pelos jovens comunicadores indígenas da Coiab expõem os esforços do movimento indígena voltados ao aldeamento digital e político. A crescente visibilidade midiática de suas lutas e reivindicações em plataformas digitais, bem como de suas expressões culturais e de seus modos de existência, se configura em estratégia de usufruto do poder de voz que têm impulsionado suas pautas em espaços de decisão política e gerado relevantes resultados, ainda que em muitos casos suas demandas sejam atendidas parcialmente.

Neste capítulo, os marcadores temporais “Antes”, “Durante” e “Depois”, que deram forma aos anteriores, se cruzam aqui para nos dar condições de apresentar os elementos da análise empírica do poder de voz (Motta, 2013) que identificamos no corpo-narrativo. O olhar geral e a análise correlacionada desses elementos nos permitiram também caracterizar essas práticas como intercontextuais, sob a problematização da expressão “educomunicação indígena” localizada na literatura acadêmica.

6.1 O poder de voz na tríplice temporalidade narrativa dos jovens comunicadores

As práticas da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab apresentam, dentre suas intencionalidades, a ocupação simbólica do ambiente digital e de espaços de decisão política, sobre a qual nos detemos às estratégias narrativas. Nesse contexto, a apropriação de linguagens e de técnicas comunicacionais se configura em mediação (Martín-Barbero, 1997; Orozco-Gómez, 2014; Consani, 2008) para proporcionar condições de efetivação do aldeamento digital e político almejados. Um aldeamento que, narrativamente, ocorre por meio da constante busca por usufruto do poder de voz.

Motta (2013) propõe pistas que podem nos apontar como o poder de voz é disputado. Em sua proposta de análise empírica, destacamos três elementos mobilizados no conflito, enquanto parte estruturante da narrativa: as negociações de interesse, os papéis e relações entre os narradores, e as disputas por atenção e visibilidade. A compreensão que elaboramos do

corpo-narrativo¹¹¹ desta investigação, bem como o referencial teórico-metodológico em que nos fundamentamos, nos possibilitam ratificar a relevância desses elementos na estruturalidade narrativa dos jovens e lideranças indígenas interlocutoras.

Dispomos uma visualização geral dos nossos achados relacionados ao poder de voz no Quadro 4.

Quadro 4 – Visualização geral dos achados da análise empírica do poder de voz

ELEMENTOS DA ANÁLISE DO PODER DE VOZ	ACHADOS
Conflitos (C)	C1: Colonialidade C2: Questões contextuais C3: Infraestrutura C4: Aspectos comunicacionais C5: Subjetividade
Negociações de interesse (I)	I1: Reconhecimento da diversidade e especificidades culturais I2: Integração dos jovens comunicadores às lutas do movimento indígena I3: Condições estruturais e comunicacionais para o usufruto do poder de voz I4: Usufruto do direito à comunicação
Disputas por atenção e visibilidade (V)	V1: Midiática V2: Especificidades V3: Representatividade
Papéis dos narradores (P)	P1: Mediação P2: Agentes de mudança P3: Agentes políticos P4: Multiplicadores
Resultados da escuta (R)	R1: Político-institucionais R2: Violentos R3: Endógenos

Fonte: Elaborado pelo autor.

Cada achado é discutido a seguir.

6.1.1 Conflitos (C)

Nos esforços tentativos da prática comunicativa, estamos continuamente em arenas de negociação de sentidos. Para as populações indígenas, ainda hoje, essas arenas são marcadas pelo derramamento de muito sangue, antecedido por incontáveis ameaças, ataques e negação

¹¹¹ Conjunto das narrativas acessadas por meio das entrevistas com os jovens comunicadores indígenas interlocutores da pesquisa (Alana Manchineri, Anderson Arapaço, Jakukrei Gavião e Luene Karipuna) e com as lideranças indígenas (Alcebias Sapará, Concita Sompré e Madson Gavião), pelas narrativas presentes nos materiais midiáticos analisados e obtidas/elaboradas ainda durante a observação participante, conforme descrito em nosso percurso metodológico, no Capítulo 2.

de direitos. O atrito quase inconciliável entre cosmovisões indígenas e sistemas desenvolvimentistas ocidentais provoca tensões continuamente materializadas em decisões político-institucionais que vulnerabilizam esses povos. Os sentidos, contudo, não podem ser confundidos com os interesses em defender e garantir direitos que, coletivamente organizados por meio do movimento indígena, são inegociáveis.

Os campos de batalha onde disputam narrativamente os sentidos passaram a ser estendidos a âmbitos mais simbólicos, a ponto de estruturarem frentes de luta em defesa de uma territorialidade digital (Susui, 2022). Essa compreensão elevou as práticas de comunicação indígena digital a uma das principais estratégias do movimento.

O poder de voz, quando sob o domínio de alguma das partes presentes nessa arena de disputas, ainda que momentaneamente, é guiado pela pretensão de levar a outra parte (ou outras partes) a compreender os sentidos que compartilha. As chances disso acontecer estão diretamente relacionadas à dialogicidade. Quanto menor o espaço para o diálogo, ou seja, menor disposição em acolher e compreender as diferenças e contradições, mais intensos serão os conflitos entre interesses distintos.

A colonialidade (C1) está na base dos conflitos identificados nas narrativas que acessamos. Enquanto sustentação desses conflitos, a caracterizamos como mediação (Martín-Barbero, 1997; Orozco-Gómez, 2014; Consani, 2008)¹¹² por ser capaz de transformar tanto os agentes quanto a si própria, em contínua reinvenção para se manter incidindo sobre as práticas sociais, culturais, políticas e comunicacionais, independente de mudanças contextuais.

A subalternização dos povos indígenas, que se arrasta ao longo desses séculos, é evidenciada por estereótipos e preconceitos reproduzidos sobre características fenotípicas e identitárias e constantemente combatida pelos jovens comunicadores indígenas nos materiais midiáticos. Uma cristalização que não se limita à aparência física, mas se estende ao papel que essas pessoas podem assumir na sociedade e ao acesso a serviços, recursos e tecnologias não indígenas. Morar na cidade, utilizar smartphone para fazer capturas de imagens, exercer uma profissão de prestígio ou ainda ocupar um cargo público ou político são características que levam, em muitos casos, a identidade indígena ser questionada, como se os direitos indígenas estivessem exclusivamente associados a estereótipos que datam a invasão europeia do século XVI. Para eles, entretanto, o “ser” território não é determinado pela presença geograficamente

¹¹² Processualidade de elementos aos quais recorreremos para nos apropriarmos e ressignificarmos os sentidos compartilhados na ação comunicativa.

localizada ou por uma externalidade visível, mas a algo que carregam consigo por onde percorrem ao defenderem seus direitos, ainda que precisem transitar e promover interculturalidades.

Dialeticamente, as características que subalternizam os povos indígenas e os mantêm sob a lógica da colonialidade são as mesmas que justificam políticas públicas e que buscam garantir o usufruto dos direitos indígenas aos seus territórios e a serviços públicos essenciais de sobrevivência adaptados às especificidades culturais e diversidade étnica. Para Giraudo (2020), a noção latino-americana sobre esses povos corresponde a uma construção do indigenismo contemporâneo, e não uma reprodução da época colonial. Os esforços para destinar atenção às demandas dos povos indígenas ao longo dos séculos XIX e XX, culminados no tratado da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, foram acompanhados pela categorização de um “índio” latino-americano vulnerável que precisava da tutela para a garantia de sobrevivência (Giraudo, 2020).

A busca por elementos comuns que contribuíssem à constituição da categoria “indígena” acabou consolidando estereótipos e, contraditoriamente, generalizando a diversidade cultural dessas populações (Giraudo, 2020), como demonstra o incômodo de Luene Karipuna (2024, informação verbal) com publicidade no estado do Amapá que utilizava imagens do povo Kayapó, predominantemente no Pará e do Mato Grosso, e não daqueles que vivem no estado. No rastro da conquista de direitos, firmados pelo menos institucionalmente em dispositivos legais como a Constituição Brasileira, o movimento indigenista acabou contribuindo, ainda que não tenha sido a intenção, para o aprofundamento de estereótipos junto às justificativas elaboradas para o atendimento diferenciado.

Os argumentos de Giraudo (2020) destacam contradições dialéticas próprias do mundo da vida. Entre esses povos, por exemplo, há quem seja “a favor do garimpo, é a favor do desmatamento, da venda ilegal de madeira, que é a favor da mineração, que é a favor de pecuária”, independente das justificativas que tenham para divergirem do movimento indígena (Concita Sompré, 2024, informação verbal). Tais contradições, entretanto, não são suficientes para questionar a lógica da colonialidade, que é evidenciada constantemente nos conflitos presentes nas narrativas. As dificuldades e os problemas enfrentados por esses povos, provocados por vias governamentais e/ou por interesses mercadológicos, expõem artimanhas da colonialidade para mantê-los vulnerabilizados e incapazes de reverter essa lógica. Um complexo emaranhado de relações de dependência que buscam sempre condicioná-los à tutela, um dos principais alvos de suas lutas.

Esses conflitos são de diferentes ordens. No corpo-narrativo, além da colonialidade (C1), estão relacionados a (C2) questões contextuais, à (C3) infraestrutura, a (C4) aspectos comunicacionais, e à (C5) subjetividade dos interlocutores.

No recorte temporal de nossa investigação, marcado inicialmente pela pandemia da Covid-19, tivemos a oportunidade de acompanhar, a partir da visibilidade midiática promovida pelos materiais elaborados pelos jovens comunicadores da Coiab e por meio das entrevistas que nos concederam, o impacto de mudanças contextuais sobre a vida desses povos. Contextos (C2) que intensificaram desigualdades, a demanda por assistências básicas de sobrevivência e a preocupação com as gerações futuras. Um aglomerado de situações críticas que envolvem da proteção territorial a condições climáticas que ameaçam o acesso a bens naturais de base dos modos indígenas de viver.

A pandemia da Covid-19 somada ao panorama político da direita extremista, bem como as mudanças climáticas e a luta por uma transição energética que abandone combustíveis fósseis, compõem contextos conflituosos que colocam em atrito as narrativas indígenas contra outras hegemônicas, aumentando a disputa e necessidade de poder de voz e despertando a urgência pelo aldeamento digital e político. Do contexto pandêmico, emergiram mensagens falsas que provocaram conflitos internos entre os próprios indígenas, principalmente a respeito das medidas de prevenção, e conflitos externos na luta por acesso a suprimentos, medicamentos e condições de tratamento, além do aumento no número de atos violentos relacionados à invasão de seus territórios. Conflitos que foram agravados pelo descaso do governo Bolsonaro, que negligenciou e potencializou a crise sanitária entre os povos indígenas a partir das decisões políticas tomadas.

Em um contexto de insegurança generalizada como foi a pandemia, problemas como o alcoolismo, a violência de gênero, o abuso e o assédio sexual foram acentuados. Outros passaram a receber mais atenção pelo crescente impacto sobre essas populações, a exemplo de doenças psicológicas que contaram com o aumento de casos de depressão, ansiedade e suicídio, consequências de perdas de familiares para a Covid-19 ou por atos violentos de invasão dos territórios.

Com o fim do estado de emergência de saúde pública no Brasil, em 2022, outros conflitos passam a exigir maior protagonismo indígena. Correm paralelamente no cenário nacional, as disputas em torno da Tese do Marco Temporal e as discussões sobre a exploração de petróleo na Foz do Rio Amazonas pela Petrobras. A relevância dessas duas temáticas é visível nas pautas de luta do movimento indígena, reverberadas nos materiais midiáticos

elaborados pelos jovens comunicadores. Lideranças como a jovem comunicadora Luene Karipuna (2024) recebem a missão de seus povos de estarem à frente das reivindicações, incidindo internacionalmente para tentar impedir o avanço do projeto de produção de combustíveis fósseis. Um protagonismo que traz sérias consequências, com ameaças de morte que buscam intimidar o poder de voz e impedir a escuta dos povos indígenas.

As respostas que recebem às lutas dentro desses conflitos, como a aprovação da Lei do Marco Temporal, a realização dos leilões de blocos de exploração de petróleo na Foz do Amazonas e a Lei de flexibilização do licenciamento ambiental (PL da Devastação), reforçam a constatação de que a colonialidade continua se reinventando e se mantendo quase inabalável no contexto político. A imposição dessas decisões faz perdurar um controle sobre os territórios indígenas que continua se sustentando na Matriz Colonial do Poder (Quijano, 2005), sob uma lógica (Mignolo, 2017) que ainda assume esses povos como incapazes de gerir o que a eles pertence. Isso nos leva a questionar, inclusive, se as lideranças indígenas têm usufruído de um efetivo poder de voz ou se o protagonismo visibilizado tanto na mídia hegemônica como em plataformas alternativas apenas se converte em mais uma faceta das estratégias de manipulação para a imposição dos interesses hegemônicos.

Dentre essas estratégias, é perceptível o intencional enfraquecimento das forças indígenas por meio da vulnerabilização e difícil acesso à infraestrutura (C3). A escassez de recursos de subsistência e do acesso a meios que viabilizem suas lutas não diz respeito exatamente a dificuldades logísticas, pois estamos em um país que detém e lida muito bem com tecnologias de transporte e de telecomunicações diante de sua diversidade geográfica e territorial. As dificuldades que esses povos enfrentam fazem parte de um projeto sociopolítico, o mesmo que tem orientado as decisões governamentais desde a Ditadura de 1964, para fazermos referência à história mais recente. O discurso do desenvolvimento continua pautando a maneira como os recursos nacionais são distribuídos e quais ilhas de desigualdades são intencionalmente mantidas e isoladas para que os interesses de uma minoria detentora do poder econômico e político sejam priorizados. É a esse projeto que relacionamos conflitos internos vivenciados pela Rede de Comunicadores da Coiab quando se viram diante da difícil decisão de considerar o acesso dos jovens à internet como um quesito de inclusão às formações que realizaram durante a pandemia, infraestrutura que foi essencial para que mantivessem suas lutas contra os imparáveis ataques que continuaram sofrendo.

Os conflitos de caráter infraestrutural também estabelecem relação com as condições socioeconômicas das famílias desses jovens. Luene Karipuna atribui parte da participação e

envolvimento à oferta de uma bolsa fornecida pelo Projeto PIACC que permitiu a eles estarem presentes na formação, o que anteriormente representava um desafio por essas atividades concorrerem com necessidades familiares de subsistência.

Essas dificuldades, entretanto, não foram suficientes para impedi-los de comunicarem suas demandas para fora das aldeias. Mas, igualmente, foram desdobradas em outros conflitos no âmbito comunicacional (C4), seja a respeito de barreiras idiomáticas, seja no papel de comunicadores indígenas. Além de questões de infraestrutura, a exemplo do acesso à internet e a equipamentos, os jovens apresentam em suas narrativas problemas que envolvem a tradução de expressões técnicas de idiomas alheios às culturas indígenas, como é a própria Língua Portuguesa, e a luta para que, ainda que estrangeira, esta fosse adotada em materiais informativos de espaços internacionais de discussões sobre mudanças climáticas, como compartilhou Luene ao tratar da COP 28 em Dubai.

[Na COP 28, em Dubai] Eu ficava: “Gente, eu não falo um pingão de inglês. Eu entendo um pouco espanhol. Quê que eu estou fazendo aqui?” No primeiro momento, era isso, tipo. E no segundo momento, vem assim, então: Eu tô pegando a onda, eu sei pra onde está indo, eu sei o que eu quero falar, eu vou falar e o povo vai ter que me ouvir, nem que seja em Português mesmo, porque eu não quero saber desse negócio aí de falar a língua do colonizador. Se tiver que falar na minha língua, eu falo na minha língua mesmo, mas eles vão ter que nos ouvir. E aí começa esse empoderamento junto com o movimento indígena, que é uma coisa que eu sempre prezei muito (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

O episódio em Dubai se repetiu, em certa medida, na COP 29 de Baku, mas trazendo consigo uma conquista para os participantes falantes da Língua Portuguesa.

Sineia [Wapichana] ela se prepara para assumir a copresidência do Caucus Indígena em Baku. Então, [...] era pela segunda vez que ia ter uma indígena do Brasil que não fala inglês nem espanhol nesse cargo. Porque existe um processo político muito sério para quem não fala as línguas oficiais da ONU, né. E a Sineia lutou muito e a gente conseguiu na plataforma colocar o Português como uma língua que precisava estar oficialmente nos documentos e a gente dizia: “Tem uma grande delegação, tem pessoas que querem entender, nós queremos também entender esses processos”. E a gente começa a ser os briguentos desse processo todo, que todo mundo fala, né, os outros parentes falam: Brasil é muito briguento (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

Nesse âmbito, não há outro conflito que mais nos chame atenção do que aqueles vivenciados com jornalistas profissionais em contextos de cobertura midiática. Ainda que muitos comunicólogos se constituam em parceiros das causas indígenas, contribuindo para a visibilidade dessas lutas na mídia hegemônica, os relatos de Luene expõem comportamentos contraditórios à liberdade de expressão tão reivindicada por esses profissionais. Aqui, entretanto, precisamos considerar muitas outras questões que não estabelecem relação com os

povos indígenas, como os impactos e consequências da desvalorização e precarização do trabalho no jornalismo associados a uma concorrência que não se limita aos profissionais academicamente formados na área. O que não justifica a negação do direito à comunicação a esses comunicadores indígenas quando são impedidos de realizar a cobertura de acontecimentos de interesse do movimento. Afinal, são eles e elas os maiores conhecedores das dores, das cosmovisões e das especificidades culturais que circundam suas pautas.

Esses jovens enfrentam ainda conflitos de caráter subjetivo (C5). A coletividade presente na base de cada prática comunicativa realizada pela Rede não sobrepõe ou ignora a subjetividade dos comunicadores. Em alguns casos, entre o coletivo e a decisão individual acontecem impasses que influenciam diretamente os rumos que assumem no movimento indígena. Luene, por exemplo, chegou a fugir das aulas sobre Podcast e acabou, anos depois, se tornando referência nesse formato de mídia. Jakukrei Gavião assumiu que não gostava de tratar de política, mas o cenário e a relevância das discussões para o bem do seu povo os levaram a reconsiderar essa postura.

Sob uma reflexão profunda desses conflitos subjetivos, há mediações que não conseguimos, e nem nos propusemos a acessar nesta pesquisa, que poderiam nos levar a compreender a tênue linha entre o querer e o dever, pensando aqui nas expectativas e até nas possíveis cobranças advindas das lideranças. Essas mediações são diversas, dependentes do contexto e da relação de cada jovem com o seu povo. No caso dos Gavião, onde tivemos a oportunidade de conversar diretamente com as lideranças, percebemos, pelas narrativas de Concita Sompré, uma clareza sobre o respeito à subjetividade dos jovens, compreendendo que a coletividade pode ser atendida de diversificadas formas, seja atuando dentro ou fora das aldeias, sem que haja uma pressão de se adequarem, a qualquer custo, às demandas existentes.

Essa possível cobrança, ainda que não parta visivelmente do coletivo, pode ser identificada na reverberação de uma voz interior que responde à percepção dos jovens sobre a necessidade de estarem junto à coletividade nas frentes de luta. Uma percepção que está intrinsicamente relacionada às mediações culturais desses povos, de cosmovisões que integram o território a si e que se veem unas à natureza. Ter acesso a novos conhecimentos, vivenciar experiências fora de seus territórios e compartilhar descobertas feitas no campo das interculturalidades leva jovens como Luene a sempre se indagarem em como retribuir aos seus povos as oportunidades que os possibilitam.

6.1.2 Negociações de Interesse (I)

Na estrutura do poder de voz, os conflitos fazem par com os interesses negociados. São as diferenças entre necessidades ou desejos que alimentam as contraposições constituintes dos conflitos. O corpo-narrativo nos possibilitou estabelecer essa relação que, na maioria das vezes, encontra-se materialmente nas entrelinhas, mas semanticamente articulada ao enredo e desdobramentos dessas narrativas. Partimos nessa abordagem da constatação de Concita Sompré (2024, informação verbal) que, alinhada à Almeida (2012), ressalta o interesse imutável do governo brasileiro, independente da posição política, de “desenvolver um país em cima dos nossos territórios”. Sob perspectiva neocolonial (Sierra; Igreja, 2020), é a exploração das terras indígenas o foco de praticamente todas as estratégias que vulnerabilizam os povos indígenas, seja para transformação da paisagem em pastos extensivos ou plantações de monoculturas, seja para a escavação do solo em busca de minérios e de elementos químicos destinados à indústria da tecnologia.

A postura inegociável dos direitos indígenas passou a ser conciliada, a partir de 2024, com a visada política do Ministério dos Povos Indígenas quando criou o programa Kuntari Katu para a formação de negociadores indígenas (MPI, 2024), voltada inicialmente à participação das lideranças nas discussões realizadas na COP 30, em Belém-PA. Uma negociação que não está disposta a abrir mão dos direitos, mas a dialogar para superar barreiras, inclusive impostas pelas colonialidades, que dificultam a compreensão de quem parte de cosmovisões distintas da realidade e a chegada a decisões capazes, se possível, de contornar as problemáticas ao redor das causas indígenas. Tratando sobre as mudanças climáticas, por exemplo, se a exploração de petróleo na Foz do Amazonas ameaça populações indígenas e ecossistemas inteiros no bioma Amazônia, há alternativas na transição energética capazes de substituir combustíveis fósseis, mas que dependem da reestruturação de relações comerciais e investimentos em infraestruturas nem sempre consideradas como alternativas por tardarem ou, quem sabe, diminuírem as margens de lucro de investidores. É em descompassos dessa natureza que as habilidades de negociação poderiam contribuir para articular propostas e encontrar soluções que não impactassem essas populações.

Em outras frentes, as lideranças indígenas também estão despendendo esforços para mudar a gestão de recursos captados e destinados a atividades de preservação dos territórios. Para isso, a Coiab criou um fundo próprio, o Padáali, a fim de que tenham maior autonomia em gerenciar a aplicação e distribuição desses valores de acordo com as necessidades de cada etnia.

De acordo com Toya Manchineri, Coordenador Geral da Coiab, “para os territórios indígenas chega pouca coisa” (Coiab, 2023b). A negociação aqui se configura em estratégia para, mais uma vez, driblar a insistente tutela de “governos nacionais e subnacionais” (Coiab, 2023b), que têm tomado decisões por eles ignorando o fato de que são esses povos os principais responsáveis por cuidar de seus territórios.

Na faceta de cada tipo de conflito que destacamos, encontra-se a predominância da negociação de determinados interesses. As reivindicações das lutas indígenas vêm sempre acompanhadas de demandas nas quais identificamos a busca pelo usufruto do poder de voz, a partir da disposição a um genuíno diálogo que seja capaz de escutá-los e compreender suas perspectivas.

Em conflitos de caráter colonialista, sobretudo diante de ataques à identidade, observamos o interesse pelo (I1) reconhecimento da diversidade e especificidades culturais, com destaque àquelas relacionadas à comunicação indígena. Há diferentes maneiras de compreender, conceituar e abordar a comunicação que processualizam, mas é a incidência das mediações que nos interessam, sem a preocupação de tentar delimitá-la em definições por entendermos que essas práticas são o que são graças a uma complexa rede simbólica tecida por apropriações e ressignificações interculturais. E é essa complexidade que dificulta a negociação dos seus interesses.

Nas narrativas que compartilham nos materiais midiáticos e naquelas que nos forneceram diretamente por meio das entrevistas, percebemos relações duplamente dialéticas que estabelecem entre si e com a sociedade não indígena, caracterizando-os como diferentes e simultaneamente iguais. No primeiro âmbito, a dialética encontra-se entre a defesa da diversidade étnica e a ideia do que há de comum entre esses povos; e no segundo, na defesa pelo acesso a direitos que os diferenciam, mas sob igualdade aos demais cidadãos. Conciliar essas ideias, em muitos casos sujeitas a percepções limitadas às suas disparidades, corresponde a um dos principais desafios a serem superados na disputa por interesses indígenas pautados na identidade.

Relacionado a conflitos de caráter contextual, percebemos nas narrativas o interesse em (I2) integrar os jovens comunicadores às lutas do movimento indígena por meio das formações. Alana Manchineri e Anderson Arapaço, interlocutores da pesquisa que institucionalmente estão mais próximos à Coiab, destacaram em diferentes momentos a relevância da formação política e o direcionamento das práticas da Rede para o alcance de objetivos coletivos, sempre justificados por dificuldades e problemas contextuais desfavoráveis, da Covid-19 às mudanças

climáticas. Um interesse que aparece ainda no envolvimento desses jovens e no engajamento que reproduzem ao multiplicarem os conhecimentos das formações para aldeias e comunidades de base.

Esse interesse em integração, entretanto, não é mobilizado exclusivamente devido à institucionalidade da Coiab, enquanto organização de representação das lutas indígenas, mas é parte do senso de coletividade que esses jovens vivenciam desde que nascem no seio da aldeia, como também é perceptível nas narrativas deles e delas. Abordamos esse elemento de mediação cultural como interesse, porque assim se configura na perspectiva de análise do poder de voz, mas que em contexto amplo compõe os fundamentos das especificidades desses povos e garante a existência de gerações futuras, baseadas na resistência e nas lutas contra ameaças que se mantêm e se reinventam ao longo do tempo.

As dificuldades e problemas enfrentados pelas populações indígenas, que levam o movimento à luta e à reivindicação por seus direitos, despertam ainda outro interesse, desta vez relacionado ao caráter infraestrutural e comunicacional dos conflitos que identificamos, o destinado a (I3) condições para que consigam usufruir do poder de voz por meio do aldeamento digital. As narrativas de todos os jovens interlocutores são unânimes em apontar dificuldades de infraestrutura e de conhecimentos relacionados à processualidade da comunicação digital indígena. Ao mesmo tempo que essas questões se constituem em conflito, elas contam com uma faceta de interesse pelo contínuo acesso a formações de capacitação técnica e política e por maior abrangência, a ponto de alcançar quem está nas aldeias, demandando junto a isso infraestrutura tecnológica e de telecomunicação.

Atualmente, parte desse interesse é alcançado por meio de iniciativas promovidas por organizações da sociedade civil, como o Projeto Conexão Povos da Floresta, ao qual a Coiab integra, que em 2025 alcançou a marca de 1.400 comunidades tradicionais da Amazônia Legal, com mais de 120 mil pessoas, entre indígenas, quilombolas e ribeirinhos (Coiab, 2025c). As condições para o aldeamento digital também estão relacionadas ao acesso a informações de qualidade e adaptadas às culturas desses povos, parcialmente assumidas por eles próprios a partir da elaboração de materiais midiáticos, os quais igualmente demandam estruturas mínimas de internet e de acesso a dispositivos tecnológicos.

Complementar a essas necessidades, mas em âmbito mais amplo, encontra-se o interesse pelo (I4) usufruto do direito à comunicação culturalmente ressignificada às especificidades indígenas. Esse interesse aparece, sobretudo, nos conflitos de caráter idiomático e nas disputas por espaço em ambientes de cobertura midiática com profissionais da comunicação não

indígena, como é possível observar no posicionamento assertivo de Luene Karipuna diante da imposição da língua inglesa nas discussões durante a COP 28, em Dubai:

“[...] eu sei o que eu quero falar, eu vou falar e o povo vai ter que me ouvir, nem que seja em Português mesmo, porque eu não quero saber desse negócio aí de falar a língua do colonizador. Se tiver que falar na minha língua, eu falo na minha língua mesmo, mas eles vão ter que nos ouvir” (Luene Karipuna, 2024, informação verbal).

O poder de voz almejado enfrenta nesse contexto desafios de caráter simbólico, sob forte influência de colonialidades incididas em relações intersubjetivas, mas não impossíveis de serem superados se contarem com decisões político-institucionais que garantam o seu usufruto.

6.1.3 Disputas por atenção e visibilidade (V)

Ainda que descritivamente pareça uma solução simples, é no campo simbólico onde se encontram as estratégias mais difíceis de serem desmontadas do poder hegemônico de impor sentidos, relacionadas sobretudo a estereótipos e preconceitos. A partir delas, os opositores às causas indígenas conseguem negar, impedir ou dificultar o uso do poder de voz por essas populações. Por isso, tais povos estão continuamente disputando visibilidade nos espaços que necessitam ocupar para terem suas reivindicações atendidas. O corpo-narrativo nos apontou para três disputas por atenção e visibilidade que estão diretamente relacionadas aos conflitos e, conseqüentemente, aos interesses que manifestam: por (V1) visibilidade midiática, por (V2) visibilidade de especificidades, e por (V3) visibilidade e representatividade em espaços de decisão e de incidência política.

Essas disputas estão encadeadas umas às outras. Quando os jovens são mobilizados pela Coiab para a elaboração de materiais midiáticos próprios e eles passam a empreender um (V1) aldeamento digital, ocupando espaços por muito tempo dominados pela mídia hegemônica, estão simultaneamente promovendo a (V2) visibilidade de suas especificidades e desdobrando seus esforços para conquistarem (V3) representatividade no campo de decisões político-institucional.

Luene Karipuna (2024, informação verbal) declara a visibilidade como princípio da comunicação indígena para “dar voz aos nossos territórios, de falar sobre o que está acontecendo nos territórios”. A visibilidade de que trata se direciona tanto aos não indígenas quanto às próprias etnias que integram o movimento, conforme ressalta Anderson Arapaço,

quando expõe a necessidade de divulgar o trabalho das lideranças, que muitas vezes foi incompreendido ou pomenorizado internamente por desconhecimento. Algo que é ratificado por Alana Manchineri ao afirmar que o papel da comunicação indígena “é fortalecer a voz das lideranças indígenas”.

A visibilidade midiática está na base da territorialidade digital e isso se evidencia na incorporação da Rede de Jovens Comunicadores à estrutura organizacional da Coiab, viabilizando e fortalecendo as estratégias de comunicação do movimento para a ocupação em âmbito digital e político. Junto à reverberação das pautas, essas estratégias envolvem ainda quem materializa, processualiza e faz circular as mensagens, constituindo um corpo profissional composto por indígenas, não apenas conhecedores das habilidades e técnicas comunicacionais, mas em crescente ocupação científico-acadêmica, conforme destaca Alcebias Sapará:

Muitos jovens eles começaram a ingressar na universidade com essa tendência, né, na área de comunicação [...]. Isso é bom pra gente, porque dá um retorno não só para as organizações, mas também para sua vida profissional, né. E eu vejo com olhar de grande expectativa o crescimento do setor de comunicação (Alcebias Sapará, 2025, informação verbal).

O protagonismo nessa ocupação simbólica, permeado pela disputa do usufruto do poder de voz, busca a construção e reverberação de narrativas indígenas, com eles falando de si próprios, mas também a desconstrução daquelas que cristalizam estereótipos (Bhabha, 1939) ou promovem desinformação, parte das artimanhas neocoloniais de exploração de seus territórios, como destaca Concita Sompré:

A rede de comunicação ela é fundamental para desconstruir o que o branco já tá construindo contra nós. Desconstruir em que sentido? Ao mesmo tempo que eles estão lançando nas redes sociais coisa que os índios estão matando, que os índios tá “não sei o quê”, aí a rede de comunicação vem com a outra informação. “Não, não foi bem assim”. “Não é assim”. E o alcance é muito maior (Concita Sompré, 2024, informação verbal).

Ao contextualizarem os fatos sob suas próprias perspectivas, os povos indígenas combatem a opressão do discurso colonial e reivindicam o reconhecimento de narrativas que contrariam o fetiche e a fantasia de uma originalidade única europeia, branca e cristã (Bhabha, 1939).

Nos esforços de aldeamento digital, a comunicação indígena visibiliza especificidades sociais, históricas, políticas e culturais, considerando não apenas as vinculadas à ancestralidade, mas ainda aquelas que se constroem no campo das interculturalidades, como identificamos na demanda apresentada por Jakukrei Gavião (2024, informação verbal), ao destacar que “o nosso

time não estava aparecendo muito na mídia dentro do Pará”. Uma visibilidade que hoje é crescente, mas que anteriormente, em um passado bem recente, demandava situações extremas para ser conquistada na mídia hegemônica, a ponto de precisarem “derramar sangue” (Alcebias Sapará, 2025) para receberem atenção, conforme ressaltou Alcebias Sapará:

Entre 2004 e 2008, [...] nosso setor de comunicação vindo como base [da Aldeia Raposa Serra do Sol] ele era muito, muito fraquinho, porque nós não tínhamos estrutura, né. Nós tínhamos parceiros, lógico, parceiros até hoje que tão aí conosco, mas a nossa linguagem, aquilo que a gente queria falar, quase que não saía, sabe. A gente precisava derramar sangue para poder ter uma mídia mais séria (Alcebias Sapará, 2025, informação verbal).

As narrativas dos interlocutores demonstram o difícil estabelecimento de uma hierarquia entre a visibilidade das especificidades relacionadas às lutas políticas por direitos e aquelas de cunho mais sociocultural. Isso se deve, pelo que compreendemos dos conflitos, a artimanhas da colonialidade que entrelaçam propositalmente esses componentes para dificultar a leitura crítica da opinião pública, adotando a estratégia de atacar aspectos culturais, que são assimilados pela subjetividade e acabam assumindo um caráter opinativo e encarado como de menor importância, mas que em contexto político se convertem em base para decisões de representantes governamentais. A vulnerabilização e os preconceitos às suas cosmovisões e seus modos de vida, que demandariam um processo civilizatório pautado no “desenvolvimento”, se transformam em argumento para justificar intervenções estatais e empresariais. Essa é uma estratégia que esses povos conhecem bem e que, por isso, miram a visibilidade, para que “o país inteiro entenda e saiba que o movimento indígena existe e que os povos indígenas estão articulados. Eles têm liderança, eles têm a forma deles de se organizar” (Anderson Arapaço, 2025, informação verbal).

Em interface com práticas comunicacionais, a busca por visibilidade com finalidades políticas é identificada principalmente a partir de campanhas nas plataformas digitais como a “Aldear a Política”, conduzida pela Apib nas Eleições de 2022. Uma visibilidade que não se limita à internet, mas que permanece na representatividade das lideranças indígenas que conseguem ser eleitas e ocupar as cadeiras de onde partem as principais decisões do país, em diferentes esferas do poder público. Ainda que o objetivo maior dessa visibilidade seja a representativa em instituições públicas deliberativas, a incidência política que os jovens realizam por meio da comunicação se pulveriza em diferentes entidades públicas e privadas, envolvendo os setores responsáveis por discutir e atender as principais demandas sociais, como saúde, alimentação, segurança, cultura, educação e justiça. Assim, a participação deles e delas

em eventos científicos ou da sociedade civil organizada, como em congressos, palestras e encontros temáticos, está para além de uma simples representação social, corresponde à parte dessa jornada de usufruto do poder de voz e, consequentemente, à incidência política que exercem ao lutarem por seus direitos.

6.1.4 Papéis dos Narradores (P)

Na ocupação simbólica e material que realizam por meio do aldeamento digital e político, esses jovens comunicadores assumem diferentes papéis nas arenas de disputas narrativas ao defenderem sentidos e compreensões a partir da perspectiva indígena. O corpo-narrativo nos apontou para quatro papéis que posicionam os jovens como (P1) mediação, (P2) agentes de mudança, (P3) agentes políticos e (P4) multiplicadores. Atitudes que se entrelaçam, mas que, dependendo do contexto, se sobressaem individualmente.

A estruturação das narrativas em marcadores temporais, que deram forma aos Capítulos anteriores, nos demonstram um avanço gradativo desses papéis que aumenta o alcance do seu impacto sobre as lutas do movimento indígena conforme se aproximam dos objetivos que foram almejados na criação da Rede de Comunicadores da Coiab em relação à incidência política.

O papel de mediação dos jovens (P1) é observado em relações interculturais, caracterizando-os em agentes que compartilham as demandas e denúncias de seus povos para fora dos territórios e, ao mesmo tempo, trazem conhecimentos e habilidades necessárias para efetivarem as lutas e reivindicações. Eles são as vozes onde outras lideranças indígenas não alcançam, conforme ressalta Concita Sompré. No movimento de dentro para fora das aldeias, promovem também a visibilidade das especificidades étnicas e das cosmovisões pelas quais compreendem o mundo da vida. No sentido inverso, o movimento é pautado fortemente por apropriações e ressignificações, como realizaram em suas práticas na Rede de Comunicadores inspirados na Educomunicação.

Nesse papel, eles e elas não são apenas intermediadores imutáveis às diferenças. Eles transformam a si próprios, sobretudo com o acesso a tecnologias e modos de vida não indígenas; as suas aldeias e comunidades, quando apresentam alternativas e estratégias de protegerem seus direitos, como têm realizado por meio da territorialidade digital; e o mundo dos brancos ao, por exemplo, apontarem os equívocos e os impactos de projetos desenvolvimentistas, com consequências ambientais cada vez mais irreversíveis, enquanto eles, há séculos, compartilham sua existência preservando a natureza e garantindo o bem estar de suas gerações.

Por serem mediação, eles assumem também a posição de agentes de mudanças (P2), não apenas a respeito daquelas de caráter simbólico, mas às efetivamente palpáveis, que viabilizam o atendimento das necessidades de seus povos. Os materiais midiáticos que elaboraram e fizeram circular na internet durante a pandemia não se limitaram ao ambiente digital. Ao denunciarem os ataques aos seus territórios, a precariedade no acesso a suprimentos, medicamentos e atendimentos em saúde e todos os outros problemas que a Covid-19 desencadeou ou agravou, esses jovens possibilitaram o conhecimento da situação à sociedade não indígena, a entidades públicas e privadas que sensibilizaram, engajaram à ação ou contribuíram diretamente para amenizar os impactos do contexto pandêmico.

As mudanças que continuam provocando por meio da comunicação indígena e da territorialidade digital se estendem ao âmbito político. Como parte dos objetivos traçados pela Coiab ao oferecer as formações da Rede de Comunicadores, os jovens também unem forças ao aldeamento político e se constituem como “agentes políticos de mudança” (P3), conforme declarou Anderson Arapaço (2025, informação verbal). A incidência que realizam ocorre da base do movimento indígena, como protagonizam local ou regionalmente Jakukrei Gavião e Anderson Arapaço, ao contexto internacional, atual frente de atuação de Luene Karipuna e Alana Manchineri. Esse papel vem acompanhado ainda pela demanda desses jovens por serem reconhecidos não apenas como comunicadores indígenas, reivindicando espaço em ambientes de cobertura midiática, mas também como lideranças que o são ao efetivarem as lutas do movimento por meio das plataformas digitais.

O senso de coletividade não permite que guardem para si os aprendizados obtidos nessa jornada. Afinal, como declarou Luene Karipuna, eles nunca estão sozinhos por onde passam, pois carregam dentro de si seus territórios e as lutas de seus parentes. Internamente, estão sempre se questionando sobre como compartilhar toda a vivência e conhecimentos com suas aldeias e comunidades. É nesse contexto que identificamos o papel de multiplicadores (P4). Das habilidades e técnicas comunicacionais à postura e estratégias adotadas em ambientes de incidência política, esses jovens estão dispostos a envolver e influenciar muitos outros jovens indígenas nas lutas por seus direitos. Atitudes que são tomadas na base, com formações em comunicação para parentes nas aldeias e comunidades, e no cenário de discussões internacionais, como na criação do Caucus da Juventude durante a COP 28 em Dubai, visando estrategicamente a ampliação do aldeamento digital e político voltado às questões climáticas.

6.1.5 Resultados da escuta (R)

Nas pautas indígenas reverberadas por esses interlocutores, o poder de voz demanda não apenas a ocupação de espaços midiáticos. É a efetividade do aldeamento político que nos parece ser capaz de proporcionar as materialidades que nos certifiquem desse usufruto. O que não quer dizer assumir uma leitura dicotômica que se limite a constatar, como pontos extremos, o usufruto ou não do poder de voz. Mas, em encarar, criticamente, as nuances que envolvem esse poder e que estrategicamente podem ser invisibilizadas para dar vantagens a agentes dos conflitos narrativos. Nessa perspectiva, complementar aos elementos propostos por Motta (2013) para análise empírica do poder de voz, somamos a escuta das narrativas. Uma escuta que está além da simples emissão e recepção física da voz em ambientes digitais ou dispositivos de discussão sociopolítica, mas que considera as efetivas mudanças e transformações resultantes da ocupação e do uso da palavra nesses espaços.

Construir um “lugar de escuta” é um dos importantes papéis de práticas educacionais em contextos de aprendizagem, de acordo com Romão (2023). Seus argumentos partem da premissa distinção entre “ouvir” e “escutar”. Para ela, “a capacidade de ouvir é sensorial e identifica variações nos sons; escutar é conectar sentidos e conceitos” (Romão, 2023, p. 71). Par do “lugar de falar”, a autora caracteriza a escuta como prática social que surge “da necessidade de ampliar o exercício das pessoas invisibilizadas ao seu direito à comunicação, como forma de exercer sua cidadania” (Romão, 2023, p. 78). No senso comum, entretanto, o “lugar de escuta” é o “lugar do subalterno”, onde “falar é para quem manda” (Romão, 2023, p. 69). Na sala de aula não é muito diferente, “os professores valorizam quem fala, se manifesta na sala de aula, como alguém que participa. O aluno escutador não possui tanto valor, por mais que possa estar pensando profundamente sobre o que acabou de ouvir” (Romão, 2023, p. 69).

Em relações intersubjetivas, Romão (2023, p. 70) recorre à Christian Ingo Lenz Dunker e Cláudio Thebas, autores da obra “O palhaço e o psicanalista”, de 2019, para descrever algumas pistas sobre o exercício da escuta: “a redução da importância de si próprio diante do outro; a redução da atitude de perplexidade diante do não sabido, que se manifesta como angústia ou sentimento de perda de controle; a busca de autoridade na palavra do outro (e não na sua própria)”. Em nossa investigação, a reflexão sobre a escuta parte da perspectiva de quem reivindica o poder de voz. Não usufruir do poder de ser escutado está para além de um silenciamento intencional “de ‘não-escuta’ de um grupo social” (Romão, 2023, p. 77), ou seja,

não está localizado somente no extremo de negação do poder de voz, uma vez que o “lugar de fala” pode ser ocupado por determinado grupo social, mas ainda assim usufruir de um poder de voz parcial, sendo escutado superficialmente, limitado à visibilidade, sem efeito relevante ou transformador.

Nesse sentido, Romão (2023, p. 111) constata que a qualidade de escuta “se reflete no abrir mão do poder, no tempo de fala” de quem se encontra momentaneamente na recepção da mensagem, de modo a “estimular que as diferentes pessoas do grupo, da organização, do coletivo, da comunidade, se expressem”. Inspirada em Dunker e Thebas, ela afirma que “escutar é reconhecer e reconhecer é instrumento fundamental de transformação, subjetiva e política” (Romão, 2023, p. 75). O poder de escuta consistiria, então, em um esforço tanto quanto o é o usufruto do poder de voz, mas despendido por quem é destinatário. Ainda que possamos, à primeira vista, considerar um controle maior por quem busca o usufruto do poder de voz, devido ao “lugar de fala” despertar uma noção de autonomia e o “lugar de escuta” ser encarado como uma posição de passividade, ambos os esforços, como parte da processualidade da comunicação humana (Braga, 2017), são tentativos e pautados na incontrollabilidade de seus agentes. Em contextos sociais, as pressões e privilégios do poder hegemônico podem até lhes garantir muitas vantagens, mas, insuficientes para antecipar o usufruto pleno do poder de voz e do poder de escuta, enquanto partes complementares de um mesmo poder simbólico.

A análise empírica de Motta (2013) nos propõe elementos para compreendermos como se dá o poder de voz em conflitos narrativos, mas sua abordagem não alcança a reivindicação pelo “lugar de escuta”, ao qual estamos atribuindo igualmente o sentido de poder, por compartilhar da mesma configuração de disputa, intencionada por distintos interesses. Aferir o poder de escuta integra as complexidades da processualidade da comunicação e das mediações, e aponta para um interessante percurso de pesquisa com um aprofundamento que não caberia em nossa presente proposta investigativa. Entretanto, partindo das narrativas indígenas que acessamos junto aos interlocutores, aos materiais midiáticos que os jovens comunicadores elaboraram e a outros conteúdos de portais indígenas, governamentais e da mídia hegemônica, compreendemos que uma das pistas capazes de nos apontar o usufruto do poder de escuta encontra-se nos resultados possivelmente provocados pelo poder de voz e que são materializados em mudanças ou transformações sociais, sejam aderentes ou não aos interesses e intencionalidades de quem o reivindica. Tal pista não pretende estabelecer uma relação de causa e efeito entre poder de voz e poder de escuta, mas em tornar observável o usufruto desses

poderes, sem ignorar as limitações impostas por mediações que não se deixam plenamente ser reveladas.

Em nosso corpo-narrativo, identificamos três resultados que caracterizamos como (R1) político-institucionais, (R2) violentos e (R3) endógenos. Os resultados institucionais e políticos são os mais dedutivos pela comum relação que o próprio movimento indígena estabelece com as lutas empreendidas. O aumento na eleição de candidatos e candidatas indígenas em 2022, a criação do Ministério dos Povos Indígenas e de Secretarias Estaduais, como a do Pará, são mudanças que apontam para transformações provocadas pelo aldeamento digital e político que essas populações protagonizaram e, por conseguinte, pelos esforços de usufruto do poder de voz, sobretudo, a partir da crescente atuação em âmbito digital causada pela pandemia da Covid-19. Esses resultados demonstram que há reivindicações indígenas que foram escutadas, ainda que as demandas tenham sido parcialmente atendidas ou permaneçam no campo de disputas narrativas, mas em outros níveis e possibilidades de escuta, como ocorre entre aqueles que ocupam as cadeiras em Câmaras Municipais, Assembleias Legislativas e na Câmara dos Deputados.

É possível também identificar o usufruto do poder de escuta relacionado ao contexto institucional e político em situações mais específicas, como no episódio de ocupação da Sede da Secretaria de Educação (Seduc) em Belém, em 2025, por 20 etnias que reivindicavam pela educação intercultural indígena no Estado do Pará. A disputa girava, entre outros assuntos, em torno das possibilidades de expansão da educação à distância promovidas pela lei estadual publicada em 2024, que foi revogada pelo Governo do Estado após as manifestações.

Os resultados que identificamos não estão isentos de contradições. Observamos isso principalmente quando se trata das pautas climáticas. Luene Karipuna pontuou algumas conquistas que demonstravam certo avanço do movimento em direção ao atendimento de suas reivindicações, neste caso sobre o impedimento da exploração de petróleo na Foz do Rio Amazonas. A jovem atribuía isso a efetividade da comunicação indígena e parceria com comunicadores não indígenas, que visibilizavam a perspectiva desses povos de proteção dos territórios e de toda a sociobiodiversidade que estaria sob ameaça. Os resultados se materializavam, por exemplo, na apresentação de proposta de transição energética justa pelo governo brasileiro durante a COP 16 da Biodiversidade em Cali, na Colômbia, em 2024. Os resultados passam a tomar novas formas, entretanto, quando os interesses da Agência Nacional de Petróleo se sobrepõem às reivindicações indígenas e se consolidam com a realização dos leilões dos blocos de exploração de petróleo, desde 2023. A autorização expressa pelo Ibama

para a realização da exploração preliminar na Foz do Amazonas, a fim de constatar se há potencial em escala comercial, foi concedida a poucos dias da COP 30, em outubro de 2025 (Casemiro, 2025), demonstrando que o poder de escuta ainda não foi efetivamente usufruído pelas populações indígenas nessa pauta.

As respostas ao poder de voz não estão condicionadas às expectativas de quem busca usufruí-lo. Por vezes trazem consequências que desafiam e dificultam as mudanças almejadas. Aos povos indígenas, esses resultados aparecem em forma de intimidações e atos violentos, como ocorreu com Luene Karipuna, que recebeu ameaças de morte devido seu ativismo nas discussões sobre o clima e se viu obrigada a não participar ativamente do Acampamento Terra Livre de 2024 para não expor a si nem a sua família. O Relatório do Conselho Indigenista Missionário (Cimi, 2025b) ratifica o impacto desse tipo de resultado ao apresentar dados de 2024 sobre violências contra lideranças indígenas, demonstrando o aumento no número de vítimas após a aprovação da Lei do Marco Temporal. Nesses contextos, o poder de escuta é complexificado por mediações dos destinatários que os levam, por meio dos sentidos apropriados, a agravar os conflitos para defenderem seus interesses e as próprias perspectivas pelas quais estão lendo sua realidade, ainda que para isso cheguem ao ponto de adotar atos ilícitos e imoral.

As narrativas nos expuseram ainda um terceiro tipo de resultado. Voltados para dentro das aldeias e comunidades, os frutos do aprimoramento da comunicação digital indígena também dizem respeito ao poder de escuta conquistado junto aos próprios parentes, conforme ressalta Concita Sompré. Para ela, independentemente se a incidência político-cultural dos jovens comunicadores indígenas ocorre dentro ou fora de seus territórios, “o importante é que quem tá ouvindo é quem tem que ouvir, que são os próprios indígenas” (Concita Sompré, 2024, informação verbal). Uma compreensão que reforça a importância da comunicação na manutenção do senso de coletividade para dar sustentação às lutas e reivindicações conduzidas pelo movimento. Essa continuidade está relacionada ainda à conscientização promovida pelo caráter educativo do movimento indígena. Para a liderança, a busca pelo poder de voz precisa incluir esforços para que a juventude melhore sua percepção e fortaleça seu pertencimento ao território, reconhecendo a importância de sua defesa para seu povo. A comunicação seria pensada para dentro, “pra circular entre a gente nas escolas, né, nos grupos de amigos do Whatsapp, nos grupos de cacique, uma fala dessa puxando esse sentimento de pertencimento” (Concita Sompré, 2024).

Os elementos propostos por Motta (2013), acrescidos de nossa sugestão complementar a respeito da escuta, nos possibilitaram compreender a constituição do poder de voz que os jovens comunicadores buscam usufruir por meio de suas narrativas. Sob o olhar desses elementos e das tipologias que os materializam no corpo-narrativo, acreditamos ser possível ainda caracterizar o conjunto de ações em torno da apropriação e ressignificação de linguagens e técnicas comunicacionais protagonizadas por esses jovens como “práticas de poder de voz”. Isso porque, guiados pelos pressupostos de Motta (2013), percebemos que tais práticas estão diretamente relacionadas às lutas e reivindicações do movimento indígena e são motivadas por conflitos (C) que impelem esses jovens a arenas de negociação de interesses (I) e de disputa por atenção e visibilidade (V) para que as demandas de seus povos sejam escutadas e atendidas (R), trilhando um percurso onde assumem múltiplos papéis (P) que se convergem nos esforços de aldeamento digital e político.

A relação entre poder de voz e poder de escuta nos permite afirmar que, para além da visibilidade e reverberação da voz, é a escuta o cerne dos esforços para lidar com os conflitos narrativos. Nessa perspectiva, o poder de voz é mediação que possibilita aos povos indígenas usufruírem do poder de escuta. Assim, compreendemos que poder de voz e poder de escuta são lugares simbólicos de uma mesma processualidade comunicativa. Eles são dialógicos entre si, porque se complementam, embora o poder hegemônico consiga exercer poder de voz sem aparente preocupação com o poder de escuta, já que detém o controle dos dispositivos e aparatos de diversas naturezas da sociedade. Para as camadas sociais subalternizadas, não há como usufruir do poder de voz sem conquistar o poder de escuta. E somente é possível constatar as transformações esperadas se o poder de escuta é reverberado pelo poder de voz para comunicar, alinhar e confirmar sua efetividade. Um retorno que conseguimos observar em nosso corpo-narrativo quando as matérias jornalísticas expressam resultados atribuídos pelo movimento indígena às suas lutas e o atendimento quase sempre parcial de suas expectativas os mantém nos conflitos e em posição de reivindicação.

6.2 Práticas intercontextuais e a não-educomunicação

Olhamos para as práticas da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab buscando desentranhar delas os aspectos comunicacionais que interessam à nossa pesquisa. De fato, as linguagens e técnicas das quais se apropriaram e o ambiente digital onde as protagonizaram, além das próprias narrativas que constituem as materialidades observáveis da

investigação, apresentam-se, sem dúvidas, como partes inegáveis de fenômenos comunicacionais. O desentranhamento, entretanto, pressupõe que há muitas outras perspectivas que podem ser adotadas para analisar as mesmas práticas.

Quando tivemos o primeiro contato com elas, foi a Educomunicação, enquanto inspiração, que nos atraiu e instigou. Conforme avançamos na compreensão sobre as narrativas e os interlocutores, percebemos que a complexidade dessas práticas nos levava a reflexões mais aprofundadas, até que, em certo momento, em pleno usufruto de poder de voz, eles próprios declararam: “não é Educomunicação”. A “suspensão” instantânea e o receio de ter embarcado em um equívoco teórico sem retorno foram, posteriormente, suplantados pela abertura a uma diversidade de possibilidades. A não-educomunicação, neologismo inspirado na estrutura semântica da expressão não indígena, contribuiu para que nossas elaborações seguintes fossem ainda mais sensíveis às mediações apontadas por cada fala presente em suas narrativas.

Trazer o “não” como parte de uma caracterização ou nomeação pode parecer repugnante a uma sociedade que tem se mostrado, em alguns casos, toxicamente positiva, avessa aos conflitos. Todavia, adotá-lo pode corresponder a um interessante indício de diversidade, levando-nos a considerar o que tenho chamado de “não-inclusivo” e o “sim-excludente”. Ao afirmar algo, ou seja, ao responder o que é, há a exclusão de toda e qualquer alternativa que não coincida com essa resposta. Ao negar, por outro lado, nega-se uma ou mais unidades; afirma-se o que não é, deixando a questão em aberto para uma infinidade de respostas. A negação nos abre a um conjunto considerável de possibilidades se atentamos à complexidade de que algo pode ser várias coisas e até acumular características paradoxais, ou seja, por trás de um “não” existem vários “sins”, e vice-versa. Nessa perspectiva, negar é um meio de dilatarmos o sentido para uma ampla diversidade de interpretações possíveis, enquanto afirmar o restringe.

Do desentranhamento ao estranhamento, assumir a não-educomunicação nos levou a constatar que, em consonância às narrativas, não poderíamos chamar essas práticas de educacionais, mas tínhamos a oportunidade de posicioná-las e compreendê-las como parte de diferentes contextos. Elas podem ser encaradas como educativas, se consideramos o caráter educativo do movimento indígena, por quem foram promovidas, e por serem abordadas como formações ou capacitações. Elas são políticas por serem incorporadas às estratégias de aldeamento político, contribuindo para a visibilização e reverberação das narrativas, das lutas e reivindicações do movimento. São socioculturais por promoverem, a partir dos materiais midiáticos e dos aldeamentos digital e político, a valorização da diversidade de seus povos e o combate aos estereótipos e preconceitos. E são, ainda, socioeconômicas por repudiarem o modo

de produção predatório e exploratório em que são baseados os projetos desenvolvimentistas de que são vítimas, defendendo suas cosmovisões e a indissociabilidade de seus corpos e espíritos aos territórios e à natureza. E é possível que sejam muitas outras coisas, a depender da perspectiva de onde são observadas e analisadas.

Diante disso, percebemos que a interface em que essas práticas foram inicialmente localizadas, entre Comunicação e Educação, conta com muitos outros contextos que se entrelaçam e são mutuamente afetados pelas mudanças que essas iniciativas provocam. Ainda que teórica e metodologicamente mantenhamos nossas discussões na interface Comunicação e Educação, não podemos ignorar a diversidade de contextos envolvidos, os quais buscamos abordar direta ou indiretamente ao longo de nosso texto. Considerá-los nos levou a tomarmos a liberdade epistêmica de nos apropriarmos da noção de intercontextualidade da Teoria do Discurso, com a qual a Narratologia apresenta forte relação, e caracterizarmos essas práticas como intercontextuais.

Para Fonseca (1987, p. 147), a intercontextualidade corresponde a uma aproximação entre contextos em que os interlocutores, “numa situação de comunicação”, constituem seus atos de fala, processo capaz de configurar “identidades através de semelhanças e diferenças”. O entendimento de Fonseca (1987) se alinha ao que apreendemos sobre mediação e interculturalidade e nos permite associar esses conceitos às práticas dos jovens comunicadores indígenas. Essas práticas põem em interação cosmovisões de mundos distintos, negociando sentidos e promovendo apropriações e ressignificações. Elas não saem imunes das relações interculturais, sofrem e provocam mudanças, constroem e desconstroem. Transformam os ambientes de disputa em oportunidade para usufruto do poder de voz e de escuta e transitam nos contextos que forem necessários para defenderem seus direitos e a sobrevivência de seus povos. É a dinâmica e a versatilidade dessas práticas que as qualificam como intercontextuais. Defender isso não desvirtua o caráter teórico, metodológico e científico de nossa pesquisa, mas nos faz reconhecer a amplitude e a complexidade do fenômeno, abrindo espaço para muitos outros aprendizados que podem ser compartilhados com os povos indígenas, ainda que para isso seja preciso adentrar outras áreas do conhecimento.

Ao mesmo tempo que a não-educomunicação nos levou à intercontextualidade, também despertou indagações sobre o que viria a ser uma “educomunicação indígena” de acordo com os autores e autoras que têm aplicado a expressão em seus estudos. Conseguimos localizar por

meio de pesquisa avançada nas plataformas da Capes e do Google Acadêmico¹¹³ dois grupos de trabalhos: um que relaciona a Educomunicação a temáticas indígenas, e outro que se refere diretamente à expressão.

A interdisciplinaridade da Educomunicação possibilita o adentramento do campo em muitos outros. Entre os trabalhos que estabelecem interface com temáticas indígenas, o mais antigo que localizamos data de 16 anos atrás, na Educação. Nele, Silva (2009) recorre a pressupostos teóricos da Educomunicação para discutir as contribuições do programa de rádio “Vamos aprender Macuxi” para a educação indígena destinada à comunidade Campo Alegre da referida etnia, em Roraima. O único trabalho identificado nesse primeiro grupo que foi realizado na Amazônia.

No ano seguinte, a dissertação de Báez (2010) abordou resultados obtidos a partir de um projeto que criou uma “rede de educomunicação intercultural” com três escolas de São Paulo em diferentes contextos, uma pública, uma particular e uma indígena Guarani. As atividades ocorreram em 2009, inspiradas em experiências com rádio comunitária em Santiago, no Chile. Apesar do interesse da investigação se localizar no campo da Psicologia Social, ela descreve as práticas de criação de “programas de rádio, TV, jornal e internet” realizadas por crianças e adolescentes das três escolas, voltadas ao desenvolvimento de “diálogos relacionados com Ecologia e Cultura da Paz” (Báez, 2010, p. 12). A etnia Guarani é assunto também na tese de Villalva Filho (2020). Da área de Desenvolvimento Rural e Sustentável, a pesquisa discorre sobre prática realizada com crianças e jovens de duas aldeias em 2018, sob pressupostos comunicativos, destinada à valorização da língua Guarani, por meio de um projeto de extensão vinculado à Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila).

A capilaridade da Educomunicação na América Latina também se apresenta a partir de experiências com populações indígenas de outros países, como Equador (Suárez, 2015) e Venezuela (Pérez, 2021). No primeiro, os resultados discutidos se originam de pesquisa ocorrida em 2015 com estudantes do quinto ao sétimo ano da Educação Básica do povo Natabuela, localizados na província de Imbabura (Suárez, 2015). O objetivo foi identificar elementos que dessem subsídios para justificar a demanda por um programa de Educomunicação, voltado à valorização cultural indígena. Em período próximo (2015-2016),

¹¹³ Buscamos pelas palavras-chave “educomunicação indígena” e “educomunicação” + “indígena” no Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) (disponível em: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses>) e no Google Acadêmico (disponível em: <https://scholar.google.com.br/>).

práticas educacionais foram realizadas em três comunidades indígenas venezuelanas, financiadas pela Comisión Nacional de Telecomunicaciones do referido país. As atividades se propuseram a oferecer “técnicas y estrategias de manejo de las TIC, para abordar y resolver sus propios proyectos y problemas socio-educativos y etno-culturales específicos” (Pérez, 2021, p. 267).

O primeiro trabalho que aplicou a expressão “educomunicação indígena” foi publicado em 2015. Menezes e Lima (2015) compartilham um relato de experiência de práticas educacionais realizadas pela Secretaria Municipal de Educação (SME) de São Paulo com educadores indígenas em três aldeias da etnia Guarani Mbya, vinculados aos Centros de Educação e Cultura Indígena (CECIs), em parceria com Programa Nas Ondas do Rádio e o setor de Informática Educativa. Os educadores participaram de atividades de leitura crítica da mídia e de apropriação de linguagens midiáticas. A expressão “Educomunicação indígena” apenas dá título ao artigo, sem contar com discussões teóricas.

O mesmo acontece com os trabalhos de Ribeiro (2023) e Moura *et. al* (2025). O primeiro é um resumo simples que apresenta o Programa de rádio Yawara realizado com estudantes do 4º e 5º ano da Escola Municipal Rural Indígena Santa Cruz, localizada em Tefé (AM), sendo caracterizado como um projeto de “educomunicação indígena”. Foi o único trabalho identificado nesse grupo desenvolvido na Amazônia. O texto não chega a conceituar a expressão, apenas o associa ao objetivo de “facilitar o processo de aprendizagem e incentivar o fortalecimento cultural, buscar a educação diferenciada e, junto com a comunidade, ampliar as nossas vozes” (Ribeiro, 2023, p. 220). O segundo (Moura *et. al*, 2025) refere-se a uma oficina educacional envolvendo indígenas Potiguara da cidade de Baía da Traição, na Paraíba, como ação de divulgação e conscientização do projeto “Sífilis não!”, promovido pelo Ministério da Saúde. Também não há conceituação ou abordagem teórica sobre o binômio.

Mesmo sem uma discussão aprofundada, as descrições sobre o que venha a ser a “educomunicação indígena” aparecem apenas na dissertação de Carneiro (2019) e no artigo de Vieira (2024). A partir de entrevistas, do conteúdo da webrádio Yandé e de suas publicações em redes sociais, Carneiro (2019, p. 41) identifica “quatro dimensões comunicacionais em que a webrádio e seus fundadores atuam diretamente”, entre as quais se encontra a educomunicação, pelo caráter educativo da rádio de “levar o conhecimento de culturas étnicas, histórias e saberes orais, direto do *streaming* para escolas, espaços, universidades e também para as aldeias”. Além disso, a rádio realiza palestras e oficinas “que resgatam e sublinham as potencialidades comunicativas de uma aldeia” (Carneiro, 2019, p. 91). A identificação da referida dimensão é

o suficiente para a autora defender que a rádio realiza uma “educomunicação indígena” ao ser “apropriada e utilizada como estratégia para o reconhecimento, respeito e visibilidade aos direitos dos povos indígenas, resgatando suas memórias conhecimentos, saberes tradicionais, ancestrais” (Carneiro, 2019, p. 165).

Vieira (2024) parte da perspectiva da “etnomídia indígena” ao analisar dois vídeos publicados pela Rádio Yandê e Mídia Indígena no Youtube. O autor busca explicar “porque tais produções são consideradas contranarrativas” e identifica elementos que justificariam “o viés educacional contido” nelas (Vieira, 2024, p. 135). A “educomunicação indígena” estaria presente e associada à “dimensão comunicacional das *etnomídias indígenas*”, tendo um “caráter libertador, emancipatório, [que] contribui amplamente para o reconhecimento dos sujeitos comunicacionais indígenas, para as mobilizações e a autogestão” (Vieira, 2024, p. 140).

Compreendemos as descrições e discussões das práticas abordadas pelos dois grupos de trabalho (os que estabelecem interface entre Educomunicação e indígenas e aqueles que as nomeiam de “educomunicação indígena”) a partir de três elementos que nos chamaram a atenção e que correlacionamos às práticas da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab): a origem, o caráter institucional e a condução. Ainda que algumas dessas iniciativas afirmem ser em resposta a demandas de lideranças indígenas, todas correspondem a construções originadas fora das aldeias e comunidades, sem a evidência de um envolvimento direto de pessoas indígenas no planejamento e na decisão e desenho da metodologia adotada. A origem aponta para o caráter institucional que carregam consigo, sendo realizadas no formato de projetos de pesquisa ou de extensão vinculados a instituições de ensino público ou privado, ou ainda promovidas por órgãos governamentais, como a Secretaria Municipal de Educação de São Paulo e a Comissão Nacional de Telecomunicações da Venezuela. A condução dessas práticas também não demonstra o predomínio do protagonismo de populações indígenas, que são posicionadas no lugar de quem é atendido por quem vem de fora.

Os três elementos diferenciam as práticas discutidas nesses trabalhos das protagonizadas pela Rede da Coiab. Motivadas inicialmente pela emergência sanitária da pandemia da Covid-19 e amparadas pela institucionalidade do próprio movimento indígena, os jovens decidiram sobre toda a estrutura das práticas que realizaram, do modo ao conteúdo, a partir de uma escuta atenta às necessidades das lideranças nas aldeias e comunidades. Mesmo sendo inspiradas inicialmente na Educomunicação e sob o financiamento de organizações não governamentais, a autonomia desses jovens é identificada em todos os marcadores temporais de suas narrativas

(Antes, Durante e Depois), destacando sobremaneira o caráter educativo do movimento indígena, com a facilitação e capacitação realizadas por jovens comunicadores de diferentes etnias e lugares do país e não por profissionais não indígenas. Observa-se um protagonismo ratificado na apropriação e compreensão por eles sobre as próprias práticas como parte da comunicação indígena, em contraponto a uma possível caracterização que os posicionasse como um subtema ou área da Educomunicação, enquanto construção não indígena.

As descrições sobre “educomunicação indígena” nesses trabalhos citados se fundamentam sobre duas bases complementares: a intencionalidade e a mediação. As práticas são compreendidas como tal por estarem voltadas à intencionalidade de “incentivar o fortalecimento cultural, buscar a educação diferenciada [...] ampliar as nossas vozes” (Ribeiro, 2023, p. 220), bem como de reconhecer os “sujeitos comunicacionais indígenas, para as mobilizações e a autogestão” (Vieira, 2024, p. 140). A mediação aparece no sentido dessas práticas visibilizarem e possibilitarem o acesso de “escolas, espaços, universidades” a “conhecimento de culturas étnicas, histórias e saberes orais” por (Carneiro, 2019, p. 41), sendo assumidas também como estratégia voltada às próprias aldeias “resgatando suas memórias conhecimentos, saberes tradicionais, ancestrais” (Carneiro, 2019, p. 165).

Essas descrições, entretanto, não advém das pessoas indígenas envolvidas nas práticas educacionais. São sentidos construídos pelos autores e autoras, que não apresentam nas entrevistas aplicadas a indagação sobre quais significados os indígenas atribuem a essas práticas. Em nosso caso, ainda que essa atribuição não tenha sido espontânea, os jovens interlocutores tiveram a oportunidade de refletir e expressar o entendimento que elaboravam dessa correlação entre a Educomunicação e as demandas comunicacionais indígenas. A apropriação os permitiu perceber as transformações que a inspiração inicial sofreu diante de suas especificidades e reconhecer a predominância da comunicação indígena, pautados na história de luta do movimento e, sobretudo, na autonomia e autodeterminação que continuamente reivindicam.

A diversidade das populações indígenas nos leva ainda a ponderar que a não-educomunicação identificada nas falas dos jovens interlocutores não se estende a toda e qualquer etnia indígena. É perceptível entre os trabalhos que localizamos a concentração dessas práticas no Sul e Sudeste do país, regiões onde a Educomunicação é muito difundida. Essa aproximação do campo a temáticas e demandas desses povos, ainda que nos pareça tímida, devido à baixa reverberação na produção acadêmica, não impossibilita que outros grupos indígenas assumam e reconheçam a “educomunicação indígena”, o que se apresenta como um

interessante objeto de estudo a outras investigações que pretendam se debruçar sobre as problemáticas dessa interface.

Ademais, coadunamos com a compreensão de “educomunicação intercultural” expressa por Báez (2010), uma leitura que evidencia a importância de se considerar as mediações culturais que incidem sobre as práticas educacionais e a postura decolonial de diálogo e coconstrução aberta às negociações e transformações daquilo que as constitui. A nosso ver, a interculturalidade aparece nessa noção de Educomunicação como um elemento base para assumirmos os compartilhamentos simbólicos de saberes e fazeres que possibilitam alcançar os ideais de usufruto da cidadania, do direito à comunicação, bem como ao direito de usufruir do poder de voz e de escuta.

CONCLUSÃO

A processualidade de nosso percurso investigativo foi marcada por muitas transformações, das impressões iniciais, ao nos depararmos com a referência a pressupostos educ comunicativos em práticas da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab, às discussões teórico-metodológicas que tais práticas suscitaram. Até a articulação do corpo-narrativo à base teórica e a compreensão das falas dos interlocutores à luz da análise empírica do poder de voz (Motta, 2013), pouca previsibilidade tínhamos sobre que achados seriam desvelados para além daqueles expressamente enunciados pelos jovens e lideranças indígenas. Essa imprevisibilidade se deu, sobretudo, pela dinâmica interação entre o corpo-narrativo, nossas indagações, as vivências durante a observação participante e as diversas mediações as quais recorreremos para desentranhar e apreender a perspectiva comunicacional do fenômeno.

Tais transformações impactaram nossa relação com o principal objeto desta pesquisa: as práticas desses jovens. Ainda que correspondessem a eventos delimitados em um tempo e espaço anteriores, essas práticas, analisadas a partir das narrativas primárias, tiveram seus sentidos e as compreensões que fizemos deles continuamente atualizados por estarem entrelaçados a eventos posteriores, seja na visibilização de formações em redes sociais *on-line* a respeito de diversas temáticas, seja na publicação de novos episódios de materiais midiáticos que permanecem sendo elaborados, assim como a contínua atualização de pautas de interesse do movimento indígena, como o Marco Temporal, a PL da Devastação, os riscos de autorização da mineração em terras indígenas, a criação do Grupo de Trabalho sobre Regulamentação da Mineração em Terras Indígenas em outubro de 2025 (Senado, 2025) e tantos outros assuntos.

A Rede da Coiab, igualmente, não ficou isenta de transformações. Ainda que os jovens entrevistados não tenham mencionado e nem haja uma mudança expressa no portal da Coordenação, as publicações realizadas nas plataformas digitais passaram a ser assinadas, a partir do primeiro semestre de 2025, sem a referência à juventude. A identidade “jovem” é uma noção não indígena. Reivindicar o reconhecimento como comunicadores indígenas, sem referência a essa identidade, é parte da autodeterminação pela qual lutam, para se verem livres da tutela política e narrativa de que costumam ser vítimas. A Rede também passou a assumir uma estrutura mais híbrida, composta por comunicadores formalmente contratados e por outros voluntários, presentes na base do movimento. Para ambos, a Coiab mantém o suporte por acreditar que os espaços no ambiente digital precisam ser igualmente aldeados, missão para a

qual a comunicação indígena tem se demonstrado primordial, destinada à proteção de seus territórios e à garantia de direitos fundamentais e constitucionais.

A cada passo que esses jovens deram como comunicadores, lideranças e agentes políticos de mudança durante o período em que realizamos este estudo (2022-2026), eles avançaram e cresceram junto com o movimento indígena, ratificando a importância da coletividade, da diversidade cultural, da memória e da ancestralidade. Respeitando suas subjetividades, cada um ocupou os espaços onde melhor acreditava poder contribuir com as lutas, seja na aldeia, na organização indígena que representa o seu Estado ou numa incidência mais ampla e internacional.

Nosso percurso investigativo foi guiado por uma questão central: como as práticas dos jovens da Rede de Comunicadores da Coiab, localizadas na interface entre Educação e Comunicação, indígenas e não indígenas, se caracterizam e problematizam a nossa compreensão sobre essa interface? Uma indagação que deu forma ao nosso objetivo geral: discutir e compreender a interface entre Educação e Comunicação, indígenas e não indígenas, a partir da apropriação de linguagens e de técnicas comunicacionais por jovens amazônidas da Rede de Comunicadores Indígenas da Coiab. Assim, voltamos a nossa atenção às práticas e as concebemos, desde o início, localizadas em um âmbito de interface, também objeto de nossa compreensão almejada, inerente às relações interculturais que os jovens indígenas promoviam, à primeira vista, apenas em aspectos culturais e entre Comunicação e Educação. Ambas (as práticas e a interface, posteriormente assumida no plural) foram reconhecidas sob igual relevância por nos parecer inviável compreender uma sem conhecer suficientemente a outra.

Para alcançarmos esse objetivo, definimos outros três específicos, todos compreendidos sob uma base teórico-metodológica em que articulamos a Teoria das Mediações (Martín-Barbero, 1997; Orozco-Gómez, 2014; Consani, 2008), herdada do nosso percurso investigativo preliminar no campo da Educomunicação, à Narratologia (Ricoeur, 1987; Motta, 2013), juntamente com a análise empírica do poder de voz (Motta, 2012; 2013), e à noção de processualidade da teoria tentativa da Comunicação (Braga, 2017), tendo sempre como plano de fundo as discussões sobre colonialidade (Quijano, 2005; Mignolo, 2017). A cada uma destas, contribuímos teoricamente a partir dos achados que identificamos.

O primeiro objetivo específico foi identificar as práticas, no sentido de saber como caracterizá-las e entender as relações entre elementos oriundos dos diferentes campos que colocavam em interface, sobretudo pela interculturalidade (Canclini, 2009) que realizavam. Sustentadas nas culturas e mediações próprias e interculturais desses povos, essas práticas são

imateriais. Ainda que sejam suportadas pela oralidade, gravadas ou narradas, elas não se deixam materializar. A imagem em movimento, um *frame* ou recorte de áudio de uma possível gravação de uma dessas práticas não é capaz de conter em si os conhecimentos, os sentidos e as múltiplas mediações que as permeiam. Apenas os conjuntos de ação praticados na relação que os participantes estabelecem entre si no momento único em que ocorrem, bem como as narrativas que são construídas ao redor delas, conseguem expressar o que são essas práticas. Expressar, mas não materializar. Nem os materiais informativos as materializam; eles são frutos delas, mas não comunicam suficientemente as ações, intenções, motivações e relações que foram necessárias para realizar as práticas desses jovens.

As narrativas, nesse contexto, se demonstraram como indispensáveis mediações que nos permitiram acessar a compreensão sobre elas. A noção de mediação muito contribuiu para os sentidos que elaboramos entre empiria e teoria. A partir do aprofundamento do conceito de processualidade, partindo de Braga (2017), ratificamos a Teoria das Mediações como um fio condutor do raciocínio que construímos. Até então encarada como um processo por Consani (2008) e demais estudiosos, passamos a destacar na mediação o caráter imprevisível de entradas e saídas (referências e inferências) do fenômeno comunicacional (Braga, 2017), delimitando a ideia de processo à narrativa sobre ele. Ou seja, enquanto ato humano, e ainda que haja esforços de planejamento e controle em âmbito profissional, a comunicação é constituída por elementos imprevisíveis que não nos permitem presumir com exatidão as mediações às quais os partícipes recorrerão para atribuir sentido à mensagem; uma imprevisibilidade que caracteriza tanto a comunicação, sempre tentativa (Braga, 2017), quanto a mediação.

O processo, caracterizado pela identificação de entradas e saídas para poder ser reconhecido como tal, mantém-se coerente nessa lógica quando remete a uma processualidade que já ocorreu, sendo capaz, assim, de nomear elementos e narrar as relações possíveis de serem observadas, já que há mediações que não se deixam desvelar nem para os partícipes do fenômeno, como são aquelas ancoradas no inconsciente. De outro modo, se encarado como condição determinista para a identificação de fenômenos futuros, acaba recaindo em uma perspectiva estruturalista que ignora a presença e as mudanças provocadas pelas mediações. Abordar elementos dessa processualidade como pressupostos, que estão sempre sujeitos a contínuas transformações relacionadas às variantes próprias de cada fenômeno, sobretudo as advindas dos partícipes e contextuais, corresponde a uma interessante estratégia de meio termo para contornar essas problemáticas de enrijecimento processual e determinista.

Partindo de uma perspectiva ecossistêmica, a princípio na Comunicação, mas aberta a um contexto mais amplo da realidade, nossas reflexões nos demonstraram que em um mundo de significantes e de coisas materiais e imateriais, compostas por elementos dos mais diversos possíveis, sempre em relação uns com os outros, a noção de mediação é inevitável, uma vez que cada um desses elementos é, foi e/ou será mediação nas processualidades que integram. Assim, ratificamos que a Teoria das Mediações permanece relevante para os esforços de compreensão da comunicação humana, principalmente na contemporaneidade, em constante midiatização.

A partir da concepção das práticas realizadas pelos jovens indígenas enquanto fruto de processualidades, fundamentamos a apropriação e ressignificação de pressupostos do paradigma educ comunicativo, algo que é amplamente propagado no campo da Educomunicação, mas que, em muitos casos, converte-se em amarras estruturantes da práxis educ comunicativa. Nesse sentido, vale destacarmos duas ressalvas. A primeira diz respeito a mantermos e deixarmos sempre evidente nossos referenciais do campo, reconhecendo as problemáticas que isso representa, mas continuamente dispostos a realizar críticas e reflexões sobre as contradições que identificamos. A segunda ressalva corresponde ao abandono do intuito teórico inicial de fundamentar uma “Educomunicação indígena” a partir das práticas dos jovens da Rede. Assim, deslocamos nossa atenção aos sentidos atribuídos por eles e elas, sem nos refutar a refletir sobre o referido binômio, presente na literatura científica do campo desde 2015.

Nossas discussões nos levaram a compreender que a identificação e caracterização dessas práticas indígenas enquanto educ comunicativas está condicionada a mediações tanto de quem as observa quanto à autodeterminação das etnias que as realizam, considerando nossa limitação às práticas da Rede da Coiab e a ampliação recente dessas práticas no país junto a esses povos, sobretudo nas regiões Sul e Sudeste, onde a Educomunicação conta com maior capilaridade, inclusive, na Educação Pública formal. Observadas por mim, uma pessoa não indígena que conhece o campo de estudo, percebo que tais práticas estão muito bem-posicionadas no paradigma educ comunicativo, por contarem com participação ativa, autonomia, protagonismo e dialogicidade desses jovens, sustentados por uma intencionalidade pedagógica e de aprendizagem que está na base do caráter educativa do movimento indígena (Munduruku, 2012), por serem destinadas às lutas e reivindicações por direito. Por outro lado, na perspectiva indígena representada pelos interlocutores da pesquisa, essas práticas despertam sentidos que perpassam suas mediações sócio-histórico-político-culturais sem distingui-las do que

reconhecem como comunicação indígena, em pleno usufruto da autodeterminação que os cabem.

Em se tratando da interface que essas práticas promovem, é interessante observar que a presença da comunicação indígena pressupõe a da educação indígena. Dito de outra forma, inversamente proporcional, tais formações se constituem em mediação que conecta o caráter educativo do movimento indígena à comunicação indígena. Ou seja, o caminho apontado por essas práticas, que continua sendo trilhado em diferentes espaços sociais, une esses jovens por meio de objetivos coletivos do movimento, os caracterizando concomitantemente como agentes políticos de mudança e multiplicadores das ações de comunicação indígena voltadas à defesa de seus direitos.

Ao nosso ver, quando reafirmam que as práticas que realizam são de comunicação indígena e não de Educomunicação, eles e elas não estão negando a interface em si, mas demarcando o poder de as denominarem conforme os sentidos que constroem a partir de suas cosmovisões. Diante disso, a expressão “Educomunicação Indígena” inexistente enquanto construção semântica nas culturas desses jovens integrantes da Rede de Comunicadores da Coiab, a qual representa os povos indígenas da Amazônia Brasileira. A aplicação do termo permanece, assim, limitada ao âmbito de caracterização e identificação não indígena, sujeita a questionamentos e problemáticas teóricas e étnicas se não conta com o entendimento deles próprios sobre a interface que vivenciam. A superficialidade do binômio, sem a profundidade reflexiva necessária, o condiciona a construções simplistas concentradas apenas em identificações dos partícipes, dando abertura para nomeações baseadas exclusivamente em características de quem protagoniza as práticas.

Nosso respeito à incorporação dessas práticas pelos interlocutores à comunicação indígena está pautado na postura que assumimos diante da lógica da colonialidade, ainda que pelo prisma teórico contenham elementos do paradigma educacional, ou seja, exponham aderência à “educacionalidade”. Essa postura, entretanto, não é encarada de maneira totalizadora. Fundamentados na Matriz Colonial de Poder (Quijano, 2005; Mignolo, 2017), assumimos a impossibilidade de nos despirmos inteiramente de mediações que nos constituem e que são socialmente compartilhadas em estruturas simbólicas que permanecem impregnadas por heranças coloniais. Ao nosso ver, a decolonialidade se apresenta, inclusive para pessoas indígenas – sobretudo aquelas imersas em relações interculturais com sociedades não indígenas –, muito mais como uma intenção do que um posicionamento capaz de ser assumido plenamente em todos os seus sentidos epistemológicos e praxiológicos, o que demandaria um profundo

autoconhecimento capaz de nos levar a identificar todas as incidências da colonialidade sobre nós próprios. Por isso, propomos uma abordagem decolonial que delimita a referência às relações em que estamos nos pautando. Assim, essa postura passaria de um olhar geral, impossível de ser sustentado criticamente, para uma referência específica, como a relação entre Norte e Sul global ou do Cristianismo com religiões de matriz africana.

Essa impossibilidade plena não se propõe estagnante. Compreendemos que a realidade material é constituída por contradições, das quais emergem os conflitos, tão fundamentais às narrativas. A coerência que nossa consciência tanto almeja e que acalenta o espírito não resiste à profundidade da reflexão crítica. O que temos, então, é o desafio de vivermos em dois mundos, tendo de um lado uma Matriz Colonial de Poder inegável, e do outro, o que construímos paulatinamente, interna e coletivamente, a partir de nossas ações decoloniais. Dessa forma, talvez, estejamos exercitando a coexistência de mundos sobre a qual trata Mignolo (2017). O fato é que a contradição, e todas as diferenças que traz consigo, nunca será um impedimento para avançarmos na construção de mundos ideais, pois dificilmente, para não dizermos nunca, as abandonaremos por inteiro, uma vez que somos contradição. E esse é um interessante aprendizado quando se trata da ressignificação que fazemos daquilo que nos apropriamos, sobretudo em interculturalidade com práticas tão imbuídas na colonialidade.

No contexto das práticas protagonizadas pelos jovens da Rede da Coiab, a decolonialidade referenciada contribui para compreendermos, por exemplo, as contradições entre a efetivação de lutas contracoloniais, por reivindicarem direitos historicamente negados e baseados na cristalização estereotipada de identidades indígenas, e a utilização de plataformas digitais para viabilizar a reverberação de seus materiais midiáticos e narrativas, as quais funcionam sob a lógica do datacolonialismo (Mejías; Couldry, 2019), uma faceta reinventada da colonialidade. Assumir essa contradição não invalida a intencionalidade contracolonial desses jovens, mas nos faz reconhecer a complexidade da processualidade dessas práticas e, por conseguinte, a relevância da referência no entendimento sobre elas.

Como parte do nosso exercício decolonial, e a fim de amenizar a incidência de colonialidades, propomos a adoção de uma expressão para sintetizar e externalizar a compreensão que elaboramos sobre as práticas dos jovens. Passamos a considerá-las como “práticas intercontextuais”, dando destaque à localização em múltiplas interfaces, não somente entre comunicação e educação indígena e não indígena, mas entre o contexto político, o pandêmico, o cultural, o climático, e tantos outros que são promovidos nas relações interculturais que protagonizam. Essa expressão, entretanto, não se propõe nomear essas

práticas, como tende o binômio “Educomunicação indígena”, mas se somar à lista de adjetivos que as caracteriza, como ocorre quando as identificamos como práticas comunicativas, educativas, políticas ou culturais. A qualidade de “intercontextuais” busca, nesse sentido, reforçar tanto o caráter intercultural quanto de interface, que não nos permite as caracterizarmos como uma coisa só, mas várias, ao mesmo tempo, um importante caminho reflexivo apontado pela não-educomunicação.

Entre as contribuições teóricas que tecemos para a compreensão dessas práticas, há uma conexão que envolve as noções de processualidade na comunicação e nas mediações com a educunicatividae. A imprevisibilidade da processualidade ratifica a relevância de passarmos a dar mais atenção às mediações em práticas que contenham educunicatividae. Dessa forma, a partir de uma perspectiva decolonial referenciada, dada as afetações mútuas ocorridas em relações interculturais, reconhecemos as significativas transformações que ocorrem na apropriação e ressignificação de pressupostos do paradigma educunicativo e que nos descentralizam de enrijecidas delimitações teóricas, fazendo-nos voltar a práticas intercontextuais imersas em multimediações, o que aponta para uma rica fonte de aprendizados para a compreensão de fenômenos comunicacionais de interface, como são as práticas da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab.

Na intercontextualidade das práticas realizadas por esses jovens encontrava-se os materiais midiáticos que elaboravam a partir delas. Analisá-los consistiu em nosso segundo objetivo específico, a fim de compreender as relações que estabeleciam com as especificidades sociais, históricas, políticas e culturais indígenas. No percurso que trilhamos, corresponderam às primeiras narrativas que acessamos. Por meio deles, traçamos e compreendemos o contexto pandêmico e questões adjacentes que se agravaram com ele, como o aumento na quantidade de episódios de violação de direitos indígenas e da vulnerabilização provocada por diversos tipos de violências. Dessa forma, conseguimos alcançar o aprofundamento desejável do conhecimento sobre as temáticas as quais os jovens e as lideranças indígenas se referiram nas entrevistas narrativas.

A importância dos materiais midiáticos não se limitou a esse papel de complementar o entendimento que elaboramos sobre as narrativas indígenas, mas os percebemos como materialidades primordiais para a efetivação do aldeamento digital e político, um movimento de ocupação que assim o caracterizamos a partir da ressignificação que esses povos realizam dos aldeamentos forçados que foram vítimas no século XVI. Nessa perspectiva, passaram a se constituir em mediação na projeção e visibilidade dos jovens comunicadores em diversos

espaços de luta do movimento indígena, como ocorreu com Luene Karipuna. Foi por meio da visibilidade promovida pelos *podcasts* que elaborou, dentre tantas outras ações protagonizadas, que ela expandiu sua incidência política e se tornou conhecida entre lideranças indígenas de todo o país.

Ainda que, tecnicamente, a criação dos materiais midiáticos pela Rede da Coiab ocorra a partir de processos de elaboração não indígenas, sobretudo quando se trata das tecnologias em si, como ressaltou a liderança Madson Gavião, o processo criativo que os origina é fortemente caracterizado por especificidades sócio-histórico-político-culturais indígenas, desde a motivação pautada em demandas do movimento, destinadas à reivindicação por direitos principalmente voltados à saúde, à autodeterminação e à comunicação, até a predominante representação de elementos étnicos, dos grafismos aos cantos indígenas. Suas formas de organização também estão impressas nesses materiais quando observamos os fluxos que seguem para materializá-los, sob esforços evidentes de usufruto do poder de voz, em combate a qualquer tipo de tutela que possa incidir sobre seus corpos e narrativas.

Os materiais midiáticos também se constituem em uma das principais mediações na conexão do almejado aldeamento digital e político com as narrativas indígenas que reverberam nas plataformas digitais. Essas narrativas são plurais e diversificadas pelas especificidades de cada povo. Cada etnia vivencia sua luta pelo corpo-território a partir de suas vivências. E cada grupo narra essa disputa partindo das histórias que constituem suas cosmovisões. Consideramos essa pluralidade quando compartilham as histórias de seus ritos; quando descrevem seus conhecimentos, fortemente fundamentados em seus modos de vida; quando narram sobre as lutas pela garantia de direitos à Educação intercultural, à saúde, à ocupação de espaços de decisão. E todas essas narrativas se entrelaçam e convergem ao corpo-território. É por isso que, metodologicamente, não consideramos cada entrevista ou material midiático como uma unidade narrativa, uma vez que cada uma dessas materialidades continha fragmentos de múltiplas narrativas indígenas, como se estivéssemos diante de um quebra-cabeça. Fragmentos narrativos que estão recontando a história que nos narraram e que ainda carecem de muitas peças para conhecermos a imponente dessas narrativas; uma reconstrução potencialmente possível por meio desses jovens enquanto mediações de seus povos.

A escolha pelas narrativas enquanto materialidades observáveis, acessadas por meio de entrevistas e pelos materiais midiáticos, reforçou a aderência de nosso percurso investigativo a especificidades comunicativas indígenas. A compreensão sobre a predominância da oralidade foi ratificada pelo olhar voltado a narrativas materializadas em *podcasts* e em audiovisual,

linguagens midiáticas que compartilham características semelhantes de priorização do som e da imagem em relação à escrita. Da mesma forma, a concentração da análise dessas narrativas no poder de voz se relacionou diretamente com a reverberação das vozes indígenas nos diferentes âmbitos onde lutam e reivindicam por seus direitos, seja no ambiente digital, seja no campo simbólico e político de disputas narrativas. A adoção na pesquisa dessa diversidade de materialidades, que representam as diferentes formas por meio das quais suas vozes são reverberadas, ocorreu ainda como uma estratégia para constituir um corpo-narrativo compreensível. Assim, conseguimos unir fragmentos narrativos e relacioná-los entre si, estabelecendo conexões históricas, teóricas e contextuais, e destacando aprendizados de diversas ordens para termos condições de aplicar efetivamente a análise empírica do poder de voz (Motta, 2013).

A compreensão sobre a relação das interfaces, promovidas pelas práticas dos jovens, com a busca por poder de voz correspondeu ao nosso terceiro objetivo específico. A aplicação da referida metodologia de análise foi desafiadora, haja vista não termos localizado outros trabalhos que a tivessem praticado, senão do próprio autor. O esforço de desentranhar da discussão teórica de Motta (2013) um percurso exequível de análise junto à nossa materialidade nos demandou criatividade e nos despertou interessantes reflexões sobre a metodologia. Quando tratamos de voz, nem sempre somos levados a refletir sobre a sua potência. No caso dos povos indígenas, suas vozes não são suaves, elas refletem as violências que sofrem. São gritos, brados, na tentativa de serem ouvidas. Elas reivindicam, mas também exprimem indignação, injustiça e desespero, a ponto de, em alguns casos, não caberem em si e se esgotarem da própria existência, o que tristemente assistimos no crescente número de suicídios de pessoas indígenas, adoecimento agravado pelos conflitos por que passam.

A voz é um som emitido ao falarmos. Em nosso caso, é mais que um fenômeno físico, com altura, volume e timbre, próprios de cada pessoa. Na comunicação, ela medeia poder. Simbolicamente, carrega em si autoridade, que pode anteceder a probabilidade de ser escutada. O que acessamos ao analisar as narrativas a partir de arquivos sonoros, sejam das gravações de entrevistas, seja dos materiais midiáticos, foi a áudios, sinais elétricos armazenados em mídia, e não exatamente ao som enquanto fenômeno físico emitido em tempo e espaço determinados. Se a voz é o som da fala humana, como ocorre no evento narrativo, então não o acessamos diretamente, mas ao áudio que o reverberava.

A mudança de suporte da fala para o áudio não apresentaria tanta complexidade se o arquivo sonoro não estivesse sujeito a edições técnicas. Essa abertura à edição compromete a

voz que o áudio contém e nos coloca em uma problemática operacional e ética. Nesse sentido, não desconsideramos a possibilidade de ocultação de vozes indígenas contraditórias ao movimento indígena nos materiais midiáticos elaborados pelos jovens. Vozes que poderiam contestar, por exemplo, os efeitos negativos da pecuária e da exploração mineral em terras indígenas, pois há grupos dentro de aldeias localizadas na Amazônia que apoiam essas atividades, conforme pontuou Concita Sompré. Essa possibilidade de edição e/ou ocultação desafia a constatação de uma voz indígena uníssona, se consideramos o contexto mais amplo onde essas narrativas são elaboradas.

Percebemos dois elementos que não foram contemplados nas discussões de Motta (2013), mas que se demonstraram importantes a serem observados ao aplicarmos a análise do poder de voz junto ao nosso objeto de estudo. O primeiro diz respeito à audiência captada, porque não há poder se a voz não for escutada. E a segunda corresponde aos resultados provocados pela reverberação da voz, o que aferimos pela comparação entre o volume (referente à quantidade e não a decibéis) e o efeito. Em uma situação em que há poucas vozes que chegam ao mesmo ou maiores resultados que outras mais volumosas, as primeiras detêm maior poder, como são as vozes de fazendeiros e proprietários da agroindústria e do setor petrolífero, de alta influência econômica e política, em conflitos com povos indígenas por territórios. Ou seja, analisar o poder de voz é mais que estabelecer a hierarquia de narradores na narrativa em si, é necessário atentar para elementos extradiegéticos, sobretudo contextuais, por isso a relevância de termos considerado as especificidades sócio-histórico-político-culturais indígenas que extravasaram das narrativas primárias, acessadas pelas entrevistas e materiais midiáticos.

A relação entre voz e escuta também resguarda suas complexidades. Ainda que concordemos que somente haja poder de voz se houver poder de escuta, não podemos ignorar a influência e os tensionamentos sociais, políticos e econômicos exercidos preliminarmente por cada partícipe da comunicação humana. Isso nos faz voltar a atenção ao objetivo relacionado ao poder de escuta, a quem realmente queremos que ouça a voz. Uma escuta que, na perspectiva de poder, não se limita à ação biológica de ser capaz de captar e interpretar sinais físicos sonoros, mas em materializar mudanças e transformações almejadas e reverberadas pela voz. Essa reflexão se faz necessária na comparação entre o poder e o volume de voz indígena e o de seus opositores, esses últimos possuidores de um poder de escuta que é estrategicamente direcionado a representantes políticos defensores de seus interesses, sem a necessidade de dispensarem grandes esforços de poder de voz para conquistar o poder de escuta da população

em geral, pelo menos, não explicitamente, se consideramos outras formas de conquistar a opinião pública (o diga as estratégias de assessoria em Relações Públicas).

Apesar dessa injusta comparação, assim caracterizada devido à relação com a insistente lógica da colonialidade, é impossível não reconhecer o poder de voz dos jovens e lideranças indígenas impressas em suas narrativas midiaticizadas. As práticas da Rede da Coiab e os materiais midiáticos originados delas contribuíram diretamente para o aumento da visibilidade de lutas indígenas e para a potencialização do poder de suas vozes em um aldeamento digital e político que culminou em relevantes vitórias, da criação do Ministério dos Povos Indígenas e de Secretarias Estaduais voltadas a essas populações, como ocorreu no Pará, acompanhada da criação da primeira Bancada Indígena no Congresso Nacional, à demarcação de novos territórios indígenas e forte resistência em pautas altamente conflitivas como a Tese do Marco Temporal e a exploração de petróleo na Foz do Rio Amazonas. Por isso, consideramos tais práticas intercontextuais também como práticas de poder de voz, um conjunto de ações intencionadas, estruturadas e destinadas ao usufruto, por meio do direito à comunicação, do poder de voz e de escuta.

O caminho percorrido para atendermos aos objetivos específicos a que nos propusemos foi marcado por significativos desafios enfrentados pelo pesquisador. Até o momento em que localizei o texto no site da Coiab se referindo à inspiração na Educomunicação, não havia tido nenhum contato acadêmico com temáticas indígenas. Isso me demandou muitas leituras e uma imersão nessas temáticas que não se limitou ao campo científico, mas que perpassou experiências culturais cotidianas, levando-me a acompanhar diariamente perfis de lideranças e de organizações indígenas nas redes sociais *on-line*, a assistir mais e com mais atenção produções audiovisuais que as abordavam, a visitar diversas mostras artísticas indígenas e sobre povos indígenas em diferentes locais do país, a escutá-los mais em eventos e até em produções musicais. Paralelo a essas ações, ocorriam profundas transformações em mim no modo de entender quem são esses povos, levando-me a desconstruir estereótipos e preconceitos que nem eu percebia que nutria e a me questionar continuamente sobre possíveis reproduções de colonialidades nas decisões teórico-metodológicas que tomava.

As relações entre a Narratologia e as temáticas indígenas também foram desafiadoras, sobretudo pela necessidade e relevância das discussões sobre o conflito. Subjetivamente, ao longo do que já vivi, sempre busquei evitar contrariar o outro para desviar de desgastes e esforços que, no geral, geravam mais desconforto do que satisfação. As lutas indígenas me ensinaram que os conflitos são indispensáveis para provocarmos mudanças que possam

proporcionar a nós e aos nossos uma vida mais digna, justa e respeitosa. Junto ao amadurecimento em relação ao conflito veio o aprendizado sobre o poder de voz, que metodologicamente também foi desafiador por ser uma prática com poucos registros científicos de sua aplicação e por me despertar para o poder de escuta, outro tópico que se relaciona diretamente a minha comunicação interpessoal; não à toa a epígrafe da pesquisa é um trecho de um poema de Conceição Evaristo, como uma súplica ao tempo que julgo me ser devido para proferir, compreender e digerir a palavra.

Nesse percurso de desafios e aprendizados, enfrentamos algumas limitações que influenciaram o escopo da investigação, como o processo de aprovação junto à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa, conforme detalhamos no Apêndice A. A espera por um ano para obter a aprovação institucional provocou o declínio de autorização para a visita presencial na aldeia da jovem Luene Karipuna e nos intimidou, tanto pelo tempo que nos restava quanto pelos processos burocráticos, a realizar mudanças no projeto de pesquisa para envolver outros interlocutores e prever a visita de suas aldeias. Outra situação que encaramos como uma limitação da pesquisa diz respeito à contínua atualização das discussões sobre as temáticas indígenas que abordamos. São narrativas que, inequivocadamente, já terão sofrido muitas atualizações quando estiverem sendo acessadas pelo leitor ou leitora. Por isso, nos delimitamos a acontecimentos até 2025.

Essas limitações não nos impediram de alcançar relevantes resultados diante dos nossos objetivos, sejam aqueles de cunho teórico-metodológico, na identificação das práticas, na análise dos materiais midiáticos e na correlação com o poder de voz, sejam aqueles de amplitude sociopolítico, reunindo informações e argumentos sobre essas práticas que podem contribuir para o maior reconhecimento e respeito do protagonismo indígena na garantia de seus direitos.

Quando ainda voltávamos esforços à “Educomunicação indígena”, pensávamos em propor um subcampo de estudo na Educomunicação com esse mesmo nome. O abandono reflexivo sobre o binômio, na perspectiva de ratificá-lo, nos fez perceber que essa possível criação poderia dar forma a um subcampo problemático, com altos riscos de multiplicação de olhares insensíveis a questões da colonialidade. Com a finalização desta pesquisa, o que propomos ou desejamos não é um subcampo, que reproduza categorias generalizantes às práticas intercontextuais indígenas fortemente marcadas pela interface entre Comunicação e Educação, mas que futuras pesquisas retomem a atenção às mediações, que proporcionam múltiplas formas de práticas com educunicatividades, ratificando a dimensão da processualidade da Educomunicação e seu caráter intercultural comprometido com a formação

de cidadãos críticos, autônomos e protagonistas de sua (r)existência social, política, histórica e cultural.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Lígia Beatriz Carvalho de. **Projetos de intervenção em educomunicação**. Campina Grande, PB, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/3iVpuvI>. Acesso em: 10 ago. 2023.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 21-39, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/406mYbR>. Acesso em: 3 jan. 2024.
- ALVIM, Mariana. Além do desmatamento: 38% da Floresta Amazônica é afetada por outras formas de degradação. **BBC News Brasil**, São Paulo, 26 jan. 2023. Disponível em: <https://bbc.in/3NoImV1>. Acesso em: 15 dez. 2023.
- AMÂNCIO, Bruno; GUSTAVO, Luiz. Veja como está o Gavião Kyikatejê, primeiro clube de futebol indígena do Brasil. **Globo Esporte**, Belém-PA, 19 abr. 2024. Futebol. Disponível em: <https://bit.ly/3RzeXJr>. Acesso em: 31 mar. 2025.
- AMAZÔNIA LIVE Hoje e Sempre. **Amazônia The Town**, [2025]. Disponível em: <https://amazonia.thetown.com.br/>. Acesso em: 18 set. 2025.
- AMORIM, Célia Regina Trindade Chagas; COSTA, Alda Cristina Silva da. Paulo Freire e o direito à palavra dos oprimidos e das oprimidas na contemporaneidade. **Revista Extraprensa**, v. 15 N.1, p. 7-29, 2022. Disponível em: <https://bit.ly/48LghBu>. Acesso em: 09 dez. 2025.
- ANO DE 2023 é o mais quente da série histórica no Brasil. **INMET [Instituto Nacional de Meteorologia]**, 2024. Disponível em: <https://bit.ly/3vL2rz3>. Acesso em: 22 jan. 2024.
- APIB oficial. Apib lança o Pod Parente, podcast produzido por comunicadores indígenas. **Apib**, 19 mar. 2024a. Disponível em: <https://bit.ly/3JTbKUy>. Acesso em: 06 set. 2025.
- APROPRIAR. In: HOUAISS, Dicionário da Língua Portuguesa. UOL, 2024a. Disponível em: <https://bit.ly/4295a1u>. Acesso em: 21 fev. 2024.
- ARGOLLO, Rita Virginia; CARVALHO NETO, José Pedro de. Mediações tecnológicas em desconstrução. **Comunicação & educação**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 7-19, jul. /dez., 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3vx8k2E>. Acesso em: 5 jan. 2024.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Alerta Congresso. **APIB**, 10 jul. 2025a. Disponível em: <https://apiboficial.org/alertacongresso/>. Acesso em: 13 set. 2025.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Encontro Nacional de Comunicação Indígena reúne 100 comunicadores em Belém entre 28 e 31/08 em preparação para a COP30. **APIB**, 26 ago. 2025b. Disponível em: <https://apiboficial.org/2025/08/26/encontro-nacional-de-comunicacao-indigena-reune-100-comunicadores-em-belem-entre-28-e-3108-em-preparacao-para-a-cop30/>. Acesso em: 14 set. 2025.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Não ao Marco Temporal: Cartilha sobre o julgamento decisivo para o futuro dos povos indígenas do Brasil e o enfrentamento da crise climática. **APIB**, 2023a. Disponível em: <https://bit.ly/3PfkraG>. Acesso em: 09 set. 2023.

AUTORIDADES CLIMÁTICAS indígenas discutem Clima e REDD+ em encontro realizado pela Coiab e Ipam. **Coiab**, Manaus, 01 fev. 2023a. Disponível em: <https://bit.ly/3T8TZU0>. Acesso em: 04 dez. 2023.

AZEVEDO-LOPES, Ronnielle Lopes de. A metafísica do desenvolvimento e o etnoenvolvimento dos povos Gavião no Vale do Tocantins-Araguaia: dispositivos de poder kupe e agenciamentos indígenas. In: ALENCAR, Maria Cristina Macedo; RIBEIRO JUNIOR, Ribamar; AZEVEDO-LOPES, Ronnielle de (Org.). **Sociedades Indígenas na Amazônia**: territorialidades, história e processos educativos. Curitiba: CRV, 2020, p. 101-128.

BÁEZ, Paolo Miranda. **Projeto “MACHUCA: Somos Todos UM”**: Rede Intercultural de Educomunicação em Ecologia e Cultura da Paz. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, da Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 175. 2010. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/002281545>. Acesso em: 20 nov. 2025.

BANCADA DO COCAR toma posse na Câmara com festa e promessa de resistência. **Câmara dos Deputados**, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3Ex3N1r>. Acesso em: 09 set. 2023.

BANIWA, Gersem Luciano. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições Nacionais e Povos Indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012a. p. 206-227. Disponível em: <https://bit.ly/4kawV2y>. Acesso em: 02 fev. 2026.

BANIWA, Gersem Luciano. Educação e povos indígenas no limiar do século XXI: debates e práticas interculturais. **Antropologia & Sociedade** - Revista do Laboratório de Antropologia, Arqueologia e Bem-Viver da UFPE, v.1, n.1, p. 7-21, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/4bI5YNV>. Acesso em: 15 jul. 2024.

BANIWA, Gersem Luciano. Entrevista: Gersem José dos Santos Luciano- Gersem Baniwa. [Entrevista concedida a] Maria Aparecida Bergamaschi. **Revista História Hoje**, v. 1, no 2, p. 127-148, 2012b. Disponível em: <https://bit.ly/3WTUAaV>. Acesso em: 15 jul. 2024.

BANIWA, Gersem Luciano. Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias. In: Carmen Rial, Elisete Schwade (Org.). **Diálogos antropológicos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016. p. 47 - 57. Disponível em: <https://bit.ly/3M45LKO>. Acesso em: 11 ago. 2024.

BANIWA, Gersem Luciano. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: <https://bit.ly/4tzJKrd>. Acesso em: 24 abr. 2026.

BANIWA, Braulina; KAINANG, Joziléia; MANDULÃO, Giovana. **Mulheres: corpos-territórios indígenas em resistência!** Org. Kassiane Schwingel. Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia. Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/44lfMgQ>. Acesso em: 02 mai. 2025.

BARÉ, Robson Delgado. **Terra Indígena Não é Lote: Parem o Leilão da Morte!** Coiab, 17 jun. 2025. <https://coiab.org.br/terra-indigena-nao-e-lote-parem-o-leilao-da-morte/>. Acesso em: 13 set. 2025.

BARROS, Jones N.; NEBOT, Carmem P. Educação escolar indígena: uma análise da política na amazônia paraense. In: AZEVEDO, Ana D'Arc M. de; MORALES, Angélica G.; QUIQUETO, Ana Maria B.; FÔLHA, Jardilene G. P. (Orgs.). **Povos originários e comunidades tradicionais: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária** – Vol. 7. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

BASÍLIO, Margarida. **Formação e classes de palavras no português do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2009. p. 46-50.

BELTRÃO, Jane Felipe; BELTRÃO, Jimena Felipe. Povos Indígenas & Comunicação na(s) Amazônia(s). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 341-354, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/2Y12CFq>. Acesso em: 24 set. 2021.

BERNARDES, Júlio. Tensões políticas levaram Brasil a fracassar no combate à covid-19, aponta relatório. **Jornal da USP**, 22 fev. 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3zuPjMO>. Acesso em: 03 ago. 2022.

BHABHA, Homi K. A questão do "outro": diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Pós-Modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1939. p. 177-203. Disponível em: <https://bit.ly/4dG9hqq>. Acesso em: 13 ago. 2024.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora e Piseagrama, 2023.

BOLSA FAMÍLIA chega a 18,65 milhões de lares a partir desta sexta-feira, 14 de novembro. **Gov.br**, 14 nov. 2025a. Disponível em: <https://bit.ly/4p1XRIY>. Acesso em: 18 dez. 2025.

BONA, Nívea; CONTEÇOTE, Marcelo Luis; COSTA, Laílton. Kaplún e a comunicação popular. **Anuário Unesco/Metodista de Comunicação Regional**, n. 11, p. 169-184, jan/dez. 2007. Disponível em: <https://bit.ly/3XGM9lA>. Acesso em: 09 dez. 2025.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

BRAGA, José Luiz *et al.* **Matrizes interacionais: a comunicação constrói a sociedade**. Eduepb, 2017. Edição Kindle.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasil, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 16 set. 2025.

BRASIL. Decreto nº 51.209, de 18 de agosto de 1961. Aprova as novas especificações para a classificação e fiscalização da exportação da "Castanha do Brasil". Diário Oficial da União, Brasília, DF, 18 ago. 1961. Disponível em: <https://bit.ly/48sBsZI>. Acesso em: 26 abr. 2026.

BRASIL. Lei Nº 12.852, de 5 de agosto de 2013. Institui o Estatuto da Juventude e dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e diretrizes das políticas públicas de juventude e o Sistema Nacional de Juventude. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/42xPvss>. Acesso em: 06 fev. 2024.

BRASIL, Lei Nº 14.021, de 7 de julho de 2020. Dispõe sobre medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da Covid-19 nos territórios indígenas; cria o Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid-19 nos territórios indígenas; estipula medidas de apoio às comunidades quilombolas, aos pescadores artesanais e aos demais povos e comunidades tradicionais para o enfrentamento à Covid-19. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3Jcp8kl>. Acesso em: 19 fev. 2024.

BRASIL. Lei nº 15.100, de 13 de janeiro de 2025. Dispõe sobre a utilização, por estudantes, de aparelhos eletrônicos portáteis pessoais nos estabelecimentos públicos e privados de ensino da educação básica. Brasília, DF. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/lei-n-15.100-de-13-de-janeiro-de-2025-606772935>. Acesso em: 11 set. 2025.

BRITO, Rosaly de Seixas. **Juventudes e Comunicação na cena urbana**: desigualdades, intersubjetividades e representações midiáticas. Campinas: Pontes Editores, 2023.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. ONU prepara Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas no ano em que eles são homenageados. **Câmara dos Deputados**, s. d. Disponível em: <https://bit.ly/4bp4HfR>. Acesso em: 01 fev. 2024.

CANCLINI, Néstor García. **Diferentes, desiguais e Desconectados**: Mapas da interculturalidade, 2009.

CARDOSO, Letícia Conceição Martins; COSTA, Márcio Leonardo Monteiro. **A pertinência da etnografia em estudos de comunicação**. Universidade da Beira Interior, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3WKA9TO>. Acesso em 11 ago. 2024.

CARNEIRO, Raquel Gomes. **Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais**: a etnomídia cidadã da Rádio Yandê. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, p. 194. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/4i2RbSN>. Acesso em: 15 nov. 2025.

CARNEIRO, Taymã. **Ministra Sônia Guajajara diz que 'recorde de presença indígena na COP 30 coloca povos originários no centro das decisões climáticas' em Belém**. G1 Pará, 18 nov. 2025. Disponível em: <http://glo.bo/44QUqrd>. Acesso em: 16 dez. 2025.

CARON, Mônica Filomena; KALAPALO, Jeika; SANTOS, Geovan José dos. Tecnologias indígenas da perspectiva de pesquisadores indígenas. **Articulando e Construindo Saberes**, Goiânia, v.2, n.1, p. 388-394, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3WXXhbx>. Acesso em: 09 jan. 2023.

CASEMIRO, Poliana. Petrobras recebe aval do Ibama para perfurar poço exploratório na região da Foz do Amazonas. **G1**, Meio Ambiente, 20 out. 2025. Disponível em: <http://glo.bo/3WRai8G>. Acesso em: 11 nov. 2025.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**. Editora Cosac Naify, 2014.

CASTRO, Fábio Fonseca de. **As Identificações Amazônicas**. Belém, PA: NAEA, 2020. E-book Kindle.

CASTRO, Gustavo de; BORNHAUSEN, Diogo. Vilém Flusser e Guimarães Rosa: aproximações. In: 32º Encontro Anual da Compós, Universidade de São Paulo (USP), 2023, São Paulo. **Anais** eletrônicos... São Paulo, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3OAFUdR>. Acesso em: 14 ago. 2023.

CCPIO. Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque. **Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque**, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3Uy6WXE>. Acesso em: 25 abr. 2024.

CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira. (Coord.). **Atlas da violência 2023**. Brasília: Ipea; FBSP, 2023. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/9350-223443riatlasdaviolencia2023-final.pdf>. Acesso em: 11 set. 2025.

CHAGAS, Luan; CRUZ, Marcio Camilo da; BARTNISKI, Jenisson Edy Viana. O podcast e o “áudiozap” como estratégias etnomidiáticas no combate ao coronavírus em comunidades indígenas. **Razón y Palabra**, Monterrey, México, v. 24, n. 110, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3SjDCKt>. Acesso em: 13 jul. 2022.

CINCO INDÍGENAS foram eleitos para a Câmara dos Deputados. **Câmara dos Deputados**, 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3ECKyoD>. Acesso em: 12 out. 2022.

PRÉ-COP INDÍGENA começa em Brasília com lideranças de 9 países amazônicos. **Climainfo**, 02 jun. 2025. Disponível em: <https://climainfo.org.br/2025/06/02/pre-cop-indigena-comeca-em-brasilia-com-liderancas-de-9-paises-amazonicos/>. Acesso em: 13 set. 2025.

COIAB Amazônia. **COIAB Informa**, *playlist*. YouTube, 2020a. Disponível em: <https://bit.ly/442tByY>. Acesso em: 01 fev. 2026.

COIAB Amazônia. **Grandes Guerreiros e Guerreiras**. YouTube, 27 de abril de 2021a. Disponível em: <https://bit.ly/3LJyjYD>. Acesso em: 13 ago. 2022.

COIAB Amazônia (@coaibamazonia). 2024. Estes são os comunicadores indicados por suas organizações de base... Instagram, 28 jan. 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C2ZewRRMQpB/?img_index=4. Acesso em: 15 mai. 2024.

COIAB. **Autoridades do Clima**. YouTube, 12 jun. 2023b. Disponível em: <https://bit.ly/3F2fCNo>. Acesso em: 11 out. 2023.

COIAB. Coiab, 2025a. **[Home]**. Disponível em: <https://coiab.org.br>. Acesso em: 04 set. 2025.

COIAB. Coiab, 2020b. **Guerreir@s digitais**: jovens comunicadores em defesa dos direitos indígenas. 10 set. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/4maHqDH>. Acesso em: 10 mai. 2025.

COIAB. Coiab, 2020c. **Quem somos**. Disponível em: <https://bit.ly/3LHyd3I>. Acesso em: 24 jul. 2023.

COIAB. Coiab, 2021b. **Formação e informação no combate à pandemia**. Disponível em: <https://bit.ly/3UcKEKj>. Acesso em: 08 set. 2023.

COIAB. Coiab, [2025]. **Nossa Coordenação**. Disponível em: <https://coiab.org.br/a-coiab/coordenacao/>. Acesso em: 07 abr. 2025.

COIAB. Coiab, [2025b]. **O Centro Amazônico de Formação Indígena**. Disponível em: <https://bit.ly/41AD93B>. Acesso em: 08 ago. 2025.

COIAB. Coiab, 2021c. **Projeto PIACC: cuidando da saúde mental indígena durante a pandemia**. Disponível em: <https://bit.ly/4dAdRGx>. Acesso em: 08 ago. 2024.

COIAB. Coiab, 2024a. **Comunicação da Coiab**. Disponível em: <https://coiab.org.br/gerencias/comunicacao/>. Acesso em: 14 ago. 2024.

COIAB. Coiab, 2024b. **Nossa luta**. Disponível em: <https://coiab.org.br/a-coiab/nossa-luta/>. Acesso em: 14 ago. 2024.

COIAB. **Covid-19 e os povos indígenas na Amazônia Brasileira**: Relatório do Plano de Ação Emergencial de Combate ao Avanço do Coronavírus e de Tratamento entre os Povos Indígenas da Amazônia Brasileira. Coiab, 2021e. Disponível em: <https://bit.ly/3Yb2f73>. Acesso em: 05 dez. 2025.

COIAB. **Rede de Jovens Comunicadores Indígenas da Coiab**. YouTube, 16 ago. 2022. Disponível em: <https://bit.ly/467bwAS>. Acesso em: 05 set. 2025.

CONEXÃO POVOS DA FLORESTA amplia alcance e conecta 1.400 comunidades na Amazônia Legal. Coiab, 2025c. Disponível em: <https://bit.ly/3X28xWl>. Acesso em: 06 nov. 2025.

CONFERÊNCIA de Bonn de 2024 (SB60): saiba mais sobre o evento pré-COP 29. **Agência Abcw**, [2025]. Disponível em: <https://bit.ly/41BsCoZ>. Acesso em: 04 set. 2025.

CONSANI, Marciel Aparecido. **Mediação Tecnológica na Educação: Conceito e aplicações.** Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 263. 2008. Disponível em: <https://bit.ly/35cZtno>. Acesso em: 25 set. 2021.

CONSANI, Marciel Aparecido. **Educomunicação: o que é e como fazer.** São Paulo: Contexto, 2024.

CONSANI, Marciel Aparecido. Produção Midiática em Educomunicação: uma vertente a ser construída. In. PARAMIO-PÉREZ; DE-CASAS-MORENO, Patricia. **La educación mediática en entornos digitales: retos y oportunidades de aprendizaje.** Sevilla, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/4a7SxJY>. Acesso em: 09 dez. 2025.

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA - CIR. Departamento de juventude. **CIR**, [2025]. Disponível em: <https://www.cir.org.br/post/departamento-de-juventude>. Acesso em: 07 abr. 2025.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Com votos de Barroso e Zanin, STF já soma placar de 4 a 2 contra marco temporal. **Cimi**, 2023. Disponível: <https://bit.ly/3PxQC6K>. Acesso em: 09 set. 2023.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2024. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2025b. Disponível em: <https://cimi.org.br/2025/07/relatorioviolencia2024/>. Acesso em: 13 set. 2025.

COP. **Agência Senado**, [2025]. Disponível em: <https://bit.ly/3HSv1oF>. Acesso em: 04 set. 2025.

COP27: o que você precisa saber sobre a Conferência do Clima da ONU. **Nações Unidas**, 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3v2bJpP>. Acesso em: 12 dez. 2023.

COP 28: O que foi alcançado e o que acontece depois? **Nações Unidas**, [2025]. Disponível em: <https://bit.ly/3VyQcz7>. Acesso em: 04 set. 2025.

COP29, Conferência Climática da ONU concorda em triplicar o financiamento para países em desenvolvimento, protegendo vidas e meios de subsistência. **Nações Unidas**, 24 nov. 2024. Disponível em: <https://bit.ly/3JNrnNt>. Acesso em: 04 set. 2025.

COSTA FILHO, Ismar Capistrano. Cidadania comunicativa e autonomia comunicativa: lutas pelo direito à comunicação nas rádios comunitárias. **E-Compós, Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação**, v. 23, jan./dez. 2020, p. 1–20. Disponível em: <https://bit.ly/3HDPHwX>. Acesso em: 31 jan. 2024.

COSTA, Vânia Maria Torres; COSTA, Alda Cristina. Narrativas de si: as experiências audiovisuais dos indígenas sobre a covid-19. In: XVIII Encontro Nacional de Pesquisadores em Jornalismo, 2020. **Anais [...]** Online, 2020, p. 1-18. Disponível em: <https://bit.ly/3zRPbFi>. Acesso em: 20 set. 2021.

COSTA, Alda Cristina; NUNES, Paulo; COSTA, Vânia Maria Torres. Narrar a partir da amazônia: nosso ser e estar nas narrativas do mundo. In: COSTA, Alda Cristina; NUNES, Paulo; COSTA, Vânia Maria Torres. **Narr'Amazônia: modos de ser e estar no mundo**. 1 ed. Belém, PA: Editora Folheando, 2022, p. 35-54. Disponível em: <https://bit.ly/49YMeba>. Acesso em: 25 mai. 2023.

CRIADOR DA DARCY, Luiz Gonzaga Motta morre aos 80 anos. **UnB Notícias**, 09 jun. 2023. Disponível em: <https://noticias.unb.br/39-homenagem/6587-criador-da-darcy-luiz-gonzaga-motta-morre-aos-80-anos>. Acesso em: 13 abr. 2025.

CRUZ, Kalynka; SANTAELLA, Lucia. **Jornalismo e inteligência artificial podem caminhar juntos?** 1 ed. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2024.

DAYRELL, Juarez. A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. **Educ. Soc., Campinas**, v. 28, n. 100 - Especial, p. 1105-1128, out. 2007. Disponível em: <https://bit.ly/3PazSRN>. Acesso em: 08 set. 2023.

EDUCOMUNICADORES DE 15 ESTADOS debatem, no Mato Grosso, presença indígena nas políticas de preservação ambiental. **ABPEducom**, 26 ago. 2025. Disponível em: <https://abpeducom.org.br/educomunicadores-de-15-estados-debatem-no-mato-grosso-presenca-indigena-nas-politicas-de-preservacao-ambiental/>. Acesso em: 28 set. 2025.

ELEIÇÕES 2022: Bancada Indígena traz mulheres à frente da luta contra a política anti-indígena. **Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2022**. Disponível em: <https://bit.ly/3CvLAjy>. Acesso em: 12 out. 2022.

ENTENDA O QUE MUDA com vetos ao projeto que enfraquece regras de licenciamento ambiental. **G1**, 08 ago. 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/meio-ambiente/noticia/2025/08/08/entenda-o-que-muda-com-vetos-projeto-que-enfraquece-regras-de-licenciamento-ambiental.ghtml>. Acesso em: 13 set. 2025.

ÉPOCA NEGÓCIOS. Não temos ideia de como funciona a inteligência artificial, admite CEO da Anthropic, uma das mais bem-sucedidas empresas do setor. **Época Negócios**, 04 mai. 2025. Disponível em: <http://glo.bo/4n2N6iu>. Acesso em: 28 ago. 2025.

ERTHAL, Ana Amélia; ANTUNES, Luiz Guilherme de C. A domesticação dos infômatos: reviravoltas na cultura das interações. 2023, **Anais...** São Paulo: Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/4kkTakT>. Acesso em: 01 jul. 2025.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. Identidades culturais: uma discussão em andamento. In: ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. **Cartografias dos estudos culturais: uma versão latino-americana**. Ed. online. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 145-191. Disponível em: <https://bit.ly/3UZ0C8I>. Acesso em: 16 jan. 2023.

ESTEVES, Lorena Cruz. **Ativismo de mulheres indígenas em ambientes digitais: diálogos sobre (de)colonialidades e resistências comunicativas**. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em

Comunicação, Cultura e Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém-PA, p. 272. 2022. Disponível em: <https://bit.ly/44J2rv9>. Acesso em: 07 set. 2023.

ESTEVES, Lorena Cruz. Governo assina Projeto de Lei sobre a contratação de professores e profissionais técnicos da educação escolar indígena. **Seduc-PA**, 2023. Belém, 04 ago. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3SOGtTP>. Acesso em: 20 fev. 2024.

FALCÃO, Bárbara Mendes; TEMER, Ana Carolina Rocha Pessoa. O podcast como gênero jornalístico. In: XLII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2019. **Anais [...]** Online, 2019, 1-14. Disponível em: <https://bit.ly/3ByDKGY>. Acesso em: 7 jul. 2022.

FAUSTINO, Deivison; LIPPOLD, Walter. **Colonialismo digital**: Por uma crítica hacker-fanoniana. São Paulo: Boitempo Editorial, 2023.

FAUSTO NETO, A. Circulação: trajetos conceituais. **Rizoma**, Santa Cruz do Sul, v. 6, n. 2, p. 8 - 40, dez. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3LKOIRE>. Acesso em: 01 jul. 2025.

FAUSTO NETO, A. Fragmentos de uma analítica da midiatização. **Matrizes**, São Paulo, n. 8, abr. 2008. Disponível em: <https://bit.ly/3r1IfU5>. Acesso em: 01 jul. 2025.

FAVA, Gihana; PERNISA JÚNIOR, Carlos. Filtro bolha: como tecnologias digitais preditivas transformam a comunicação mediada por computador. **Revista ECO-Pós**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 275-294, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/44GSCBg>. Acesso em: 22 jul. 2025.

FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO - FOIRN. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental Terras Indígenas Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II e Rio Téa**. PGTA, 2021. Disponível em: <https://bit.ly/4hTGRdV>. Acesso em: 06 abr. 2025.

FERNANDES, Márcia Elizabeth. **Programa radiofônico a Voz dos Povos Indígenas**: nossas estratégias de resistência política e cultural na comunicação indígena de Roraima. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, Roraima, p. 109. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/4250II2>. Acesso em 10 abr. 2025.

FERNANDES, Vanessa. São Gabriel da Cachoeira (AM) lança plano de prevenção ao suicídio. **Instituto Socioambiental**, 27 set. 2024. Notícias. Disponível em: <https://bit.ly/3FRYpdc>. Acesso em: 07 abr. 2025.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Intertextual e intercontextual: formas de aproximação entre o “eu” e o “outro”. **Cadernos de Linguística e Teoria da Literatura**, Minas Gerais, n. 18-20, p. 145-159, 1987. Disponível em: <https://bit.ly/488Ta2A>. Acesso em: 08 set. 2023.

FRANCO, Thiago Cardoso; SILVA, Marcelo Rodrigo da. Cosmofagia e net-ativismo indígena brasileiro, durante a pandemia da Covid-19. **Revista Latinoamericana de Comunicación**, Quito, n. 145, dez./mar., p. 181-196, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3Padurx>. Acesso em: 08 set. 2023.

FRANÇA, Vera Regina Veiga. Representações, mediações e práticas comunicativas. In: PEREIRA, Miguel; GOMES, Renato Cordeiro; FIGUEIREDO, Vera Lúcia Follain de. **Comunicação, Representação e Práticas Sociais**. Rio de Janeiro: PUC, 2004, p. 13-26. Disponível em: <https://www.fafich.ufmg.br/gris/publicacoes/artigos-e-capitulos-de-livro/>. Acesso em: 08 mai. 2025.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. 14ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17ª. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. **Etnodesenvolvimento**. Funai, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3QDygl0>. Acesso em: 08 mai. 2024.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. **Instrução Normativa nº 01/PRESI, de 29 de novembro de 1995**. Dispõe sobre as normas que disciplinam o ingresso em Terras Indígenas com finalidade de desenvolver Pesquisa Científica. Brasília, 1995. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/legislacao-indigenista/pesquisa/001-instrucao-normativa-1995-funai.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2024.

FULNI-Ô (@setso_fulnio). 2024. Nós acumulamos tecnologias de produção milenares e isso nos dá condições de pensar um projeto de sociedade sem desigualdades... **Instagram**, 29 abr. 2024. Disponível em: <https://bit.ly/4e2GFJa>. Acesso em: 09 mai. 2024.

G1 PARÁ. Revogação da Lei 10.820 é publicada no Diário Oficial do Pará. **G1 Pará**, Belém, 13 fev. 2025. Disponível em: <http://glo.bo/4mos2U5>. Acesso em: 07 ago. 2025.

GALLOIS, Dominiqui T.; CARELLI, Vincent. “Vídeo nas aldeias”: a experiência Waiãpi. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 2, v. 2, p. 25-36, 1992. Disponível em: <https://bit.ly/4d7fYCv>. Acesso em: 07 mai. 2025.

GIRAUDO, Laura. La Colonia en la contemporaneidad: el “indio americano” de los indigenistas. **Historia Crítica**, Colombia, n.75, 2020, 71-92. Disponível em: <https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/hiscrit/article/view/4588>. Acesso em: 04 fev. 2026.

GOMES, Irene; BRITTO, Vinícius. Censo 2022: número de pessoas com 65 anos ou mais de idade cresceu 57,4% em 12 anos. **IBGE**, 27 out. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3WlaRrB>. Acesso em: 02 fev. 2026.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Amazônia, Amazônias**. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2012. Edição Kindle.

GOV.BR. Diálogos Amazônicos. **Gov.br**, [2025b]. Disponível em: <https://www.gov.br/secretariageral/pt-br/assuntos/dialogosamazonicos>. Acesso em: 18 dez. 2025.

GOVERNO FEDERAL. Programa Calha Norte. **Gov.br**, 2025c. Disponível em: <https://bit.ly/3RIGDeZ>. Acesso em: 06 abr. 2025.

GUARESCHI, Pedrinho A. **O direito humano à comunicação**: pela democratização da mídia. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2013.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 11 ed. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 2001. Disponível em: <https://bit.ly/3Zf5qve>. Acesso em: 03 fev. 2026.

HERCULANO, Selene. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. **Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente**, v. 3, n. 1, jan./ abr. 2008. Disponível em: <https://bit.ly/3thain7>. Acesso em: 14 dez. 2023.

HJARVARD, Stig. **A mediatização da cultura e da sociedade**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2014.

HORA, Nina da. A opacidade da Inteligência Artificial como arquitetura de poder. **MIT Technology Review**, 19 ago. 2025. Disponível em: <https://bit.ly/47XeF8C>. Acesso em: 28 ago. 2025.

INSTITUTO ARAPYAUÍ. Sistema Mapbiomas Alerta é lançado e permite rapidez e eficácia no monitoramento e responsabilização do desmatamento dos biomas brasileiros. **Arapyaú**, 07 jun. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/4atUmRM>. Acesso em: 22 dez. 2025.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Censo Demográfico 2022**: Indígenas – primeiros resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/4897OGO>. Acesso em: 08 set. 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico 2022**. Rio de Janeiro: IBGE. 2022. Disponível em: <https://bit.ly/419AZ31>. Acesso em: 31 mar. 2025.

INSTITUTO NACIONAL DE METEOROLOGIA. Ano de 2023 é o mais quente da série histórica no Brasil. **INMET**, 09 jan. 2024. Disponível em: <https://bit.ly/4kmJw2Y>. Acesso em: 04 fev. 2026.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. **Arapaso**. Povos Indígenas no Brasil, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/42rh747>. Acesso em: 2 abr. 2025.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. **Karipuna do Amapá**. Povos Indígenas no Brasil, [2024]. Disponível em: <https://bit.ly/49Nky5H>. Acesso em: 25 abr. 2024.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. **Manchineri**. Povos Indígenas no Brasil, 2006. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Manchineri>. Acesso em: 01 abr. 2025. IORIS, Edviges. Fragmentos que fazem diferença: narrativas indígenas na reconstrução do passado e das identidades étnicas. **Antropologia em primeira mão**, Florianópolis, v. 125, p. 1 - 17, 2011. Disponível em: <https://bit.ly/3pmLfJC>. Acesso em: 24 out. 2022.

IPEA, 2025. **Atlas da violência 2025**. Brasília: Ipea; FBSP, 2025. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/5999-atlasdaviolencia2025.pdf>. Acesso em: 11 set. 2025.

JAKIMIU, Vanessa Campos de Lara. Extinção da Secadi: a negação do direito à educação (para e com a diversidade). **Revista de Estudos em Educação e Diversidade**, Itapetinga, v. 2, n. 3, p. 115-137, jan./mar. 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3W3X71m>. Acesso em: 08 jan. 2023.

JORNADA DE FORMAÇÃO para a COP30 fortalece o protagonismo indígena diante da crise climática. **Coiab**, 2025b. Disponível em: <https://coiab.org.br/jornada-de-formacao-para-a-cop30-fortalece-o-protagonismo-indigena-diante-da-crise-climatica/>. Acesso em: 13 set. 2025.

JORNAL COIAB AYU'RU. **Palavra da Coordenação**. Coiab, ano 1, ed. 2, 2025. Disponível em: <https://coiab.org.br/wp-content/uploads/2025/04/Jornal-Coiab-2025.pdf>. Acesso em: 19 set. 2025.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin W. Entrevista Narrativa. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 90 - 113.

KARIPUNA, Luene. Do estupro na infância ao ativismo contra o petróleo: uma história de resistência. **Sumaúma**, Amapá, 26 nov. 2024. Disponível em: <https://bit.ly/4ccReIF>. Acesso em: 31 mar. 2025.

KOFFERMANN, Marcia. **Como sistematizar um Projeto Educomunicacional?** 1ª Ed. Brasília: Edebê Brasil, 2018, 16p. Disponível em: <https://bit.ly/3SatNoj>. Acesso em: 15 dez. 2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton; CAMPOS, Yusef. **Lugares de origem**. São Paulo: Jandaíra, 2022.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LEFEBVRE, Henri. **La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones**. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

LEVIGARD, Erika. El Niño: fenômeno se intensifica e persiste até primeiro semestre de 2024; entenda. **O Globo**, Rio de Janeiro, 2 dez. 2023. Brasil. Disponível em: <http://glo.bo/3uHEubr>. Acesso em: 4 fev. 2026.

LIDERANÇAS indígenas da Amazônia brasileira participam da COP28 em Dubai. Coiab, 30 nov. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/4p6fUZh>. Acesso em: 04 set. 2025.

LÍDER INDÍGENA Puyr Tembé é empossada como secretária dos Povos Indígenas do Pará. **G1**, Pará, 12 abr. 2023. Disponível em: <http://glo.bo/49ns47U>. Acesso em: 20 fev. 2024.

LIMA, Ariene Susui dos Santos. **Comunicação indígena em Roraima e a criação de novas Territorialidades digitais**: Rede Wakywai, resistências e saberes amazônicos. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, Roraima, p. 121. 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3WHZx62>. Acesso em 10 jan. 2023.

LOUREIRO, Violeta. **Caminhos e descaminhos da Amazônia**: em busca do desenvolvimento. Vol. 1. Manaus: Editora Valer, 2023a.

MAIA, Rousiley. Mídia e vida pública: modos de abordagem. In: MAIA, Rousiley; CASTRO, Maria Céres Pimenta Spínola (org.). **Mídia, esfera pública e identidades coletivas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

MAGALHÃES, Adriana. Raposa Serra do Sol. **Câmara dos Deputados**, 2005. Programas da Rádio Câmara, Reportagem Especial. Disponível em: <https://bit.ly/43OQuYh>. Acesso em: 07 abr. 2025.

MANCHINERI, Soleane; MANCHINERI, Wendel. Mitos manchineri: bons para pensar a atualidade. In: COLLET, Célia. **Atualizar o mito**: práticas indígenas na universidade. Rio Branco: Nepan Editora, p. 70-79, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3FLEnBj>. Acesso em: 01 abr. 2025.

MANCHINERY, Alessandra Severino da Silva; SILVA, Adnilson de Almeida. Manchineri no corredor fronteiroço Brasil, Peru e Bolívia. **Ciência Geográfica**, Bauru, n. 24, v. 24, p. 1214-1232, jan./dez., 2020. Disponível em: <https://bit.ly/43yKl2c>. Acesso em 01 abr. 2025.

MANTILLA, Elizabeth Garcia. **O trabalho do “haratê” e o roubo do tempo**: As obrigações do cuidado na aldeia K̄yikatêjê sob a gestão empresarial da Vale S.A. Tese (Doutorado em Políticas Sociais) – Centro de Ciências do Homem, Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Campos dos Goytacazes-RJ, p. 214. 2025. Disponível em: prelo. Acesso em: 05 dez. 2025.

MARCONDES FILHO, Ciro. Ensaio sobre a incomunicação. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, v. 9, n. 17, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/4qW85pV>. Acesso em: 02 fev. 2026.

MARTELLO, Alexandro. Gasto com educação recua pelo 5º ano consecutivo e é o menor em dez anos, mostra levantamento. **G1**, 24 abr. 2022. Disponível em: <http://glo.bo/4cYJ31Y>. Acesso em: 02 fev. 2026.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Ofício de Cartógrafo**: Travesías latino-americanas de la comunicación en la cultura. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

MARTINI, Rafael Gué. **Educomunicador como agente de integração das tecnologias de informação e comunicação na escola**. Tese (Doutorado em Ciências da Educação) –

Instituto de Educação, Universidade do Minho, Braga-Portugal, p. 764. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/4tuXT9w>. Acesso em: 03 fev. 2026.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. Tradução de Décio Pignatari. São Paulo: Editora Cultrix, 1964.

MEJÍAS, Ulises A.; COULDRY, Nick. Colonialismo de datos: repensando la relación de los datos masivos con el sujeto contemporáneo. **Virtualis**, Monterrey, v. 10, n. 18, p. 78-97, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3Dr3fJP>. Acesso em: 19 jul. 2023.

MEDEIROS, Felipe. Sineia do Vale: indígenas salvam Amazônia e clima global. **Amazônia Real**, 09 jun. 2025. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/sineia-do-vale/>. Acesso em: 22 dez. 2025.

MENEZES, Débora; LIMA, Carlos. Por uma Educomunicação Indígena: experiência do Programa Nas Ondas do Rádio junto aos educadores guaranis em São Paulo. In: VI Encontro Brasileiro de Educomunicação, 2015, Porto Alegre. **Anais Eletrônicos...** Porto Alegre, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/46LUkJI>. Acesso em: 18 jul. 2023.

MESSIAS, Cláudio. **A epistemologia da educomunicação em aferição**: Por uma contextualização do *habitus* no Paradigma Educomunicativo. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 262. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3eCWhnS>. Acesso em: 19 set. 2021.

MESSIAS, Cláudio. O construto epistemológico da Educomunicação na perspectiva da cultura: reflexões complementares ao trânsito senso comum-saber científico na constituição do novo campo. In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Intercom, 37, 2014, Foz do Iguaçu, PR. **Anais** (on-line). Foz do Iguaçu: Intercom, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3lbo6pP>. Acesso em: 15 set. 2021.

MÍDIA GAVIÃO (@mídiagaviao). 2025. Parxõ hy ituwa kaxuwa amjikin 11º Festival Safra da Castanha Nova – Aldeia Kyikatêjê... **Instagram**, 21 abr. 2025. Disponível em: <https://bit.ly/46zbp2O>. Acesso em: 03 ago. 2025.

MÍDIA INDÍGENA OFICIAL. **O que significa aldear a política**. Belém, 12 mai. 2022. Instagram: @midiaindiaoficial. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CdeeJ0oroYT/>. Acesso em: 01 fev. 2026.

MÍDIA NINJA. Quem somos. [2025]. Disponível em: <https://midianinja.org/a-midia-ninja/>. Acesso em: 10 dez. 2025.

MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1 – 18, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3wkin8Y>. Acesso em: 19 jul. 2023.

MILHOMENS, Lucas. Organizações indígenas e redes comunicacionais no Brasil: luta e Resistência. In: MILHOMENS, Lucas. **Comunicação, questão indígena e movimentos sociais**: reflexões necessárias. Manaus: Edua, 2022, p. 17-37. Disponível em: <https://bit.ly/3Jm2m9J>. Acesso em: 25 jan. 2023.

MINISTÉRIO DA SAÚDE declara fim da Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional pela Covid-19. **Ministério da Saúde**, 2022. Disponível em: <https://bit.ly/4b4c7Vz>. Acesso em: 22 jan. 2024.

MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS. Funai participa de abertura do programa que promove o protagonismo indígena em fóruns internacionais. MPI, 12 set. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2024/funai-participa-de-abertura-do-programa-que-promove-o-protagonismo-indigena-em-foruns-internacionais>. Acesso em: 07 set. 2025.

MOLITERNO, Danilo. Debate sobre exploração de petróleo na Foz do Amazonas envolve reservas de 30 bilhões de barris e quase US\$ 3 bi em investimentos. **CNN Brasil**, São Paulo, 27 mai. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3R6VXS3>. Acesso em: 3 dez. 2023.

MONDZAIN, Marie-José. **Imagem, ícone, economia**: as fontes bizantinas do imaginário contemporâneo. São Paulo: Contraponto, 2013.

MONSALVE, James León Parra. **Organizações regionais indígenas, cidadania e tecnologias de (des)informação e (in)comunicação na Pan-amazônia**. Belém: NAEA, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3Eus34f>. Acesso em: 08 set. 2023.

MONTEIRO, Eliena; LIMA, Luana. Manaus registra 5ª maior seca da história. **G1 Amazonas**, 09 out. 2023. Disponível em: <http://glo.bo/4rvVc5J>. Acesso em: 04 fev. 2026.

MORAIS, Kátia Santos de. Mobilização com que Comunicação? Estabelecendo relações entre práticas comunicacionais e processos de construção cidadã. In: III Congresso Brasileiro Científico de Comunicação Organizacional e Relações Públicas, 2009. **Anais [...]** Online, 2009, p. 1-15. Disponível em: <https://bit.ly/3ueMGQq>. Acesso em: 24 jan. 2024.

MOSCHEN, Aline. Demarcando telas: políticas indígenas no cinema brasileiro. **Nexo Jornal**, São Paulo, 12 ago. 2022. Política. Disponível em: <https://bit.ly/3TsGtur>. Acesso em: 13 dez. 2023.

MOTTA, Luiz Gonzaga. **Análise crítica da narrativa**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

MOTTA, Luiz Gonzaga. Vozes narrativa e jogos de poder no jornalismo: modelo plurivocal. In: PICCININ, Fabiana; SOSTER, Demétrio de Azevedo (Org.). **Narrativas comunicacionais complexificadas**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2012.

MOURA, Deyse Alini de; BIDARRA, José; LACERDA, Juciano de Sousa; MALULY, Luciano Victor Barros. Oralidade e saber local: o podcast como ferramenta de educomunicação indígena em saúde. **Rev. Ed. Popular**, Uberlândia - MG, v. 24, n. 1, p. 1-16, jan.-abr. 2025. Disponível em: <https://bit.ly/4pbm21H>. Acesso em: 15 nov. 2025.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Nações Unidas, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/3HFP71A>. Acesso em: 01 fev. 2024.

NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Nações Unidas, 18 set. 2020. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91601-declara%C3%A7%C3%A3o-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 16 set. 2025.

NARRAMAZÔNIA. Narramazônia, [2018]. **Quem Somos**. Disponível em: <https://narramazonia.wordpress.com/sobre/>. Acesso em: 24 dez. 2025.

NO STF, Apib protocola ação e pede que lei do genocídio seja declarada inconstitucional. **Apib**, 2023b. Disponível em: <https://bit.ly/47UrXiV>. Acesso em: 8 jan. 2024.

NUNES, Benedito. **O tempo na narrativa**. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1995.

NUNES, Paulo; COSTA, Vânia Torres; COSTA, Alda Cristina. Narr'Amazônia: ser e estar nas narrativas do mundo. **Revista Sentidos da Cultura**, Belém-PA, v. 3, n. 4, p. 1-23, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3eEMtK3>. Acesso em: 20 set. 2021.

NUNOMURA, Eduardo. **Censo 2022: Amazônia Cresce**. Amazônia Real, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/4c3KNYm>. Acesso em: 27 mar. 2025.

OLIVEIRA, Andreici Marcela Araujo de. **Movimento Social Indígena e participação política: a contribuição da COIAB na formação de lideranças**. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Universidade Federal do Pará, Belém-PA, p. 102. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/460Kg5o>. Acesso em: 07 set. 2023.

OLIVEIRA, Leidemar. Estado e etnias começam a discutir política de educação indígena no Pará. **Agência Pará**, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3w6CEhT>. Acesso em: 08 jan. 2023.

OLIVEIRA, Assis da Costa. **Juventudes Indígenas no Brasil: mobilizações e direitos**. São Paulo: Dialética, 2023. Edição E-book.

OMS DECLARA fim da Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional referente à COVID-19. **OMS**, 05 mai. 2023. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/noticias/5-5-2023-oms-declara-fim-da-emergencia-saude-publica-importancia-internacional-referente>. Acesso me: 07 set. 2025.

O QUE É o marco temporal sobre terras indígenas: entenda o que está em jogo no julgamento do STF. **G1**, 2021. Disponível em: <https://glo.bo/3lmyhun>. Acesso em: 19 set. 2021. Acesso em: 27 ago. 2021.

OROZCO GÓMEZ, Guilherme. **Educação: recepção midiática, aprendizagens e cidadania**. São Paulo: Paulinas, 2014.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEREIRA, Eliete da Silva. Pós-modernidade e mídias nativas: a comunicação indígena brasileira audiovisual. **Comunicação e Sociedade**, Braga, v. 18, n. 2, 2010, p. 97-105. Disponível em: <https://bit.ly/39PnSAP>. Acesso em: 22 set. 2021.

PEREIRA, Eliete da Silva. A Comunicação Indígena digital no Brasil. In: 32º Encontro Anual da Compós, Universidade de São Paulo (USP), 2023c, São Paulo. **Anais** eletrônicos... São Paulo, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/46V9V0r>. Acesso em: 18 jul. 2023.

PÉREZ, Fernando Carias. “Educomunicación en clave de Interculturalidad”: Propuestas formativas en educación para los medios, a partir de 3 experiencias en comunidades indígenas del sur de Venezuela. In: SOARES, Ismar de Oliveira; VIANA, Claudemir Edson. **Trajetórias da Educomunicação nas Políticas Públicas e a Formação de seus Profissionais**. São Paulo, SP: ABPEducom, 2021, p. 264-280. Disponível em: <https://bit.ly/4oMUoZg>. Acesso em: 16 nov. 2025.

PIMENTA, Francisco José Paoliello. Indeterminação; o “admirável”; a crescente comunicabilidade. **Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia**, n. 38, p. 37-43, 2009. Disponível em: <https://bit.ly/4bupYDT>. Acesso em: 08 mai. 2024.

PINHEIRO, Rose Mara. **A Educomunicação nos centros de pesquisa do país: um mapeamento sobre a produção acadêmica com ênfase à contribuição da ECA/USP na construção do campo**. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 224. 2013. Disponível em: <https://bit.ly/3len1O5>. Acesso em: 05 nov. 2022.

PIO, Juliana. **A Vale quer ser desejada pelos jovens** — e Mariah Carey é parte do plano. Exame, 17 set. 2025. Disponível em: <https://exame.com/marketing/a-vale-quer-ser-desejada-pelos-jovens-e-mariah-carey-e-parte-do-plano/>. Acesso em: 18 set. 2025.

PODCAST Amazônia Indígena. [Locução de]: Rede de Jovens Comunicadores Indígenas. [S.l.]: Coiab, 2024c. **Podcast**. Disponível em: <https://spoti.fi/4bwXhaq>. Acesso em: 01 fev. 2024.

PODCAST Vozes Indígenas da Amazônia. [Locução de]: Rede de Jovens Comunicadores Indígenas. [S.l.]: Coiab, 2021d. **Podcast**. Disponível em: <https://bit.ly/428BEdd>. Acesso em: 29 ago. 2025.

PORTAL AMAZÔNIA. Portal Amazônia, 2021. **Jovens indígenas formam rede de comunicadores no combate à Covid-19**. Disponível em: <https://bit.ly/2Yx77I2>. Acesso em: 09 set. 2023.

PRANDINI, Paola Diniz. **Conexão Atlântica**: branquitude, decolonialidade e educomunicação em discursos de docentes de Joanesburgo, de Maputo e de São Paulo. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 311. 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3NXRY8T>. Acesso em: 01 fev. 2026.

PRECONCEITO. In: **Michaelis**, Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Editora Melhoramentos, 2025. Disponível em:

<https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=preconceito>. Acesso em: 06 dez. 2025.

PRIMO, Alex et al. **Interações mediadas e remediadas**: controvérsias entre as utopias da cibercultura e a grande indústria midiática. *Interações em rede*. Porto Alegre: Sulina, p. 13-32, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/3ukfk2U>. Acesso em: 10 fev. 2024.

PROJECT MANAGEMENT INSTITUTE. PMI. **Um Guia do Conhecimento em Gerenciamento de Projetos (Guia PMBOK)**. 6ª ed. Newtown Square, PA: Project Management Institute, 2017.

PROJETO-PROCESSO. **Projeto-Processo**, 2018. Definições-diferenças. Disponível em: <https://bit.ly/3pOe1a0>. Acesso em: 05 ago. 2023.

PSOL 50. Conferência da Amazônia. **YouTube**, 19 mai. 2023. 2h59. Disponível em: <https://bit.ly/44RWP27>. Acesso em: 04 fev. 2024.

QUIJANO, A. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 9 – 31, 2005. Disponível em: <https://bit.ly/3fnkD9y>. Acesso em: 22 ago. 2022.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Vol 1: a intriga e a narrativa histórica. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Teoria da Interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Trad. Arthur Mourão. 70 ed. Lisboa: Texas Chistian University Press, 1987.

RIBEIRO, Nayara dos Santos. Edocomunicação indígena: programa de rádio Yawara. In: XIV Conferencia Bienal de la Sociedad para la Antropología de las Tierras Bajas de América del Sur, 14, 2023, Leticia, Colômbia. **Resumos**. Leticia, Colômbia: 2023. p. 220. Disponível em: <https://bit.ly/3LAPZdh>. Acesso em: 15 nov. 2025.

RODRÍGUEZ, Ángel. **A dimensão sonora da linguagem audiovisual**. São Paulo: SENAC, 2006.

ROMÃO, Lilian Cristina Ribeiro. **A construção de lugares de escuta em práticas (edu)comunicativas para vozes sociais historicamente silenciadas**. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 473. 2023. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27154/tde-13112023-144053/pt-br.php>. Acesso em: 04 fev. 2026.

ROSA, Bruno. Brasil leiloa blocos de petróleo próximos de áreas de preservação ambiental e terras indígenas. *Veja os locais*. **O Globo**, Rio de Janeiro, 12 dez. 2023. Negócios. Disponível em: <http://glo.bo/4aeencq>. Acesso em: 12 dez. 2023.

SALOA, Seminário de Saberes, Linguagens e Oralidades da Amazônia. A Educação indígena em interface com as tecnologias: desafios e possibilidades. **YouTube**, 25 dez. 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3jLYF2k>. Acesso em: 25 dez. 2023.

SAMPAIO, Cristiane. Após articulação da bancada ruralista, marco temporal para demarcação de terras indígenas é aprovado em comissão do Senado. **Brasil de Fato**, Brasília, 23 ago. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3sKzBNM>. Acesso em: 09 set. 2023.

SANTANA, Luan Matheus; SANTOS, Sarah F. Piauí é o único estado do Brasil sem escola indígena. **Marco Zero**, 05 set. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/4bH6Br1>. Acesso em: 02 fev. 2026.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 63, out. 2002, p. 237-280. Disponível em: <https://bit.ly/2IeWD8n>. Acesso em: 06 jul. 2022.

SANTOS, Dina. Educação indígena no Pará é tema de Sessão Especial na **Alepa**. **Alepa**, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3GMjZ0O>. Acesso em: 08 jan. 2023.

SARAIVA, Mariana. Voluntários ajudam a erguer a primeira escola indígena do Distrito Federal. **Correio Braziliense**, 20 abr. 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3Y1RwNl>. Acesso em: 02 fev. 2026.

SASSINE, Vinicius. Licença de petróleo na Foz do Amazonas prevê impacto em 8 países e Petrobras diz buscar atingidos. **Folha de São Paulo**, Manaus-AM, 11 nov. 2023. Ambiente. Disponível em: <https://bit.ly/4a0Rpp1>. Acesso em: 3 dez. 2023.

SCALADRIN, Rosemeri. **Transformações na cultura escolar**: a práxis curricular nas escolas municipais do campo dos pólos Piçarra e Itupiranga do Campus Rural de Marabá/IFPA. Belém: Editora IFPA, 2020.

SECRETARIA DE SAÚDE INDÍGENA - SESAI. **Atendimento à População Indígena 2024**. Disponível em: <https://bit.ly/3ybYrZu>. Acesso em: 03 mai. 2024.

SENADO APROVA MARCO TEMPORAL e busca saída para mineração em terras indígenas. **Senado**, 2025. Agência Senado, 30 dez. 2025. Disponível em: <https://bit.ly/460aozy>. Acesso em: 25 jan. 2026.

SEREJO-SANTOS, Hericley. A temporalidade em narrativas indígenas. In: COSTA, Alda Cristina; SEREJO-SANTOS, Hericley; OLIVEIRA, Ivana Guimarães; SILVA, Leonardo de Souza; KABUENGE, Nathan Nguangu; NUNES, Paulo; COSTA, Vânia Torres (Org.). **Narramazônia 10 Anos**: por entre narrativas que nos conectam. Unama, 2025. p. 181-196. Disponível em: <https://mestrado-doutorado.unama.br/tenancy/assets/courses/qIL2pgQE39bMUmmAE/files/1770820283.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2026.

SEREJO-SANTOS, Hericley. O marco temporal na “Amazônia indígena”: o poder de voz em disputa em narrativas midiáticas. In: Costa, Alda Cristina; Soster, Demétrio de Azeredo; Azoubel, Diogo; Zart, Luiz Henrique; Silva Jr, Maurício Guilherme. **Narrativas Midiáticas Contemporâneas**: Amazônia(s). 1. ed. São Luís/MA: Editora Vert, 2024, p. 268-297. Disponível em: <https://bit.ly/4i60eRg>. Acesso em: 07 abr. 2025.

SEREJO-SANTOS, Hericley. **Processo de ensino e práticas educomunicativas na educação profissional de jovens do ensino médio integrado do IFPA Campus Breves**. Dissertação (Mestrado em Educação Profissional) - Programa de Pós-graduação em Educação Profissional e Tecnológica, do Instituto Federal do Pará, Belém, Pará, p. 62. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/HericleyEducomnaEPT>. Acesso em: 18 jan. 2024.

SEREJO-SANTOS, Hericley; COSTA, Vânia Maria Torres. A educação indígena em interface com as tecnologias a partir da perspectiva narrativa de mulheres indígenas. **Anagramas Rumbos y Sentidos de la Comunicación**, Medellín (Colômbia), n. 24 v. 46, p. 1-20, jan. /jun. 2025. Disponível em: <https://bit.ly/3FOF38U>. Acesso em: 31 mar. 2025.

SEREJO-SANTOS, Hericley; COSTA, Vânia Maria Torres. A interculturalidade de saberes em narrativa indígena sobre o combate à covid-19. In: BRITO, Regina; CAPOANO, Edson; SOUSA, Vitor de (Org.). **Identidade, lusofonia, interculturalidade, comunicação: interfaces**. São Paulo, SP: Líquido Editorial e Consultoria, 2022a, p. 125-146.

SEREJO-SANTOS, Hericley; COSTA, Vânia Maria Torres. A interface entre educação indígena e tecnologias em narrativas de mulheres indígenas. In: Anais do 10º Compólítica, 2023, Fortaleza. **Anais eletrônicos...** Fortaleza, 2023a. Disponível em: <https://bit.ly/3XumFa5>. Acesso em: 15 jun. 2023.

SEREJO-SANTOS, Hericley; COSTA, Vânia Maria Torres. Educomunicação e narrativas: perspectivas e abordagens teóricas, metodológicas e empíricas na produção científica do campo de interface. In: Anais do 46º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2023, Belo Horizonte. **Anais eletrônicos...** Belo Horizonte, 2023c. Disponível em: <https://bit.ly/3EucklU>. Acesso em: 09 set. 2023.

SEREJO-SANTOS, Hericley; COSTA, Vânia Maria Torres. O protagonismo indígena na representação discursiva sobre a pandemia da Covid-19. In: Anais do 20º Encontro Nacional de Pesquisadores em Jornalismo, 2022, Fortaleza. **Anais eletrônicos...** Campinas, Galoá, 2022b. Disponível em: <https://bit.ly/3QrWLAz>. Acesso em: 07 jun. 2023.

SEREJO-SANTOS, Hericley; COSTA, Vânia Maria Torres. Pelo reconhecimento das contribuições amazônicas ao Campo da Educomunicação. In: SOARES, Ismar Oliveira et. al. **Educomunicação e educação midiática nas práticas sociais e tecnológicas pelos direitos humanos e direitos da terra**. São Paulo: Associação Brasileira de Pesquisadores e Profissionais em Educomunicação, 2023d. Disponível em: <https://bit.ly/4aXgFwX>. Acesso em: 12 jan. 2024.

SIERRA, María Teresa; IGREJA, Rebecca Lemos. Neocolonialismo y justiciabilidad de los derechos indígenas - Introducción. **Cahiers des Amériques latines** [En ligne], n. 94, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/44uNihW>. Acesso em: 19 jul. 2023.

SIGNATES, Luiz. Estudo sobre o conceito de mediação e sua validade como categoria de análise para os estudos de Comunicação. **Novos Olhares**, São Paulo, v. 6, n. 12, p. 4-19, 2ª sem. 2003. Disponível em: <https://bit.ly/43ybCy2>. Acesso em: 20 jul. 2023.

SINIMBÚ, Fabíola. Começa conferência de Bonn que abre negociações para COP30. **Agência Brasil**, 16 jun. 2025. Disponível em: <https://bit.ly/41CgAM4>. Acesso em: 04 set. 2025.

SILVA, Antonio Fernando Gouvêa da. **A construção do currículo na perspectiva popular crítica**: das falas significativas às práticas contextualizadas. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação: Currículo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, p. 405. 2004. Disponível em: <https://bit.ly/3R9BZYr>. Acesso em: 07 set. 2023.

SILVA, Antonia Costa da. **Educação Indígena Makuxi pelas Ondas da FM Monte Roraima (2003-2008)**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, da Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Amazonas, p. 129. 2009. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/3162>. Acesso em: 16 nov. 2025.

SILVA, Mirian Faustino; MORAIS, Vângela Maria Isidoro. Rádio e Recepção: Multimeiações a Partir da Experiência dos Moradores das Vicinias no Sul de Roraima e a FM Alto Astral 91, 91. In: Anais do XV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Norte, 2016, Boa Vista. **Anais eletrônicos...** Boa Vista, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/421E8c8>. Acesso em: 3 jan. 2024.

SILVA, Rayane Gomes da. Cultura e Território: reflexões sobre o Povo Gavião da Terra Indígena Mãe Maria. In: ALENCAR, Maria Cristina Macedo; RIBEIRO JUNIOR, Ribamar; AZEVEDO-LOPES, Ronnielle de (Org.). **Sociedades Indígenas na Amazônia**: territorialidades, história e processos educativos. Curitiba: CRV, 2020, p. 49-64.

SOARES, Ismar de Oliveira. Comunicação/Educação: A emergência de um novo campo e o perfil de seus profissionais. **Contato**, Brasília, ano 1, n.2, jan./mar. 1999. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001021017>. Acesso em: 07 ago. 2025.

SOARES, Ismar de Oliveira. Educação a distância como prática educacional: emoção e envolvimento na formação continuada de professores da rede pública. **Revista USP**, São Paulo, n. 55, p. 56-69, set./nov. 2002. Disponível em: <https://bit.ly/3p8MFGv>. Acesso em: 15 set. 2021.

SOARES, Ismar de Oliveira. **Educomunicação**: o conceito, o profissional, a aplicação: contribuições para a reforma do Ensino Médio. São Paulo: Paulinas, 2011.

SOARES, Ismar de Oliveira. Educomunicação: um campo de mediações. **Comunicação & Educação**, São Paulo, n. 19, p. 12-24, 2000. Disponível em: <https://bit.ly/32pY9f2>. Acesso em: 15 set. 2021.

SODRÉ, Josely de Sousa. **Demarcação de Telas**: Acampamento Terra Livre e Apropriação do Ciberespaço. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, São Luís, Maranhão, p. 100. 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3TnwWVo>. Acesso em 14 dez. 2023.

SODRÉ, Muniz. Bios midiático. **Revista Dispositiva**, Belo Horizonte, v. 2, n. 1, p. 108-110, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/3Pe7JZM>. Acesso em: 08 set. 2023.

SOMPRÉ, Concita Guaxipiguara. **Projetos Desenvolvimentistas no Território Mãe Maria:** memórias de uma vida de impactos na perspectiva Gavião. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, Pará, p. 170. 2021. Disponível em: <https://bit.ly/4brfgOG>. Acesso em 02 mai. 2024.

SONIA GUAJAJARA assume chefia da Delegação do Brasil na COP 28, e celebra o protagonismo indígena no debate climático. **Gov.br**, 03 dez. 2023a. Disponível em: <https://bit.ly/4agN8xO>. Acesso em: 12 dez. 2023.

SONIA GUAJAJARA é empossada Ministra de Estado dos Povos Indígenas do Brasil. **Ministério dos Povos Indígenas - MPI**, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3vJxStJ>. Acesso em: 22 jan. 2024.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia:** do período pré-colombiano aos desafios do século XXI. Rio de Janeiro: Record, 2019. Edição Kindle.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. **Uma outra história, a escrita indígena no Brasil.** PIB, 2006. Disponível em: <https://bit.ly/3Zq4NhL>. Acesso em: 08 set. 2023.

SOUZA, Márcio. **Amazônia indígena.** 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 2015. Disponível em: <https://doceru.com/doc/enxx88c>. Acesso em: 05 dez. 2025.

SOUZA, Oswaldo Braga de. **Congresso derruba vetos e ressuscita ‘PL da Devastação’, maior retrocesso ambiental do país em décadas.** Instituto Socioambiental, ISA, 27 nov. 2025. Disponível em: <https://bit.ly/3KTj0AP>. Acesso em: 16 dez. 2025.

SOUZA, Y. N. "Mostrando nossa cara de índio": Autonomia indígena e instrumentalização da cultura. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas | Interethnica**, v. 11, n. 1, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3XxHtN7>. Acesso em: 22 jan. 2023.

STF CONSIDERA INCONSTITUCIONAL trecho de lei que institui marco temporal para terras indígenas. **STF**, 22 dez. 2025. Disponível em: <https://bit.ly/46kzIjR>. Acesso em: 01 fev. 2026.

SHTROMBERG, Elena; PHILLIPS, Glenn (edit). **Encounters in Video Art in Latin América.** Los Angeles: Getty Research Institute, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/4cxa678>. Acesso em: 26 abr. 2026.

SUÁREZ, Angélica Liliana Tugumbango. El uso de la educomunicación para preservar la cultura indígena de Natabuela (Ecuador). In: Simposio de la Red Internacional de Investigación de Gestión de la Comunicación, 1, 2015, Pontevedra, Espanha. **Anais.** Pontevedra, Espanha: Universidade de Santiago de Compostela, 2015, p. 1054-1066. Disponível em: <https://bit.ly/3K7bz8H>. Acesso em: 16 nov. 2025.

TAVARES, Quélvia Souza. Os Kyikatêjê e sua história: contatos, conflitos e resistência. In: ALENCAR, Maria Cristina Macedo; RIBEIRO JUNIOR, Ribamar; AZEVEDO-LOPES, Ronnielle de (Org.). **Sociedades Indígenas na Amazônia:** territorialidades, história e processos educativos. Curitiba: CRV, 2020, p. 229-224.

TERRA INDÍGENA RAPOSA SERRA DO SOL. **Dossiê Raposa Serra do Sol**: Um projeto de vida para os povos indígenas da Amazônia e do Brasil. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3KuvXR8>. Acesso em: 05 dez. 2025.

TERRITÓRIOS INDÍGENAS são os mais preservados do país. **Gov.br**, 01 set. 2023b. Ministério dos Povos Indígenas. Disponível em: <https://bit.ly/3uWJRUE>. Acesso em: 14 dez. 2023.

TI MANCHINERI do Seringal Guanabara aguarda por identificação e delimitação. **Mapas de Conflitos**, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/4hTJJrm>. Acesso em: 01 abr. 2025.

TORO, Jose Bernardo; WERNECK, Nisia Maria Duarte Furquim. **Mobilização social**: um modo de construir a democracia e a participação. UNICEF-Brasil, 1996. Disponível em: <https://bit.ly/3AVNgRo>. Acesso em: 25 set. 2021.

TORQUATO, Cloris Porto; KONDO, Rosana Hass. **Educação decolonial**: opa!!! Não, essa escola tem que começar a ser diferente. Diadorim, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2, p. 62-86, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3GxWKGA>. Acesso em: 10 jan. 2023.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

UNA-SUS. Organização Mundial de Saúde declara pandemia do novo Coronavírus. **UNA-SUS**, 11 mar. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3vuJnBZ>. Acesso em: 02 ago. 2022.

UNESCO. **Relatório de monitoramento global da educação, resumo, 2023**: a tecnologia na educação: uma ferramenta a serviço de quem? Paris, Unesco. Disponível em: <https://bit.ly/3u1xNRH>. Acesso em: 20 jan. 2024.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS. Histórico do PPGEL-Amazônia. **UFAM**, 17 nov. 2025. Disponível em: <https://ppgel.ufam.edu.br/item-1-do-menu-1.html>. Acesso em: 12 fev. 2026.

VALLADARES, Licia. Os dez mandamentos da observação participante. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 22, n. 63, p. 153 - 155, 2007. Disponível em: <https://bit.ly/3LZBs7A>. Acesso em: 11 ago. 2024.

VASQUES, Valdeniza. **Pelo clima e pela Amazônia, a resposta somos nós!** Jornal Coiab Ayu'ru, Ano 1, Ed. 2, 2025a. Disponível em: <https://coiab.org.br/wp-content/uploads/2025/04/Jornal-Coiab-2025.pdf>. Acesso em: 19 set. 2025.

VASQUES, Valdeniza. **Coiab e Podáali apresentam prioridades climáticas em Conferência de Bonn**. Fundo Podáali, 20 jun. 2025b. Disponível em: <https://fundopodaali.org.br/podaali-e-coiab-apresentam-prioridades-climaticas-em-conferencia-de-bonn/>. Acesso em: 13 set. 2025.

VASQUES, Valdeniza. Lideranças indígenas da Amazônia brasileira participam da COP16 da Biodiversidade, na Colômbia. **Coiab**, 21 out. 2024. Disponível em: <https://bit.ly/4gf4EpO>. Acesso em: 04 set. 2025.

VERÓN, Eliseo. Teoria da mediatização: uma perspectiva semioantropológica e algumas de suas consequências. **MATRIZES**, São Paulo, v. 8, n.1, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/4tdC5ip>. Acesso em: 01 fev. 2026.

VICK, Mariana. Qual a importância da COP da biodiversidade da ONU. *Nexo Jornal*, 06 dez. 2022. Disponível em: <https://bit.ly/4p6fXnV>. Acesso em: 04 set. 2025.

VÍDEO DAS ALDEIAS. Apresentação, 2009. Disponível em: <https://bit.ly/3Za7gxF>. Acesso em: 07 mai. 2025.

VIEIRA, Cláudio Henrique. Etnomídias indígenas: rádio yandê e mídia indígena educamunicação e produção de contranarrativas. **Dispositiva**, Belo Horizonte - MG, v. 13, n. 24, p. 134–152, 2024. Disponível em: <https://bit.ly/47HAYPk>. Acesso em: 15 nov. 2025.

VILLALVA FILHO, Mario Ramão. **Educomunicação, língua-cultura Guarani, sustentabilidade e Teko Porã**: Myasãimbo'e, Avañe'ẽ Ayvu-Arandu, Ñeñangareko Ha Bom Viver. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural Sustentável) - Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural Sustentável, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon, Paraná, p. 127. 2020. Disponível em: <https://tede.unioeste.br/handle/tede/5149>. Acesso em: 16 nov. 2025.

VINICIUS, José. Seduc formará a primeira turma de Ensino Médio para indígenas da etnia Warao. **Governo do Piauí**, 08 fev. 2024. Disponível em: <https://bit.ly/468qlCD>. Acesso em: 02 fev. 2026.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ZENHA, Leonardo. A etnomídia indígena nas aldeias e nas redes: entrevista com a juventude indígena de luta, os espaços comunicativos e o fortalecimento ancestral e identitário. **Revista Debates Insubmissos**, Caruaru-PE, v. 7, n. 21, p. 271-279, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/3UQDQCR>. Acesso em: 08 mai. 2024.

APÊNDICE A - Questões éticas da pesquisa

A presente pesquisa foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), sob o parecer nº 7.105.737. A necessidade de cumprir o protocolo ocorreu por abordarmos temática indígena e priorizarmos, a princípio, a realização das entrevistas presencialmente em Terras Indígenas homologadas pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), conforme orientado pela Conep.

[...] quando a pesquisa é realizada em aldeias/comunidades indígenas, deve-se obter a anuência/autorização da liderança indígena, conforme a Resolução CNS nº 304 de 2000, item 2.4, e a Resolução CNS nº 510 de 2016, art. 13. Se alguma dessas comunidades estiver localizada dentro de uma terra indígena (TI) homologada pela Funai, deve-se obter, além da anuência/autorização da liderança indígena, também uma autorização da presidência da Funai, conforme a Instrução Normativa nº 01/PRESI de 1995 (Conep, em e-mail enviado em 4 mai. 2023).

O processo de submissão envolveu o Comitê de Ética (CEP) da Universidade Federal do Pará (UFPA), o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que emitiu parecer de mérito científico, e a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep). Era esperado que, por contar com a contribuição de diferentes instituições, o percurso sofresse delongas, o que nos fez adotar estratégias para cumprir o prazo da pesquisa, como a alternativa de realizar a maior parte das entrevistas de forma *on-line*.

Dentre as orientações da Fundação, destacamos o item “X - Documento original de consentimento prévio assinado pelo(s) representante(s) do povo indígena - Funai solicitará”. Em comparação às orientações da Conep, identificamos contradição a respeito do momento de solicitação da autorização das lideranças indígenas. Enquanto a Conep orientou a obtenção dessa autorização caso a pesquisa seja realizada em aldeia ou comunidade indígena, a Funai destaca em outro documento (Funai, 1995) que essa consulta é feita pela Fundação e não pelo pesquisador. Diante da dúvida, consideramos a autorização obtida diretamente com as lideranças¹¹⁴.

¹¹⁴ Apesar da insegurança em tomar essa atitude, a decisão em priorizar a autorização das lideranças foi validada pela própria Funai, ainda que indiretamente. Nos desencontros de informações entre a Fundação e o CCPIO, o Conselho iria declinar a autorização da pesquisa por ainda não termos entrado em contato com eles. Acontece que essa autorização já havia sido emitida em 2023. Quando enviamos a documentação assinada pela liderança, a justificativa de declínio foi alterada. Vale ressaltar ainda que o motivo de espera pela autorização formal via Funai para adentrar a TI do povo Karipuna se deu por questões de segurança à integridade física do pesquisador. A região onde fica localizada a Aldeia, no Oiapoque (AP), é marcada por conflitos e violências originadas, principalmente, do tráfico de drogas e de armas, influenciados pela fronteira com a Guiana Francesa. A autorização institucional da Funai agregaria proteção jurídica caso ocorresse alguma fatalidade durante a trajetória até a TI.

Dois jovens integraram a pesquisa após a submissão da pesquisa ao Comitê de Ética: Alana Manchineri e Anderson Arapaço. Alana foi indicada pela Coordenação da Coiab por liderar a gerência de comunicação da organização e ter sido a primeira coordenadora da Rede de Jovens Comunicadores Indígenas. O segundo foi apontado por Alana. Ambos são vinculados formalmente à Coiab. Com o consentimento da organização para realizar a pesquisa, e sem a intenção de visitar as aldeias ou comunidades desses jovens, não foi necessário submeter nova documentação à Funai. Os dados foram atualizados no projeto de pesquisa aprovado na Plataforma Brasil, junto ao relatório final.