

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO
NÍVEL DOUTORADO

HELÂNIA THOMAZINE PORTO

PROCESSOS COMUNICACIONAIS, IDENTITÁRIOS E CIDADÃOS: PATAXÓS
EM “TERRITÓRIOS” DE RESISTÊNCIAS E DE UTOPIAS

SÃO LEOPOLDO (RS)

2019

HELÂNIA THOMAZINE PORTO

**PROCESSOS COMUNICACIONAIS, IDENTITÁRIOS E CIDADÃOS: PATAXÓS
EM “TERRITÓRIOS” DE RESISTÊNCIAS E DE UTOPIAS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências da Comunicação.

Orientadora: Profa. Dra. Jiani Adriana Bonin

SÃO LEOPOLDO (RS)

2019

P853p

Porto, Helânia Thomazine.

Processos comunicacionais, identitários e cidadãos: Pataxós em “territórios” de resistências e de utopias / Helânia Thomazine Porto. – 2019.

273 f. : il. color. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, São Leopoldo, 2019.

“Orientadora: Profa. Dra. Jiani Adriana Bonin.”

1. Índios Pataxó. 2. Cidadania. 3. Comunicação. 4. Mídias digitais. I. Título.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Bruna Sant’Anna – CRB 10/2360)

HELÂNIA THOMAZINE PORTO

Tese *Processos Comunicacionais, Identitários e Cidadãos: Pataxós em “territórios” de resistências e de utopias* apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências da Comunicação, sob orientação da Prof^a. Dra. Jiani Adriana Bonin, aprovada no dia 27 de março de 2019.

Banca avaliadora:

Prof.^a Dr^a Iara Tatiana Bonin - ULBRA/RS

Prof. Dr. Juciano, de Sousa Lacerda - UFRN/RN

Prof. Dr. Fabrício Lopes da Silveira - UNISINOS

Prof.^a. Dra. Jiani Adriana Bonin - UNISINOS

Prof. Dr. Alberto Efendy Maldonado Gomez de la Torre - UNISINOS

SÃO LEOPOLDO (RS)

2019

Aos sujeitos comunicantes que, em *con-cidadania*,
lutam em dimensões sociais, políticas, educacionais e econômicas
na construção de uma sociedade mais justa.

AGRADECIMENTOS

Queria encontrar uma forma poética de agradecer a todas e todos que estiveram comigo durante os quatro anos de doutoramento, uma forma de escrita que revelasse a amorosidade que habita em mim, tanto pelos conhecimentos partilhados quanto pelos processos em que eles ocorreram. Como resgatar o mundo de imagens poéticas das vivências junto aos sujeitos que caminharam comigo nas diferentes fases desse projeto? Das leituras críticas nos componentes curriculares do doutorado, dos debates com os colegas e docentes do curso Ciências da Comunicação – UNISINOS (RS) e das experiências culturais e comunicacionais nas aldeias, agora, presentes, nesta produção acadêmica?

O sujeito da pesquisa não é só a racionalidade *decartiana*, é também desejos e pulsões de vida. Nesse sentido, esta produção não é só minha, nasceu de um movimento que a princípio parecia solitário, mas a sua concretização só foi possível por meio da solidariedade de muitos. Por isso, sou grata aos sujeitos comunicantes/políticos/amorosos que, em cada ato, pacientemente colaboraram para o “encontro” do real (re)criado em nossas utopias.

Gratidão especial à minha orientadora, professora Jiani Adriana Bonin, que com respeito leu as primeiras ideias que apenas afloravam e que, com seu jeito alegre e competente, respeitando meu tempo e minha forma particular de escrever, apontou os enganos, sustentando em mim a esperança.

Reconheço também o estímulo que foi para mim as aulas do professor Efendy Maldonado, que com muita generosidade apresentou teóricos da Comunicação e das epistemologias, conseqüentemente outras possibilidades de leituras de mundo e das teorias. Quem dera todos os intelectuais tivessem a oportunidade de se beneficiar da cidadania científica revelada em sua *práxis*.

À professora Iara Bonin expresse meus agradecimentos pelas contribuições em dois momentos importantes: nas análises dos primeiros escritos para a qualificação e nas valiosas sugestões apresentadas na defesa.

Ao professor Juciano de Sousa Lacerda expresse minha alegria por tê-lo na banca de defesa. Suas pesquisas foram inspiradoras no processo de construção da tese.

Ao professor Fabrício Lopes da Silva minha gratidão pelas provocações e indagações na defesa. Essas inquietações já alimentam futuras pesquisas.

Essa caminhada, que por vezes, nos referimos como acadêmica, trata-se mais de uma “caminhada existencial”; deste modo, não posso deixar de agradecer à minha querida irmã

Estela (em memória), por todos os ensinamentos a mim transmitidos desde os meus 6 anos de idade.

Ainda sobre os afetos que atravessaram essa jornada, agradeço aos meus filhos, Henrique, Rodrigo e Ana Carolina, companheiros nas minhas diferentes estações.

Aos meus pais, Elânio e Jacy, homem e mulher trabalhadores, meu eterno reconhecimento, pois não tiveram a oportunidade de concluir seus estudos, mas nem por isso deixaram de acreditar nos potenciais de seus filhos.

Aos meus queridos irmãos Jeane, James e Márcia Adriana, cunhado/a Sebastião e Valzeni, por sempre me trazerem para juntos deles quando eu ‘acreditava’ que tudo estava perdido.

Aos queridos sobrinhos, Jothan, Hyago, e às sobrinhas Sara e Cíntia, pela amorosidade dedicada a esta tia nada convencional.

A Zamith França Neto, por atravessar comigo as serras (do Mar, Mantiqueira, Catarinense e Gaúcha) rumo a essa formação, de forma generosa e companheira.

Ao artista e mestre da cultura popular Itamar dos Anjos, meu muito obrigada pelo apoio nas trilhas e movimentos de pesquisa exploratória.

A Luciano dos Santos, pela partilha de pensamentos revolucionários e de experiências cidadãs, apesar de todas as adversidades.

A Lucimar Costa Luiz (Lucinha), por ter me ajudado a respirar em meio ao caos em que minha vida se transformou, em alguns momentos, durante a escrita dessa tese.

Às famílias Pataxó das aldeias Boca da Mata, Barra Velha, Reserva da Jaqueira – Coroa Vermelha e do Pé do Monte Pascoal pelos acolhimentos e integração às atividades culturais. Em especial, à minha comadre Renata Pataxó e ao meu afilhado Syratã, pelo pertencimento a esta família.

Às colegas-amigas do Departamento de Educação – Campus X/UNEB, Lúcia de Fátima Oliveira de Jesus, Crysna Bomjardim da Silva Carmo, Ivana Teixeira Figueiredo Gund, Karina Lima Sales e Maria Mavanier Assis Siquara pelo “empoderamento” científico feminino.

À Universidade do Estado da Bahia – UNEB - à Pró Reitoria de Pesquisa – PPG, pelo Programa de Ajuda ao Doutorado - PAC. Sem a licença e o auxílio financeiro seria impossível a concretização desse projeto. Também, à Capes, pelo apoio à qualificação do doutorado em Ciências da Comunicação, do qual fiz parte, via PROEX.

Ao grupo de pesquisa *Processos comunicacionais: epistemologia, midiatização, mediações e recepção* pelas utopias acalentadas, tanto na produção científica, quanto no fortalecimento dos afetos. Ao PROCESSOCOM toda a minha gratidão.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Pataxós na Bahia, século XIX	40
Figura 2 - Mapa das aldeias Pataxó	49
Figura 3 - Reunião com educadores	129
Figura 4 - Visita ao sítio do Cacique	130
Figura 5 - Itens salvos no Facebook	139
Figura 6 - I Seminário de Universitários Indígenas da Bahia	150
Figura 7 - Mandala: Sujeitos Comunicantes do Awê	151
Figura 8 - Cartaz do I Seminário de Universitários Indígenas da Bahia	152
Figura 9 - Cartaz-convite 20º Aragwaksã	160
Figura 10 - Colares de sementes e de miçangas sintéticas	179
Figura 11 - Povo Pataxó, Pataxó Hãhãhãe e Tupinambá faz passeata	185
Figura 12 - Bombas, gás lacrimogêneo e indígenas detidos	187
Figura 13 - Cacique Anderson e demais lideranças em Brasília	188
Figura 14 - Spray de pimenta é usado contra povos [...] tradicionais	190
Figura 15 - Denúncia: 516 anos de usurpação	191
Figura 16 - Cimi: Famílias Pataxós são despejadas	193
Figura 17 - Uso óculos, uso celular... sou índio Pataxó com orgulho	196
Figura 18 - Sou indígena: existo e resisto	197
Figura 19 - Não é porque eu tenho celular	197
Figura 20 - A lenda do Monte Pascoal (1)	201
Figura 21 - A lenda do Monte Pascoal (2)	202
Figura 22 - Curso de audiovisual	203
Figura 23 - Ritual na minha aldeia Barra Velha	205
Figura 24 - Você é contra a invasão de terras no Brasil?	206
Figura 25 - Cartaz-convite Kãdawê Nuhatê Pataxó	208
Figura 26 - Educação escolar indígena diferenciada	210
Figura 27 - Não jogue lixo no chão	212
Figura 28 - Vocês brancos tem várias constituições [...]	213
Figura 29 - Comissão de Cacique e lideranças Pataxós	215
Figura 30 - Galinheiro o REI DO OVO	217
Figura 31 - O poder de criar está nos olhos	219

Figura 32 - Artes Ekitxamany	220
Figura 33 - Lutar pelo seu povo	222

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - População Indígena nos Municípios Baianos	52
Quadro 2 - Produções Científicas da UFBA, UFRGS e Unisinos	119
Quadro 3 - Sujeitos comunicantes em Redes Sociais Digitais	140
Quadro 4 - Relação das temáticas socializadas pelos Pataxós no Facebook em 2016	141
Quadro 5 - Síntese de matérias divulgadas no <i>site</i> do Cimi	192

RESUMO

A tese busca investigar e compreender os processos comunicacionais em conectividades presenciais e digitais produzidos pelos Pataxós da Bahia, em articulação com suas ações políticas em redes sociais multidimensionais, na perspectiva da (re)construção das identidades étnico-culturais e da cidadania comunicacional. A *Transmetodologia* foi a proposta teórico-metodológica-empírica adotada, o que permitiu a convergência de diversos movimentos de pesquisa, tais como as *pesquisas teórica, de contextualização, empírica/exploratória, metodológica e da pesquisa*. Assim, na constituição das argumentações teóricas e metodológicas, houve diálogos interdisciplinares com os conhecimentos científicos da Comunicação, Antropologia, História, Linguística, Cultura, Semiótica, Etnografia, que colaboraram na construção do objeto de pesquisa. Para tanto, foram realizadas problematizações teóricas sobre redes sociais multidimensionais, identidades étnico-culturais, sujeitos comunicantes e cidadania comunicacional. Também, em perspectivas multicultural e transversal, as análises foram enriquecidas com dialéticas estabelecidas com os discursos dos sujeitos comunicantes, esses coletados em entrevistas realizadas em duas fases distintas (exploratória e sistemática) dos movimentos da pesquisa empírica. Na fase sistemática da pesquisa exploratória foram entrevistados quatro sujeitos comunicantes, um da aldeia Boca da Mata e três sujeitos da aldeia de Barra Velha, além de observações etnográficas em suas atividades culturais em territórios indígenas de Porto Seguro e de Santa Cruz Cabralia, leitura semiótica de práticas culturais Pataxós, e observações etnográficas virtuais dos vinte e dois perfis pataxós em redes sociais digitais, no Facebook. Assim, o conjunto de movimentos da pesquisa apontou que as redes sociais digitais utilizadas pelos Pataxós vêm se revelando como *locus* enunciativo que, além da função informacional e de comunicação, apresentam-se com potencial de produção de mecanismos políticos e de interações sociais, configurando-se como oportunidade de visibilidade de seus pleitos políticos (direitos humanos), de divulgação da economia comunitária, de vinculações sociais, de afirmação de suas identidades étnico-culturais, junto à construção de uma cidadania comunicacional. No ambiente espaço digital, as participações políticas dos Pataxós vêm permitindo a produção de informações em formato hipermídia, com maior protagonismo e autonomia desses sujeitos comunicantes. Quanto à construção da cidadania comunicacional, esta está associada à tomada de consciência dos Pataxós de seus direitos, especificamente nas reivindicações frente às formas excludentes como são apreendidos pelos não indígenas e pelo Estado. Portanto tem sido buscada junto à formação pessoal e educacional, em que o autorreconhecimento e reconhecimento dos demais Pataxós como produtores de culturas, de mudanças sociais e políticas, vem demandando desses sujeitos formação educacional, letramento nas mídias e o desenvolvimento de competências e habilidades de criação enunciativa e de interações em diversas esferas públicas.

Palavras-chave: Mídiatização; Pataxós da Bahia, Processos comunicacionais; Identidades culturais; Cidadania comunicacional.

RESUMEN

La tesis busca investigar y comprender los procesos comunicacionales en conectividades presenciales y digitales producidos por los Pataxós de Bahía, en articulación con sus acciones políticas en redes sociales multidimensionales, en la perspectiva de la (re) construcción de las identidades étnico-culturales y de la ciudadanía comunicacional. La Transmetodología fue la propuesta teórico-metodológica adoptada, lo que permitió la convergencia de diversos movimientos de investigación, tales como la Investigación Teórica, Investigación de Contextualización, Investigación Empírica / Exploratoria, Investigación Metodológica y Investigación de la Investigación. Así, en la constitución de las argumentaciones teóricas y metodológicas, hubo diálogos interdisciplinarios con los conocimientos científicos de la Comunicación, Antropología, Historia, Lingüística, Cultura, Semiótica, Etnografía, que colaboraron en la construcción del objeto de investigación. Para ello, se realizaron problematizaciones teóricas sobre redes sociales multidimensionales, identidades étnico-culturales, sujetos comunicantes y ciudadanía comunicacional. También; y en las perspectivas multicultural y transversal, los análisis fueron enriquecidos con dialécticas establecidas con los discursos de los sujetos comunicantes, aquellos recogidos en entrevistas realizadas en dos fases distintas (asistemática y sistemática) de la investigación exploratoria. En la fase sistemática de la investigación exploratoria se adoptó: entrevistas en profundidad con un sujeto comunicante de la aldea Boca da Mata y con tres sujetos de la aldea de Barra Velha, además de observaciones etnográficas en sus actividades culturales en territorios indígenas de Porto Seguro y de Santa Cruz Cabralia, lectura semiótica de prácticas culturales Pataxós, y de observaciones etnográficas virtuales de los veintidós perfiles Pataxós en redes sociales digitales, en Facebook. Por lo tanto, el conjunto de movimientos de la investigación exploratoria, con las demás investigaciones (de la investigación, metodológica, teórica y de contextualización) apuntó que las redes sociales digitales utilizadas por los Pataxós se vienen revelando como locus enunciativo, que además de la función informacional y de comunicación, se presentan con potencial de producción de mecanismos políticos y de interacciones sociales, configurándose como oportunidad de visibilidad de sus pleitos políticos (derechos humanos), de divulgación de la economía comunitaria, de vinculaciones sociales, de afirmación de sus identidades étnico-culturales, en el espacio digital las participaciones políticas de los Pataxós han sido impulsadas por los algoritmos de la Plataforma de Facebook, que viene permitiendo producción de informaciones en formato hipermedial, con mayor protagonismo y autonomía de esos sujetos comunicantes. En cuanto a la construcción de la ciudadanía comunicacional, ésta está asociada a la toma de conciencia de los Pataxós de sus derechos, específicamente en las reivindicaciones frente a las formas excluyentes como son aprehendidos por los no indígenas y por el Estado, por lo tanto ésta tiene buscada junto a la formación personal y educativa, y que el autorreconocimiento y reconocimiento de los demás Pataxós como productores de culturas, de cambios sociales y políticos, lo viene demandando de esos sujetos formación educativa, letramento en los medios y desarrollo de competencias y habilidades de creación enunciativas y de interacciones en diversas esferas públicas.

Palabras clave: Mediatización; Pataxós de Bahía, Procesos comunicacionales; Identidades culturales; Ciudadanía Comunicacional.

ABSTRACT

The thesis seeks to investigate and comprehend the communicational processes through in-person and digital connectivities produced by the Pataxós of Bahia, in conjunction with their political activity in multidimensional social networks, on the perspective of (re) building the ethnic-cultural identities and communicational citizenship. *Transmethodology* was the theoretical-methodological-empirical proposal adopted, which allowed the convergence of varied research movements, such as *theoretical research*, *of context*, *empirical / exploratory*, *methodological* and *of research*. Thus, in the constitution of the theoretical and methodological arguments, there were interdisciplinary dialogues with the scientific knowledge of Communication, Anthropology, History, Linguistics, Culture, Semiotics and Ethnography, which collaborated in the construction of the research object. Therefore, theoretical discussions were carried out about multidimensional social networks, ethnic-cultural identities, communicating subjects and communicational citizenship. Besides, in multicultural and transversal perspectives, the analyzes were enriched with dialectics established with the discourses of the communicating subjects, those collected in interviews conducted in two distinct phases (exploratory and systematic) of the movements of empirical research. In the systematic phase of the exploratory research, four communicating subjects were interviewed, one from the Boca da Mata village and three subjects from the village of Barra Velha, as well as ethnographic observations on their cultural activities at the indigenous territories of Porto Seguro and Santa Cruz Cabralia, a semiotic reading of Pataxós cultural practices, and virtual ethnographic observations of the twenty-two Pataxós profiles in digital social networks, on Facebook. Thereby, the movements ensemble of the research pointed out that the digital social networks used by the Pataxós have been revealed as an enunciative *locus* that, beyond the informational and communication purposes, portray themselves with the potential of producing political mechanisms and social interactions, configuring as visibility opportunity of political lawsuits (human rights), disclosure of the community economy, social bonding, the affirmation of their ethnic and cultural identities, together with the construction of a communicational citizenship. In the digital space environment, the political participation of the Pataxós have been driven by the logics of the Facebook platform, which has allowed the production of information in hypermedia format, with greater protagonism and autonomy of these communicating subjects. Regarding the construction of communicational citizenship, it is associated with the awareness of the Pataxós upon their rights, specifically on the claims to the exclusionary forms as they are apprehended by non-indigenous and the State. Accordingly, it has been pursued simultaneously with personal and educational formation, in which self-recognition and recognition of other Pataxós as producers of culture, social and political changes, has demanded of these subjects educational background, literacy in the media and development of competences and enunciative creative skills and interactions in several public spheres.

Keywords: Mediatization; Pataxós of Bahia, Communication processes; Cultural identities; Communicational citizenship

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 TRAVESSIAS E MOTIVAÇÕES: SITUANDO A PROBLEMÁTICA	24
2.1 Mobilizações para a pesquisa	24
2.2 Colocação do problema	30
2.3 Objetivos.....	38
2.3.1 <i>Geral</i>	38
2.3.2 <i>Específicos</i>	38
3 PATAXÓS: ENTRE DISTOPIAS E UTOPIAS	39
3.1 As distopias: negação do território e de suas tradições.....	40
3.2 Políticas públicas para os povos indígenas.....	44
3.3 Das utopias: é caminhando que se aprende a caminhar	47
3.3.1 <i>Pataxós: aldeamentos, resistências e mobilizações</i>	53
4 TRAMAS TEÓRICAS QUE CONFIGURAM A PESQUISA	62
4.1 Teias de concepções na compreensão das redes sociais multidimensionais	62
4.2 Movimentos sociais em redes.....	64
4.3 Comunicação digital: práticas culturais na internet.....	68
4.4 Sujeitos comunicantes em processos comunicacionais/digitais	75
4.5 Identidades étnico-culturais nas multidimensionalidades Pataxós.....	79
4.5.1 <i>Identidades étnico-culturais em territorialidades</i>	81
4.5.2 <i>Memórias na construção das identidades étnico-culturais</i>	85
4.5.3 <i>Identidades étnico-culturais: auto identificação</i>	88
4.5.4 <i>Identidades de resistências</i>	89
4.6 Cidadania em pauta	92
4.6.1 <i>Multidimensionalidades das cidadanias</i>	95
4.6.2 <i>Cidadania nos contextos da interculturalidade e o multiculturalismo</i>	98
4.6.3 <i>Cidadania no cosmopolitismo</i>	100
4.6.4 <i>Cidadania comunicacional</i>	102
5 O REAL SE DISPÕE PARA A GENTE É NO MEIO DA TRAVESSIA: A TRANSMETODOLOGIA COMO PRÁXIS TEÓRICO-METODOLÓGICA	105
5.1 Perspectiva epistêmico-metodológica: antropofagias	106
5.2 Diálogos transfronteiriços nas trajetórias de outras pesquisas.....	109
5.3 <i>Cartografia errante</i> e outras formas de caminhar na pesquisa exploratória	120
5.3.1 <i>O Kuber como metáfora dos processos metodológicos da pesquisa exploratória</i>	121

5.3.2 <i>Em busca de interações digitais em uma Aldeia Midiática</i>	123
5.3.3 <i>Cartografando em territórios indígenas de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália</i>	124
5.3.4 <i>As idiosincrasias comunicacionais da aldeia Boca da Mata</i>	127
5.3.5 <i>Nos rastros de Pataxós em redes sociais digitais</i>	137
5.3.6 <i>Fase sistemática: integração, observações, entrevistas e semiótica da cultura</i>	141
6 NA TRILHA DOS PROCESSOS COMUNICACIONAIS, IDENTITÁRIOS E CIDADÃOS DOS PATAXÓS	146
6.1 O Primeiro Seminário de Universitários Indígenas da Bahia	146
6.2 Vinte anos de Aragwaksã na Reserva da Jaqueira – Coroa Vermelha.....	159
6.3 Os relatos dos Pataxós.....	162
6.4 Semiótica da cultura Pataxó	174
6.4.1 <i>O Awê</i>	175
6.4.2 <i>Artes indígenas</i>	178
6.4.3 <i>A língua Patxohã</i>	180
7 PROCESSOS COMUNICACIONAIS DIGITAIS DOS PATAXÓS NO FACEBOOK	183
7.1 A atuação dos Pataxós em redes comunicacionais digitais.....	184
7.2. Fluxos de informações: Pataxós comunicantes e Cimi.....	192
7.3 Identidades étnico-culturais dos Pataxós em redes digitais.....	194
7.4 Pataxós: sujeitos da/na comunicação	200
7.4.1 <i>Produções Comunicacionais Indígenas: extensão de ações políticas</i>	204
7.4.2 <i>Trioká Pataxó: em redes digitais e presenciais</i>	207
7.5 Redes sociais digitais: propagação da educação escolar Pataxó	209
7.6 Comunicação em redes sociais digitais: círculos de cultura e de poder.....	212
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	224
REFERÊNCIAS	234
APÊNDICE A - ROTEIROS DE ENTREVISTAS EXPLORATÓRIAS <i>IN LOCUS</i>	261
APÊNDICE B - ROTEIRO DE OBSERVAÇÕES DOS ESPAÇOS PRESENCIAIS ...	263
APÊNDICE C - ROTEIROS DE ENTREVISTAS EM PROFUNDIDADE - FASE SISTEMÁTICA	264
APÊNDICE D - ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO PRESENCIAL - FASE SISTEMÁTICA	267
APÊNDICE E - ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO EM ESPAÇO DIGITAL - FASE SISTEMÁTICA	268

APÊNDICE F - SISTEMATIZAÇÃO DOS DADOS DE ACOMPANHAMENTO DOS SUJEITOS COMUNICANTES EM REDES SOCIAIS DIGITAIS.....	269
ANEXO A - EM DEBANDADA OS CABOCLOS REVOLTADOS.....	272
ANEXO B - “A REVOLTA DOS CABOCLOS DE PORTO SEGURO”	273

1 INTRODUÇÃO

Múltiplos são os caminhos que podem nos conduzir à elucidação de uma proposta investigativa. A mandala, construída pelos Pataxós¹ no *I Seminário de Universitários Indígenas da Bahia – Muká Mukaú* (que em Patxohã, significa unir – reunir), ocorrido no período de 01 a 03 de junho de 2018, oferece-nos elementos para pensarmos no mundo da vida cotidiana destes indígenas em seus processos sociocomunicacionais e nas formas teórico-metodológicas de apreensão destas realidades pois, o que nos parecia tão distante em termos de inter-relações, pela sua existência e imprevisibilidade, se revelou convergente nos processos de construção dessa tese.

As experiências vivenciadas em outros momentos nas aldeias Pataxós junto aos sujeitos comunicantes permitiram plasmar, sobre este evento, leituras interculturais do presente, alimentadas por memórias mais ou menos organizadas de nossa trajetória pois, desde 2002, encontramos-nos inseridos nestas pluralidades de sistemas culturais às quais partes relacionamos à esta construção textual.

Desde os primeiros escritos do projeto de pesquisa que deram origem à tese *Processos comunicacionais, identitários e cidadãos de Pataxós em “territórios” de resistências e de utopias*, buscamos entender, em seus movimentos corporais e cinéticos, nas organizações políticas e em diversas frentes de participações em esfera pública, incluindo as redes sociais digitais, a construção de suas identidades étnico-culturais e da cidadania comunicacional. Assim, se pensarmos a tessitura dessa pesquisa a partir das dimensões sociais, políticas, culturais, comunicacionais e identitárias constituintes de *redes multidimensionais* ocupadas por esses sujeitos comunicantes, em fluxos e interações, não como uma realidade dada, estática e naturalizada, mas como movimentos que antecedem e se prolongam na constituição do Awê², podemos identificar representações e significados correspondentes aos diversos movimentos de construção e de desconstrução do fazer investigativo.

¹ Essa etnia é classificada como *Pataxós meridionais*, desde o passado viviam entre os rios São Mateus (ES) e Santa Cruz Cabralia (BA), distinguindo-se dos *Pataxós Hã-Hã-Hãe*, que ocupavam a região entre os rios de Contas e Pardo, mais ao norte da Bahia. Esse povo é pertencente ao tronco linguístico macro-jê, registrados por pesquisadores estrangeiros desde o século XVI como pertencentes ao grupo dos *Aimorés* (considerados bárbaros ou selvagens). Entretanto, conforme seus mitos, é um povo escolhido por *Txopay* para ocupar o território brasileiro.

² As formas circulares, em certa medida, recuperam a organização de habitações, das distribuições destas em suas comunidades, as formas como os conselhos se reúnem, os modos como os adereços são confeccionados, como os cocares, colares e pinturas corporais, além de artefatos, como gamelas de madeira, filtros dos sonhos entre outros.

A mandala humana a partir do tema “uma vara só quebra, em *mói* é mais difícil”³, do saudoso cacique *Tururim Pataxó*⁴, revela os esforços históricos dos Pataxós em se agruparem novamente de modo orgânico em prol de suas lutas. Assim, performaticamente, neste *Awê* dividiram-se em quatro filas, cada uma puxada por um indígena que trazia sobre os ombros um feixe de varas; em circunvoluções, dançaram em pequenos grupos, tendo como conclusão a construção de um único molho (*mói*).

As danças aconteceram no entorno de uma outra mandala, esta constituída por signos elencados pelos Pataxós. E no entorno dos Pataxós, os demais sujeitos que participavam do evento compunham a grande circunferência. Nesse sentido essa construção, naquele espaço temporal e geográfico, possibilitou releituras e aproximação à concepção de produção científica como uma produção cultural e comunicacional.

A mobilidade da mandala, com as diversas entradas e saídas, aberturas e coesão, portanto flexível quanto a ser desmontável e montável, nos remete ao conceito de rizoma de Deleuze e Gattari (1995) que, em nosso caso, podemos posicioná-lo na escrita acadêmica especificamente quanto às ideias e às significações constituintes dos capítulos da tese que em suas formas de organização estão sempre em articulação, sem perder de vista a centralidade da discussão em cada espaço-conteúdo.

Assim, na tessitura de um texto científico, há inter-relações de práticas sociais e culturais com as teorias e com os processos metodológicos que, como a progressão da ciranda do *Awê*, envolvem negociações, aproximações e confrontações ao se partir de diferentes movimentos, desde a participação em eventos, até formas mais espontâneas, como passeios pela aldeia, envolvimento no *Awê* e na sua musicalidade, à oferta de essências aos encantados, às formas mais sistemáticas de realização da pesquisa exploratória, das leituras e análises de produções científicas e literárias, à elaboração e realização de demais procedimentos investigativos.

Os Pataxós, em movimentos circulares cantam e dançam ziguezagueando pelo salão, estrategicamente reconfigurando o passado em seus mitos e ritos, assim, problematizamos, junto a esses códigos culturais do presente, as lembranças de saberes ancestrais, os processos comunicacionais e digitais no contexto dos Pataxós, apreendidos em articulação com suas ações políticas, sociais, culturais, educacionais, linguísticas e econômicas.

³ Figura nº 7, apresentada no sexto capítulo, na página 151.

⁴ Em 10 de janeiro de 2018, a liderança Rufino Vicente Ferreira, conhecido por *Tururim Pataxó*, com 89 anos, faleceu na aldeia Barra Velha, no município de Porto Seguro (BA). Reconhecido como um dos mais importantes líderes do povo Pataxó, principalmente por seu empenho político pela demarcação do território para os Pataxó. *Tururim* sobreviveu ao massacre ocorrido na aldeia Barra Velha em 1951, denominado pelos Pataxós como “fogo de 51” e enfrentou militares do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), em defesa do território indígena, quando da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal, sobre a terra dos Pataxó.

Isso significou pensarmos as mídiatizações a partir de múltiplas relações sociais no tempo presente, “entranhadas” em suas formas de resistência, de ações políticas e de constituição de uma cidadania comunicacional que também se fundamenta na memória coletiva, nas subjetividades e nas identidades étnico-culturais.

Hannah Arendt (2001), acerca da condição de se tornar humano, entende que esta se completa na exigência que cada se colocar no mundo. O sujeito ao desejar a sua inserção no mundo humano, realiza-o como um segundo nascimento, pois cada um de nós, agindo no mundo, põe o mundo também em movimento. Para ela o agir é simultâneo à descoberta de que não estamos isolados, de que somos agentes e pacientes, em nosso caso, sujeitos comunicantes em movimentos nas diversas dimensões.

A realidade dos Pataxós da Bahia é bastante dinâmica e diversa e, com o avanço dos processos de globalização e de mídiatização da sociedade, tem se complexificado. Nesse sentido, buscamos focalizar as configurações comunicacionais multimodais, atentando para as dimensões identitárias, culturais, territoriais, políticas e históricas, levando em consideração as espacialidades e as modalidades de enunciações em que essas ocorrem, e como estas dimensões se vinculam com a construção da cidadania comunicacional.

Para as discussões teóricas que fundamentaram as análises foram convidados pensadores⁵ defendem que o uso exclusivo de determinada tecnologia de informação e/ou comunicação não garante por si avanços e conquistas políticas de determinado grupo contra as injustiças sociais. Ainda, que consideram que as tecnologias da comunicação não são neutras, por isso precisam ser pesquisadas a partir de seus *usos e apropriações*⁶ em um determinado contexto. Na aproximação a essa problemática, elegemos epistemologias *inter-multi* e *transdisciplinares* para proposições teórico-metodológicas na perspectiva de descolonização das ciências, pelo estabelecimento de dialéticas com cientistas latino-americanos de diferentes campos do saber e com as práticas culturais e discursos dos Pataxós da Bahia.

Pesquisar os sujeitos comunicantes Pataxós e os seus desafios na construção de uma cidadania comunicacional requereu, também, um olhar etnográfico para suas múltiplas ações

⁵ Dentre os pesquisadores citamos: Lacerda (2008), Peruzzo (1988, 2004, 2008), Bonin (2000, 2013, 2014, 2016), Pereira (2009, 2010, 2013), Recuero (2009), Maldonado (2013, 2015).

⁶ “Usos e apropriações, pensados a partir da perspectiva de Lacerda (2008), ao analisar que na semiosfera da espacialidade pessoal, o ‘internauta’ interage por múltiplas possibilidades de ciberespaço, pois a “mera conexão entre servidores e terminais não basta para deflagrar o ciberespaço” (FARAGOSO, 2003, p. 219). É preciso, pois, a ação dos sujeitos na forma de usos e apropriações como produção de serviço, para que ele seja efetivamente criado, em que importam as condições locais ‘reais’ onde estão ancorados os fluxos dos dados. Portanto, a noção de ambiência midiática, vista como um “ecossistema midiático”. Nesse sentido usos e apropriações demandam que os sujeitos sejam representados nessa espacialidade, comunicam-se, informam-se, trocam experiências e opiniões, e deixem suas marcas. (LACERDA, 2008, p. 73)

em redes sociais, estas transversalizadas pelo uso das mídias digitais, entendendo essas mídiatizações como processo em construção, a partir de um contexto histórico e da emergência étnico-cultural. Assim, as ações políticas dos Pataxós, em convergência com o potencial de seus processos sociocomunicacionais, possibilitaram a adoção de procedimentos metodológicos não tradicionais, por uma maiêutica do conhecer a si mesmo para o conhecimento dos demais, que incluíram: entrevistas semiestruturadas com sujeitos comunicantes das aldeias *Boca da Mata* e *Barra Velha*⁷, participação em suas atividades para apreensão de sentidos em práticas culturais e comunicacionais, incluindo as redes sociais digitais, pela observação etnográfica.

Nessa perspectiva, buscamos estabelecer formas objetivas de traduzir o que era aparentemente subjetivo, como os usos e apropriações da plataforma do *Facebook* pelos sujeitos comunicantes, com a nossa inserção nesse contexto comunicacional, com metodologias construídas na perspectiva da multidisciplinaridade e do pluralismo de procedimentos, em diálogos com as questões levantadas, tal como nos revelaram as formas flexíveis de interseção e de união na conformação das cirandas do *Awê*, o pensamento transdisciplinar na aliança de saberes e de fazeres.

Na ciranda no *Awê*, há movimentos ininterruptos de idas e de retornos, e há também movimentos em que os sujeitos se posicionam agregados a grupamentos, afastando-se e reconstruindo nova circularidade. Nessas performances, lançam palavras de sentidos sagrados, acompanhadas pela cadência rítmica de maracás e de chocalhos, revelando suas vibrações encantatórias, fazendo convergir os demais presentes no reconhecimento do simbólico nessas manifestações (religiosas, míticas, literárias e estéticas), pela vocação de uma espiritualidade insubordinada à morte, pela *ordenança* do simbólico e da imaginação criadora. (DURAND, 2002, p. 432).

Sendo assim, apresentamos aqui os oito eixos estruturantes que unem e estabelecem as relações dinâmicas dessa tese, esta como uma produção cultural, comunicacional e estética em circularidades. No *primeiro capítulo*, apresentamos os caminhos que nos conduziram à proposta investigativa e da construção da tese, utilizando-nos da metáfora da mandala construída no *Awê Pataxó*, apreendida no *I Seminário de Universitários Indígenas da Bahia na Terra Indígena de Barra Velha – Porto Seguro (BA)*, em junho de 2018.

⁷ Barra Velha é considerada por todos os Pataxós contemporâneos do extremo sul como sua “aldeia-mãe”. Está localizada a 4 km da praia de Corumbau, próxima às embocaduras dos rios Caraíva e Corumbau, e a 60 km do povoado de Monte Pascoal. Nesta aldeia, há o posto da FUNAI e uma escola indígena modelo. Nela foram implementados os primeiros projetos de turismo. Além do turismo e do artesanato, outra fonte de renda é a produção e o beneficiamento da mandioca, a fruticultura e o pequeno comércio que nela vem se desenvolvendo.

No *segundo capítulo*, trazemos os aspectos subjetivos, sociais, políticos, culturais e científicos que nos motivaram na artesanaria da pesquisa, tratados em uma perspectiva na qual o gênero discursivo memorialista, combinado ao argumentativo, colaborou para que situássemos as questões componentes do problema, as perguntas geradoras, os objetivos e as justificativas da pesquisa

A mandala como metáfora também é suscitada na estruturação textual do *terceiro capítulo*, que trata do contexto sócio-histórico dos sujeitos comunicantes pois, para o entendimento de seus processos sociocomunicativos, fez-se relevante registrarmos que esse povo vivenciou diferentes períodos históricos, desde suas diásporas⁸, sofrimentos e lutas políticas que os moveram e ainda os movem até suas participações em redes sociais digitais. Sendo assim, no terceiro capítulo buscamos tornar o distante presente, ao organizarmos aspectos da história dos Pataxós da Bahia em três espaços-tempo que se interpenetram. O primeiro, em que grupos autônomos percorriam o sertão baiano, vivenciando conflitos com os colonos na região – reação às frentes de ocupação, ao contato gradativo com a sociedade envolvente até o aldeamento compulsório do grupo Pataxó “pacificado” na aldeia Barra Velha, em 1861. O segundo, relativo ao período de integração dos indígenas aldeados, que inclui as relações interétnicas entre Pataxós e demais etnias, como Tupiniquim, Maxakali e Kamakã, o desenvolvimento da aldeia, a saga de 1951 até a desagregação do grupo. E o terceiro, que considera a adaptação dos núcleos familiares na região da aldeia Barra Velha (Porto Seguro – BA), a integração desse grupo à sociedade envolvente, o impacto do turismo, a especialização do artesanato e os atuais movimentos reivindicatórios em redes *multidimensionais* à utilização de mídias digitais como *locus* enunciativos.

A construção e a realização do projeto de pesquisa que originou a tese se deram a partir do exercício de uma *con-cidadania* (BOFF, 2017) que abarca, também, convivências e estreitamento de afetos junto aos diversos sujeitos comunicantes, com diferentes negociações políticas e de trocas culturais e ideológicas. Do lugar de *observadores situados* (GEERTZ, 2001) entre homens e mulheres Pataxós que teciam seus artesanatos, educavam suas crianças e jovens, aravam e semeavam a terra, nas periféricas dessas circularidades comunicativas e culturais, e apoiados em outros procedimentos empíricos de caráter aberto às retificações, analisamos suas experiências comunicacionais em redes digitais, incluindo as relações em redes

⁸ O sentido etimológico da palavra diáspora tem relação com os termos gregos “dia” (através, por meio de) e “speiro” (dispersar ou disseminar). No contexto dos Pataxós, entende-se por diáspora o processo migratório, ato forçado de saída e de deslocamento físico do território de origem. Diáspora abrange também representações mutáveis que constantemente estão oferecendo uma coerência imaginária a um conjunto de identidades dinâmicas (HALL, 2000).

sociais e em outras esferas, política, econômica, cultural e educacional. Assim, as análises da configuração das redes sociais em interface com questões vinculadas às identidades étnico-culturais e cidadãs obtiveram ajustamento a metodologias interdisciplinares, multidisciplinares e transdisciplinares – aspectos apresentados nos demais capítulos – em intrínseca afinidade com a transmetodologia.

No *quarto capítulo* buscamos configurar as redes comunicacionais multimodais a partir das inserções dos Pataxós da Bahia em um conjunto complexo de relações sociopolíticas e culturais empreendidas em outros contextos e redes sociais. Assim, as discussões presentes no quarto capítulo versam também sobre as “Tramas teóricas que configuram a pesquisa”, espaço discursivo em que tensionamos concepções e sentidos de redes sociais multidimensionais, conectividades, identidades étnico-culturais e cidadania.

Nessa direção, o estabelecimento de redes de sentidos referentes aos movimentos sociais em redes, à comunicação digital e às práticas culturais na internet se efetivaram a partir do estudo das teorias de Verón (2004 e 2013), Lacerda (2008), Castells (2013, 2015), Martín-Barbero (2006, 2010), Maldonado (2013, 2014, 2015), Pereira (2009, 2013) e Mattelart (1999) para, assim, pensarmos nas contínuas transformações das tecnologias da comunicação na era digital e na possibilidade de ampliação de seu alcance pelos Pataxós, com suas configurações em redes locais e globais, genéricas e personalizadas, em constante mudança; atravessadas por novas organizações sociais, usos e apropriações de tecnologias de comunicação e formas de enunciação.

Na esteira dessas discussões, refletimos sobre o que é ser sujeito comunicante, especificamente nos processos comunicacionais e digitais. Assim, buscamos entender o que vem mudando nas formas dos Pataxós se conectarem em redes sociais digitais, viabilizado pelas análises apresentadas por Bonin (2011, 2013), Pereira (2009, 2010), Castells (2015), Martín-Barbero (2004), Maldonado (2013), Cortina (2002) e Recuero (2009) acerca de sujeitos comunicantes.

Na apreensão do sujeito comunicante, consideramos relevante empreender esforços na problematização conceitual dos termos identidades étnico-culturais a partir de tensionamento com os processos midiáticos dos Pataxós da Bahia. Assim, a dialética com Cardoso de Oliveira, (1976), Martín-Barbero (2006), Castells (2015), García Canclini (2008), Hall (1997, 2003), Geertz (2001), Pereira (2010), Pollak (1992), Barth (1996), Certeau (1994); Felice (2008), Friedrich (2012) e Ortiz (1999), possibilitaram pensarmos as identidades étnico-culturais Pataxós nas suas multidimensionalidades constitutivas, sociais, espaciais, subjetivas e coletivas, e em seus processos de auto identificação e de resistências.

O entendimento da cidadania comunicacional como uma das multidimensionalidades das cidadanias que capacita os sujeitos em processos comunicacionais a tecerem conscientemente organizações *interculturais e multiculturais*, da elaboração de projetos e de práticas culturais e políticas, fundamentou-se no diálogo com os pesquisadores Luz e Morigi (2011), Friedich (2012), Garreton (1996), Boaventura Sousa Santos (2008), Peruzzo (2004, 2008), Boff (2017), Cortina (2002), Maldonado (2013), Mata (2002, 2006) e Segura (2008) por compreenderem que esta cidadania não se estrutura apenas como direitos do cidadão face ao Estado, principalmente com a participação de sujeitos políticos que, em organização, sem diminuir o poder do Estado, forçam o seu funcionamento, mediante a solidariedade, a cooperação e a participação na esfera pública.

No *quinto capítulo*, a *transmetodologia* é apresentada como a proposta teórico-metodológica que nos permitiu movimentarmo-nos pelas diversas fases da pesquisa, desde a delimitação do objeto, do contexto da pesquisa às (re)formulações de diversos processos investigativos, obtidos experimentalmente e pela reconstrução de teorias, conforme considera Florestam Fernandes (1980) acerca das limitações de todo e qualquer método científico. Nessa perspectiva, procuramos “resolver alguns destes limites” lançando mão de diferentes recursos metodológicos que permitiram o entrelaçamento de lógicas diversas (formais, intuitivas, paraconsistentes, abduativas, experimentais e inventivas) e de confluência de modelos teóricos e (MALDONADO, 2013) como “novos meios de entender a situação.” (SCHUTZ, 1979, p. 129).

Dentre os novos meios de avançar na arquitetura da investigação, realizamos diversos movimentos de pesquisa: *Pesquisa Teórica*, *Pesquisa de Contextualização*, *Pesquisa Empírica/Exploratória*, *Pesquisa Metodológica* e *Pesquisa da Pesquisa* (BONIN, 2011) – que, em confluência e em tensionamento na construção da problemática, pelos próprios procedimentos metodológicos e pela subjetividade e participação dos sujeitos comunicantes foram reformulados e ampliados, com a criação de novos procedimentos metodológicos concernentes a cada movimento.

Ainda neste capítulo, tratamos das premissas que configuram a transmetodologia propostas por Maldonado (2013), com a contextualização daquelas adotadas nos processos sociocomunicacionais dos sujeitos comunicantes, “num perpétuo princípio de inquietude, de questionamento”, de crítica e de contestações daquilo que, por outro lado, parecia já adquirido (FOUCAULT, 2007, p. 517), pois todos os processos sociocomunicacionais estão atravessados por diversas dimensões, como as identificadas por Maldonado (2014): “histórica, cultural, social, ética, política, tecnológica, psicológica e semiótica” (p. 21). Assim, para o conhecimento

desses processos, criamos procedimentos metodológicos do campo da Comunicação em dialética com outras ciências, uma vez que “a metodologia não pode revelar-se fora da totalidade das mensagens que ela organiza com fins de expressão e comunicação”, conforme sugere a epistemologia transmetodológica. (MALDONADO, 2014, p. 21). A participação e visibilidade dos Pataxós em contextos de mídiatizações não foram apreendidas como situações isoladas e desvinculadas das problemáticas contemporâneas, especificamente suas experiências comunicacionais e digitais, das quais o uso da internet e de telefonia móvel adquiriu, além do papel informacional e comunicacional, a função de articulação política, de comercialização de produtos, de entretenimento e de vinculações simbólicas. Por isso, as mídiatizações foram explicadas por uma lógica diversificada que se apoiou, também, no passado e nas memórias dos indígenas Pataxós. Por conseguinte, na constituição de métodos, houve diálogos transfronteiriços entre teorias da Comunicação e da Antropologia, História, Linguística, Cultura, Semiótica, Etnografia e entre os diversos movimentos investigativos.

O movimento de Pesquisa da Pesquisa, apresentado no *quinto capítulo*, configurou-se como uma leitura crítica de pesquisas relacionadas aos usos e às apropriações de mídias por povos indígenas, atentando-nos para os percursos metodológicos, teóricos e demais “pistas” deixadas pelos pesquisadores. Nessa miragem, fez-se necessária uma investigação acerca das teorias e dos métodos construídos nessas produções científicas, a partir do pensamento da pesquisa como um *ofício intelectual* (MILLS, 1975), colocando, assim, os sujeitos dessas produções como comunicantes, culturais e históricos, o que nos possibilitou uma crítica dos movimentos metodológicos realizados e a ampliação do referencial teórico em nossos estudos.

Cartografando processos comunicacionais multimodais dos Pataxós da Bahia é outro tema desenvolvido no referido capítulo. Neste item, trazemos uma reflexão sobre os percursos da Pesquisa Empírica realizados para o entendimento dos processos comunicacionais deste grupo. Os diversos procedimentos metodológicos são pensados como uma "cartografia errante", representada metaforicamente no “jogo” *Kuber*, com vistas a descrever os diferentes caminhos traçados, ora em trilhas fortuitas, ora sistematizadas, na apreensão e análises de processos comunicacionais, identitários e cidadãos dos *Pataxós⁹ da Bahia*, retratando nesse processo parte

⁹ Essa etnia é classificada por *Pataxós meridionais*,⁹ desde o passado viviam entre os rios São Mateus (ES) e Santa Cruz Cabrália (BA), distinguindo-se dos *Pataxós Hã-Hã-Hãe*, que ocupavam a região entre os rios de Contas e Pardo, mais ao norte da Bahia. Esse povo é pertencente ao tronco linguístico macro-jê, registrados por pesquisadores estrangeiros desde o século XVI⁹ como pertencentes ao grupo dos *Aimorés* (dos bárbaros ou selvagens). Entretanto, conforme seus mitos, é um povo escolhido por *Txopay* para ocupar o território brasileiro.

do *nhandereko*¹⁰ - *modos de sentir e agir em uma trajetória errante*, possibilitado pelo despertar da consciência, da ressignificação e da integração de saberes ancestrais aos científicos.

Dos diversos movimentos da pesquisa exploratória construídos simultaneamente às demais metodologias de pesquisa, apresentamos as *cartografias* realizadas em territórios indígenas de Porto Seguro e de Santa Cruz Cabrália, as idiossincrasias comunicacionais/digitais da aldeia Boca da Mata, as apreensões dos *rastros* deixados pelos vinte e dois Pataxós em redes sociais digitais, na Plataforma do Facebook, e descrições de integração, observações, entrevistas e semiótica da cultura da fase sistemática.

Nessa cartografia, consideramos que a transmetodologia é uma epistemologia transgressora às vertentes estruturalistas promovendo, assim, uma leitura crítica dos processos comunicacionais dos Pataxós, conforme proposições de Maldonado (2013), da *transmetodologia* como uma *ecologia científica* em que o respeito e consideração às experiências dos Pataxós do tempo presente sejam os elementos centrais do fazer investigativo (p. 41). Reconhecemos nessa proposição, que o mundo e as ideias precisam ser transformados de formas substancialmente distintas, por meio da razão *multilética* e não de uma razão instrumental (MALDONADO, 2013, p. 41).

Assim, incluímos nessa *multilética* os discursos dos Pataxó, apreendidos, conforme Mikhail Bakhtin (2010), como possibilidades de o sujeito ocupar o seu espaço de comunicante em qualquer situação de interação. Partindo desse princípio, as descrições dos diferentes processos metodológicos foram enriquecidas com os discursos dos sujeitos comunicantes coletados nas entrevistas realizadas em duas fases distintas (pesquisa exploratória e sistemática). Estes discursos, apreendidos como produto sócio-histórico e cultural, foram apreciados como eventos irrepetíveis, ao ser transcritos e registrados junto às descrições dos movimentos cartográficos, como uma “real unidade da comunicação discursiva” (BAKHTIN, 2003, p. 274). Assim, cada enunciado não foi apreciado como uma frase solta, mas como uma unidade mais complexa que transcende os limites do próprio texto. Na perspectiva Bakhtin (2003), “além de seu objeto, todo enunciado sempre responde de uma forma ou de outra aos enunciados dos outros que os antecederam.” (p. 300), por serem constitutivos de autoria, de endereçamento¹¹ (leitor imediato e aos possíveis leitores da produção científica) e de

¹⁰ A teórica Marília G. G. Godoy (2003) registra *nhandereko* como um termo empregado pelos Guarani Mbya para se referirem aos seus modos de ser; a seus costumes.

¹¹ Esse destinatário pode ser um participante-interlocutor direto do diálogo cotidiano, pode ser uma coletividade diferenciada de especialista de algum campo especial da comunicação cultural, pode ser um público mais ou menos diferenciado, um povo, os contemporâneos, os correligionários, os adversários e inimigos, o subordinado, o chefe, um inferior, um superior, uma pessoa íntima, um estranho, etc.; ele também pode ser um outro totalmente indefinido, não concretizado (em toda sorte de enunciados monológicos de tipo emocional). (BAKHITIN, 2003, p. 301).

circularidade de informações em fluxos em espaço público, pois “é nessa atmosfera heterogênea que o sujeito, mergulhado nas múltiplas relações e dimensões da interação socio-ideológica, vai-se constituindo discursivamente” (FARACO, 2009, p. 84), isto é, como sujeitos comunicantes.

Juntamente à dialética discursiva de Bakhtin, no *sexto capítulo*, apresentamos os discursos das entrevistas em profundidade e os relatos de Pataxós contatados no primeiro Seminário de Universitários Indígenas da Bahia na aldeia Barra Velha e no vigésimo *Aragwaksã* na Reserva da Jaqueira – Coroa Vermelha, possibilitando assim a adoção da *Semiótica da Cultura* - como metodologia de interpretação dos signos utilizados pelos Pataxós que, junto ao uso das tecnologias de comunicação, expressam suas identidades étnico-culturais e uma cidadania comunicacional em construção. A *Semiótica da Cultura*, na perspectiva de Velho (2009, p. 256), pode funcionar como um método de discussão “das mais diferentes representações contemporâneas das expressões culturais, resultantes de diferentes fatores sócio históricos”.

No *sétimo capítulo*, descrevemos e analisamos as ações comunicativas construídas pelos Pataxós comunicantes em suas redes sociais digitais na plataforma do Facebook, em interlocuções com demais práticas culturais de suas *redes sociais multidimensionais*. Essas análises possibilitaram revelar a cultura midiaticizada construída por essa etnia no espaço digital e sua configuração presencial, e como os Pataxós articulam suas participações nas mídias à ressignificação étnico-cultural e à construção da cidadania comunicacional. Por serem conscientes da recusa da sociedade não-indígena em dar conta das contradições sociais, políticas e econômicas, esforçam-se em diferentes esferas públicas no vencimento dessas contradições.

A análise de formas de ocupação do espaço público no contexto digital pelos Pataxós revela que há duas forças antagônicas: a *força hegemônica* que atua via expansão da economia mercadológica e a *força resistência*, em que eles, como sujeitos comunicantes organizados politicamente e conscientes da importância de suas práticas políticas, inviabilizam as fronteiras expansionistas sobre os seus territórios, em oposição à integração forçada ao sistema econômico dominante. Assim, apreendemos que os vinte e dois Pataxós comunicantes, nas apropriações do ambiente digital, vêm estruturando uma *cidadania comunicacional*, alicerçada em projetos diversos que visam a construção de uma sociedade socialista e democrática.

No *oitavo capítulo*, as considerações finais são apreendidas como *Traçando o Nhandereko*: descrição dos modos de sentir e agir nos diferentes processos investigativos, por consideramos que apreciações em fluxos e em desdobramentos continuam se movendo

dialeticamente, conforme a singularidade do próprio objeto de pesquisa.

Nesse sentido, apresentamos algumas “pistas” de como traçamos nossa caminhada sobre um terreno – a Comunicação - que se fez conhecido no processo de doutoramento. Assim, em atenção à perspectiva *transmetodológica*, caminhamos por uma *ecologia científica* pois, ao tempo em que descrevíamos e interpretávamos as experiências midiáticas dos Pataxós comunicantes, também nos constituíamos como sujeitos na pesquisa. Portanto, consideramos importante explicitar que as configurações das experimentações comunicativas dos Pataxós em diversos contextos só foram possíveis de serem observadas pela convergência de procedimentos metodológicos e pelo entrelaçamento das singularidades dos sujeitos comunicantes. Assim, o conjunto de movimentos de pesquisa (exploratória, pesquisa da pesquisa, metodológica, teórica de contextualização e empírica) apontou que os usos e as apropriações das mídias pelos Pataxós vêm se revelando como um potencial de produção de mecanismos políticos e de interações sociais, configurando-se como oportunidade de visibilidade dos Pataxós no cenário global em *prol* do reconhecimento de seus pleitos (direitos humanos) e da afirmação de suas identidades étnico-culturais junto às cidadanias conquistadas, dentre elas, a comunicacional.

Quanto à cidadania comunicacional, esta está associada à tomada de consciência dos Pataxós de seus direitos, especificamente nas reivindicações frente às formas excludentes como são apreendidos pelos não indígenas. Assim, tem sido buscada junto à formação pessoal e educacional, o autorreconhecimento, e o reconhecimento dos Pataxós como produtores de culturas, de mudanças sociais e políticas. Estas conquistas não vêm acontecendo gratuitamente, demandam que estes sujeitos comunicantes estejam alfabetizados e letrados nas mídias, com capacidade de criação de enunciações para interações nas diversas esferas públicas e de participações políticas coletivas.

No espaço digital, essas participações políticas vêm permitindo produção de informações em formato hipermídia, com maior protagonismos e autonomia dos sujeitos comunicantes. Nesses processos, os Pataxós da Bahia também vêm buscando, em certa medida, romper com um pensamento perverso que, por longo tempo, fez questão de manter os indígenas presos à imagem de indianidade, aquele que conservava a “pureza” de suas raízes culturais, sem a necessidade das tecnologias contemporâneas.

As informações analisadas apontaram, ainda, que as identidades étnico-culturais articuladas aos processos comunicacionais e digitais podem ser lidas como processos sociais e históricos construídos nas intersecções do *universal* e do *particular* e por formas simbólicas com as quais os Pataxós comunicativos, inter e multiculturais, significam dadas circunstâncias e condições de vida, por meio de diferentes práticas sociais, culturais, políticas e

comunicacionais, isto é, por uma pluralidade de ações abrangidas pelo dinamismo dos próprios sujeitos, nas diferentes situações nas quais estão inseridos. Identidades étnico-culturais apreendidas como processos sociais, históricos, políticos, culturais e comunicacionais, logo dinâmicas e em transformação; forjadas na convergência das inovações tecnológicas com os conhecimentos tradicionais.

2 TRAVESSIAS E MOTIVAÇÕES: SITUANDO A PROBLEMÁTICA

Na obra *Viva o povo brasileiro*, de Ribeiro (1984, p. 318), a personagem Maria da Fé diz que “cada objeto é um mundão com tantas outras coisas ligadas a ele”. Compartilhamos¹² dessa ideia, considerando que ninguém inicia o ato de conhecer de forma pura, partindo do nada, pois esse ato é simultâneo à construção de processos de conhecimentos (acumulados e novos) por meio de diferentes linguagens, experiências e tomadas de posições políticas. E no percorrer dos tempos, a razão humana vai adquirindo formas diferentes, dependendo da maneira pela qual o homem entra em contato com o mundo que o cerca. O conhecimento é histórico e vai sendo tecido na trama da existência humana, por meio da capacidade que cada um tem de interpretar os objetos dinâmicos que os rodeiam e que os constituem e de estabelecer tipos de racionalidades possíveis em diferentes circunstâncias.

Neste capítulo, apresentamos as motivações e configurações presentes no projeto de pesquisa. Do lugar de *observadora situada* (GEERTZ, 2001), nas memórias e reflexões teórico-metodológicas, discorremos sobre as dimensões subjetivas, afetivas, sociais, políticas, culturais e científicas que (re)desenharam as questões-problemas, os objetivos e as justificativas.

2.1 Mobilizações para a pesquisa

O interesse pelos estudos acerca dos processos midiáticos em comunidades indígenas se constituiu em diferentes momentos de minha trajetória pessoal e acadêmica, que se interpenetram. Posso pontuar que o início se deu quando aconteceram os primeiros contatos entre mim e *Luciana Pataxó*, em janeiro de 1996, às margens da praia do Rio do Peixe Pequeno na vila de Cumuruxatiba, pertencente ao município do Prado (BA), em uma pequena residência, à sombra de árvores. Ela, uma senhora de aproximadamente 70 anos, deixava expostos em varais colares feitos de sementes da Mata Atlântica e cortinas feitas com conchinhas do mar. Assim, movida pela curiosidade em conhecer aqueles adereços e aquele ambiente, tornei-me familiar a uma das matriarcas da etnia Pataxó do extremo sul baiano, Dona *Luciana Machado*, conhecida por seu nome indígena *Zabelê Pataxó*. Naquela vila, ela era considerada como a guardiã da memória e dos saberes ancestrais de seu povo. Essa interação foi fundamental para o estabelecimento de uma longa amizade e para a edificação de saberes acerca da história e da

¹² Em todo o texto foi utilizado o pronome pessoal na primeira pessoa do plural, pelo sentimento de aprendizado em uma construção coletiva. Entretanto, particularmente neste item, pede-se licença para o uso da primeira pessoa do singular, pelas experiências particulares aqui reveladas.

cultura do povo Pataxó, especificamente de suas lutas e movimentos de resistência no Parque Nacional do Descobrimento e no Parque do Monte Pascoal.

A partir desse contato, passei a acompanhar os movimentos de retomada de parte do *Parque Nacional do Descobrimento* por familiares de Zabelê que viviam na vila de Cumuruxatiba, município de Prado (BA). Essas mobilizações foram intensificadas no final de 1999, em função das comemorações dos “500 anos de Brasil” em 2000. As ações políticas organizadas pelos Pataxós ganharam repercussão nacional, culminando com sua participação na grande *Marcha de Resistência* e na *Conferência Indígena* em 2000, que contou com aproximadamente 3.500 indígenas, representando 159 povos em Santa Cruz Cabrália – BA. Desde então, os investimentos em aldeamentos como uma das formas de luta vinculada às identidades culturais foram incorporados ao modo de ser Pataxó no extremo sul baiano.

Entretanto, a oportunidade de estudar academicamente estas questões só aconteceu bem mais tarde, quando ingressei no Programa de Mestrado oferecido pela Universidade São Marcos – SP, entre 2004 e 2006, período em que desenvolvi a pesquisa “As escolas indígenas das aldeias de Cumuruxatiba (BA) e a reconstrução da identidade cultural Pataxó”. Nessa pesquisa, sob a influência das teorias pós-coloniais na América Latina, apresentei aspectos históricos do povo Pataxó a partir de inventários de seus discursos, de suas leituras e de suas pesquisas documentais, em que os próprios Pataxós se transformaram nos sujeitos da enunciação. As vozes Pataxós, até então silenciadas em outras pesquisas,¹³ passaram em parte, a serem ouvidas e, junto a essas, os discursos das teorias que foram acionados durante todo o processo. Contudo, pela própria natureza de incompletude da “verdade”, esse recontar exige trabalho permanente de construção, ações de diferentes gerações, numa perspectiva cumulativa, conforme salienta Bourdieu (1988).

Não se pode negar que os objetos de pesquisa são, em si mesmos, distantes da maneira como a sensibilidade humana os recebe e podem permanecer totalmente desconhecidos. Nesse processo, não conhecemos muita coisa do objeto como se esperava no princípio, no entanto, apreendemos muito sobre o nosso modo de perceber tais objetos – um modo que nos era

¹³ As informações a respeito da história desse grupo foram obtidas por meio de pesquisas bibliográficas, registros feitos por lideranças e educadores Pataxós, publicados pela Universidade Federal da Bahia em parceria com a *Associação Nacional do Índio da Bahia* e a *Secretaria de Educação Estadual*. As histórias de vida narradas pelos caciques e anciãs foram entendidas como fator dinâmico na compreensão do presente. Assim, as histórias orais de vida deram o contraponto complementar aos documentos escritos analisados. No movimento de *Pesquisa da pesquisa*, observei outros estudos em que a história dos Pataxós da Bahia fora construída a partir de suas memórias, estas elegidas como documentação, conforme constatei nas dissertações *A Reserva Pataxó da Jaqueira: o passado e o presente das tradições*, de Maria Soledad Maroca de Castro (UNB, 2008), *Artesanato Pataxó: diversidade de materiais, práticas culturais em processo*, de Renata Vieira da Cunha (UFMG, 2013).

peculiar e não necessariamente compartilhado por todos os demais pesquisadores daquela época. Assim, essas pesquisas não se encerram nessa formação acadêmica.

Desde 2006 ao assumir, no âmbito do *Departamento de Educação – Campus X*, da *Universidade do Estado da Bahia*, os componentes curriculares que demandam estudos da história, das línguas e das culturas indígenas, especificamente nos cursos de Letras e Pedagogia, os projetos de pesquisa acerca das práticas culturais dos Pataxós passaram a ser realizados juntos à docência e à extensão, o que tem contribuído para a continuação de intercâmbios com as diversas comunidades Pataxós da Bahia.

Dentre as ações extensionistas realizadas, destaco uma que considero relevante para pensarmos a inserção dos meios de comunicação na comunidade indígena. Por solicitação dos professores das quatro aldeias envolvidas na pesquisa de mestrado, elaboramos e executamos o projeto de edição e divulgação de um CD de músicas indígenas, cantadas por professores e discentes de três escolas Pataxós. A produção dessa mídia pelo coletivo contribuiu para a socialização de seus cantos¹⁴ em escolas indígenas Pataxós dos municípios do Prado (BA), Itamaraju, Porto Seguro e Teixeira de Freitas. Considero essa experiência como o segundo marco que desencadeou a atual pesquisa, colocando a suposição que os usos e apropriações de sistemas midiáticos poderiam contribuir para a ampliação das estratégias de lutas e de reivindicações, colaborariam para o registro do patrimônio cultural e para a produção de material didático de uso educativo e comunitário. Como protagonistas, avançariam quanto à descentralização das fontes informativas.

Em 2006, apresentei ao *Departamento de Educação da UNEB* a pesquisa “A convergência entre a comunicação e a arte indígena: análise do artesanato Pataxó como produção de linguagens e de sentido”. Nesse trabalho, procurei analisar a resistência política e cultural dos Pataxós por meio de suas produções artísticas, destacando que nessas ações eles têm trazido certos padrões de outras culturas, como a estética de outros indígenas e de grupos da cultura nacional, num hibridismo cultural constitutivo do artesanato indígena.

Contudo, naquela época, ainda não vislumbrava um entendimento mais amplo acerca da produção e circulação de linguagens e dos sistemas simbólicos, o que contribuiu para a interpretação da materialização dos signos a partir dos elementos que os constituíam. E havia tomado como um dos caminhos metodológicos a decodificação e desconstrução dos signos na perspectiva da semiótica *peirciana*, ao buscar as relações de sentidos por meio de leituras dos índices, ícones e símbolos presentes nas artes dos Pataxós.

¹⁴ O CD é uma coletânea composta de 21 canções, dentre essas, algumas de teor reivindicatório, especificamente da legalização do território.

Assim, senti-me instigada a retomar questões fundamentais ali apresentadas pela incompletude de alguns aspectos pontuados, pela falta de abrangência de algumas análises e, também, porque a evolução do meu pensamento me levou a discordar de algumas leituras por mim realizadas nos artigos supracitados. Desse modo, retornando as linhas gerais dos velhos escritos, enveredei por novas reflexões, considerando que os estudos acerca da produção e divulgação da memória e culturas indígenas deveriam incorporar outras lógicas para melhor definição do enfoque e do problema de pesquisa, para além das dialéticas com a Semiótica e com a Análise do Discurso, como já vinha realizando. No entanto, nesse período, estudos no campo da Comunicação estavam distantes de minhas possibilidades, pois, desde que regressara do tempo de afastamento para o mestrado, assumira várias atividades no *Campus X – UNEB*, o que implicou o adiamento da minha formação continuada.

Além dessas ações pude participar, como amiga e como pesquisadora, de várias estratégias de resistência política e, também, de algumas das iniciativas dos Pataxós na produção e circulação de imagens, como as que ocorreram nos *VII Jogos Indígenas Pataxós*, realizados em Coroa Vermelha (Santa Cruz Cabrália/BA), no período de 20 a 24 de abril de 2012. Por meio de redes sociais e do Youtube, alguns Pataxós experimentaram processos interacionais, tendo como objetivo a divulgação do referido evento. Nessas organizações, tanto *on-line* quanto *off-line*, percebi algumas estratégias de participação em circuitos de comunicação. Essas breves observações sinalizaram a necessidade de entender como estas relações têm se estruturado, tendo como foco os processos sociocomunicacionais em interface com as questões identitária, cultural e cidadã.

Finalmente, em 1 agosto de 2014, fui convidada para participar do décimo quinto *Aragwaksã* (pronúncia *Araguaquissã*) na aldeia da Reserva da Jaqueira – extensão da aldeia Coroa Vermelha, do município de Santa Cruz Cabrália (BA). Nesse evento são realizados os “batismos” das crianças, a caçada dos guerreiros, os casamentos e demais festejos em comemoração à conquista e legalização do território. Nesse evento, testemunhei alguns Pataxós, munidos de *celulares e/ou máquinas fotográficas*,¹⁵ realizarem registros para futuras publicações. Nessas observações, tive a confirmação de que seria por ali que eu deveria avançar rumo a um conhecimento mais consistente de particularidades que adquirem os processos midiáticos no contexto dos Pataxós da Bahia.

¹⁵ Acreditamos que a câmera de vídeo de uso doméstico, de fácil manuseio e transporte, bem como as facilidades em termos de edição, com a aparição de softwares simplificados e de baixo custo, são os aspectos definidores dessas escolhas.

Outro elemento que entra nessa opção investigativa é minha descendência indígena. Quando fazia o mestrado, meu pai indagou sobre o porquê de pesquisar indígenas, se era relevante esse tipo de estudo, provocando-me com suas avaliações, ao tempo em que sugeria pesquisas que envolvessem os descendentes de italianos, que tanto contribuíram na constituição do sul da Bahia. Naquele momento respondi que nem sempre escolhemos os objetos de pesquisa, mas que, às vezes, somos escolhidos por eles em nossos diferentes momentos. E que quase sempre só encontramos sentido onde nos interessa encontrar. Respostas vagas para aquelas provocações, mas também com o objetivo de perceber onde ele queria chegar. Ele, desviando o seu olhar de mim como sempre fizera, levantou-se, caminhou pela sala para, enfim, confidenciar a sua ancestralidade indígena: “minha vó *Profira*, esposa de vô *Nicolau*, fora pega a laço no sertão baiano” (sic). Em sua descrição, ela era uma “cabocla” baixinha que gostava de cuidar do pomar, de poucas palavras, uma vez que falava um dialeto próprio. Fiquei comovida por saber que meu pai guardara aquele segredo por tanto tempo. Em parte, sabia o porquê de suas memórias serem deixadas à margem. O esquecimento intencional de sua avó Kamakã ocultava a sua descendência depreciada pela avaliação eurocêntrica com a qual havia convivido por toda a sua vida.

Neste momento, tive a percepção de que meu pai se colocara a tanto tempo como um sujeito sem passado, arraigado ao senso comum que coloca que ter ancestrais indígenas é ter advindo de sujeitos fossilizados no tempo. Conscientizá-lo de suas percepções estereotipadas, e muitas vezes preconceituosas não se constituiu como uma tarefa fácil. Há ainda de sua parte uma visão antagônica, especificamente quando elege a cultura europeia como superior, evidenciando os fazeres e saberes da família de minha mãe, em detrimento de seus conhecimentos, aqueles forjados na infância e na adolescência no sertão baiano. Assumir-se como “caboclo” só é mais frequente quando sinaliza o desejo de sua refeição preferida, carne assada com farinha de mandioca.

Respeitar as diferenças e saber conviver com elas na minha família não tem sido exatamente um exercício fácil. Assim procurei, em interseções em diversos círculos sociais, dentre estes os de comunidades indígenas, constituir a minha identidade étnico-cultural, em busca de uma ligação com um passado que a mim foi negado.

Nesse sentido, concordo com as ideias de Schutz (1979) ao analisar duas categorias de motivos, as quais classifica em “o motivo a fim de”, que se refere à atitude do sujeito que vive o processo de sua ação no mundo em curso, portanto, uma categoria essencialmente subjetiva, uma vez que o “motivo por que” é objetivo, acessado quando se busca o entendimento do mundo a partir do “estado de coisas provocados no mundo exterior pela ação do sujeito” (p.

126). Entretanto, o referido teórico observa que, na medida em que o sujeito se volta para o seu passado, é que se torna um observador consciente de seus próprios atos, capacita-se para entender os motivos “a fim de” e “porque” de suas ações (SCHUTZ, 1979). Assim, a subjetividade presente na delimitação do objeto de pesquisa acarretou como desafio a elaboração de procedimentos metodológicos de pesquisa a partir de uma racionalidade mais ampla, que levasse em consideração a complexidade da construção identitária da pesquisadora e do próprio objeto pesquisado.

As inter-relações culturais com o campo científico foram ampliadas com o meu ingresso ao *Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Unisinos*¹⁶, especificamente pelas aproximações com diversas abordagens teórico-metodológicas da Comunicação e suas interfaces, apresentadas ao longo do curso. Estas permitiram posicionamentos do meu lugar de fala, de pertencimento à região Nordeste e das possíveis dialéticas com a Literatura e a Linguística (por ser minha formação acadêmica em Letras) e com as experiências empíricas, enfim, com as compreensões dos processos comunicacionais nas diferentes organizações socioculturais com as quais me deparei.

Assim, como outros pesquisadores¹⁷ que investigam a midiaticização das culturas midiáticas e os usos e apropriações das tecnologias da informação e da comunicação, distanciando-me da tradicional e conservadora explicação em que se analisa os impactos de uma determinada mídia em uma comunidade, busquei focar a participação dos Pataxós em redes comunicacionais digitais, sem perder de vista suas trajetórias históricas em redes sociais *multidimensionais*, pelas relações intrínsecas entre as suas experiências culturais, políticas, discursivas, comunicacionais e tecnológicas em um cenário de fronteiras e de interpenetrações culturais como o dos aldeados Pataxós do extremo sul da Bahia¹⁸.

¹⁶ A partir das diversas mobilizações para a pesquisa passei a buscar, em portais de diferentes universidades, programas de doutoramento em que pudesse ser inserida, pois almejava realizar estudos no campo da Comunicação, apesar da formação na área de Letras e do mestrado interdisciplinar (Administração, Comunicação e Educação). Ao conhecer o programa de *Ciências da Comunicação* da Unisinos, especificamente a linha três, *Cultura, Cidadania e Tecnologias da Comunicação*, avistei a possibilidade de levar à frente a proposta inicial de pesquisa intitulada “Mídia e Cultura indígena: produção e recepção de tecnologias de informação e comunicação na aldeia Reserva Pataxó da Jaqueira (BA)”.

¹⁷ Dentre os pesquisadores cito Peruzzo (2004, 2008), Bonin (2013, 2014, 2016), Pereira (2009, 2010, 2013), Recuero (2009), Maldonado, 2015.

¹⁸ A região do extremo sul da Bahia está localizada na mesorregião Sul Baiano, que engloba 21 municípios (Alcobaça, Belmonte, Caravelas, Eunápolis, Guaratinga, Ibirapuã, Itabela, Itagimirim, Itamaraju, Itanhém, Itapebi, Jucuruçu, Lajedão, Medeiros Neto, Mucuri, Nova Viçosa, Porto Seguro, Prado, Santa Cruz Cabralia, Teixeira de Freitas e Vereda), totalizando uma área de 30.420 quilômetros quadrados, limitando-se ao sul com o Estado do Espírito Santo, a oeste com Minas Gerais, a leste com o oceano Atlântico, e ao norte com municípios das regiões sul e sudoeste do Estado. Esta região é chamada de “Berço da Nacionalidade”, porquanto nela aportaram os primeiros colonizadores há 519 anos. Aqui ainda existem ecossistemas considerados essenciais para o País, como os *Parques Marinho dos Abrolhos*, o Monte Pascoal e reservas de Mata Atlântica.

2.2 Colocação do problema

Esta pesquisa focaliza os processos comunicacionais e digitais Pataxós da Bahia vinculados à constituição de suas identidades étnico-culturais e a demandas políticas historicamente constituídas. Os avanços das tecnologias da informação, conseqüentemente da composição das redes globais de conexão, estão diretamente relacionados, no contexto indígena, às suas redes sociais organizadas por mobilizações coletivas em diferentes territorialidades, como uma *rede fina* de relacionamentos sociais, de sistemas de signos e de símbolos, de formas institucionalizadas de organização social. (SCHUTZ, 1979, p. 80).

As organizações sociais em redes como forma de participação política em diversos espaços vêm ocorrendo há muito tempo no contexto dos Pataxós, sendo expressiva nos movimentos de autoafirmação étnico-cultural, nos movimentos de retomada do território, nas organizações sociais e políticas em aldeamentos, nas proposições e implementações de políticas afirmativas nos campos da saúde, educação, economia, cultura, esporte, agricultura, meio ambiente, questão de gênero, entre outras. Entretanto, não podemos negar que as redes digitais são capazes de descentralizar as informações e de ampliar o campo de integração de seus participantes. Portanto, buscamos entender o que vem mudando nas formas como os Pataxós se conectam e se organizam em redes sociais digitais, estas pensadas como mais uma das configurações de suas redes *multidimensionais* - constituídas por sujeitos comunicantes, políticos, étnicos, culturais nas quais ocorrem produção individual e coletiva de discursos, de mobilizações e de atuações políticas em diferentes espacialidades geográficas, com ou sem o auxílio de mídias digitais.

Assim, a noção tradicional de redes (econômica, cultural, política, tecnológica, entre outras) como organizações específicas e em espaços temporais definidos pode ser questionada pelas dimensões que determinada rede pode alcançar em entrelaçamento com as demais. As *redes multidimensionais*, no contexto dos Pataxós, organizam-se simultaneamente em redes locais, regionais, nacionais e internacionais; assim sendo, problematizamos “os contornos” que essas mobilizações podem adquirir com o auxílio das comunicações digitais.

Sobre as múltiplas espacialidades e temporalidades configuradas nos processos comunicativos, Henrique Antoun, citando Capra (1996) e Kelly (1994), reflete que a rede da vida consiste em redes aninhadas dentro de redes. “E que nessa nova forma de entender o funcionamento das redes, a comunicação tornar-se-ia um meio de constituir os seres e seu ambiente e não apenas um modo de trocar mensagens.” (ANTOUN, 2004, p. 71). E, na medida em que grupos vêm se apropriando de tecnologias digitais, esta presença no ambiente *on-line*

pode incrementar estratégias *off-line* de mobilização, interação social e reivindicação no campo político e da cidadania, podendo aumentar a flexibilidade organizacional e a construção comunicativa.

Por isso esta pesquisa, entre outros pontos, almeja apreender as configurações das formas de resistência perante as imposições por uma identidade étnico-cultural contrastiva, as dinamicidades sócio-político-culturais pela conquista de direitos e promoção de uma cidadania comunicacional a partir de participações dos Pataxós em redes comunicacionais multimodais. Para tanto, concebemos o fenômeno das redes sociais digitais como expressão de articulações dos espaços *off-line* e *on-line* nas diferentes dinâmicas empreendidas por esses indígenas em reconhecimento étnico-cultural e político de suas ações sociais.

Esta pesquisa busca, então, problematizar as formas de resistência, de ativismo e de constituição de poderes através de articulações e da participação política dos Pataxós em redes sociais dinamizadas pelas suas inclusões nas mídias digitais, tendo como questão geral: *Como se dão os usos, apropriações e produções pelos Pataxós das mídias digitais, em articulações com outras dimensões constitutivas de suas redes sociocomunicacionais, para constituir ações políticas, processos de resistências e mudanças socioculturais na construção de cidadania comunicacional?*

Resistências ao modo dos Pataxós estão anguladas em outras táticas e estratégias, presentes em seus projetos de ocupação territorial, educacionais, de fabricação e especialização da arte, de sustentabilidades econômicas, de ordenação das identidades étnico-culturais e de interações e comunicações, perante os avanços das políticas neoliberais sobre seus territórios e direitos. Estão presentes, também, nos processos de mobilização social e nas interações comunicacionais quando observamos denúncias e o reconhecimento de que a superação de problemas se dá também na visibilidade de suas questões em outras esferas públicas.

Na formulação deste problema, levamos em consideração que diferentes práticas sociocomunicacionais podem rearticular discursos a favor de reivindicações historicamente apresentadas. Portanto, os conteúdos construídos e suas formas de construção revelam os alvos a serem atingidos por seus protagonistas. Além do engajamento de indígenas e demais segmentos sociais na construção dessa cidadania, os processos comunicacionais digitais podem contribuir para a visibilidade desses sujeitos e de suas lutas, uma vez que tais processos podem colaborar para a constituição de outras estruturas comunicativas que promovam uma cultura comunicacional mais democrática, participativa e cidadã.

Entretanto, reconhecemos que existem obstáculos de ordem cultural, política, educacional e social na articulação e construção dos processos comunicacionais digitais mais

cidadãos. Essa problemática, pensada no contexto dos Pataxós da Bahia, nos leva a outra indagação: *as ações políticas pataxós, dinamizadas pelos usos, apropriações e produções em redes sociais digitais, têm apresentado concretizações e potencialidades de enfrentamento aos poderes e fomento da cidadania comunicacional?*

A noção de cidadania comunicacional, na perspectiva da democratização de bens culturais, está associada à tomada de consciência das formas excludentes da economia neoliberal no contexto indígena, assim como da importância dos processos midiáticos para a produção de estratégias a partir das quais se constroem novas formas de reivindicações, o que significa dizermos da importância do auto reconhecimento identitário, do reconhecimento dos Pataxós como sujeitos comunicantes. Isso permite, dentre outras questões, sinalizarmos a importância de seus reconhecimentos quanto às várias formas de produção e de circulação de enunciações nas modalidades digitais, em que os usos e apropriações de sistemas midiáticos, potencializados por suas competências comunicativas, poderão promover participações e organizações sociopolíticas em espaços públicos.

As reflexões suscitadas encontram ancoragens em teóricos como Freire (1977, 1981), Maldonado (2013, 2015), Castells (2013, 2015), Moglen (2012), Peruzzo (2004, 2010), Lacerda (2008) e Bonin (2013, 2014), para os quais uma comunicação cidadã deve ser pensada numa ótica popular, democrática, coletiva, participativa, de caráter alternativo, por processos dialógicos em que os sujeitos sejam protagonistas, em diferentes formas de usos e apropriações.

Contraditoriamente Thompson, em 1995, nega que a comunicação mediada pela tecnologia computacional fosse capaz de resolver questões de participação democrática e de promover na esfera pública uma cidadania comunicacional. Essa crítica é apresentada por Moglen (2012), Lacerda (2008) e Maldonado (2015), sem adesão à visão pessimista de Thompson, ao apontarem que a sociedade pode construir uma cidadania comunicacional ao edificar movimentos coletivos sediados também no território digital. Observando ainda que a participação democrática se alinhava à formação política, educativa e cidadã, uma vez que é “preciso quebrar a lógica do mercado capitalista fundamentalista e os sistemas de segregação e conservadorismo no âmbito educacional, de maneira que a revolução tecnocultural comunicacional [...] potencialize a riqueza da diversidade cultural, pela revolução no pensamento dos sujeitos, esta propiciada por uma educação que leve em consideração as competências e as inteligências múltiplas” (MALDONADO, 2015, p. 719).

Sobre a conscientização dos sujeitos na economia neoliberal, isto é, na expansão global do capitalismo especulativo, na construção da cidadania comunicacional, Maldonado (2015) traça um diagnóstico negativo, ao analisar que as organizações em rede vinculadas à ordem

econômica e política mundial são estruturadas para explorar de forma predatória a penetração de tecnologias em amplos setores da população, baseadas em uma política de economia neoliberal, sem levar em consideração os sujeitos, a redistribuição equitativa de riquezas, a preservação do meio ambiente e a ética. Dessa confrontação emerge a questão: *Como os Pataxós constroem suas políticas de visibilidade e de participação, a partir de suas atuações em redes comunicacionais multimodais? Esses indígenas têm feito valer os sentidos da comunicação (transformadora e humana) na promoção de uma comunicação cidadã?*

No percurso dessa indagação, tem-se ainda algumas considerações acerca da construção da cidadania comunicacional, uma vez que desigualdades sociais e restrições aos bens culturais incidem nas formas de participação política na esfera pública, em nosso caso, nos espaços digitais. Os processos comunicacionais podem ser entendidos como instâncias comunicativas em que as comunidades indígenas podem reivindicar a condição de cidadão, que para eles não tem sido um estado natural, mas uma construção atravessada por conflitos e tensões com setores demarcados de poder.

O conceito de esfera pública é abordado por Habermas (1993) como um espaço de formação da opinião e da vontade política, espaço onde há tematização de variados assuntos, discussão crítica, deliberação, justificação pública. A princípio todos podem participar, desde que tenham capacidade de argumentação e crítica, pois na sua perspectiva o ideal de esfera pública está ligado à *filosofia do esclarecimento*, portanto uma racionalidade comunicativa de caráter normativo pela autorregulação da sociedade, dependente de condições institucionais avançadas para conferir legitimidade aos procedimentos do ordenamento político.

Discutir os processos comunicacionais dos Pataxós nos ambientes presenciais e digitais permite considerá-los, também, como formas de interpelação mais autônoma, envolvendo socialização, participação política, ativismo, estabelecimento de vínculos sociais e de subjetividades. Assim as redes comunicacionais, articuladas às dimensões digitais, podem ser lugares estratégicos de promoção da cidadania comunicacional, de operacionalização e de (re)valorização de identidades e saberes locais. Conforme a proposição de Castells (2015), “a tecnologia e a morfologia dessas redes de comunicação moldam o processo de mobilização e, conseqüentemente, o de mudança social, tanto como processo quanto como resultado” (p. 56).

A participação, na perspectiva de Pateman (1992), é educativa e promotora de conscientização (individual e coletiva) e do desenvolvimento da cidadania, cujo exercício se configura como requisito de ruptura com o ciclo de subordinação e de injustiças sociais. Igualmente MacPherson (1978) estabelece uma relação entre participação e cidadania, ao

conferir à participação a potencialidade de promover conscientização política e consequente tensionamento às desigualdades sociais.

O caráter pedagógico e transformador da participação política reintroduzido por Pateman (1992) e MacPherson (1978), em certo sentido, estabelece uma correspondência entre o baixo nível de participação e apatia política às desigualdades sociais. Acrescentamos a esta análise, a importância da garantia de direitos iguais de participação na economia, a democratização dos bens simbólicos e materiais e o acesso ao letramento digital. Quanto à participação dos Pataxós comunicantes nos importa saber: *Que sentidos os Pataxós dão às suas práticas comunicacionais, levando em consideração as dimensões políticas, econômicas e educacionais e como isto se vincula à cidadania comunicacional?*

A questão anteriormente apresentada faz referência a uma organização social específica: os Pataxós do extremo sul baiano. Entretanto, esses sujeitos também fazem parte de uma mesma estrutura social, política e cultural que caracteriza a sociedade do século XXI, uma sociedade de predominância estrutural dos processos de exclusão sobre os de inclusão (SANTOS, 2006). É nesse contexto que situamos o desafio de promoção da cidadania pelos Pataxós inseridos também em redes digitais de comunicação.

A promoção da cidadania comunicacional em relações sociocomunicacionais amplas e fluídas possibilitadas pelas tecnologias da modernidade têm promovido debates no campo científico. Esta modernidade, definida como *líquida* por Bauman (2013), que aludiria à incapacidade de se manter a forma e a solidez nas relações, instituições, quadros de referência, estilos de vida, crenças e convicções, e que as mudanças ocorreriam antes que estes sistemas tivessem tempo de se solidificarem. Nesse contexto, o ser humano deixaria de ser sujeito e passaria a ser objeto na relação de compra e venda. A cultura no mundo líquido moderno caminharia para uma tendência homogeneizante. Compreendemos, no entanto, que ao se pensar que as sociedades são constituídas por sujeitos diversos, não podemos vaticinar que as identidades culturais irão sucumbir, ainda que estejam situadas em espaços divididos e diuturnamente influenciadas pelas mídias digitais e demais tecnologias do presente.

Sendo assim, concordamos em parte com Bauman (2013), observando que a categoria de análise do referido autor não é o sujeito nem suas relações, mas a análise das “coisas” inseridas no contexto da modernidade líquida. Em alinhamento com Renato Ortiz (1999), Elias (1994), Certeau (1994), Di Felice (2008), Friedrich (2012), García-Canclini (2008) e Martín-Barbero (2006), consideramos que toda diferença é produzida histórica e socialmente, além desta ser portadora de sentido simbólico e político. Assim, entendemos que as práticas socioculturais midiaticizadas não se dão de forma homogênea e que os processos de mudanças

étnico-culturais são operados mediante sujeitos diversos, universos culturais e políticas distintas.

García Canclini (2008, p. 18), ao discutir a inserção das culturas indígenas na modernidade capitalista, percebeu que nesse processo há “cruzamentos socioculturais em que o tradicional e o moderno se misturam”. A *hibridação* é observada por ele como um processo sociocultural em que “estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (p. 19). Ao considerarmos que as culturas se misturam pelos intercâmbios socioculturais colocamos, assim, a problemática da (re)construção das identidades étnico-culturais nos processos comunicacionais digitais, para pensarmos nas possibilidades de produção e de circulação de informações que podem alterar o *modus vivendi* e as experiências comunicacionais dos Pataxós, em que possam ocorrer adaptações de saberes ancestrais quando estiverem inseridos no contexto digital.

O conceito de cultura, na perspectiva de Friedich (2012), refere-se menos a uma unidade abstrata e mais às práticas do cotidiano, implicando em pensá-la como dinamicidade, em fluxo, improvisação, em emergência e heterogeneidade, uma vez que “as culturas humanas não são necessariamente coerentes ou homogêneas e suas zonas de fronteiras podem constituir lugares de produção cultural criativa” (FRIEDICH, 2012, p. 25).

Partindo dessa definição, podemos entender identidades e culturas como processos sociais e históricos construídos na intersecção do *universal* e do *particular* e por formas simbólicas com as quais os sujeitos comunicantes, inter e multiculturais, significam dadas circunstâncias e condições de vida, por meio de diferentes práticas sociais, culturais, políticas, comunicacionais, linguísticas, artísticas, espirituais, míticas, educativas e cidadãs,¹⁹ isto é, por uma pluralidade de ações abrangidas pelo dinamismo dos próprios sujeitos, das diferentes situações e dos contextos nos quais estão inseridos. Nessa configuração, a identidade cultural é apreendida não como “substância” ou “essência” que pode ser “perdida” ou “ganhada”, mas como processo social, histórico, político e cultural que não se estagna. Esta, no contexto dos Pataxós, é construída na dialética de suas reivindicações políticas, de seus projetos educacionais e econômicos, em suas *performances*, memórias e formas sensíveis de identificação individual e coletiva, que vêm permitindo a reafirmação de suas diferenças como grupo étnico. Quanto ao ser Pataxó no contexto comunicacional, questionamos: *Como têm se configurado as identidades culturais dos Pataxós em seus processos dígitos-comunicativos?*

¹⁹ Sobre sujeitos interculturais e múltiplos, buscamos fundamentações em pesquisas de Pereira (2010), García-Canclini (2008), Maldonado (2015) e Peruzzo (1998 e 2004).

Entendemos que as tecnologias de comunicação contemporâneas estabelecem uma dinâmica própria de comunicação mediada por linguagens que possibilitam a construção de representações, de expressões e relações simbólicas específicas; condições para o surgimento de novas práticas culturais dentro dos processos sociocomunicativas.

Pensar os processos sociocomunicacionais exige levar em conta, também, as múltiplas dialogias dos sujeitos nos processos de decodificação e codificação de mensagens, não só por uma razão instrumental, pois esses se desdobram muito além, envolvendo outros contextos, sujeitos e linguagens. Portanto, cientistas da comunicação têm dado preferência pelos termos *usos e produções* como forma de apontar para a necessidade de ampliação da tradicional noção de “receptor” como ouvinte ou aquele que consome os produtos culturais passivamente, definindo, assim, os sujeitos nas suas inter-relações com as mídias como *sujeitos comunicantes*.²⁰ Uma questão que pode ser pensada acerca das experiências dos Pataxós em redes comunicacionais (em conectividades presenciais e digitais) é: *como os Pataxós têm se reconhecido e se constituído como sujeitos da/na comunicação?*

Apesar de Bakhtin (2003, 2006) não ter pensado o dialogismo no ambiente digital, mas no impresso, considero que a *filosofia da linguagem* apresentada por ele pode auxiliar no entendimento das práticas culturais dos sujeitos nas diferentes espacialidades em redes sociais, em que a interatividade seja viabilizada por diferentes linguagens que, a depender de como são empregadas nos discursos, podem potencializar a expressão do pensamento, evidenciar identidades culturais, as resistências e a participação política dos sujeitos por meio de uma imbricada junção de argumentações e de hipertextos, denominada pelo referido autor de *polifonia*, ou *multimodalidade* como prefere Castells (2015).

A aproximação aos processos comunicacionais em conectividades presenciais e digitais dos Pataxós requereu de nós um olhar etnográfico de suas múltiplas ações (individuais e coletivas) em *redes sociais multidimensionais* transversalizadas por questões identitárias e cidadãs (direitos à participação socioeconômica, ecológicos, à diferença, à autonomia, à democratização dos sistemas midiáticos, direitos políticos, direitos à livre expressão), entendendo essas transformações e dinamicidades como um processo dialético em que há continuidades e rupturas, inovações e tradições que se mesclam nessas midiatizações culturais. Da herança excludente da colônia ultramarina do século XVI à contemporaneidade, há um “mundo” de aspectos (modos de vida, culturas, experiências e interações, entre outros) que se

²⁰ Dentre os autores consultados destacamos: Bonin (2013, 2014); Maldonado (2013); Thompson, (2008); Mattelart e Mattelart (2004) e Mattelart (1999).

transformaram, assim como os próprios indígenas, muito diferentes daqueles das crônicas e de relatórios quinhentistas.

Curiosamente, a maior parte dos trabalhos que encontramos disponíveis sobre os Pataxós tratam da etno-história e da cultura, sem o trânsito pela questão comunicacional. O que nos pareceu ser digno de ser investigado, a sua *cultura comunicacional*, levando-se em conta a dimensão temporal. A partir de 1990, os Pataxós da Bahia passaram a ter maior publicidade, em função da *Marcha da Resistência* em 2000 e dos demais projetos empreendidos em nível nacional e internacional. Portanto, a inserção dessa pesquisa no campo da Comunicação colaborará para a ampliação dessas discussões na área, ao se considerar a baixa incidência de pesquisas acerca de configurações de processos dígito-comunicacionais em territórios indígenas, especificamente Pataxós, conforme apontou o movimento da *Pesquisa da pesquisa*. Também, pela necessidade de pensarmos procedimentos metodológicos no âmbito da comunicação e demais ciências sociais, quando se propõe pesquisar *práxis* culturais inter/multidisciplinares e transdisciplinares no contexto indígena em vinculação com teorias críticas.

Assim, investigar as relações culturais dos Pataxós com os modos globais de comunicação possibilitará entender seus processos de *hibridação* ou de *antropofagia* cultural em que, na configuração de suas identidades culturais, há o assento da memória, do sensível, do criativo e do imaginário em suas diversas práticas culturais. Promoveremos, assim, reflexões e diálogos interculturais, através de análises de seus protagonismos comunicacionais e digitais, no engendramento de suas *utopias*, do reconhecimento da diferença étnica em territórios divididos com não indígenas; enfim, da articulação de seus saberes ancestrais com as culturas materiais da modernidade. Talvez possamos revelar ações políticas na esfera pública e discursos de indignação e de resistência, como construção de uma cidadania comunicacional em oposição ao atual estado político que vem agredindo os direitos à justiça e às vidas.

2.3 Objetivos

2.3.1 Geral

Investigar e compreender os processos comunicacionais, em conectividades presenciais e digitais, produzidos pelos Pataxós em articulação com suas ações políticas em redes multidimensionais na perspectiva de construção das identidades étnico-culturais e da cidadania comunicacional.

2.3.2 Específicos

- Contextualizar os Pataxós da Bahia como povo indígena e grupo étnico, considerando aspectos sociais, culturais, históricos, políticos e comunicacionais que constituem seu contexto de existência e de ação comunicacional.
- Observar, descrever e analisar as ações comunicativas construídas pelos Pataxós comunicantes nas apropriações das redes sociais digitais em suas articulações com outras dimensões comunicacionais, atentando para o autor reconhecimento, a construção da identidade cultural e política na coletividade e a constituição do sujeito comunicante.
- Investigar os sentidos atribuídos às práticas comunicacionais digitais, as competências comunicacionais e participativas dos Pataxós e suas articulações às demais formas de organizações sociais, culturais e políticas em redes.
- Analisar as lógicas que estruturam os posicionamentos políticos e as resistências nos processos comunicacionais empreendidos pelos Pataxós em suas redes comunicacionais, de dimensões digitais e presenciais.
- Interpretar as participações dos Pataxós nas redes digitais e suas articulações a outras dimensões das redes comunicacionais em termos de contribuições para transformações sociais, econômicas, culturais/identitárias e políticas das comunidades.

3 PATAXÓS: ENTRE DISTOPIAS E UTOPIAS

Os mitos são as histórias sagradas de um povo e gozam desse predicado porque, por meio das imagens produzidas, os povos se reconhecem em seus princípios e crenças. *Txopay Itohã* é o mito da gênese dos Pataxós, esta narrativa faz referência a um tempo remoto em que um deus guerreiro *Txopay*²¹ pisou na terra, esta habitada por diferentes espécies de animais e plantas.

Txopay viveu um bom tempo por aqui, o que lhe possibilitou a criação de uma “ciência indígena”.²² Quando estava tudo arrumado, conforme se esperava de um paraíso, *Txopay* resolveu compartilhar todas essas maravilhas com os humanos. Para que esse desejo se concretizasse, ele realizou um ritual, para o qual se adornou com seu cocar e suas pinturas. Acendeu uma fogueira e, de posse de seu *maracá* (chocalho), dançou a noite toda (na perspectiva dos Pataxós seria a dança o *Awê* ou o *Toré*) até que se formasse no céu uma grande chuva. À medida que *Txopay* cantava e dançava, pingos de chuva que caíam e se misturavam com a terra davam origem a vários indígenas. Quando já havia uma nação indígena, *Txopay* juntou todos eles e lhes ensinou a “ciência indígena”. Todos ficaram felizes e organizaram uma grande festa para o guerreiro *Txopay*, que após a confraternização, retornou para o seu *Itohã* (o mundo dos espíritos e para onde vão os que morrem), deixando com os Pataxós o seu *maracá*, instrumento para o acesso ao mundo dos espíritos/dos ancestrais.

O entendimento dos processos comunicacionais presenciais e digitais dos atuais Pataxós da Bahia foi situado a partir de um contexto sócio-histórico, por meio da *Pesquisa do Contexto*, construída, a partir de fatos que marcaram as suas vidas, com ênfase nos desafios e conquistas de 38 comunidades instaladas nas Terras Indígenas do Prado, Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia. Essas informações foram ampliadas, no movimento de *Pesquisa Exploratória*, procedimento que permitiu a ampliação das análises da *Pesquisa da Pesquisa*. Assim, as histórias de vida e os relatórios impressos deram o contraponto complementar aos documentos, livros e produções científicas analisados.

Neste capítulo apresentamos a história dos Pataxós da Bahia numa perspectiva diacrônica, trazendo também um balanço crítico das políticas públicas brasileiras voltadas aos

²¹ Os Pataxós apresentam outros nomes para o deus da criação, além de *Txopay*, referem-se a *Tupã* ou *Niamissum*.

²² No Plano de Gestão Territorial do Povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas denominado por *Aragwaksã* (CARDOSO; PINHEIRO (Orgs.), 2012), essa “ciência do índio” deixada por *Txopay* é retomada quando explicitam acerca dos ciclos lunares para as atividades agrícolas. “A prática de se esperar a Lua boa para plantar é bem comum, e desobedecer esta regra é fato raro, pois significa a perda total da plantação. O reconhecimento das fases da Lua leva em consideração o quadrante em que ela surgiu no céu, o momento em que surge e o tamanho do disco lunar. Sabe-se que de sete em sete dias, em média, ela vai passar para uma nova fase. A Lua desta forma passa da Lua nova para a crescente, depois para a cheia ou *caruda* e, por fim, para a minguante”. (p. 64).

povos indígenas desde o século XVI, a fim de compreendermos as ideologias que subjazem à concepção de participação cidadã no contexto midiático e os significados atribuídos pelos sujeitos comunicantes a essas práticas comunicativas.

3.1 As distopias: negação do território e de suas tradições

Dentre os povos designados por Aimorés, os Pataxós foram descritos por Wied-Neuvied Maximiliano (2000), que pesquisou as populações indígenas do sul da Bahia entre 1815 e 1817; ele observou que os Pataxós eram mais altos e mais esguios em relação aos Botocudos e aos Puris. Os cabelos eram soltos, cortados na nuca e na testa, raspados no meio da cabeça, mantendo apenas dois tufos, um atrás da cabeça e outro na frente. Faziam comumente um orifício no lábio inferior e colocavam por ele um pequeno pedaço de bambu fino, cujas extremidades eram pintadas de vermelho com urucum.

Figura 1 - Pataxós na Bahia, século XIX



Fonte: Wied-Neuvied Maximiliano (2000, p. 189)

O expedicionário sinalizou, também, que os Pataxós não tinham nenhuma aparência extraordinária nem eram “desfigurados”, comparando-os com os Botocudos. Acrescentou que eles eram mais numerosos e guerreiros que os demais grupos Macro-Jê e que eram rivais dos Botocudos. Denominados genericamente de Aimorés, estes povos ofereceram resistência contínua e eficaz aos portugueses, nos atuais estados do Espírito Santo, Bahia e Minas Gerais, razão pela qual o combate aos “bandos selvagens” do sul da Bahia passou a ser uma prática

constante dos colonos instalados no litoral. No século XVII, o governo real interessado em estender os domínios por regiões isoladas do Nordeste e dos estados de Minas Gerais e Espírito Santo e em estabelecer colonos em novas áreas para implementação de agricultura, determinou o estabelecimento de fortificações – quartéis – nos cursos médios de todos os rios principais entre o Doce e o Pardo – origem das atuais cidades, como Linhares (ES) e Salto da Divisa (MG).

A partir da implementação desses postos, ataques sistemáticos foram dirigidos aos povos indígenas dessas regiões. A compreensão de Morus (2004), ainda que remota temporalmente, de que “não pode haver justiça onde as melhores coisas da vida pertencem aos piores homens e ninguém pode ser feliz onde apenas uns poucos indivíduos repartem entre si todos os bens, desfrutando de grande conforto, enquanto o resto dos homens vive em deplorável miséria” (p. 42), é extremamente elucidativa para as políticas expansionistas que tomaram de roldão os territórios indígenas.

Os primeiros documentos sobre os Pataxós do sul da Bahia são registros desses domínios – uma política de ocupação de terras por parte de colonos contra os grupos do interior das matas. Uma dessas ocupações foi a expedição organizada pelo fazendeiro de Ilhéus *Francisco da Rocha*, em 1651, para combater os índios que viviam nas margens do rio Gongogy, um afluente do rio de Contas, próximo a Ilhéus. Outro fato também registrado por Campos (1947) foram os ataques dos índios Pataxós aos postos baianos de Poxim e Olivença, regiões perto de Ilhéus, em 1700.

Ao longo do século XVIII, vários ataques prosseguiram. A vila do Rio das Caravelas foi atacada em 1704 e, em 1717, deu-se nova investida contra uma fazenda situada em sua adjacência. Em 1750, a própria vila de Camamu foi alvo de ataques pelos índios. Apesar desses ataques, gradativamente as terras do sul da Bahia passaram a ser exploradas pelos forasteiros que vinham de várias regiões do país, sobretudo do Espírito Santo, Minas Gerais e de estados do Nordeste, consequência de uma das forças-tarefas do governador Francisco da Cunha Menezes que, em 1805, solicitou autorização ao visconde de Anadia para explorar as barras e os rios do sul da Bahia, justificando que a região era boa para plantações. O subdelegado de polícia do Prado, Marciano de Jesus Fontoura, opinou que poderia “amansar” o grupo de Pataxós existente naquela região por meio de um grupo de *Maxakalis* pacificados.

Mais um acontecimento semelhante, entre 1810 e 1812, registrado por Reinaldo Porto (1945) e Teófilo Ottoni (1858) foi que os indígenas das regiões da Colônia e de Prado, entre eles os Pataxós, resistiram à abertura da estrada entre Minas Gerais e o sul da Bahia e foram duramente combatidos. Para essa distopia, trazemos a literatura engajada de Morus, ao dizer

que “como colonizadores, podem ser injustos e nada éticos. Os povos que recusam sua convivência, por exemplo, são expulsos de suas terras, que são apropriadas pelos colonizadores. Se alguns oferecem resistência, os novos colonos lhes fazem guerra” (2004, p. 28).

Nessa mesma época, a região passou a ser percorrida por pesquisadores estrangeiros, entre eles, o já citado *Maxilimiliano* (2000), cujos relatos nos permitem um bom conhecimento dos grupos indígenas que viviam entre os estados da Bahia e de Minas Gerais, entre eles os Pataxós, Kamakãs, Botocudos e Puris, fatos registrados na obra *Viagem ao Brasil* (2000). Assim, também em 1819, *Martius* e *Staden*,²³ viajantes e pesquisadores alemães, localizaram os Pataxós nas margens dos rios Cachoeira e Gongogy, e, mais concentradamente, na serra do Mundo Novo, que posteriormente abrigaria o *Posto Indígena Paraguaçu*. Afirmaram os viajantes que, desde 1806, os capitães-mores de Vitória da Conquista (BA) utilizavam os índios Kamakãs para combater os Pataxós e Botocudos, descritos como rivais por Gândavo (2008), “corre esta corda dos tapuias toda esta terra do Brasil, e há entre eles diferentes castas, com muito diferentes costumes, e são contrários uns dos outros, por onde se fazem guerras muitas vezes” (p. 133).

No ano de 1840, houve a construção do *Quartel do Salto do Rio Pardo*, no sul da Bahia, região ocupada também por Pataxós, com o objetivo de combater os índios e garantir condições de instalação de colonos na região (MAGALHÃES, 1848). O impacto dessas investidas foi intensificado em 1861, com a desapropriação dos territórios ocupados pelos Pataxós. Por decisão do governador da Província da Bahia, *Antônio da Costa Pinto*, criou-se uma aldeia no rio Corumbau, entre os municípios de Prado e Porto Seguro, para ser ocupada pelos Pataxós “pacificados”. Essa aldeia foi denominada Bom Jardim, e mais tarde foi chamada de Barra Velha pelos indígenas. E para lá foi designado um grupo de mais ou menos 500 pessoas, além dos Pataxós e de outras etnias da região, como dissidentes de Maxakalis, Botocudos, Kamakãs, de Belmonte, Tupiniquins, de Trancoso e de Vila Verde, a fim de se desocuparem áreas férteis em benefício dos colonos que chegavam e estavam interessados em investir na agricultura (CARVALHO, 1977; PARAÍSO, 1994; PORTO, 2006).

Na análise de Santilli (2001) desde o processo de conquista das populações indígenas, nitidamente na fase colonial, a existência de indígenas sempre foi considerada como um problema, jamais foram legitimados pelo poder do Estado-Nação. A constituição das minorias étnicas nesse contexto implicou a destruição de particularismos culturais para se criar a unidade nacional. Apesar de dominados, empobrecidos e subjugados culturalmente, especificamente em

²³ Sobre as contribuições dos estudos das línguas indígenas realizados por Martius (1867) e Staden (1930), sugiro a obra *Introdução às línguas indígenas brasileiras*, de Câmara Jr. (1965).

sua língua os Pataxós, que eram maioria, conseguiram viver com certa autonomia, explorando os manguezais junto à foz do rio Corumbau e às extensas matas nas bacias dos rios Corumbau e Caraíva e toda a área circundante ao monte Pascoal. Entretanto, em 1943, uma nova ação autoritária se voltou para os aldeados em Barra Velha, desde 1861. O governo federal, sob o comando de Getúlio Vargas resolveu implantar, no território ocupado pelo grupo do extremo sul da Bahia, o Parque Nacional Monte Pascoal, supostamente para proteger o “sítio do Descobrimento”, forçando esse grupo – que vivia, até então, independente do Estado – a ser controlado e vigiado pelo Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF).

Descontente com a demarcação do Parque Nacional Monte Pascoal, essa comunidade indígena foi envolvida em conflitos com a polícia dos municípios de Prado e de Porto Seguro, período em que ocorreram embates entre indígenas e militares, denominados pelos Pataxós de *Fogo de 51*.²⁴ A partir deste episódio, ocorreu a dispersão de grupos que, ao serem intimidados e perseguidos, abandonaram o território, tendo como consequências a negação da identidade étnica e o abandono do idioma.

A despeito das diversas frentes de enfrentamento, organizadas mais tardiamente, os Pataxós perderam parte de seus territórios quando, em 1961, o Parque Nacional de Monte Pascoal foi oficialmente instituído como área de preservação e de patrimônio nacional. Desse modo ficou estabelecido que, dos 22.000 hectares, apenas 8.627 hectares, cerca de 40% de suas terras tradicionais, seriam de utilização dos Pataxós. Aos que resistiram e permaneceram na área, foi proibido fazer roçado, obrigando-os a viverem dependentes de programas assistencialistas do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), uma vez que grande parte da área demarcada era em areal, impróprio para o plantio. Essa situação perdurou por trinta anos.

A implantação do parque pressionou muitos Pataxós a se retirarem de suas terras e abandonarem as roças, obrigando-os a se engajarem no mercado de trabalho regional e na florescente indústria do turismo que assaltou a região de Porto Seguro a partir dos anos 1970. Apesar dessa diáspora, os Pataxós jamais abandonaram o projeto de recuperar as áreas pertencentes à “aldeia-mãe” – Barra Velha – e ao Parque Nacional Monte Pascoal.

Além das frentes de ocupação – provocadas pela agricultura de algodão, fumo e café, implantada no século XVIII e que continuou até o século XIX na região do extremo sul, e mais tarde pelo cultivo do cacau e criação de gado, que continuaram a ser implementados até o século XX –, na década de 1960 houve um grande surto madeireiro que atingiu a região na esteira da

²⁴ Questão referenciada nas pesquisas de Sampaio (1996), Carvalho (1977, 2009), Paraíso (1994), Prézia (2004), Porto (2006), Castro (2008), Cunha (2010), Cunha (2013), do Povo Pataxó (2011) e no Jornal A Tarde, de 27 de maio de 1951.

construção da Rodovia BR-101 (Rio-Bahia), o que contribuiu para o encurralamento desses grupos indígenas, condicionando-os a viverem próximos das cidades. Nesse novo contexto, e inviabilizados de utilizarem suas terras tradicionais para a lavoura, os Pataxós foram levados a se engajarem como mão de obra nas novas atividades econômicas que se implantaram na região.

3.2 Políticas públicas para os povos indígenas

Desde o ‘achamento’ oficial do Brasil em 1500, os navegantes e os colonizadores se referiam ao país como nação pois, para eles, era constituído de um grupo de descendência comum que não possuía um estatuto civil e político, identificando os indígenas contatados como gente “sem fé, sem lei e sem rei”. Adotou-se o termo ‘nação’ em oposição a ‘povo’; este, ao contrário do primeiro, carregava uma concepção jurídica e política, pois se referia a um grupo de indivíduos organizados institucionalmente, que obedecia às normas, regras e leis comuns. Nessas condições, a nação sem normas, leis e regras estava naturalmente subordinada e sob o poder do conquistador.

A oposição entre ‘nação’ como um conceito biológico e ‘povo’ como político e cidadão é acentuada nas publicações de *História do Futuro* (1953) e *Esperança de Portugal, quinto império do mundo* (1953), de Padre Antônio Vieira, em que ele realizou uma interpretação minuciosa dos textos bíblicos. Vieira demonstra, nessas análises, que Portugal cumpriria a profecia instituindo o seu império no novo mundo. Assim, a aparição de uma nação desconhecida promoveria a dispersão do povo eleito (os eclesiásticos) na direção dos quatro ventos para a descoberta de uma “nova gente” à espera de “anjos velozes”. Fundou-se o mito do paraíso perdido habitado por gentes inocentes e simples, prontas para serem evangelizadas.

Na contramão dessas leituras, apesar de representar esse lugar como uma ilha perfeita, Morus (2004), na obra *Utopia*, descreve a organização dos nativos como uma comunidade harmoniosa, em que não há propriedade privada, todos os habitantes são pacíficos, amáveis e respeitáveis e são tratados como iguais, vestindo-se com simplicidade e trabalhando sem exageros. Nessa perspectiva, o autor rompe com a lógica eurocêntrica ao considerar a alteridade dos nativos; esses teriam muito para ensinar às nações europeias.

Entretanto, as ações educativas executadas pelos missionários eram usadas como um meio de impor um modelo hegemônico de civilização, excluindo os povos indígenas dos processos político, econômico e social, contribuindo, desta forma, para que a estes povos fosse negado o direito de serem reconhecidos como grupos culturalmente distintos, detentores de saberes, portadores de costumes e tradições.

Neste contexto, grupos indígenas brasileiros, mormente os de contatos ininterruptos com a população neobrasileira, foram induzidos a falar línguas novas, primeiro a língua-geral, derivada do tupi e propagada pelos jesuítas, mais tarde o português, por imposição do Diretório dos Índios, do Marquês de Pombal.²⁵ Processos discriminatórios contra as línguas indígenas atravessaram o tempo, e até 2000 escolas regulares oprimiam discentes Pataxós por suas vestimentas e pinturas corporais. Ainda são conhecidas as situações impostas pelo desprezo dos regionais pelos “caboclos”, em que os indígenas da vila de Cumuruxatiba/Prado (BA) se envergonhavam do uso da língua indígena.

Para não conservar as lembranças das antigas culturas, as aldeias receberam nomes de cidades portuguesas. As línguas indígenas foram proibidas, eram consideradas línguas de selvagens e de povos atrasados. Para impor sua hegemonia política e social, os colonizadores tinham de manter o domínio ideológico, cultural, religioso e, sobretudo, linguístico, pois os portugueses e seus descendentes jamais abririam mão do prestígio que lhes conferia a situação de dominadores, substituindo a sua língua própria pelo uso do crioulo ou do tupi dos grupos considerados socialmente inferiores de pele escurecida. Além dessas medidas adotou-se, também, o sistema de sesmaria, em que os posseiros não indígenas tiveram reconhecidas e regularizadas suas propriedades.

Um impactante processo de integração do índio à sociedade portuguesa deflagrado, ao contrário da política anterior de segregação adotada pelos missionários, foi o projeto pombalino estimulando casamentos interétnicos, fixação dos colonos nos antigos aldeamentos, tomando como normas a proibição da nudez, a obrigatoriedade de morar em casas separadas e que os indígenas passassem a ter nome e sobrenome, sendo este de famílias portuguesas. Essas medidas tinham como objetivo a neutralização da identidade étnica indígena e a promoção de uma nova forma de organização social.

Em 1832 deu-se início ao processo de venda das terras dos aldeamentos, que foram extintos. Oliveira (2012) informa que o Regulamento das Missões (1845) previa a remoção e a reunião das aldeias e que a venda das terras seria feita pelo diretor-geral de índios da província. No entanto, o processo de expulsão de índios e a redução dos seus territórios prosseguiu, ignorando a existência dos indígenas, especificamente na primeira Constituição Brasileira (1891), que deixara de mencionar sua existência. Uma das justificativas para a tomada de seus territórios foi a condição de errantes, sendo assim, não teriam a noção de propriedade. Por decisão do império, as terras das missões foram progressivamente incorporadas pelos

²⁵ Aspectos apresentados em pesquisas de Melià (1979), Porto (2006), Cancela (2012), Santos (2012), Ferreira (2011), Cunha (1992) e Oliveira (2012).

municípios, incluindo nesse montante as terras de aldeias de índios que viviam dispersos e confundidos na massa geral da considerada população civilizada. Assim indígenas aldeados foram caracterizados como misturados, em contraponto aos idealizados, “índios ‘puros’ do passado” (OLIVEIRA, 2012, p. 59).

Mesmo no período do Brasil republicano, influenciadas pelas ideias positivistas do começo do século XX, as políticas públicas para os povos indígenas tiveram por objetivo transformar os índios em populações laboriosas e úteis à comunidade.²⁶ Deste modo, a Constituição da República (1891) destinou o território das aldeias extintas aos estados. Já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Nesse contexto, destituídos de seus antigos territórios, não eram mais reconhecidos como coletividade, mas referidos individualmente como “remanescentes” ou descendentes, ou ainda, “índios misturados de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios” (OLIVEIRA, 2012, p. 62).²⁷

Esse período foi marcado pela criação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, em 1910, por meio do Decreto 8.072. Esse órgão ficou com a responsabilidade de prestar assistência aos indígenas, colocando-os na condição de tutelados. Uma das intenções do governo, naquele início do século XX, era afastar a Igreja Católica dos indígenas; outra era fazê-los adotarem gradualmente hábitos considerados “civilizados”. Entretanto, o contato dos povos indígenas com funcionários do SPI, paradoxalmente, trouxe como consequência a exploração dos indígenas integrados à sociedade e a transferência de muitos de seus territórios, para que esses fossem liberados para a colonização.

A partir de 1964, o Brasil entrou num dos períodos mais sombrios da República, com a implantação do regime de exceção. O governo federal, durante a ditadura militar, em 1967, perante as denúncias existentes de irregularidades administrativas, corrupção e gestão fraudulenta do patrimônio indígena, extinguiu o Serviço de Proteção ao Índio, criando em seu lugar outra agência indígena, a Fundação Nacional do Índio (Funai), por meio da Lei 5.371. A questão indígena passou a vislumbrar algumas mudanças, ainda que pequenas.

A Funai elegeu o ensino bilíngue como forma de respeito aos valores tribais, atendendo às exigências estabelecidas a partir da Convenção de Genebra. Essa instituição também procurou melhorar a imagem desgastada da política oficial do governo brasileiro, determinando

²⁶ Todas essas ações aconteceram em meio ao cientificismo modernista, no qual era discutida, inclusive, a humanidade ou não dos indígenas. Cunha (1992), referindo-se a alguns estudos científicos daquela época, diz que “alguns chegavam a afirmar que um índio estava no meio do caminho, entre o orangotango e o homem” (p. 134).

²⁷ Seguindo as análises de Cunha na obra *História dos Índios no Brasil* (1992), pode-se entender que a questão indígena no século XIX deixou de ser essencialmente uma questão de mão de obra para tornar-se uma questão de terras.

que os índios deveriam assumir as funções educativas nas suas comunidades, com o intuito de inviabilizar a intercessão de não índios nos valores morais e culturais de cada etnia. Esse órgão deveria também “garantir a posse permanente” das terras habitadas pelos índios e o usufruto exclusivo dos recursos naturais nelas existentes. Entretanto, a política humanista de Rondon foi logo substituída e anulada por uma ideologia de segurança nacional que esteve presente por vinte anos no cenário do país.

3.3 Das utopias: é caminhando que se aprende a caminhar

Consideramos o final da década de 1970 como o início do período das utopias, pois é quando surgem organizações indigenistas não governamentais²⁸ e de movimentos indígenas que começaram a realizar assembleias com participação de líderes indígenas por todo o Brasil consolidando, assim, ações de luta e resistência, principalmente ao projeto governamental de emancipação dos indígenas, de 1978. A referida lei trazia como indicativo transformar em cidadãos brasileiros os indígenas que estivessem próximos da cultura dos não índios, no entender de Prezias e Hoornaert (1992), uma segunda edição da política do Marquês de Pombal, um atestado de óbito de um grande número de nações que já estavam inseridas na sociedade envolvente.

O repúdio a essas ideias estimulou a criação, em vários estados, de muitos grupos²⁹ de apoio que defendiam a questão dos territórios indígenas, a assistência à saúde e à educação escolar, dando ênfase à ideia de que a sobrevivência dos povos indígenas dependeria, em grande parte, da conscientização da sociedade nacional.³⁰

Naquela época os povos indígenas avaliaram que era importante manter e promover a denominação genérica de índio ou indígena como uma identidade que une e articula, visibiliza e fortalece todos os povos originários do território brasileiro e, também, como uma forma de *demarcar a fronteira étnica e identitária* entre eles e demais habitantes da sociedade envolvente. Assim, o sentido pejorativo atribuído ao termo índio foi sendo substituído por outro

²⁸ Destacou-se o Conselho Indigenista Missionário – Cimi –, que deveria articular e revisar o trabalho dos missionários católicos junto aos povos indígenas, cujas metas eram a defesa da terra, a preservação da cultura e o incentivo à autonomia dos povos indígenas; o Centro Ecumênico de Documentação e Informação – Cedi, que organizou um setor indigenista para acompanhar mais de perto a questão indígena.

²⁹ Como a Comissão Pró-Índios – CPI, a Associação Nacional de Apoio ao Índio – Anaí, o Centro de Trabalho Indigenista – CTI, o Grupo Trabalho e Missão Evangélica – GTME, das Igrejas Evangélicas, e o Conselho Missionário Nacional da Igreja Luterana – Comin, Cimi, Cedi.

³⁰ Na década de 1970, a questão do desequilíbrio ecológico e da extinção de espécies e outras catástrofes começou a ganhar destaque na mídia em nível nacional e global. No bojo dessas discussões, surgem acirradas críticas às mudanças trazidas dos períodos das duas grandes guerras mundiais, especificamente os desperdícios e a devastação de recursos naturais produzidos pelo modelo de desenvolvimento capitalista.

positivo e passou a ser uma marca identitária de todos os povos nativos do continente (LUCIANO, 2006).

Na década de 1980, organizações indígenas foram sendo criadas, como a União das Nações Indígenas (UNI), fundada em 1979, como resultado das Assembleias de Lideranças Indígenas que ocorreram ao longo da década de 1970, com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (Cimi). A UNI desempenhou papel fundamental na campanha Povos Indígenas na Constituinte, o que possibilitou uma nova versão de um quadro anti-indígena no Congresso Constituinte e o redesenhar, paralelamente à política oficial, de uma nova política indigenista no campo da Educação Formal.

As reivindicações feitas ao longo destes últimos anos por organizações indígenas e movimentos de apoio aos índios abriram caminhos para a oficialização de uma política indigenista brasileira. Não obstante as suas limitações a Constituição brasileira, promulgada em outubro de 1988, garantiu importantes conquistas para os povos indígenas, frutos de uma pressão direta de suas lideranças e do trabalho discreto de grupos de apoio, como de organizações não governamentais e associações profissionais, por exemplo, a Associação Brasileira de Antropologia e a Coordenação Nacional de Geólogos. Essas mobilizações foram de fundamental importância para colocar na pauta do Estado os direitos indígenas. Uma das maiores conquistas foi o rompimento com uma tradição de quase cinco séculos de políticas integracionistas, orientadas por práticas de incorporação e assimilação dos indígenas à comunidade nacional, vendo-os como uma categoria étnica e social transitória, fadada ao desaparecimento.

Em nível nacional, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística declarou, no relatório de 2010, que a população indígena total do Brasil teve um incremento de 65,7% nos últimos anos, de 538.154 para 817.963 habitantes; deste total, 502.783 vivem na zona rural e 315.180 habitam as zonas urbanas brasileiras. Quanto à distribuição da população indígena por região, tem-se maior concentração na região Norte (305.873), em segundo lugar vem a região Nordeste (208.691), seguida do Centro-Oeste (130.494), Sudeste (97.960) e Sul (74.945). Totalizando, tem-se 340 povos indígenas e 274 línguas faladas.

A população indígena nas aldeias vem aumentando, tanto pelo aspecto do crescimento vegetativo, quanto do crescimento relacionado ao constante reconhecimento de grupos indígenas, principalmente na região Nordeste que apresenta maior crescimento, de 116,1%. Além do processo de emergência étnica e reconhecimento das novas etnias, a Fundação Nacional de Saúde – Funasa aponta a redução da mortalidade infantil, o aumento do nascimento e a melhora na captação dos dados pelo sistema de informações Siasi/Funasa como responsáveis

por esse aumento significativo. Sem desmerecer esses avanços, não podemos ignorar o relatório da Organização das Nações Unidas (2016) por revelar que apenas 57,9% das crianças indígenas do Brasil são registradas em seu primeiro ano de vida, por serem as demais, 42,1%, vítimas de mortalidade infantil em decorrência de doenças que poderiam ser prevenidas.

A população indígena estimada no estado da Bahia é de 35.476 pessoas, constituindo 14 povos (conforme descrição no Quadro 1). No Sul e extremo sul baiano vivem aproximadamente 14 mil Pataxós, instalados em 38 aldeamentos,³¹ distribuídos em seis terras indígenas no entorno dos municípios de Santa Cruz Cabralia, Porto Seguro, Itamaraju e Prado, conforme distribuição apresentada pelo “Mapa das aldeias Pataxó” (2013).

Figura 2: Mapa das Aldeias Pataxó



Fonte: <https://aldeiavelha.wordpress.com/2013/06/15/mapa-das-aldeias-pataxo>

³¹ No levantamento realizado na Superintendência de Assuntos Indígenas de Porto Seguro em 2013, as aldeias são: Mata Medonha, Bujigão, Aroeira, Nova Coroa, Coroa Vermelha e sua extensão Reserva Pataxó da Jaqueira, aldeia Velha, Imbiriba, Xandó, Barra Velha, Porto do Boi, Campo Boi, Meio da Mata, aldeia Guaxuma, Tupiniquim, Boca da Mata, Jitaí, Aldeia Nova, Pé do Monte, Trevo do Parque, Corumbauzinho, Águas Belas, Alegria Nova, Craveiro, Tawá, Cahy, Maturembá, Tibá, Pequi, Monte Dourado, Cassiana, Gorita, aldeia Pará, Caraíva, Juerana, aldeia Caveira, Vila de Santo André.

Essa etnia convive com povos não índios desde o século XVI, sofreu sérias mudanças, transformações sociais e perdas de seus territórios ao longo desses anos.

Os contatos interétnicos nunca foram tranquilos, sempre ocorreram atitudes etnocêntricas, de exclusão e estigmatização. Conforme levantamento de narrativas³² apresentadas pelo Cimi acerca dos Pataxós da Bahia no período de 2004 a 2016, os temas recorrentes são: retomada do território, em seguida temos materiais sobre ameaças de despejo de áreas “não regulamentadas” e violências e atentados dirigidos aos indígenas.

Estes discursos podem ser percebidos em outros contextos, em falas informais, momento em que alguns moradores da região se referiam aos Pataxós, que residem em reservas, como os *malandros*. Nesta visão, os Pataxós afiançam a identidade para terem direito ao território. Além desta, outras avaliações depreciativas em seus discursos revelam a negação de suas alteridades históricas. Esses embates não são específicos do povo Pataxó. Em diversos espaços se intensificam conflitos com fazendeiros, como os recorrentes episódios dos Guarani-Kaiowá, do Mato Grosso do Sul, que lutam para reaver seus territórios tradicionais e sagrados, dos quais foram expulsos há algumas décadas. Assassínatos, ordens de despejo, ameaças, sequestros, inclusive com apoio de forças oficiais, são práticas comuns.

Como em toda América Latina, brasileiros fizeram e fazem uso de denominações como mestiços, miscigenação, crioulos como forma de adicionar a estes termos um apelo no imaginário na captura do desejo de excepcionalidade. Essas denominações reportam-se, em sua semântica, à ilusão de não brancos tornarem-se mais distantes de negros e de índios tornarem-se menos índios, assegurando a ambos a aparente e salvadora condição de quase brancos.

Apesar do conceito de miscigenação se tornar, no Brasil do século XX, um tropo e dispositivo da identidade nacional, a ideia de miscigenação emerge como construção que supera a tensão entre supremacia, recalque racial, e, ao mesmo tempo, trata-se de uma forma mais liberal de se enfrentar o problema gerado pelas afinidades eletivas, tomando por base a quantidade de estereótipos ainda presentes na relação aos indígenas e afrodescendentes. A ideia de miscigenação resulta em uma “refinada trama psíquica, típica no ambiente comunicativo de origem latina, na qual o produto é uma condição étnica de soma zero, fruto da condição pós-colonial estruturante do século XX” (TAVARES; GARCIA, 2000, p. 46).

No entanto, sabemos que culturas nos territórios de fronteiras movimentam-se nos contatos e nos diálogos com outros sistemas culturais, rumam para a auto-referencialização. Impossível, portanto, contestarmos a existência de articulação, fusão e absorção intercultural

³² Realizado no movimento pesquisa exploratória no *site* do Cimi, em 2016.

em tal contexto. Todavia, a propagada atitude de mistura que o imaginário pressupõe, quando acerca do mestiço ocorre, por um lado, sem alusão ao reconhecimento das diferenças e, por outro, sem a incorporação e validação dos saberes que configuram o sistema de cultura do outro.

Nesse sentido, ao negar as armadilhas das nuances de miscigenações, encontramos em alguns teóricos previsões de que as políticas de assimilação e integração causariam o desaparecimento de povos indígenas, especificamente da região Nordeste. A retórica da miscigenação teve como efeito o apagamento de um arsenal linguístico de natureza transcultural, da memória, conseqüentemente a geração de uma tensão entre adaptação e autonomia do indígena em face da construção da cultura nacional.

No contexto baiano observou-se importante atuação dessas comunidades contra a condição imposta pelos operadores de dissimulações e controle social, como no período de confinamentos em reservas e em reformatórios, promovidos pelas políticas do Estado, geradores de uma falsa democracia racial, em que se incluía os indígenas no discurso da miscigenação ao tempo em que se excluía da cidadania. Conseqüentemente, temos a perda dos territórios, a proibição do uso das línguas e o desmantelamento de economias dos indígenas baianos; marginalizados passaram a estruturar ações políticas de forma coletiva e intensa, notadamente a partir de 1993, cinco anos após a promulgação da Constituição de 1988, momento em que vence o prazo dado ao Estado de revisão de Território Indígena.

Os direitos dos povos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam estão expressos claramente na Constituição (1988), em vários artigos que deixam bem evidentes a situação jurídica das áreas indígenas e o dever do Estado de assegurar às comunidades indígenas a ocupação permanente dessas áreas e o usufruto de todos os recursos naturais nelas existentes.

A par de todos esses dispositivos, que consagram direitos constitucionais com toda a eficácia das normas dessa natureza, também é oportuno ressaltarmos o que dispõe expressamente, o artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: “a União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição”.

Ao avaliarem que a Constituição foi promulgada no dia 5 de outubro de 1988, logo a União deveria ter concluído a demarcação de todas as terras indígenas até o dia 5 de outubro de 1993, o início do século XXI foi assinalado pelos atos políticos de retomada dos territórios por indígenas em todo o Brasil. Estes no contexto baiano deflagrados em movimentos de resistência e de realização de contrapoder dos indígenas baianos, o que vem lhes possibilitando confrontar forças sociais e políticas que historicamente negaram suas formas de alteridade.

Quadro 1 - População Indígena nos Municípios Baianos

Povo indígena	Município	População	Fonte
Atikum	Juazeiro	183	SESAI/FUNASA (2010)
Kiriri	Banzaê e Quijingue	2.277	SESAI/FUNASA (2010)
Tuxá	Rodelas e Ibotirana	1.828	IBGE (2010)
Kantaruré	Glória	340	SESAI/FUNASA (2010)
Xukuru-kariri	Quixabá	2.926	SESAI/FUNASA (2010)
Pankararé	Glória	1.640	SESAI/FUNASA (2010)
Kaimbé	Euclides da Cunha	1.030	SESAI/FUNASA (2012)
Pankararu	Serra do Ramalho	179	SESAI/FUNASA (2006)
Pataxó	Porto Seguro; Santa Cruz Cabralia; Itamaraju; Prado	13.588	IBGE (2010)
Pataxó Hã-Hã-Hãe	Pau Brasil; Camacan; Itaju do Colônia; Camamu; Alcobaça	2.375	SESAI/FUNASA (2010)
Tupinambá	Ilhéus	4.729	SESAI/FUNASA (2010)
Truká	Ilha de Assunção no médio São Francisco – Cabrobó	3.079	SESAI/FUNASA (2009)
Tumbalalá	Curaça e Abaré	1.220	SESAI/FUNASA (2012)
Kamakã	Camacan	14	IBGE (2010)

Fonte: Elaborado pela acadêmica a partir de consulta às fontes citadas no quadro.

Diferentemente de outras etnias brasileiras, que buscaram nas periferias das grandes cidades instalações de seus coletivos, os Pataxós da região de Santa Cruz Cabralia e de Porto Seguro, na década de 1970, por força do crescimento do turismo, tiveram seus espaços urbanizados. Assim, a pequena aldeia de Coroa Vermelha, constituída em sua maioria por Pataxós oriundos da aldeia Barra Velha e região, tornou-se extensão dessas cidades; em função da urbanização e do fluxo turístico, esta aldeia compõe e é composta por esse mosaico urbano.

Essa espacialidade implicou no sentido do termo aldeia para esse povo, além de ser a aldeia um lugar comum de todos, não se restringindo só ao local onde estão suas residências, mas abrangendo também ao seu entorno, como os quintais, os espaços religiosos (igrejas), os espaços comunitários, as áreas de lazer, praias, manguezais, campo de futebol, mercados, cemitério, posto de saúde, escritório da Funai, centro cultural, escolas e espaços de circulação como rodagens, ruas e trilhas.

Os Pataxós que viviam nesse litoral, estimulados por pesquisadores e comerciantes, começaram a desenvolver sua produção de artesanato para atender ao promissor mercado originário do turismo, dando ascendência a novas formas de contato, de comércio, de organização do território, impulsionando, no final da década de 1990, outros grupos de Pataxós a se estabelecerem em outros pontos ao sul de Porto Seguro, nas rodagens das cidades de Itamaraju e Itabela. Criaram-se, em função desse desenvolvimento, as aldeias Trevo do Parque, Pé do Monte Pascoal e, mais tarde, as da região do Prado.

Só em 1995 os Pataxós começaram a ter resultado dos movimentos empreendidos com vista à retomada e ao reconhecimento de seus territórios, notadamente com a demarcação da Terra Indígena Pataxó de Coroa Vermelha, incluindo nessa área a Reserva Pataxó da Jaqueira, homologada em 1997, ambas localizadas na região de Santa Cruz Cabrália (BA), configurando-se em formas de resistência indígena, com a finalidade de garantir seus direitos ao território e à manutenção de seus status jurídico-político-social enquanto etnia diferenciada no contexto nacional.

3.3.1 Pataxós: aldeamentos, resistências e mobilizações

Reconhecemos que nos últimos 40 anos os povos indígenas, de maneira geral, passaram a ser abordados pelas mídias (impresas) de forma mais pontual, em comparação às décadas passadas. Entretanto, o que tem se mostrado sobre a temática são episódios sem profundidade, histórias superficiais e imagens de indígenas que referenciam uma irreabilidade, como se houvessem indígenas que nunca tiveram algum tipo de contato com demais seguimentos sociais. Isso se expressa notadamente, quando se considera apenas “um conjunto de povos que vive no chamado Parque Indígena do Xingu” e em alguns territórios da região Norte como indígenas desconsiderando-se, assim, que no território nacional são 240 sociedades indígenas, cada uma com suas especificidades (RICARDO, 2001, p. 66).

A centralidade nesses indígenas é fruto de registros de jornais,³³ revistas e das experiências dos irmãos Villas Bôas³⁴ em seu engajamento na *Expedição Roncador-Xingu*, a partir da década de 1940. Assim, esses registros fotográficos vão gradativamente configurando

³³ A rede de jornais *Diários Associados* e a revista *O Cruzeiro*, de Assis Chateaubriand, fundador da primeira emissora de televisão brasileira, a TV Tupi de São Paulo, inaugurada em 1950, realizava grande parte da divulgação dos registros dos Villas Bôas. O nome da referida emissora é uma alusão ao tronco linguístico falado por indígenas que ocuparam grande parte do território brasileiro, tendo como símbolo nas primeiras vinhetas um indiozinho Tupiniquim que, em diferentes versões, aparecia entre as programações.

³⁴ Fotografias e *fac-símiles* dos jornais e da revista *O Cruzeiro* são apresentados na obra *Orlando Villas-Boas: história e caso*, de Orlando Villas Bôas (2005).

o imaginário de brasileiros e estrangeiros acerca dos “índios legítimos”: em 1946 os Xavantes, de Mato Grosso, os Kalapalos e Kuikuros, do Alto Xingu, contatados pelos irmãos Villas Bôas e sua equipe e, em 1950, os Txukarramães, amplamente documentados pelo fotógrafo Henri Ballot da revista *O Cruzeiro*; na década de 1970, os Kreen-Akarores (Pinarás), removidos de seus territórios para a abertura de uma rodovia para interligar Santarém (PA) a Cuiabá (MS); na década de 1980, os Xavantes, especificamente pela participação no cenário político nacional da liderança Mário Juruna, primeiro deputado indígena do Brasil, os Kayapós, do líder e ativista Raoni Metuktire e de Benkaroty Kayapo, conhecido como Paulinho Paiacã, do sul do Pará, e os Yanomamis, de Roraima, e, recentemente, os Guaranis, em consequência dos suicídios de seus jovens (VILLAS BÔAS, 2005).

Quanto aos Pataxós contemporâneos, só foram reconhecidos na mídia nacional e internacional quando um coletivo de indignados, formado por indígenas organizados e demais minorias³⁵ sociais, ao marchar de Santa Cruz Cabralia (BA) para Porto Seguro (BA), em reivindicação por “um Brasil de outros 500”, em 22 abril de 2000, injustificadamente foi reprimido pelo Estado por meio de ações violentas de militares da Bahia.

Os movimentos sociais, na maioria das vezes, são desencadeados por sentimentos derivados de algum evento significativo. A “Marcha da Resistência por outros 500” teve suas fundamentações na contraposição às celebrações dos “500 anos de descobrimento do Brasil”, que passaram a ser organizadas no início de 1993 com a criação de uma comissão luso-brasileira³⁶. Desde então, no cenário nacional e internacional, um discurso conservador passou a ser veiculado, tendo como base o êxito das duas “civilizações dos trópicos” que, recriando o mito do harmonioso processo de miscigenação, chegavam ao V Centenário do encontro de dois mundos, um nacionalismo “quase” ufanista, muito próximo ao que propunham as obras *Martim*

³⁵ O termo minoria abrange conjuntos de sujeitos e grupos marcados por diferentes demandas sociais, com diferenciadas características culturais e organizacionais. São identificados como minoria uma vez que se encontram ideologicamente marginalizados, em situação desprivilegiada em relação a grupos sociais hegemônicos. Estes grupos passam a afirmar suas diferenças e a exigir do Estado o reconhecimento destas e seu enquadramento no campo dos direitos (BARBALHO, 2005, p. 30).

³⁶ A Comissão Bilateral Brasil/Portugal foi constituída pelo vice-presidente da República, senador Marco Maciel, como representante do Brasil, enquanto Portugal foi representado pelo ex-presidente Mário Soares. A Comissão Nacional para as Comemorações do V Centenário do Descobrimento do Brasil (CNVC), criada por Decreto de 12 de maio de 1993, foi transferida para o Ministério de Relações Exteriores em 1996; em junho de 1997 teve definida sua composição e, posteriormente, seu regulamento. Como representante do MRE, o embaixador Lauro Barbosa da Silva Moreira assumiu sua presidência em 20 de maio de 1997. Sua composição era, basicamente, um representante de cada um dos ministérios, dois representantes do Senado Federal, dois da Câmara dos Deputados e um representante do Poder Judiciário. Durante a preparação dos festejos, em abril de 1999, a coordenação das comemorações oficiais foi deslocada do Ministério das Relações Exteriores para o Ministério do Esporte e Turismo, e a CNVC foi substituída por um Comitê Executivo, composto pelo ministro de Esporte e Turismo, Rafael Greca, o ministro da Cultura, Francisco Weffort, o secretário geral do Ministério das Relações Exteriores, Luís Felipe Seixas Correa, e Andrea Matarazzo, da Secretaria de Comunicação da Presidência da República.

Cererê (RICARDO, 1974) e *Casa-grande e Senzala* (FREYRE, 2001), em que a solução mais eficaz para o progresso da nação estaria na tese da miscigenação. Uma ênfase no “mito fundador” (CHAUÍ, 2007), em que se buscava a universalidade de sentimentos, salientando o elemento nacional pelo olhar do estrangeiro.

O mito fundador é compreendido por Chauí (2007) como a imposição de um vínculo do presente com um passado imaginado, este como origem e que se conserva perenemente presente, não permitindo o reconhecimento das diferenças temporais e a compreensão do presente como tal. Nesse sentido, o passado como instante originário vai sendo mantido presente e vivo no curso do tempo, “não cessando de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e ideias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo” (p. 9).

A Rede Globo, “como porta-voz do sistema e da fraude histórica” (CASALDÁLIGA 2001, p. 46), por meio da Fundação Roberto Marinho assumiu, em 1998, a campanha dos “500 anos de descobrimento”,³⁷ apregoando a virada do século por meio de uma programação constituída de um amplo calendário de contagem regressiva,³⁸ com a sua apoteose prevista para semana de 22 a 26 de abril de 2000, nos municípios de Porto Seguro e de Santa Cruz Cabralia, com a presença de autoridades nacionais e internacionais (MOURA, 2001).

Na contramão dessa publicidade universidades,³⁹ organizações não governamentais,⁴⁰ dentre elas organizações indígenas, quilombolas, eclesiais e movimentos de reforma

³⁷ Como foi observado no dia 25 de abril de 1998, no sambódromo de São Paulo, no *show* de lançamento do projeto *500 anos*, em destaque o elenco da Rede Globo e cantores de música popular brasileira. A Rede Globo, como jogo de *marketing*, convocou cantores e artistas que no passado se manifestaram contra a ditadura militar, buscando a adesão de diferentes segmentos ao evento. Nesse mesmo período aconteceram eventos semelhantes em Salvador (BA) e Rio de Janeiro (RJ). O projeto *Brasil 500 da Rede Globo* também utilizou *site* para divulgação, contemplando os temas: O país de mãos dadas; Brasil por natureza; A festa e A ação educacional.

³⁸ Assim, foram criados pelo *designer* Hans Donner da Rede Globo relógios para a computação regressiva rumo ao “Brasil de outros 500 anos”. Esses enormes cronômetros foram instalados em 28 pontos centrais das principais cidades brasileiras. Na avaliação de Rampinelli (2001), um símbolo da modernidade para marcar o imperialismo cultural da referida emissora.

³⁹ No Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, organizamos uma agenda constando de diversos debates durante o ano de 1999, tendo como culminância o Seminário Brasil Outros 500, realizado no período de 20 a 24 de março de 2000. Alguns dos temas tratados foram: massacres dos indígenas iniciados com a conquista; as desigualdades sociais explicadas pelas ideologias racistas, o trabalho escravo; a instalação de latifúndio; a destruição do meio ambiente e a desterritorialização de indígenas, camponeses e quilombolas em nome da monocultura (eucalipto). Temas tratados a partir de diversas vozes (lideranças indígenas, sem-terras, quilombolas, sindicatos e representantes de outras organizações). Vale ressaltar a importante contribuição da Fundação Vitae, do Ministério da Cultura, do CNPq, da Fapesp e de outras instituições regionais na identificação, organização, microfilmagem e digitalização de cerca de 250 mil documentos referentes ao Brasil armazenados no Arquivo Ultramarino de Lisboa, disponíveis no *site*: http://www.cmd.unb.br/resgate_ahu.php.

⁴⁰ O projeto Brasil outros 500 também teve o seu *site*. As entidades responsáveis pela página na Internet foram: Central Única dos Trabalhadores (CUT), Sindicato dos Economistas do Rio de Janeiro, Conselho Regional dos Economistas do Rio de Janeiro, Conselho Federal dos Economistas, Instituto de Economistas do Rio de Janeiro, Conselho Regional de Engenharia e Arquitetura do Rio de Janeiro, Federação Nacional dos Urbanitários, Conselho Indigenista Missionário, Sindicato dos Químicos e Farmacêuticos do Rio de Janeiro e Sindicato dos Trabalhadores

agrária, questionavam as comemorações, uma vez que tal projeto seria a reafirmação da visão eurocêntrica, colonialista e da barbárie reeditada,⁴¹ no então “encontro de duas civilizações”. Essas ações coletivas e comunicações de cunho político contribuíram para que os manifestantes desafiassem os poderes constituídos.

Em 24 de setembro de 1999, os Pataxós organizaram ações políticas de grande repercussão em nível estadual, como a ocupação simbólica do Monte Pascoal e do Parque Nacional do Descobrimento, com o objetivo de chamar a atenção de autoridades acerca da morosidade das questões fundiárias. Essas mobilizações impulsionaram o Ministério Público Federal a expedir uma recomendação legal exigindo da Funai abertura aos trabalhos de redefinição dos limites de territórios indígenas de Barra Velha e de Corumbazinho, o que possibilitou o início das avaliações, com o auxílio de um grupo técnico coordenado por antropólogos, porém essas demandas não foram atendidas.⁴²

As adversidades nos processos de retomada de territórios indígenas⁴³ e no projeto das comemorações dos 500 anos, como a destruição de um monumento construído pelos Pataxós em Santa Cruz Cabralia (BA) e a retirada da cruz de madeira que há 40 anos marcava o local onde fora celebrada a primeira missa em território brasileiro para que em seu lugar fosse fixada uma de cruz de aço inox, à revelia das organizações indígenas da Bahia, foram alguns dos gatilhos “emocionais” que desencadearam atos políticos em Brasília (DF).

em Minérios do Rio de Janeiro. A partir do tema central, História do Brasil, abordaram-se: História das greves; Zumbi dos Palmares; Dívida externa; O peso da dívida; Adeus Pindorama: opressão colonial e resistência indígena; Lugar de criança; Gregório Bezerra; Luta pela terra.

⁴¹ Essa reedição foi ampliada, a partir de abril de 1999, quando outras empresas de comunicação passaram assumir as estratégias midiáticas em torno dos 500 anos expostas pela Globo (Os 500 Anos apareceram em vários registros exibidos na Rede Globo, por exemplo, a Série *Momentos 500 Anos*). No canal Futura, houve a exibição de documentários, ficção e debate, como Terra à Vista. Já a TV Cultura problematizou a questão ao indagar: “500 anos: comemorar o quê? e ainda da exibição do filme *Descobrimento do Brasil*, de Humberto Mauro, entre outras apresentações, pelo Grupo Folha de São Paulo, Sistema Brasileiro de Televisão (SBT), além de fundações culturais. Por exemplo, o site do *Brasil 500 anos* (<http://www.historianet.com.br/>) também abordou aspectos históricos, a partir do processo de colonização do Brasil, estabelecendo conexões com às festividades dos “500 anos”. Essas esferas foram mobilizadas, sobretudo, através de produção e veiculação de um conjunto nas mídias impressas, sonoras e visuais ligadas à Fundação Roberto Marinho (MOURA, 2001).

⁴² O documento produzido na 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, de 24 de julho de 2014, teve como tema “*A relação do Estado Brasileiro com os Povos Indígenas no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988*”, no qual é apresentada uma cronologia de reivindicações dos povos indígenas da Bahia, situando a questão dos Pataxós. Disponível em: <http://www.conferenciaindigenista.funai.gov.br/>. Quanto ao relatório da comissão, acerca das questões fundiárias em litígio, foi apresentado pela Funai em 2012. Entretanto, o reconhecimento dos direitos ao território não foi cumprido. Indígenas que estavam em áreas do Parque Nacional do Descobrimento sofrem constantes ameaças de despejo, conforme matéria publicada pelo Cimi, em 24/08/2016. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=8889>.

⁴³ Matéria “Pataxó faz retomada no Extremo Sul da Bahia”, publicada pelo Conselho Indigenista Missionário Leste – Equipe do extremo sul da Bahia, em 21 de junho de 2004, informa que famílias de Pataxós que retomavam área no Parque Nacional do Descobrimento sofreram reações violentas dos fazendeiros, que, ao criminalizarem as lutas dos Pataxós, perseguiram e ameaçaram as suas principais lideranças (CIMI, 2004).

Os Pataxós interpretaram as organizações dos 500 anos como a negação de direitos, da história, da cultura e dos povos que ali viviam pelos representantes do Estado e da Igreja Católica. O evento dos 500 Anos de Descobrimento, em Porto Seguro, com a Grande Marcha em direção à Coroa Vermelha, foi considerado um marco fundador da resistência aos processos excludentes a que os indígenas foram expostos desde os anos de colonização. No discurso de uma das lideranças da Frente de Resistência e Luta Pataxó⁴⁴, essas manifestações significaram o rompimento com o triste passado e a possibilidade da construção de um futuro, de uma nova história.

Em decorrência desse sentimento de indignação que a exclusão e as injustiças provocam, uma comitiva constituída por 500 indígenas⁴⁵ encaminhou-se para Brasília para uma audiência com o ex-senador Antônio Carlos Magalhães (PFL-BA),⁴⁶ em 13 de abril de 2000. Eles reivindicavam a aprovação do Estatuto das Sociedades Indígenas e a revisão de desapropriação de 54 mil hectares de terra indígena, localizados no município de Pau-Brasil (BA), pertencentes a 700 Pataxós que ali estavam instalados, realizada na primeira administração do ex-governador Antônio Carlos Magalhães na Bahia (1971 a 1975).⁴⁷ Também solicitavam a sua interferência junto ao ex-governador da Bahia Cesar Borges na retirada do batalhão de choque da Polícia Militar que sitiava as cidades de Porto Seguro (BA) e de Santa Cruz Cabrália (BA), inviabilizando a entrada de movimentos sociais para as comemorações do V Centenário, ao tempo em que denunciavam essa arbitrariedade para as demais autoridades que se faziam presentes naquela sessão.⁴⁸

Enquanto lideranças indígenas reivindicavam na capital federal, militantes do Movimento Sem Terra (MST) marchavam para Porto Seguro, com o objetivo de protestar pelo Massacre de Eldorado dos Carajás – em que 19 trabalhadores sem-terra foram assassinados em decorrência da ação da Polícia Militar do estado do Pará, em 17 de abril de 1996 – e por reforma

⁴⁴ Em 2006, o cacique da aldeia Tibá – território de Cumuruxatiba – Prado (BA).

⁴⁵ Antes de chegarem ao Congresso, cerca de 500 indígenas atiraram flechas no relógio comemorativo aos 500 anos do Brasil, idealizado pela Rede Globo, como repúdio ao referido evento, sob aquiescência dos representantes do povo.

⁴⁶ Nessa audiência, aconteceu um episódio que tomou repercussão nacional, quando a liderança Henrique Labaday, pertencente à etnia Suruí de Rondônia, rompeu o bloqueio de segurança, apontou uma flecha para o rosto do referido ex-senador, exigindo brevidade na análise e aprovação do Estatuto das Sociedades Indígenas, que tramitava há nove anos no Congresso, o que ocasionou endurecimento por parte do parlamentar quanto às solicitações (Folha de São Paulo, 14/04/2000).

⁴⁷ Análises dessas questões estão registradas na obra *O índio e a cidadania*, organizada pela comissão Pró-Índio (1983).

⁴⁸ Matéria sobre essa questão foi publicada na Folha de São Paulo, em 13/04/2000. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fof/pol/ult13042000259.htm>.

agrária. Entretanto, essa delegação foi impedida de entrar na cidade⁴⁹ pelos mecanismos opressores do Estado.

As ações antidemocráticas não intimidaram indígenas e demais grupos sociais. Assim, indígenas indignados, juntamente com militantes do MST que já estavam em Porto Seguro, quilombolas, educadores e estudantes conseguiram realizar a I Conferência de Povos e das Organizações Indígenas do Brasil,⁵⁰ em Santa Cruz Cabrália, no dia 21 de abril de 2000, com a participação de 3.500 indígenas e representações de 159 organizações. Nessa conferência, elaboraram um documento, com uma série de reivindicações, que seria entregue ao então presidente da República, Fernando Henrique Cardoso.

Apesar de não portarem armas, só carregarem faixas, bandeiras e panfletos, 10 quilômetros antes do local dos festejos oficiais os manifestantes foram interditados pela Polícia Militar, impedidos de prosseguir com uso de bombas de gás lacrimogêneo e balas de borracha. Como consequência, alguns integrantes da manifestação reagiram, culminando com a prisão de 140 pessoas. Um participante declarou:⁵¹

Terminou a ditadura, mas nada foi mudado em relação ao povo. Nós não recuperamos a liberdade de expressão, embora haja discursos constantes que enfatizem isso. De certa forma, a festa dos 500 anos apenas evidenciou o sufocamento violento de todos os movimentos sociais, que viviam tempos de ebulição. A experiência de Coroa Vermelha, que também se repetiu em Porto Seguro foi, talvez, o auge da repressão, o massacre escancarado da liberdade de manifestação, que ocorreu em um dos governos "democráticos" mais autoritários que este país já teve. No meu caso, da mesma forma que aconteceu no período ditatorial, desta comemoração levo apenas sequelas físicas e emocionais. (Revista Leituras da História, 2000).

Sobre essa questão, jornais internacionais publicaram: “o Brasil, a meio milênio da grande divisão, comemorou reprimindo povos indígenas e militantes do MST, que pretendiam tornar visíveis as suas reivindicações, ao buscarem construir outros 500 anos para os brasileiros” (*Le Monde*, 2000);⁵² “amargo quinto centenário no Brasil” (*El Pais*, 2000);⁵³ “indígenas lideram protestos enquanto o Brasil festeja” (*The Observer*, 2000).⁵⁴

⁴⁹ O jornal Folha de São Paulo (13/04/2000) na ocasião publicou: “Sem Terra e PMs entram em choque: Barreira policial parou viagem do MST a Porto Seguro, entre os 11 presos, há dois turistas da Espanha”.

⁵⁰ Ainda nesse encontro elencaram os encaminhamentos para a “Marcha de Resistência”, tendo como roteiro, a partida de Coroa Vermelha (Santa Cruz Cabrália – BA) com destino à cidade histórica de Porto Seguro, onde ocorreria a abertura das comemorações, em 22 de abril de 2000.

⁵¹ Os depoimentos de José Adão Pinto sobre “Brasil: outros 500”, concedido a Morgana Gomes para a Revista *Leituras da História*, traz os sentimentos de indignação. Disponível em: <http://leiturasdahistoria.uol.com.br/ESLH/Edicoes/36/artigo194240-3.asp>.

⁵² <http://www.lemonde.fr/archives/article/2000/04/22/bresil-le-demi-millenaire-de-la-grande>

⁵³ <http://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/festas-gafes-nos-500-anos-do-brasil-9283747>

⁵⁴ Idem.

A *Folha de São Paulo* e o *Jornal do Brasil*, consultados em suas versões digitais, na maioria de seus discursos, por meio da publicação de enunciados das autoridades do Estado, criminalizaram as manifestações sociais e políticas do dia 22 de abril de 2000, conforme se pode ver nesses exemplos:

Presidente desafia “baderneiros” a atacar sua autoridade na festa dos 500 anos. FHC reage ao MST e diz que não haverá ‘velório’. (Folha de São Paulo, 20/04/2000).

Ameaça de conflito acerca da festa oficial do Descobrimento, hoje na Bahia, Brasil 500 anos (Folha de São Paulo, 22/04/2000).

PM entra em choque com manifestantes na região de Porto Seguro e prende 141, para ministro polícia agiu muito bem. Conflito marca a festa dos 500 anos, “Brasil outros 500” [...] Por piores que tenham sido os 500 anos brasileiros, as atividades promovidas, apoiadas e estimuladas pelo governo para celebrá-los estão humilhantemente abaixo do mínimo. Abaixo de medíocres: são vergonhosas. [...] O Brasil está apodrecendo física, moral e mentalmente: nele está crescendo tudo o que devasta uma sociedade e um país, e não cresce nem um só fator em outro sentido. (Folha de S. Paulo, 23/04/2000).

A matéria “Prisioneiros do passado”, publicada pelo *Jornal do Brasil*, além de criminalizar as manifestações, afiançou as atitudes violentas dos militares.⁵⁵ A avaliação apresentada fundamentou a matéria “Brasil 500 anos – balanço de uma comemoração que envergonhou os brasileiros”, publicada pela *Revista Catolicismo* (2000) que, dentre outras críticas, refere-se à marcha como “*uma onda de manifestações e invasões, realizadas por uma minoria articulada, que procurou convulsionar o país e desmerecer a obra evangelizadora e civilizadora*”. Além da crítica às manifestações, responsabilizou o Cimi pelo trágico desfecho das comemorações, referindo-se que no órgão há pessoas interessadas em “*revolucionar as estruturas sociais do Brasil nos rumos do movimento zapatista do México!*”

Nesse discurso, a resistência dos movimentos sociais de Porto Seguro e de Santa Cruz Cabrália é comparada à organização Frente Zapatista de Libertação Nacional, que surgiu em 1997 no México, oriunda do movimento revolucionário desenvolvido a partir do pensamento indígena ancestral em que se defende formas próprias de organização política, iniciada no estado de Chiapas, no México, em 1º de janeiro de 1994. Uma das bandeiras levantadas pela organização é a defesa de um México pluralista que não se envergonhe da nação mexicana e

⁵⁵ No texto *Prisioneiros do passado*, de Dora Kramer, a violência é justificada pela autora como resposta às reivindicações: “todo o mundo deu o seu recado sábado em Porto Seguro: as ONGs, o MST, os punks, a estudantada e mais quem se apresentou naquela demonstração de furor contestatário à deriva, cujo resultado objetivo – nove fora – somou rigorosamente zero. [...] Apenas como obra de ficção admitem-se como verdadeiras as lamentações dos que, após o confronto entre polícia e manifestantes e a prisão de 141 pessoas, condenaram o ocorrido. É falso o lamento, pois na realidade adoraram que tudo tivesse se passado como se passou. [...] A intenção era verdadeiramente esta, criar uma situação de confronto [...]. O confronto foi buscado e o governo correspondeu às expectativas. Simples como isso e nada mais (Jornal do Brasil, 25/04/2000).

que, ao invés de desindianizar os indígenas, o Estado ajude a desenvolver plenamente sua cultura, seus costumes, a dignidade, os direitos civis e a soberania dos povos indígenas.

Assim como os jornais nacionais, a referida revista *Catolicismo* (2000) ignorou a opressão realizada pelo batalhão de choque militar, responsabilizando “índios, MST, anarquistas, estudantes, punks, bolcheviques, bispos da ala progressista, etc.” pelo fracasso das comemorações.

Nas análises de materiais sobre os eventos daquela época, Cogo (2000) avalia que os modos pelos quais as mídias operaram contribuíram para o esvaziamento do caráter organizativo e mobilizador dos movimentos sociais. No entanto, não deixa de considerar que tais narrativas revelaram as estratégias e os modos táticos dos movimentos sociais romperem com o “modelo definidor de comemorações do Quinto Centenário instituído pelas mídias, pluralizando o universo de significações acerca dos 500 anos” (p. 12).

Apesar da forte repressão militar, lideranças Pataxós não recuaram, elegeram outras táticas, dentre elas a participação na missa⁵⁶ em memória ao Frei Henrique de Coimbra, missionário que a celebrou no dia 26 de abril de 1500. A missa foi programada com a inclusão de indígenas e negros, pois o clero considerou a ocasião propícia para os pedidos de desculpas pela escravidão de negros e de indígenas e pelos genocídios.

Os indígenas que participaram, a caminho do altar, carregaram uma faixa preta em sinal de luto, seguida da voz indignada da liderança Jerry Matalauê, que naquele momento falava em nome do coletivo, ao dizer que “não perdoava a invasão das terras indígenas, igualmente o massacre dos indígenas”, e que o “descobrimento do Brasil ali representado não passava de uma grande mentira!” Assim, o sentido daquela celebração é redefinido, explicitando que todos pisavam em solo sagrado, uma vez que ali viveram seus ancestrais, com suas crenças, organizações sociais, políticas e culturais, todos vitimados pelas injustiças.⁵⁷

Os Pataxós sempre exerceram uma certa cidadania comunicacional ao atuarem politicamente em diferentes espaços sociais. No contexto digital, realizam uma comunicação com potencial de constituir pautas reivindicatórias e proposições em diversos âmbitos (econômico, educacional, ambiental, territorial, etc.), inclusive para a reafirmação identitária. Nesse sentido propomos, ao longo dessa pesquisa, avaliar como os processos comunicacionais,

⁵⁶ Na liturgia do dia 26 de abril de 2000, vários religiosos do Brasil, 350 bispos e 2000 padres, e 17 do exterior (representantes da Itália, Canadá, Alemanha, Estados Unidos, Angola, Moçambique, Cabo Verde, Timor Leste e Portugal, entre outros) se fizeram presentes. Por isso a missa foi co-celebrada por vários bispos brasileiros.

⁵⁷ Matéria “Não perdoo esse massacre”, Sônia Carneiro e Borges Neto, *Jornal do Brasil*, 27 de abril de 2000.

a partir dos Pataxós e de seus contextos, vem contribuindo para a ampliação da sua cidadania comunicacional.

4 TRAMAS TEÓRICAS QUE CONFIGURAM A PESQUISA

Se devemos pensar as epistemologias, as metodologias e as teorias a partir das dimensões da experiência e dos sentidos, conforme propõe Larrosa (2002), defendemos que a construção de uma trajetória investigativa deva se realizar por reflexões e atravessamentos constantes entre teoria e empiria. Os conceitos empregados não devem ser tensionados depois de testados na prática, como se a teoria precedesse a empiria de uma forma mecânica, ou o inverso, primeiro a investigação e depois a construção teórica, pois é a partir dos resultados dos movimentos na “pesquisa exploratória” e de demais movimentos investigativos em confrontação com as “construções teóricas” (BONA; BONIN, 2014) que o objeto de pesquisa vai se configurando.

Nesse sentido, a partir do diálogo com vários autores das Ciências Sociais Aplicadas, especificamente da Comunicação, com as redes de sentido estabelecidas pelos Pataxós em seus diversos contextos de resistências e de utopias, refletimos sobre os processos comunicacionais e digitais, sobre as configurações de *redes sociais multidimensionais*, as maneiras pelas quais Pataxós comunicantes configuram as identidades étnico-culturais e a cidadania comunicacional.

Nessa trama, os processos comunicacionais digitais são situados como fenômeno social, político, linguístico, técnico, cultural e em construção, pensados a partir de suas trajetórias políticas, educacionais, sociais e econômicas, de suas ações afirmativas. Portanto, os conceitos *identidades étnico-culturais* apreendidos como indissociáveis, presentes como ações, sentimentos, subjetividades, em suas representações simbólicas, em suas organizações sociais, e práticas culturais/comunicativas, representadas por linguagens múltiplas e em fluxo. Dedicamo-nos neste item às teorias que nos ajudaram a problematizar concepções de redes sociais, cidadania comunicacional e identidades étnico-culturais em dimensões macro e microculturais, conforme pressupõe a transmetodologia.

4.1 Teias de concepções na compreensão das redes sociais multidimensionais

O entendimento das redes como espaços *multidimensionais* articula-se com o de sujeitos da comunicação como atores sociais “suspensos em teias de significado que eles mesmos tecem” (GEERTZ, 1989), contextualizadas no sentido de globalização como uma geografia do mundo antigo,⁵⁸ pois defendemos que as sociedades sempre se organizaram em redes. Temos

⁵⁸ Ver neste sentido Castells (2015).

como exemplo a cultura andina que historicamente se organizava em redes sociais e políticas, consolidando, assim, o Império Inca (denominado de *Tawantinsuyo*, isto é, os quatro cantos do mundo) que, entre outros avanços, no seu apogeu, erradicou a fome dentro dos limites de seu vasto território, formado de áreas dos atuais Peru, Bolívia, Equador, Colômbia, Chile e Argentina. Até o século XVI, muitos povos compunham o *Tawantinsuyo*, pois os Incas, ao mesmo tempo que expandiam seu Estado, ampliavam seus conhecimentos assimilando a cultura e os saberes desses outros povos (RIBAS, 2008).⁵⁹

Se antes da escrita essa tessitura cultural em rede se dava prioritariamente pela oralidade, depois dela ampliou-se a possibilidade de se armazenar as informações, notadamente com a prensa mecânica de Gutenberg, que progressivamente aumentou a circulação de informações. Contemporaneamente, as mídias digitais vêm possibilitando a superação das barreiras do tempo e do espaço, ampliando exponencialmente as formas de interatividade, de informação e de comunicação.

Apesar da riqueza de outras formas de organizações em redes, a problemática das redes *multidimensionais* é aqui situada no século XXI, quando a conectividade passa a ser relacionada com a aproximação de partes mais distantes do globo por meio de teias de interdependência, com o auxílio da internet. Dados apresentados por Castells (2015) informam que em 2013 havia no planeta 2,8 bilhões de usuários de internet e mais de 6,4 bilhões de usuários de dispositivos de comunicação sem fio, o que equivale dizer que 85% da população mundial utilizava a tecnologia digital. Isso tem permitido a migração de formas tradicionais de comunicação do rádio, da televisão e da mídia impressa para uma mesma *mídia*. Nesse contexto, assistimos ao desenvolvimento de novas formas de informação e de comunicação, baseadas em sistemas de codificação digital comum de transmissão, de processamento e de armazenamento, sem o desaparecimento de mídias mais antigas.

A produção e a disseminação de conhecimentos dos Pataxós em redes sociais demandam que pensemos essas ações não só como pontos de conexão constituídos presencialmente por esses sujeitos, mas, também, como inserção desses indígenas em processos comunicacionais digitais. Diferentemente dos recentes movimentos sociais em redes analisados por Castells (2013, 2015), as lutas e mobilizações Pataxós têm, primeiramente⁶⁰ reuniões e debates no contexto presencial, para depois se ampliar para o ambiente digital, uma

⁵⁹ A sua obra *Ciência Sagrada dos Incas* (2008) é um convite ao conhecimento histórico-cultural desse povo.

⁶⁰ Em movimentos da Pesquisa exploratória realizada na aldeia Boca da Mata, no mês de setembro de 2017, observamos essas escolhas na organização de um evento intercultural, apesar de nossas possibilidades de contatos via redes digitais, demandaram, primeiramente, nossa participação de forma presencial. Essas observações estão detalhadas no quarto capítulo deste texto.

especificidade desses processos sociocomunicacionais. Como Lacerda (2011), assumimos a proposição de que vínculos não se fixam em um conjunto finito de espacialidades, mas que podem acontecer num conjunto infinito, especificamente com as mídias digitais e seus códigos disponíveis para expressão do simbólico e do vivido.

4.2 Movimentos sociais em redes

A complexidade das condições socioeconômicas dos Pataxós vem exigindo a reivindicação de políticas públicas na superação das desigualdades no direito e acesso a bens culturais em que possam levar à frente suas ações políticas. Apesar do aumento populacional dessa etnia na Bahia, a Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL) divulgou em 2016 que indígenas são os mais vulneráveis ao desemprego e à pobreza em países latino-americanos; em média 37% da população ameríndia vive em situação de extrema pobreza. As desigualdades nacionais acompanham esses padrões, sendo desse total 18% da população indígena brasileira (ONU/BRASIL, 2016).

Acreditamos que a utopia Pataxó por transformação social é que tem mobilizado sujeitos comunicantes em movimentos em redes sociais. Assim, como para os demais grupos, suas organizações sociais surgem de posicionamentos dos sujeitos que, por meio de suas necessidades, orientados uns para os outros, das mais diferentes maneiras, se constituem em *teias* de interdependência, dando origem a diferentes organizações sociais, políticas e culturais, como exemplo o I Seminário de Universitário Indígenas realizado na aldeia Barra Velha e o 20º *Aragwaksã*, Reserva Pataxó da Jaqueira.

Entretanto, as mobilizações dos Pataxós se distinguem dos demais movimentos sociais por reunir nelas duas dimensões: a primeira, trata-se da constante reivindicação do território, um bem indispensável à economia e ao fortalecimento da diferença étnica; a segunda, a luta pela educação escolar específica e diferenciada; ambas indissociáveis por serem complementares no reconhecimento de suas singularidades. Em entrevista, o vice-diretor da Escola Indígena Pataxó Boca da Mata expõe que:

A escola também tem a função de pensar o bem social da comunidade como um todo, então, todos os projetos são articulados com a participação dos sujeitos da escola, por exemplo, o projeto de economia solidária proposto pelas mulheres foi discutido na escola e vem sendo executado pela comunidade, o resultado do mesmo será também discutido na escola. (SANTANA, 2017).⁶¹

⁶¹ Fragmentos de entrevistas realizadas com sujeitos comunicantes na aldeia Boca da Mata, em 22 e 23 de setembro de 2017.

Quando se trata da configuração da educação escolar, os Pataxós se reportam a uma de suas grandes conquistas, a promulgação da Lei 6.001, de 1973, que estabelece alguns direitos, como trabalhar a educação na ampliação da consciência de pertencimento étnico-cultural. Como resultado, tem-se o desenvolvimento de projetos de educação intercultural e multicultural, com o objetivo de aprofundar as perspectivas explicativas do mundo e da história sob um ponto de vista focado nas experiências. Os educadores, nessa perspectiva, compreendem a escola como um meio de conferir poder aos estudantes em termos de justiça social, e igualmente sustentar, legitimar e reproduzir os interesses desse grupo, uma vez que ser Pataxó no mundo moderno e globalizado exige a experiência de escolaridade associada a uma condição de vida que se projeta pela defesa de valores comunitários em outras esferas públicas.

Essas experiências refletem, também, as transformações que ocorreram nas conjunturas políticas e sociais da década de 1980, que percorrem tanto nos âmbitos micro e macro da política nacional, conforme nos informam Gohn (2010) e Peruzzo (2004, 2008) ao considerarem esse período como marco dos movimentos sociais brasileiros, em que os grupos/coletivos e organizações, de maneira combativa e política, iam para o espaço público com denúncias e reivindicações. Assim eclodiam, nas áreas urbanas, a luta pela moradia popular e, nas periferias das cidades, a questão da reforma agrária, a luta contra os transgênicos, pela biodiversidade, contra a biopirataria, entre outras questões em que as manifestações de rua compunham uma das principais estratégias de ação, sendo esse o espaço da visibilidade.

Tanto Peruzzo (2004) quanto Gohn (2010) explicitam que, em torno desses movimentos, havia uma luta transversal por cidadania, que nos anos de 1990 se traduziria *em múltiplas ações em rede* e, posteriormente, de trânsito da sociedade civil para o Estado. A exposição de múltiplas formas de opressão do cotidiano – que extrapolava o nível da produção e se estendia a campos como família, educação, lazer, etc., – fez emergir organizações e coletividades que lutavam por causas variadas como os movimentos feminista, ecológico, anti-homofóbico, antirracista, contra a proliferação nuclear, pelos direitos civis, etc. Temáticas que, embora construíssem um discurso global, desenvolviam também um sentido de rede, na medida em que mantinham inter-relação com um sistema que se reforçava mutuamente.

Ao comparar os movimentos do início do século XXI com os do século passado, Peruzzo (2004) observa que os conteúdos das mobilizações, apesar de continuar o enfoque nas desigualdades e carências, se mostraram mais plurais e amenos, sob os pontos de vista temático e político. No entanto, considera que há algo em comum entre os movimentos contemporâneos e os do final da década de 1980: buscam provocar a reinvenção de um modelo de comunicação de interesse público. E, com a profusão de tecnologia de comunicação, ocorreram alterações no

formato das mobilizações e na ampliação dos sujeitos coletivos, sendo configurados esses movimentos sociais em redes associativas, conforme explicita Peruzzo:

Com a alteração do formato das mobilizações neste milênio e a ampliação dos sujeitos coletivos, os movimentos sociais estão agora dispostos em redes associativas, graças à profusão de novas tecnologias de comunicação. Isso decorre também do alargamento das fronteiras dos conflitos, como a questão migratória e imigratória e de acesso a recursos estratégicos, como água, energia, terra, etc. Esses conflitos, por sua vez, deixam de ter somente como eixo os *Movimentos Sociais x Estado*, e referenciam-se em novos eixos, incluindo corporações e outros agentes econômicos interessados em tais recursos. (2004, p. 249).

Sobre essas ações coletivas e associativas, Gohn (2010) as agrupa em quatro eixos: (a) movimentos sociais; (b) ONGs/entidades assistencialistas ou entidades do terceiro setor; (c) fóruns e conselhos gestores/programas; (d) políticas sociais. Ela estabelece diferenças entre essas organizações sociais, enquanto as primeiras mobilizam ideias, consciências e demandas, as duas últimas são organizadas de forma hierárquica, podendo limitar as ações pontuais das organizações setoriais ou de movimentos localizados, não promovendo transformações almejadas. Quanto à análise dos movimentos sociais no contexto político, a autora indica que não se deve dissociar o sujeito do movimento social do seu contexto histórico, pois a identidade do primeiro surge e se molda no segundo, considerando os movimentos sociais e os sujeitos como *atores sociais* que, capazes de aprender sobre o mundo e sobre si mesmos, podem alterar e rever suas demandas, propostas e parcerias.

A pesquisadora Scherer-Warren (2006), partindo também das questões identitárias e culturais fundantes na organização dos movimentos sociais em rede, apresenta três formas de agrupamento: pelo associativismo localizado (organizações não governamentais comunitárias e associações locais) ou setorizado (ONGs feministas, ecologistas, étnicas e outras), ou ainda, pelos movimentos sociais de base locais (de moradores, sem-teto, sem-terra, etc.); pelas formas de articulação inter organizacionais, destacando os fóruns da sociedade civil, as associações nacionais e de ONGs e as redes de redes, que buscam relacionar os movimentos localizados/setoriais entre si para o empoderamento da sociedade civil e pelas mobilizações de esfera pública – fruto da articulação de atores dos movimentos sociais localizados, mas que buscam transcendê-los por meio de grandes manifestações em praças públicas, incluindo participantes nessas mobilizações, com a finalidade de produzir visibilidade por meio da mídia.

Os argumentos de Scherer-Warren (2006), juntamente com as análises de Gohn (2010) e Peruzzo (2004), colaboram para pensarmos as organizações dos Pataxós como configuradas em redes sociais *multidimensionais*, pois suas organizações apreendem aspectos das categorias apresentadas. Isso porque há convergências em suas formas de agrupamento, por serem ao

mesmo tempo *sociais* e *setorizadas* (pelo associativismo de várias redes para um determinado pleito), constituídas também em *organizações do terceiro setor* ou *inter organizacionais*, quando se tem seus conselhos, associações políticas⁶² e gestores de programas/projetos, além de *mobilizações de esfera pública*, com outras ações, como organizações e participações em seminários, eventos culturais, celebrações, fóruns, conferências, olimpíadas (de jogos indígenas) e passeatas, em nível nacional e internacional.

Tanto na perspectiva de Gohn (2010) quanto na de Scherer-Warren (2006), a comunicação se apresenta como essencial aos movimentos sociais, seja a partir de panfletos, de manifestos, de mídias como televisão, rádio e particularmente das mídias digitais. Com a internet, os movimentos sociais conseguiram maior autonomia comunicativa, visto que governos e corporações não conseguem, na maioria das vezes, o controle das ações, mobilizadas em redes digitais (CASTELLS, 2013, 2015).

Nesse contexto político, acompanhamos as defesas de que os usos e apropriações de mídias digitais podem ampliar a circulação de informações e a sociabilidade, potencializando, assim, a participação e a visibilidade desses sujeitos em outros contextos comunicacionais, uma vez que o próprio desenvolvimento tecnológico tem contribuído para o uso criativo dos instrumentos técnicos em prol de novas formas de comunicação e interação.

O uso de suportes multimídias na configuração de redes sociais também pode fomentar capital simbólico, pois fora desses ambientes digitais, os sujeitos têm menor poder de visibilidade. Assim, os espaços digitais podem ser entendidos, a partir de observações etnográficas no contexto Pataxó, como outros territórios a serem conquistados, como espaços de relações interétnicas que podem contribuir para a construção, visibilização e legitimação de suas demandas políticas e questões identitárias.

Com uma produção intelectual consistente em termos de Bahia, em que se apresenta como ícone dos estudos políticos e culturais, a construção da identidade indígena está intrinsecamente articulada ao jogo entre o tradicional e o moderno. Uma geração de estudantes-pesquisadores vem emergindo, buscando assim construir um pensamento crítico acerca da identidade Pataxó. E um dos pontos fortes do corrente pensamento indígena é a desconstrução da ideia da Bahia como um estado mestiço e racialmente democrático. É nesse caminho que a mediação interliga indígenas e sociedade envolvente, fortalecendo a autoestima e contribuindo para o registro de suas memórias e conquistas políticas.

⁶² Como a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES – APOINME, a Frente de Resistência Pataxó e o Conselho de Caciques Pataxós.

No atual momento, a participação nos processos midiáticos tem aberto caminhos para refletirmos, conforme a perspectiva de Ortiz (1999), em “nação como um ‘organismo vivo’, modal, distinto da vida existente em outros lugares” (p. 79). Portanto, os processos comunicacionais digitais, são apreendidos pela perspectiva da diversidade cultural no contexto da sociedade global, em que cada vez indígenas rompem com o modelo perfeito de formação social, tornando-se mais orgulhosos de suas ancestralidades em culturas “desterritorializadas”, pois a “modernidade-mundo atravessa as diversas formações legadas pela história, dos povos primitivos aos países industrializados” (ORTIZ, 1999, p. 79).

4.3 Comunicação digital: práticas culturais na internet

As mídias digitais constituem-se, atualmente, em ambientes chave dos processos de midiaticização. Como atuais formas de comunicação, entretanto, decorrem de processos históricos a partir dos quais os cenários socioculturais vão sendo modificados pelo desenvolvimento tecnológico e pela constituição das culturas digitais. Nesse sentido, práticas comunicativas constituídas em ambientes digitais podem ser entendidas como uma dimensão coletiva estabelecida por vínculos sociais (VERÓN, 1994) que possibilitam a construção de sentidos, interações, acesso e produção de informações e conhecimento. Têm como principal característica a comunicação mediada por computador ou por dispositivos móveis, em que ferramentas como Weblog, Fotoblog, Twitter, Facebook, etc., dinamizam as relações societárias em diferentes contextos. “Essa dinamização corresponderia a uma nova forma de atuar, interagir e perceber o mundo, uma espécie de cultura planetária, atuando como uma matriz, em um vasto conjunto global, mas ainda em grande parte diversificado.” (PEREIRA, 2013, p. 6).

Assim, a noção de midiaticização implica pensarmos as mídias desde um campo social e histórico, contextualizado em “enquadramentos de produção simbólica, estabelecidos pela matriz das grandes indústrias culturais do capitalismo oligopolista do século XX”, e nos seus atravessamentos e tensões com outros campos e nos padrões de *interações e valores que demarcam uma nova ambiência perceptiva*, mental e comunicacional (MALDONADO, 2015, p. 713).

Quanto às formas de representação da subjetividade, identidade e participação política dos Pataxós em comunicações digitais, identificamos que a maioria faz uso (como protagonistas) de outros espaços digitais, como *blogs*, Twitter, Instagram, sendo mais expressivas suas participações no Facebook e no WhatsApp. A escolha desses dispositivos de

enunciação pelos Pataxós pode ser entendida, em parte, pelo crescimento do uso do Facebook nos últimos anos, considerado a rede mais acessada em nível internacional,⁶³ em parte também pela facilidade de manuseio e acesso à plataforma, por meio de dispositivos móveis, como aparelhos celulares.

Esse percentual de apropriação social de tecnologias digitais e de plataformas *on-line* demonstra não apenas um sentido instrumental e técnico desses meios, mas sim, sua relevância social sugerindo, de certa maneira, o potencial desses ambientes como espaços de potencialização de práticas comunicativas e culturais.

Essa nova ambiência é pensada por Sodré (2006) como constituidora de um *ethos* específico, pelo qual tanto os meios de comunicação novos quanto os tradicionais gerariam novas formas e linguagens, a partir de seus próprios códigos e de sugestões de conduta. Nessas ambiências, inovações nas formas de sociabilidades, de conhecer o mundo e de se reconhecer podem ser geradas. Constitui-se, assim, uma ambiência comunicativa que vai se “estruturando como movimento global e local em distintos espaços geográficos culturais” (PEREIRA, 2013, p. 7). Falar desse *ethos* é também pensarmos numa ética e numa cidadania, estas entendidas como uma preocupação com o que fundamenta social e politicamente os juízos de valor, estabelecendo ao mesmo tempo dialética com o que é universal, com o que é subjetivo e individual, impulsionado pela modernidade que é simultaneamente diversa (ORTIZ, 1999).

Tais mídiatizações globais também podem sinalizar que a *esfera pública* está recuperando gradativamente o terreno perdido em outras épocas, conforme defendeu Habermas (1993). A internet vai se constituindo, assim, como parte importante dessa lógica, quando opiniões pessoais e de lideranças Pataxós,⁶⁴ por exemplo, que representam o grupo político, podem evoluir para uma opinião constitutiva da esfera pública, a partir da circulação de suas demandas, de seus modos de ser e pensar, mesmo que se encontrem em um território em que se articulam e se contrapõem às tentativas de integração.

Entretanto, nessas possibilidades há restrições, especificamente das “lógicas/protocolos” que regulam os funcionamentos de processos midiáticos, no caso do Facebook, abreviando autonomias dos sujeitos, desde critérios que definem a inserção do perfil na referida rede, do *controle* do que é apresentado em *timeline* até as formas de interação. O

⁶³ De acordo com os dados divulgados por Castells, em 2013 eram 2,8 bilhões de usuários de internet. A média diária de usuários no Facebook em 2016, era de 78 milhões de pessoas (COMPANY-INFO FACEBOOK, 2016).

⁶⁴ Em entrevista cedida em visita à aldeia Boca da Mata, o professor Santana (2017) relata que, ao publicar uma demanda da aldeia Boca da Mata em sua rede social, logo foi atendido: “Essa semana mesmo publiquei sobre o descaso com as nossas estradas, nem fui eu que tirei as fotos, foi um amigo que enviou as fotos para que eu publicasse, pois ele falou se ele publicasse não teria nenhum impacto. Quando eu publiquei, logo o vice-prefeito de Porto Seguro me ligou perguntando o que tinha acontecido, e logo fomos assistidos”.

algoritmo *EdgeRank* do Facebook, que originalmente adotava três critérios, afinidade (quando há interação com o autor do *post*), engajamento (número de *likes*, comentários e compartilhamentos que o *post* teve) e tempo (notícias velhas são descartadas), tornou-se muito mais complexo, com 100 mil variáveis ajustadas de acordo com cada usuário (ALBUQUERQUE, 2018).

Assim, pensar na possibilidade de eficácia dos movimentos reivindicatórios Pataxós no Facebook requer observarmos, também, os limites e os alcances desse dispositivo para as suas mobilizações, pois essas ações podem ser de baixa ressonância se os indígenas se limitarem a usar esta modalidade de comunicação só com seus pares e desvinculado de outras formas comunicativas, de mobilização e de expressão em esferas públicas.

A crença de que a mídia “hegemônica, privada e comercial” poderá ser democratizada, parece constituir uma ilusão, conforme nos lembram Chomsky (1994) e Maldonado (2015). Dessas observações, não podemos ignorar que esse cenário midiático pode tomar o mesmo caminho de outros meios, como o rádio e a televisão, que foram avaliados em outro momento como redutores da sociedade. Assim, podemos inferir que a internet, como as demais mídias, pela tendência de sua comercialização e dominação de grandes empresas e capitais, que vêm se empenhando em manutenção de infraestrutura de servidores de hospedagem, de provedores de serviços, *sites* de pesquisa, entre outros, poderá ter sua produção do conhecimento monopolizada.

Conforme apreciação de Chomsky (1994), os meios massivos se constituem como principal instrumento de fabricação e representação de uma “realidade” em consenso com as “elites”, detentoras do poder político e econômico, tanto em nível nacional como nível global desempenhando, assim, um papel de manutenção da ordem preestabelecida em conveniência com aqueles que exercem o poder. Essas elites, por definição numericamente inferiores do resto da população, são em realidade uma *maioria simbólica* que, graças à utilização instrumental dos *meios de comunicação massivos*, como a televisão, acaba monopolizando o acesso à produção de conhecimentos, construindo um discurso sobre a realidade que, gradativamente, proposto em nível massivo, vai sendo incorporado por parte da audiência.

Contudo, mesmo que reconheçamos a hipótese de democratização da mídia comercial e privada brasileira como utópica, e que consideremos que os indígenas tem sido invisibilizados ou construídos de maneira redutora e estereotipada – o que se tem produzido acerca deles nos meios de comunicação hegemônicos –, consideramos que seus investimentos em mídias digitais apontam para possibilidades de ampliação de competências comunicacionais, de interações e

de vínculos interétnicos. Configura-se uma cultura midiaticizada, a ser analisada a partir das diversas formas de apropriações dos processos comunicacionais digitais.

As tecnologias da informação e da comunicação remodelam a sociedade, embora esta não seja determinada exclusivamente por elas, uma vez que “o dilema do determinismo tecnológico é provavelmente infundado, dado que a tecnologia é a sociedade, e a sociedade não pode ser entendida ou representada sem as suas ferramentas tecnológicas” (CASTELLS, 2002, p. 43). Assim, os usos e as produções das redes digitais no contexto indígena carecem de melhor análise, uma vez que nessas “novas condições de fabricação de mensagens, de informação, de arte e de conhecimento, as possibilidades de renovação, experimentação e invenção são amplas, abrindo possibilidades de experimentação estética, comunicacional, política e social suscitadoras” (MALDONADO, 2015, p. 714).

Assim, dimensões culturais e comunicacionais confluem em multidimensionalidade, que pode ser apreendidas na concepção de redes como *nós* interconectados em estruturas abertas capazes de se expandir de forma ilimitada, integrando novos *nós*, incluindo novas linguagens, *conforme os exemplos* “de experimentação fotográfica, musical, radiofônica e audiovisual das novas gerações de produtoras e produtores que aproveitam as potencialidades e os recursos das tecnologias digitais para produzir conjuntos simbólicos de singular expressividade e força. (MALDONADO, 2015, p. 714).

Tais noções tornam-se produtivas na apreensão da cultura midiática no contexto dos indígenas. Pois estes, sabedores de que não há para as minorias sociais um lugar na produção de meios de comunicação de massa hegemônicos, vem se utilizando das redes sociais digitais como uma possibilidade de entrada no mundo globalizado, expressando formas de “apropriação e da ativação da competência cultural” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p. 46).

Nessa perspectiva, pontuamos a reflexão acerca da possibilidade de autonomia dos sujeitos na comunicação a partir de Maldonado (2015), ao considerar que são fundamentais *usos inteligentes e críticos* da internet para se chegar à instauração de uma *cidadania comunicativa no espaço digital* (p. 717). Visualizamos possibilidades de ações afirmativas desses indígenas, configuradas entre as mobilizações em redes sociais e suas formas de resistência, afirmação étnico-cultural, em seus ofícios cotidianos, na vivência em um território comum. Pensamos que suas experiências comunicacionais digitais podem ser beneficiadas com os *habitus* construídos em redes e a partir de suas experiências em outras mídias (como em rádios, televisão e em jornais impressos, etc.). Ou seja, concebemos suas participações nas redes sociais digitais como processos em convergência entre as dimensões *off-line e on-line*. Estes sujeitos podem apresentar um *ethos* comunicativo que tem marcas midiaticizadas, atravessadas

por suas cosmovisões, configurações estéticas, modos e sistemas de vida social, pelas culturas e processos comunicacionais imersos na globalização. Como nos lembra Maldonado (2005): “não é possível realizar imersões frutíferas nas problemáticas comunicacionais contemporâneas sem considerar as formas e modos de vida ancestrais misturados com as formas e modos tecnomidiáticos de vida atual” (p. 3).

Importante se faz mencionarmos que a temática indígena na internet já se fazia presente, em outra dimensão, em *sites* de organizações não governamentais indigenistas,⁶⁵ como do Instituto Socioambiental, do Centro de Trabalho Indigenista, do Conselho Indigenista Missionário, e em *sites* de instituições governamentais indígenas,⁶⁶ da Fundação Nacional do Índio e da Fundação Nacional de Saúde. Entretanto, o que se modifica na modernidade-mundo é o consumo de aparelhos celulares digitais pelos Pataxós, em que expressam seus protagonismos. E o “consumo requer disponibilidade financeira e capacidade de discernimento”, conforme nos lembra Ortiz (1999, p. 86). Assim, a cidadania comunicacional em um mundo globalizado deve ser pensada de um ponto de vista cosmopolita.

Castells (2013), na obra *Redes de Indignação e Esperança*, traz elementos que nos auxiliam a pensar os fatores que levam os Pataxós a buscarem nas redes sociais digitais visibilidades, para além de suas articulações sociais, culturais e políticas em outras redes sociais. Conforme observamos nas análises de Castells, os fatores que desencadearam as organizações em redes na Europa e nas Américas foram a insuficiência do sistema representativo, dos regimes não democráticos, o confisco da vontade popular por meio da engenharia política, a manipulação da informação pelo sistema midiático. A expansão da intercomunicação individual e coletiva e a ampliação das habilidades e competências comunicativas possibilitaram que “indignados” utilizassem esses meios para constituir movimentos que desafiassem o poder do Estado. Esses internautas, organizados em outros espaços públicos, reivindicaram e experimentaram possibilidades de constituição de uma “democracia participativa”.

Democracia participativa, conectividade contestatória, autonomia e ação coletiva mobilizada são as categorias trabalhadas por Castells (2013, 2015); esses usos permitiram que “indivíduos e organizações gerassem seus próprios conteúdos e mensagens e os distribuíssem

⁶⁵ Nos *sites* não governamentais: www.socioambiental.org, do Instituto Socioambiental; www.trabalhoindigenista.org.br, do Centro de Trabalho Indigenista; e <http://www.cimi.org.br>, do Conselho Indigenista Missionário.

⁶⁶ Nos *sites* governamentais: www.funai.gov.br, da Fundação Nacional do Índio, e www.funasa.gov.br, da Fundação Nacional de Saúde.

no ciberespaço, evitando amplamente o controle de corporações e burocracias” (CASTELLS, 2015, p. 30).

Percebemos, nas experiências digitais dos Pataxós, que estas não se constituem atos isolados. Assim, apoiados em Lacerda (2011), na sua análise da “construção de vínculos e coletivos em territórios digitais: o caso Recomsol”, consideramos que os sujeitos constroem novas formas de estar juntos, em que o comunicar conduz a um “intercâmbio de símbolos e de sentidos que não é instrumentalizado” (p. 22). Nesse movimento, a solidariedade vem primeiro no encontro presencial, para depois se ampliar no ambiente digital, um diferencial das redes digitais em outros contextos políticos, em que primeiro vem a conexão digital depois o encontro (LACERDA, 2011).

O sentimento de pertença é outra categoria a ser considerada quando pensamos na participação desses indígenas em redes sociais *multidimensionais* e *em conectividade*. Nas pesquisas de Peruzzo (2004), o sentimento de vínculo à coletividade aparece como fundamental na constituição dos movimentos sociais em rede, observando que esse sentimento se constrói na complexidade das relações, não se constituindo gratuitamente, mas a partir da ação individual e coletiva, da criação de oportunidades de convivência e da reivindicação de participar.

As formas de comunicação e de articulações pataxós nas redes *multidimensionais* se compõem pela pertença de cada sujeito ao coletivo. Assim, também as políticas públicas instituídas organicamente pelas alianças de lideranças e coletivos com instituições públicas e organizações não governamentais e indigenistas e da participação em fóruns, encontros e conselhos deliberativos são buscas por uma cultura cidadã no presente como partes de outras lutas do passado. Os processos comunicacionais digitais não acontecem abstratamente, as próprias lutas anticolonialistas fundamentam essas relações sociocomunicacionais.

Na compreensão de Peruzzo (2011), um movimento social pressupõe a existência de um processo de organização coletiva e se caracteriza pela consistência dos laços, das identidades compartilhadas, certa durabilidade e clareza não só no uso de táticas (mobilizadoras, comunicativas, civis, judiciais, etc.), mas também nas estratégias, como aquelas envolvendo um projeto amplo de sociedade, ou pelo menos propostas de programas para determinados setores. Entretanto, isso não quer dizer que exista uma unidade política, assim como na dos Pataxós; ao contrário, conforme a heterogeneidade social, existem nas aldeias grupos opostos e concorrentes. Em suas organizações sociais e políticas, há relações de poder e de contrapoder.

Outra “entrada” para entendermos os Pataxós, em seus processos comunicacionais digitais e em suas reivindicações políticas e de identidades étnico-culturais, é a noção weberiana

de *comunidade política*, levando-se em consideração que o coletivo se organiza social e politicamente, a partir de um sentimento que os une para um ideal político, apesar das formas heterogêneas de apreensão de cada um sobre o “mundo”.

Nesses contextos, a noção de midiatização implica ser pensada a partir do entendimento do lugar das redes sociais digitais nas mobilizações dos Pataxós, em que as práticas sociais não se midiatizam de maneira homogênea, uma vez que essa capacidade transformadora poderá se revelar em grau desigual e operar distintas alterações, segundo as particularidades dos sujeitos dessas práticas (MATA, 1999; LUZ e MORIGI, 2010) e em razão dos diferentes universos materiais, culturais e políticos em que elas se desenvolvem (SEGURA, 2008).

Comunicações em redes sociais digitais, nesse sentido, podem ser alinhavadas ao conjunto de demais ações/mobilizações/atuações/interações/articulações empreendidas pelos sujeitos comunicantes. A ideia de território pensada por Lacerda (2011), em que a solidariedade no espaço digital gera uma nova territorialização, em fluxo e temporária, é produtiva para pensarmos nos Pataxós e suas organizações em redes *multidimensionais*, especificamente na promoção da economia solidária e da sustentabilidade, de aldeamento, de afirmação identitária, em associações para fins educativos, saúde e pelo beneficiamento das artes indígenas. De tal modo, esses sujeitos podem arquitetar uma cultura comunicacional mais horizontal, dinâmica e fluida, em que essas experiências também sejam conectadas no território digital. Logo, o valor cultural dos meios deve ser avaliado nesses contextos, atentando-se para as contradições da modernidade latino-americana, nas desproporções de suas ocupações territoriais, na ausência de espaços políticos de expressão, na baixa representatividade dos oprimidos no discurso da cultura midiática oficializada pelo Estado.

Percebemos também estratégias de comunicação indígena a partir de outras linguagens, quando os Pataxós se vinculam a outros sujeitos com experiências comunicacionais e produção cinematográfica. Por exemplo, temos o apoio do *Cineclube Caravelas* na realização de filmagens de curtas-metragens, dentre elas *A lenda do Monte Pascoal: uma história de amor que atravessa o tempo*.

A produção do curta-metragem *A lenda do Monte Pascoal*, gravada nas aldeias que estão inseridas no Parque Nacional de Monte Pascoal, no município de Porto Seguro (BA) e nas aldeias Pé do Monte e Aldeia Nova, no município de Itamaraju (BA), tem como base as narrativas da cultura oral do povo Pataxó, em que o surgimento do monte é explicado de forma mitológica, por meio da história de amor do casal de jovens Pataxós, Zabelê e Ytamawy. No enredo, Ytamawy, ao defender o seu território da invasão de grileiros, tem sua vida ceifada. Sua esposa Zabelê, inconformada, pede a Tupã que traga seu amado de volta. Assim, seu pedido é

atendido pela transmutação do corpo de Ytamawy em um monte sagrado, neste caso o Monte Pascoal. Ela, para viver sempre junto do amado, se lança do monte adquirindo a forma de ave, que passa a ser a ave-símbolo de resistência do povo Pataxó, pois faz alusão à matriarca Luciana Pataxó, conhecida pelo nome de Zabelê.

Podemos pensar também nessas experiências interativas como fluxos comunicativos que colaboram para a ampliação de práticas sociais, em que a tecnologia digital, ao estimular esses processos, pode manifestar potencialidades, especificamente de conectar realidades e organizações distantes possibilitando, assim, modificar continuamente os cenários sociais e comunicacionais, na *ressignificação* de práticas culturais. Portanto, uma *cultura comunicacional* que vai sendo construída por processos de revitalização e de diferenciação étnica em espaços sociais, políticos ou em outras práticas culturais, suscitando uma comunicação mais autônoma, coletiva e ao mesmo tempo personalizada (LEMOS, 2002).

Para Coutinho (2005), o movimento de reelaboração de formas culturais do passado pode ser compreendido como *aufhebung*, expressão hegeliana que significa, a um só tempo, conservação, eliminação e renovação. Tal processo denominamos de *ressignificação*, o que compreende a eleição de linguagens ancoradas na tradição, práticas conscientes em que há seleção e eleição de signos, aqueles que possibilitam a construção de identidades étnico-culturais em contraste com outras, como do não índio.

A inserção de novos sujeitos e propostas comunicacionais em busca de visibilidades e interlocuções pode ser refletida a partir das teorias de Martín-Barbero (2004, p. 104) acerca da importância de as classes populares perceberem algo de suas identidades culturais na cultura hegemônica, entendendo-a como um campo de batalha em que há muitos atores e palco de alianças. Assim, o poder não seria exercido primordialmente pela força, mas por manobras (táticas e estratégias, na perspectiva de Certeau), como a apropriação de espaços midiáticos. Portanto nesta pesquisa propomos, entre outros aspectos, apreender os usos e as apropriações das redes de comunicação digitais e seus sentidos de maneira a pensar o que significa ser indígena no mundo moderno e globalizado, perante as experiências multiculturais, especificamente em ambientes de comunicação local e global, por meio de redes sem fio e pelo acesso à internet.

4.4 Sujeitos comunicantes em processos comunicacionais/digitais

Martín-Barbero (2006, 2010), em suas pesquisas sobre os processos comunicacionais que se desenrolavam a partir das interações dos sujeitos com mídias “massivas”, procurou situar

os sujeitos nesse contexto. Chegou à compreensão de que os sujeitos são “interlocutores imprecisos da comunicação enquanto agentes de uma articulação simbólica em constante ebulição” (p. 136). Assim, nos processos de comunicação dos sujeitos com as mídias, há recuperação dos discursos pela réplica, há cumplicidade, identificação, mas também pode ocorrer deformação desses discursos e resistência às suas ideologias. Para o autor, essa imprevisibilidade é produto, entre outros aspectos, do lugar ocupado pelo sujeito na cultura massiva e comunicativa, pois este “não ocupa apenas uma única e mesma posição no sistema que o envolve, pois [...] no sistema, subsistem e coexistem matrizes em conflito” (MARTÍN-BARBERO, 2006, p. 174).

Assim como este autor, Peruzzo (2004, 2008), Bonin (2013, 2014, 2016), Pereira (2009, 2010, 2013), Recuero (2009) e Maldonado (2013, 2015) problematizam a universalidade de comportamentos dos sujeitos na recepção e de suas apropriações das mensagens da mídia, considerando que as condições humanas não apresentam características unívocas e eternas, são várias as maneiras pelas quais os sujeitos respondem aos diferentes eventos comunicacionais. O sentido de uma mensagem também deve ser visto como um fenômeno complexo e mutável, continuamente renovado e, até certo ponto, transformado pelo próprio processo de recepção, interpretação e reinterpretação.

Bonin (2013, 2014, 2016), sem desconsiderar os limites de cada mídia, argumenta que os sujeitos em comunicação vão adquirindo competências midiáticas ou múltiplos letramentos, segundo suas experiências comunicacionais e vínculos estabelecidos na trajetória com os meios. A pesquisadora tem dado preferência às expressões usos, apropriações e produções como forma de apontar para a necessidade de ampliação da tradicional noção de “receptor”. Notadamente, ao considerar o lugar diverso dos sujeitos nos processos midiáticos, estes são entendidos como *sujeitos comunicantes*; na sua perspectiva não cabe mais, nas discussões que se colocam em relação aos efeitos da comunicação, o receptor como apático, passivo e indiferente.

Sobre a noção de receptor passivo nas teorias comunicacionais, Maldonado (2013) reflete que, ideologicamente, nesse discurso subjazem “condicionamentos das concepções instrumentais, estruturais, funcionalistas, tecnicistas e mercadológicas” e enquadramentos no conjunto “cartesiano e positivista” de teorias, paradigmas e pensamentos ainda presentes “nas ciências e nas sociedades contemporâneas” (p. 89). Sua contribuição sinaliza a necessidade de se romper com as restrições discursivas e conceituais presentes nessas concepções. Assim também Mattelart (2004), ao pontuar que nas perspectivas funcionalistas não era outorgado um

lugar ao sujeito na produção do sentido, eram categorizados “como submissos à racionalidade imperativa da estrutura, ao esquema estímulo-resposta” (p. 52).

Os poucos estudos que abordavam o papel do emissor lhe devolviam uma imagem idêntica do receptor, colocando-se de acordo sobre a natureza passiva deste último, e pensavam exclusivamente o dispositivo de emissão como máquina reprodutiva do sistema de dominação social. (MATTELART, 2004, p. 51-52).

Ao se negligenciar o lugar do sujeito na enunciação, ignorava-se também a sua condição de ser político, histórico, social, emotivo, biológico, cultural e psíquico. Essas exposições nos possibilitavam questionar a universalidade do enquadramento dos sujeitos como passivos nos processos comunicacionais. Em observações participantes e entrevistas realizadas nas aldeias Boca da Mata e Barra Velha, visualizamos avaliações de práticas culturais em espaços digitais. É o caso do relato de Santana, que diz ser necessário “ter a consciência sobre o que postar e para quem, pois eu já tenho sete processos por defender a minha comunidade. Eu aprendi a controlar o que deve ser publicado, [...] se tirou fotos, não publique sem a autorização prévia” (SANTANA, 2017).

Práticas culturais mais autônomas no contexto indígena também estão associadas às políticas públicas de acesso à informação e à comunicação, à educação e à equidade social. Assim, cada sujeito comunicante busca negociar, discutir, ressignificar, reelaborar suas participações, ao fazer usos e apropriações das mídias, criando enunciados e discursos, abarcando suas sensibilidades, subjetividades, experiências, competências e habilidades. Conforme Lacerca (2008), os usos e apropriações não estão desvinculados da vida cotidiana e a ela incorporam novos objetos técnicos. A mídia precisa ser entendida “como processo, reconhecendo que o processo é fundamental e eternamente social”. (p. 102)

Podemos pensar o sujeito da comunicação como sujeito em processo, pois mesmo que um experimento qualquer seja previsível, a experiência é irrepetível e “não se pode antecipar o resultado” (LARROSA, 2002, p. 28). Se o sujeito na/da comunicação é um sujeito em processo, como entender os sentidos atribuídos às suas experiências comunicacionais digitais? Nesse caso, os processos midiáticos não podem ser apreendidos como situações isoladas e desvinculadas das problemáticas contemporâneas, especificamente quando os usos da internet e de telefonia móvel adquirem, além do papel informacional e comunicacional, a função de articulação política.

Podemos, assim, situar o sujeito em comunicação como interagente, inter e multicultural, histórico, político, em formação, dialético, polifônico; conforme a *filosofia da linguagem* bakhtiniana, os discursos são oriundos e dirigidos de/a interlocutores diversos.

Esse destinatário pode ser um participante-interlocutor direto do diálogo cotidiano, pode ser uma coletividade diferenciada de especialistas de algum campo especial da comunicação cultural, pode ser um público mais ou menos diferenciado, um povo, os contemporâneos, os correligionários, os adversários e inimigos, o subordinado, o chefe, um inferior, um superior, uma pessoa íntima, um estranho, etc.; ele também pode ser um outro totalmente indefinido, não concretizado (em toda sorte de enunciados monológicos de tipo emocional). (BAKHTIN, 2003, p. 301).

As relações dialógicas se manifestam no espaço da enunciação: “todas as palavras e formas que povoam a linguagem são vozes sociais e históricas, que lhe dão determinadas significações concretas” (BAKHTIN, 2006, p. 100). O discurso, sendo ao mesmo tempo subjetividade e comunicabilidade, se constrói na intertextualidade ou interdiscursividade. Assim enunciações, produções e circulações de discursos podem viabilizar possibilidades de leituras, intuições, produções, criações; subjetividades e racionalidades em *multimodalidades* discursivas, como exemplo, no ambiente digital, com seus hipertextos (códigos, ícones, grafismos, linguagens, sons, vídeos, textos em convergência em um mesmo espaço). Ainda que a ampliação do alcance da rede digital seja importante para os Pataxós, não se podem ignorar as outras lógicas comunicacionais construídas em suas redes sociais multidimensionais.

Pereira (2010), acerca dos processos sociocomunicacionais dos Kaingang, observa que a recepção não pode ser entendida *como um momento*, por ser essa emergente de um contexto social e histórico de indígenas em trânsito, tanto em aldeias como em grandes cidades. Nessa perspectiva, usos e apropriações comunicacionais, em suas diversas dimensões, como *práxis* social, realizam-se processualmente, por interações intra e interpessoais, em que signos verbais e não verbais se estruturam em enunciações, multimodalidades discursivas em imprevisíveis experimentações dos sujeitos comunicantes em movimento.

Nessas teias complexas, desde as relações sociais às comunicacionais, os discursos e as enunciações podem também ser entendidos como *multimodais*; por sua capacidade, variam conforme as tecnologias de comunicação utilizadas (celulares, televisão, rádio, ambientes de internet) e as competências, habilidades linguísticas e conhecimentos dos sujeitos. O que vem apontando para a impossibilidade de pensarmos no sujeito como portador apenas de um único “papel” pois, nesses processos, eles podem lançar mão de diversas combinações na sua constituição como *sujeito da e na comunicação*. Portanto, sujeitos comunicantes podem ser pensados também como operadores de sentidos, de conhecimentos, de vínculos e de políticas.

4.5 Identidades étnico-culturais nas multidimensionalidades Pataxós

As análises dos contatos interétnicos dos indígenas brasileiros por muito tempo foram perspectivadas por teorias de abordagem estrutural-funcionalista. Como desdobramento, um conjunto de estudos de *aculturação*, de *transfiguração étnica* e de *fricção interétnicas* trouxe como resultados as representações do que sejam os indígenas, de modo geral, como descaracterizados culturalmente por estarem integrados à sociedade. Nessa abordagem, a sociedade é entendida como uma totalidade integrada por partes interdependentes. E o índio, por não possuir mais “traços culturais” ancestrais, deixa de ser considerado como tal, sendo uma terceira “coisa”, um “índio assimilado”. Nessa perspectiva, previa-se que os processos interétnicos teriam um resultado catastrófico, como a descaracterização, a desintegração dos povos indígenas e eminente decadência cultural.

No Brasil, a repercussão dessa teoria fez-se presente nas análises dos processos de mudança nas sociedades tupis. O primeiro trabalho sobre aculturação foi apresentado por Gustavo Galvão, em 1953; posteriormente, vieram as pesquisas de Egon Schaden (1965), com análises da mudança cultural de indígenas em contato com o mundo dos brancos. Mais tarde, o antropólogo Darcy Ribeiro, em 1952, iniciou uma pesquisa, atendendo solicitação da Unesco, a respeito de índios e brancos no Brasil. Seus resultados foram publicados no livro *Os índios e a civilização* (1977). Nessa obra, Ribeiro denunciava que oitenta e sete grupos de índios haviam deixado de existir entre 1900 e 1957 e avaliava que o processo de incorporação do índio à sociedade nacional não resultaria na sua assimilação, mas na sua *transfiguração étnica*, processo pelo qual diferentes grupos indígenas perderiam suas peculiaridades culturais, transformando-se em “*índios genéricos*”.

A teoria da *aculturação* contribuiu para a extinção de muitos povos. Aqueles que não se extinguíram no processo de dominação das sociedades indígenas, desde o início do século XVI, foram suprimidos pelas teorias em que os efeitos do contato só poderiam ser refletidos em termos de uma substituição dos traços culturais originais pelos da cultura dominante. Nessa miragem, identidade étnico-cultural é vista a partir de um pensamento que homogeneíza a diferença, reduzindo-a a uma lógica necessária, dada e frequentemente hierarquizada, reduzindo a cultura e a capacidade criadora de quem a produz.

Carneiro da Cunha (1983), em oposição a essa teoria, defende que os traços culturais poderão variar no tempo e no espaço, como de fato variam, sem que isso afete a identidade do grupo. A cultura é pensada como algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado, em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é produto deste.

Em oposição ao catastrofismo presente nos estudos de aculturação, a antropologia contemporânea refuta essa tese funcionalista de desintegração cultural como uma realidade inerente a todo processo de contato entre sociedades díspares. Apoiada, em princípio, na proposta de Geertz (1989), cultura passa ser entendida como agência humana produzida socialmente, pela qual os homens imprimem historicamente significados em suas teias de relações e experiências.

Assim, na busca por novas teorias para expressar esse movimento no âmbito latino-americano, encontramos outros termos que procuram dar conta dessa heterogeneidade, como em Santiago, na obra *Uma Literatura nos Trópicos* (2000), que adota o termo *entre-lugar* ao abordar a mestiçagem nos estudos culturais. Já os teóricos antilhanos Chamoiseau, Bernabe e Confiant utilizaram, no artigo “*Éloge de la criolité*” (1990), a *crioulização* como conceito para explicar a inexistência de uma fronteira estanque entre as zonas de *crioulidade* e as de *americanidade* pois, em um mesmo país, elas podem se justapor ou se interpenetrar. Tem-se também a transculturação proposta por Fernando Ortiz no livro *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1983), a transculturação narrativa de Angel Rama (1982) e o *pensamento da margem* de Mignolo (2010), quando propõe uma descolonização intelectual, ressignificando a função política dos intelectuais americanos, estes vistos como sujeitos históricos. Há ainda outras explicações que visam dar conta da transformação dos códigos culturais contrários às consequências catastróficas, como a *antropofagia* cultural defendida por Andrade no “Manifesto Pau-Brasil” (1924), da *bricolagem*, quando algo novo é construído a partir de todo tipo de material que se tem à mão, conforme explicitou Lévi-Strauss (1970).

Nesse sentido, situações de contato interétnicas poderiam levar, então, à construção de identidades “contrastantes”, e não à desintegração cultural das sociedades indígenas, em que as diferenças culturais não seriam eliminadas, mas ressignificadas.⁶⁷ A cultura como portadora de sentido simbólico, ideológico e histórico inclui os sujeitos como criadores, inventivos, seletivos nas escolhas de seus símbolos, capazes de resistir às imposições da sociedade envolvente e, também, de influenciá-la.

Cada classe, cada povo, cada grupo social constrói suas tradições, interpretando e se apropriando do passado de acordo com perspectivas e interesses efetivamente definidos pelas relações sociais existentes. As tradições aparecem, nesse sentido, como construções ideológicas. Construções que, sendo verdadeiras ou não do ponto de vista epistemológico, se apresentam como uma realidade prática, na medida em que, como toda ideologia, se transformam em poder material logo que se apoderam das massas. (COUTINHO, 2005, p. 3).

⁶⁷ *Ressignificadas*, termo adotado por Porto (2006), e *reformuladas*, como mesmo valor semântico, por Pereira (2010, p. 47).

Para pensarmos as culturas indígenas nos fluxos globais do capitalismo, consideramos também produtivas as discussões de García Canclini (2008), pela superação do modelo da *essência* identitária, em que os indígenas são vistos como sujeitos a-históricos, adotando a perspectiva do *hibridismo cultural*, em que as identidades culturais são analisadas como recriações dos diferentes sujeitos que as produzem em diferentes contextos, estes possuidores de capacidade de reinvenção cultural pela mescla de produtos culturais.

Jamais existirá um espaço absolutamente blindado que oculte a circulação dos traços e cacos de uma civilização. Nem que seja pelos “poros moleculares do colonizador” e, paulatinamente, a partir dos fragmentos, vem se formatando uma indianidade Pataxó possível “nos umbrais da cultura nacional” (TAVARES; GARCIA, 2000, p. 83-84).

Refletir a cultura como ação criadora, e não como uma essência, permite considerá-la como algo constantemente reelaborado. Assim a identidade étnico-cultural, em confluência com a cidadania em contexto de contradições, pode ser pensada como *circularidade cultural*, em que sujeitos e grupos, inseridos em lógicas diversas e em relações de poder, selecionam *tradições*, elaboram novos signos e estratégias em articulação aos seus processos de resistência (CERTEAU, 1994; NOVAES, 1993, COUTINHO, 2005).

Tradição é um conceito que consideramos relevante ao pensarmos na identificação cultural dos Pataxós, não como um “Muiraquitã”, isto é, uma tradição petrificada apartada do seu sujeito histórico, conforme ilustra Mário de Andrade, mas na perspectiva de Coutinho (2005), de cultura como “tradição” sugerindo uma visão dialética de abordagem do fenômeno cultural, ao considerar que o processo de transmissão das formas do passado, ao contrário do que desejariam os tradicionalistas, é uma atividade humana criadora; e de que o patrimônio transmitido, longe de ser um objeto natural ou uma revelação divina, é uma objetivação da ação humana.

4.5.1 Identidades étnico-culturais em territorialidades

O povo Pataxó do *extremo sul da Bahia* vive em territórios indígenas no litoral do estado e, também, em aldeamentos próximos a cidades e rodovias. Os que moram em áreas de reservas sobrevivem da agricultura familiar,⁶⁸ da produção e do beneficiamento da mandioca e da fruticultura, dos projetos de etnoturismo, da produção de artesanato, de programas do Estado de assistência a indígenas e de empregos públicos. Os que vivem em cidades sustentam-se com

⁶⁸ Quanto às atividades agrícolas, plantam mandioca, feijão, melancia, cacau, banana e abacaxi.

as remunerações de empregos (públicos e particulares), de programas de assistência a indígenas e do comércio de artesanato. Todos os aldeados fabricam e comercializam artesanatos, tendo como espaço de escoamento os comércios de Porto Seguro, Santa Cruz Cabrália, Prado, Itabela e Itamaraju.

Entre os moradores das aldeias, há os que têm casa na cidade. Quanto a essas residências urbanas, são duas modalidades: uma, permanente, representada por aqueles que consideram seu local de moradia a cidade, e outra de ocupantes em trânsito, que vão a ela no intuito de se locomoverem para municípios vizinhos, quando precisam ir ao médico ou comprar algum material não encontrado nas vilas próximas das aldeias. As casas da vila/da cidade, em sua maioria, funcionam como um suporte para os que vivem nas aldeias.

Podemos pensar esses “entre-lugares” (SANTIAGO, 2000) como formas *híbridas* de inserção dos indígenas na sociedade não indígena. Entretanto, esses processos podem ser vistos de modos diversos, conforme a conjuntura econômica: ora os indígenas são reconhecidos e valorizados como colaboradores na economia, ora são vistos como “atrasados” e “usurpadores”.

Nas questões territoriais, a ideologia de cultura como coisa fixa tem sido utilizada para negar os direitos desses indígenas. Grupos do entorno do Parque Nacional do Descobrimento e do Parque Nacional Monte Pascoal, que competem pelos mesmos territórios, desconhecem a “indianidade” desses sujeitos, referindo-se a eles como “malandros”, “preguiçosos” ou “caboclos”, isto é, “gente misturada” que finge ser indígena. Nesse contexto, o modelo “platônico” de identidade é amplamente invocado, tanto por parte dos fazendeiros quanto por parte dos próprios índios, forçados a corresponder aos estereótipos que se tem deles.

Contrariando esses pontos de vista, alguns hoteleiros e empresários do turismo da Bahia se beneficiam da ideia da presença indígena na região, divulgando em propagandas a existência de Pataxós, convidando turistas para conhecerem a região e estabelecerem contato com os índios do “descobrimento”.⁶⁹ Nesse jogo, diversas “imagens” são criadas, em um determinado momento, a sociedade envolvente nega a confirmação da identidade desses indígenas, em outro, convence turistas de sua existência.

Entretanto, os Pataxós reconhecem o direito aos territórios indígenas que foram constituídos em parques. Assim, continuam resistindo e em mobilizações contra a ideologia de desterritorialização. Nessa dinâmica, a territorialidade imposta no formato de área indígena é diferente da territorialidade precedente e, uma vez que nem sempre as fronteiras territoriais são respeitadas, construída em tensões e contradições. O território, independente da forma como

⁶⁹ Como exemplo temos a publicidade da empresa de turismo “Pataxó Turismo”, disponível em: <http://www.pataxoturismo.com.br/>.

foi adquirido, tem sido apreendido como *locus* de revitalização étnica, de reconstrução da história, de rompimento com a ideologia da auto complacência e de superação dos primordialismos dos não indígenas sobre o território, portanto espaço de poder e contrapoder.

Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas. É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um ‘povo’. (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 2).

Contudo, as terras que ocupam não são suas propriedades – “não só porque os territórios indígenas são ‘terras da União’, mas porque são eles que pertencem à terra e não o contrário. Pertencer à terra, em lugar de ser propriedade dela, é o que define ser indígena” (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 3).

No contexto político da *etnogênese*, quando ainda não haviam legalizado a questão fundiária, especificamente na região do Monte Pascoal, narrativas foram registradas, como o mito *Txopay Itohã* (já apresentado) e as demais poéticas que confirmam os *Pataxós* como filhos da natureza/da “mãe-terra”.

- (1) Antigamente, os mais velhos falavam que eles moravam na mata do Monte Pascoal e, quando queriam, vinham à beira da praia e pegavam comidas para eles, se alimentavam e depois iam dançar. Lá ouviam o barulho do mar, sentados bem em cima das pedras e prestavam atenção no barulho do mar, no barulho que a água do mar fazia. ‘Então, preste bem atenção no barulho da água’, alguns falavam, *porque as ondas do mar vêm bater na pedra e fazem pa-tá e quando volta fazem xó*.⁷⁰
- (2) Certo dia, um grupo de índios estava pescando quando ouviu o som das águas do mar batendo nas pedras. O primeiro encontro da água com a rocha fazia “PA”, as águas subiam e, ao descer, batiam novamente nas pedras fazendo “TA”, e ao retornarem para o mar faziam “XO”. A partir desse momento, aquele grupo nômade que vivia livremente no litoral ficou conhecido como o povo “PATAXÓ”.⁷¹

Valle (2001) e Tugny (2013) apresentam outra versão para os *Pataxós*, estes seriam um *dos Yãmiyxon* (encantados) que constituem o *Yãmiy* (panteão) do reino dos pássaros. Os *Yãmiyxon* são ligados por laços de parentelas, sendo os *Putuxop* aqueles que pertencem ao grupo das aves, uma das explicações para as escolhas estéticas dos *Pataxós* no passado, rasparem os cabelos e pintarem o couro cabeludo de vermelho, lembrando papagaios, araras e

⁷⁰ Narrativa registrada por grupo formado por professores, lideranças e alunos das aldeias Barra Velha, Boca da Mata, Coroa Vermelha, Mata Medonha, Aldeia Velha, Corumbauzinho e Imbiriba no livro *Leituras Pataxós* (2005).

⁷¹ In: *Inventário Cultural Pataxó: tradições do povo Pataxó do Extremo Sul da Bahia* (2011).

periquitos. Por isso, os *Pataxós* são reconhecidos pelos seus parentes *Maxakalis* como povo de cabeça de pássaros.

Além da ancestralidade ser reconhecida como fator primordial na demarcação e posse dos territórios Pataxós, outras práticas culturais têm no território a garantia de seus acontecimentos. A territorialidade Pataxó⁷² extrapola a questão da delimitação legal, conforme as legislações jurídicas, tornando-se espaço de reinvenção das tradições, como da caçada do guerreiro, do casamento e de batismos, de dança, de rituais, de práticas religiosas, educativas e esportivas, de militâncias e resistência.

Por isso, grupos que ainda não possuem o território demarcado oficialmente sofrem com as expropriações. Essas questões são sempre trazidas junto à questão da invasão de seus territórios, como a memória do “Fogo de 1951”, quando foram proibidos de se autoidentificar como indígenas, pois eram presos e até mortos caso se envolvessem em litígios por terras, conforme depoimentos de Ponçada em entrevista, no movimento de pesquisa exploratória.

A referida liderança ainda informa que, no período de 1950, muitos saberes e modos de realizar as “tradições” tiveram que ser ocultados, por medo e por conta da própria sobrevivência. Por todo esse tempo, o Estado tem tratado a identidade étnico-cultural como um fenômeno abstrato ao sujeito, avaliado por uma lógica neoliberal excludente, em que a etnicidade é entendida como produção subalterna da diferença. Assim, os moradores históricos do parque não são reconhecidos como sujeitos daquele contexto. A diferença cultural nessa economia é vista como algo distante que não se encaixa no discurso da economia moderna. Dessa maneira, o Estado e as empresas da celulose e da pecuária assumem uma *identidade legitimadora*, pela *violência política*, e, como instituições dominantes do capital, detêm o controle da exploração do solo, dos mananciais e da Mata Atlântica, excluindo os desiguais.

Castells (2002), na sua análise do poder no contexto da *Era da Informação*, traz como exemplo de agentes sociais mobilizadores de identidades culturais os zapatistas do México que, com seus projetos autônomos, visam à transformação dos códigos culturais contrários às consequências excludentes da modernização presentes na economia global, construindo trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade.

Apesar da resistência dos Pataxós nos territórios sobrepostos à área dos parques (Monte Pascoal e do Descobrimento), eles frequentemente são ameaçados de despejos e de violência,

⁷² Conforme observações realizadas em Terras Indígenas de Coroa Vermelha e Barra Velha, nos movimentos da Pesquisa Exploratória. Na entrevista realizada com a liderança política Ponçada (2017) da aldeia Boca da Mata, registramos que junto ao pleito do território apresentam outras reivindicações, como saúde e educação.

mas não abrem mão do território, por ser contexto da afirmação étnica, de hibridação das tradições, de produção de formas nativas, fazendo da *diferença cultural* uma produção dialógica nas tensões de luta social, em que os pertencimentos culturais são construções inerentes aos processos de reivindicação política, portanto, historicamente situada.

Contudo, estas questões apresentam como problematização a comunicação, e esta não propicia só compreensão, mas também “violência simbólica” (BOURDIEU, 1997) quando, por meio de discursos, sujeitos ou coletivos são depreciados por aqueles que se “enxergam” simbolicamente em posição hierárquica superior na composição social. Ofuscando o real sentido da comunicação, segundo Marcondes Filho, “criação de um ambiente comum em que os dois lados participam e extraem dessas interações algo novo, inesperado, que não estava em nenhum deles”, alterando a estrutura anterior de ambos, “apesar das diferenças individuais se manterem” (2008, p. 15-16).

4.5.2 Memórias na construção das identidades étnico-culturais

Os processos de construção da identidade étnica não estão assentados apenas na edificação de semelhanças, de compartilhamentos, visto que a subjetividade da própria condição humana de não apresentar características universais e eternas fomenta a construção da diferença e da distinção.

Como argumenta Williams (1979), “qualquer cultura inclui elementos disponíveis do seu passado, mas seu lugar no processo cultural contemporâneo é profundamente variável” (p. 125). Logo, diversos são os jeitos pelos quais cada um responde socialmente aos desafios, a fim de realizar sua existência historicamente situada, desde a (re)memoração de narrativas culturais assimiladas à abertura para outras construções assumindo, nesse processo, identidades múltiplas nos diversos momentos e espaços em que sua história de vida adquire sentido e encontra ecos.

Nesse sentido, trazemos a categoria memória (individual ou coletiva), na perspectiva de um fenômeno construído coletivamente que possibilita a identificação do sujeito ou do grupo com um passado cultural comum, isto é, pela reelaboração de experiências de vida humana a partir do reconhecimento e da atualização de uma lembrança (real ou imaginária). Conforme Pollak (1992), diversas são as características que esses processos assumem, desde formas invariantes e imutáveis às flutuantes e em constantes mudanças. Ou seja, o *residual* formado do passado é ativado no processo cultural, não só como elemento do passado, mas como elemento do presente (WILLIAMS, 1979). Isto porque “a memória opera com grande liberdade

escolhendo acontecimentos no tempo e no espaço, não arbitrariamente, mas porque se relacionam através de índices comuns. São configurações mais intensas quando sobre elas incide o brilho de um significado coletivo.” (BOSI, 2003, p. 31).

Esses princípios nos auxiliam a refletir acerca das identificações étnico-culturais dos Pataxós, quando memórias coletivas são acionadas em processos de reconhecimento étnico e de reivindicação do território. Nos períodos de convivência com essa etnia, especificamente em momentos de pesquisa exploratória com registro de depoimentos, percebemos que sujeitos motivados pelo sentimento de pertencimento e com alto grau de identificação com as lembranças dos seus ancestrais, voltavam sempre aos mesmos *marcos temporais*, a “revolta de 1951” ou “Fogo de 51”, às diásporas e aos processos de aldeamento que, de certo modo, são rememorados invariavelmente. Pollak (1992) argumenta que esse fenômeno é presente em comunidades em que aconteceram eventos regionais que traumatizaram a região ou o grupo, sendo, nesse contexto, a memória transmitida ao longo dos séculos, praticamente sem mudanças significativas.

Apesar de serem narrativas distantes do tempo presente, experienciadas por outros sujeitos - como as relatadas pelo Pataxó Ponçada (2017) ao referir as lutas travadas pelos seus pais no “Fogo de 51”-, podem ser entendidas como uma “memória herdada” (POLLAK, 1992, p. 5) que em alguma circunstância é projetada e interpretada como se possuísse um único sentido denotativo, pois:

Os seres humanos são seres interpretativos, instituidores de sentido. A ação social é significativa tanto para aqueles que a praticam quanto para os que a observam: não em si mesma, mas em razão dos muitos e variados sistemas de significado que os seres humanos utilizam para definir o que significam as coisas e para codificar, organizar e regular sua conduta uns em relação aos outros. Estes sistemas ou códigos de significado dão sentido às nossas ações. Eles nos permitem interpretar significativamente as ações alheias. Tomados em seu conjunto, eles constituem nossas “culturas”. Contribuem para assegurar que toda ação social é “cultural”, que todas as práticas sociais expressam ou comunicam um significado e, neste sentido, são práticas de significação. (HALL, 1997, p. 26).

Sendo assim, apreendemos das argumentações de Pollak (1992) e de Hall (1997) que o processo de constituição das identidades culturais reflete menos o que cada sujeito é e mais o que cada sujeito se torna nos variados sistemas de significado utilizados em sua definição. Portanto, a memória como um fenômeno social, sedimenta diferentes identificações a partir de história de vida individual que, “por tabela”, passa a ser do coletivo (POLLAK, 1992). Nessa perspectiva, há investimentos dos sujeitos nessa produção, em nível consciente ou inconsciente. Nesse caso, o enunciador seleciona, elege, reforça ou exclui, por meio de uma organização mental, em práticas de significação atualizadas dos discursos sedimentados, em resposta a

anseios individuais e/ou coletivos. Acerca dos discursos na sedimentação de identidades, Hall observa:

O que denominamos “nossas identidades” poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos “viver”, como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e particularmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente. (HALL, 1997, p. 26-27).

Há também nesse processo a metalinguagem da própria “memória”. Assim, ela é também o resultado de si mesma. Uma memória relativamente constituída passa a colaborar para a sua manutenção, para a sua coerência e unidade textual. Como exemplo, a partir do momento em que os Pataxós socializaram e registraram suas histórias de vida, essas gradativamente vêm influenciando as organizações de outros registros, pelo “trabalho de enquadramento da memória” (POLLAK, 1992, p. 6), o que significa que não podemos considerá-la uma evocação exata do passado, e sim, como uma reaproximação com recriação do vivido. Na perspectiva de Myrian Santos (2003),

A memória não é só pensamento, imaginação e construção social; ela é também uma determinada experiência de vida capaz de transformar outras experiências a partir de resíduos deixados anteriormente. A memória, portanto, excede o escopo da mente humana, do corpo, do aparelho sensitivo e motor e do tempo físico, pois ela é também o resultado de si mesma; ela é objetivada em representações, rituais, textos e comemorações. (p. 25-26).

Ao observarmos que os Pataxós, a partir de laços de sociabilidade e de histórias de seus antepassados, constroem uma “memória coletiva” em suas estratégias de expressão de suas identidades culturais, seus processos comunicacionais digitais também podem ser pensados como constitutivos de *lugares de memória*, ou seja, de enquadramento de referenciais simbólicos que podem permitir a construção de uma imagem de si e do coletivo. Nesse sentido, a indagação que fazemos acerca das *táticas e estratégias* das quais os Pataxós lançam mão para acessar referenciais simbólicos que lhes permitam formular uma imagem de si e da coletividade nos processos sociocomunicacionais nos quais estão imersos nos dirige a refletir sobre o papel das mídias e das culturas humanas a partir de um lugar estratégico (MALDONADO, 2013, 2015), que se produz como território de hegemonia audiovisual, cujas relações e conexões formam uma *semiosfera*, ambiência que se torna familiar pela repetição, pelos formatos, pelos eventos e imagens que são impostos pela economia dos meios (MARTÍN-BARBERO, 2009).

4.5.3 Identidades étnico-culturais: auto identificação

A auto identificação construída por cada um sobre si mesmo dentro de um *nós coletivo*, sem a determinação de características prefixadas, parece ser determinante em processo de afirmação e reconhecimento de grupos étnicos nordestinos, especificamente como código de contraste com os demais. Essa *distinção categórica*, a partir do olhar do outro, presente nas próprias representações dos grupos étnicos (BARTH, 2000), justifica-se porque os indígenas entendem a si mesmos e são percebidos pelos outros como contínuos ao longo da História, portanto se apreendem como portadores de uma cultura e de tradições que os diferenciam dos outros (CUNHA, 1987).

Essa questão nos remete, também, ao processo de integração do termo *índio* como categoria de diferenciação do não índio, alterando o sentido depreciativo, para construir, em seu lugar, uma denotação positiva, como marca identitária de todos os povos nativos do continente americano. Luciano (2006) informa que na década de 1970, período de “surgimento” de diversas etnias, os povos indígenas avaliaram que era importante manter e promover a denominação genérica de ‘índio’ ou ‘indígena’ como uma identidade que unia e articulava, visibilizava e fortalecia todos como categoria de povos originários do território brasileiro, e também, como uma forma de demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles e demais habitantes da sociedade envolvente.

Assim, ser indígena demanda, também, ser pertencente a uma etnia. Portanto, ser Pataxó é assumir um lugar na tessitura das inter-relações, das comunicações, dos contextos, das memórias e dos posicionamentos políticos. Essa autoimagem é construída a partir de negociações, de transformações em função do outro; não como “essências” de uma pessoa ou de um grupo, mas como resultado de diversas combinações na configuração dessa identidade. Uma totalidade por vezes contraditória, múltipla e mutável, sem perder a singularidade. Nessa perspectiva, a dialética do universal e do singular na construção do sujeito que se produz a partir do outro, defendida por Hegel (1989), faz sentido.

Nos longos períodos de convivência e pesquisa com comunidades Pataxós da Bahia, constatamos a importância de se nomear e de ser nomeado com um substantivo indígena. Cada um, além do nome registrado em cartório, que nem sempre corresponde ao nome indígena recebe, após a sua inserção nas atividades sociais e culturais da comunidade, um nome que possa traduzir sua relação com o mundo. O nome indígena com o qual o sujeito é “batizado” por um ancião ou por um xamã, que pode ser da sua própria aldeia ou não, irá acompanhá-lo

até a necessidade de uma nova nomeação. Não queremos dizer, por meio desse exemplo, que o prenome seja a identidade, mas ele faz parte dessa autodenominação.

Para ser reconhecido, há também a importância de certificação das relações de parentesco pela comunidade, além de investimentos em discursos e de ações políticas que legitimem seu pertencimento. A identidade étnico-cultural, como um processo de/em construção, não é compreensível afastado da dinâmica que rege o *modus vivendi* do grupo social. Assim, as práticas culturais são como um *capital simbólico* que possibilita fazer frente à imposição de elementos impostos por grupos dominantes, por meio da ressignificação dessas identidades, com “todos os investimentos que um grupo deve fazer ao longo do tempo, todo o trabalho necessário para dar a cada membro do grupo – quer se trate de família ou de nação – o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência” (POLLAK, 1992, p. 2).

Conforme Sartre (1963), “sempre há invenção. A única coisa que conta é saber se a invenção que se faz, se faz em nome da liberdade” (p. 637). A indagação acerca da identidade por Sartre pode ser ampliada quando a situamos no contexto dos Pataxós em ambiente digital; simultaneamente, os sujeitos “continuam situados, enraizados, territorializados, geo-históricos” podendo nesse contexto “juntar e desconjuntar o passado e o presente, a biografia e a história” (IANNI, 2003, p. 161), pois “um homem não é outra coisa que uma série de empreendimentos, a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem esses empreendimentos” (SARTRE, 1963, p. 629).

4.5.4 Identidades de resistências

Os Pataxós da aldeia da Reserva da Jaqueira (Santa Cruz Cabralia) mencionaram, certa vez, em uma visita realizada por nós em 2014 que, para saber sobre eles, o melhor caminho seria estar com eles. Esse discurso veio não como uma imposição, mas como uma forma de dizer: sentem conosco, nos escutem e nos acompanhem, que vocês não são tão distantes de nós, temos coisas em comum. *As nossas lutas são parecidas com as dos demais, diferente, às vezes, é o jeito de caminhar* (PORTO, 2016, p. 5).

No contexto dos Pataxós, que tiveram a reconstituição de grande parte de suas aldeias a partir de 1990, é possível pensarmos em aldeias como *comunidades políticas* cujos membros, mesmo distantes geograficamente, se articulam formalmente em encontros regulares, motivados pela memória de uma história comum e, em participação coletiva, definem seus pleitos.

Quanto à participação dos sujeitos nos movimentos em redes perante as estruturas de poder integradas às transformações da sociedade, Peruzzo (2004) identifica três classificações, que também nos ajudam a refletir sobre as relações de poder em contextos comunicacionais indígenas: *participação passiva*, quando a pessoa aceita o que está determinado por um poder autoritário e verticalizado; *participação controlada*, que se caracteriza por ser uma *pseudoparticipação*, que se apropria da ideia de democracia e interferência decisória, enquanto as principais estruturas de poder permanecerão intactas; e *participação-poder*, aquela que favorece a participação democrática, ativa e autônoma, sem manipulação ou autoritarismo.

Podemos considerar que as formas de participação propostas por Peruzzo também se assentam na posição social que os sujeitos ocupam no mundo do trabalho, significando que no mundo do capital há a liquidez da produção dos sujeitos, em que “são obrigados a encarar com olhos desiludidos seu lugar no mundo e suas relações recíprocas”, conforme Marx e Engels, (2015, p. 29).

O sistema de produção capitalista proporciona um processo de globalização mundial capaz de introduzir novas tecnologias, facilitar a comunicação e divulgar novos hábitos culturais; entretanto, essas conquistas não deixam de apresentar problemas sociais de exclusão, desemprego, violência, desigualdade, de modo que a comunicação possa ser concebida como mercadoria que não está disponível a todos.

A participação político-social de sujeitos e/ou de coletividades indígenas, os quais perecem, em distintas circunstâncias, em invisibilidade pública, pode ser tensionada no contexto dos Pataxós que, mesmo organicamente situados em determinadas lutas, mesmo que intencionem *participação-poder* ou *participação-projeto*, são neutralizados por diferentes mecanismos de opressão do Estado e pela *mídia hegemônica*, haja vista que em 29 anos de Constituição brasileira as questões de direitos indígenas ainda não foram equacionadas, apesar de legislações, sem posicionamentos das mídias.

A mídia, tanto em nível nacional como regional, está concentrada em oligopólios (grupos econômicos e familiares), com a linha de programação predominante centrada no entretenimento e sustentada pela publicidade. No país, a Rede Globo ocupa posição hegemônica, atingindo quase todo o território nacional (PERUZZO, 2011).

Acerca das formas de ostentar o poder, através do monopólio da violência ou da construção de significados, podemos entendê-las, na perspectiva de Castells (2013), como poder baseado no controle da comunicação e da informação, seja no âmbito macro do poder do Estado ou das corporações de mídia, ou no micro, de todos os tipos de organizações. Como Castells (2013) observa, o poder não se estrutura apenas sobre o controle dos aparelhos

repressivos do Estado, mas se fundamenta na “hegemonia” cultural que se exerce através do controle do sistema educativo, das instituições religiosas e dos meios de comunicação. Para ele, esses mecanismos consensuais de dominação não desaparecerão, mas se definirão em novos termos, cada vez mais, na sociedade em rede, por ser o poder nessa instância *multidimensional*.

Conforme propõe Certeau (1994), as pessoas jogam com os espaços de poder instituído, apropriando-se desses espaços de outro jeito, inesperado e de forma inusitada, pelas ações de afirmação identitária; por não ter acesso a mídias de massa, os Pataxós têm buscado alternativas emancipatórias, na construção da educação, dos projetos de sustentabilidade, na organização de jogos indígenas e nos usos e utilizações de redes sociais digitais.

Nesse contexto, alcançar as formas coexistentes de comunicação apresentadas por Castells, colaborará para entendermos a *autocomunicação* de massa. Para o autor (2013, 2015), há três formas coexistentes de comunicação: a *interpessoal*, a *comunicação de massa* e a *autocomunicação de massa*, que interagem entre si e se complementam, sendo essa última viabilizadora de ações emancipatórias, numa sociedade disposta a produzir mudanças. A *autocomunicação de massa* surgiu em função das redes horizontais, ampliando a autonomia dos sujeitos em relação às corporações de comunicação, na medida em que os usuários passam a ser tanto emissores quanto receptores de mensagens.

Assim podemos pensar na *autocomunicação de massa* como “fonte de significados e experiência de um povo”, em que “significado” reporta-se à identificação simbólica, organizado em torno de uma identidade primária que estrutura as demais (CASTELLS, 2002, p. 23), sendo este conceito relevante para a análise da reprodução do poder incorporado pelas instituições (do Estado e da Comunicação) e os desafios dos Pataxós ao enfrentamento a esses poderes, em muitos dos casos, instituídos pelo próprio Estado.

Nessas tensões, identidades podem ser configuradas, tais como as apresentadas por Castells (2002): *identidade legitimadora*, proveniente das instituições dominantes da sociedade, com objetivo de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais; *identidade de resistência*, criada por atores que se encontram em posições e condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo *trincheiras de resistência* e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade; e *identidade de projeto*, que se constitui quando os atores sociais, ao utilizarem qualquer tipo de material cultural a seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social. Esse tipo de identidade produz aqueles sujeitos que têm desejo de ser um indivíduo, de

criar uma história pessoal, de atribuir significado a todo o conjunto de experiências da vida individual (CASTELLS, 2002, p. 23-24).

Na apreciação de Castells (2002) *a identidade de resistência* é a que dá origem a formas de resistências coletivas diante da opressão, em que a busca de significado ocorre no âmbito da reconstrução de identidades defensivas em torno de princípios comunais. A partir dessas categorias, ele define identidade como “a fonte de significados e experiência de um povo”, em que “significado” se reporta à identificação simbólica, organizado em torno de uma identidade primária, que estrutura as demais.

A afirmação da identidade étnico-cultural indígena na *multidimensionalidade* do poder pode, então, ser pensada em termos de processos, em que acontecem singularidades que organizam as semelhanças e as diferenças entre saberes e contra saberes. Assim, “os oprimidos sabem o que eles internalizaram da dominação. Mas eles não produzem apenas eco dos saberes dominantes, produzem também conhecimentos que os opressores, apesar de seu acesso ao capital cultural autodefendido como legítimo, ignoram.” (GAUTHIER; SANTOS, 1996, p. 70). São esses “ecos” que buscamos entender nos seus processos comunicacionais, entrelaçados em suas formas de conhecer, rememorar e interagir.

As ações políticas e a convergência do potencial dos processos midiáticos fazem com que as relações multidimensionais no contexto dos Pataxós, sem dúvida, contribuam para a expansão de suas políticas afirmativas, além de favorecerem a transformação dos métodos tradicionais de ocupação da esfera pública.

Nesse caso, colocamos como tema a ser desenvolvido a promoção de uma cidadania comunicacional a partir da construção de políticas de visibilidade e de participação dos Pataxós, a partir de suas atuações em redes comunicacionais/digitais, se esses indígenas têm feito valer os sentidos da comunicação transformadora e humana.

4.6 Cidadania em pauta

A sequência histórica da conquista de direitos no Brasil aconteceu de forma inversa à apresentada por Marshall, no livro *Cidadania, classe social e status* (1967), uma vez que só no final da década de 1970 é que se iniciou um processo lento e gradual de “abertura”, com o fim dos Atos Institucionais (os AIs), como o AI-2 (1965), em que foi abolida a eleição direta para presidente da República e extintos partidos políticos, pela imposição do bipartidarismo; e também o AI-5 (1968), que retomou os processos de cassação e de suspensão de direitos políticos, abolindo o *habeas corpus* para os crimes considerados contra a segurança nacional e

com a imposição de censura prévia à imprensa e restrições à liberdade de reunião. Esse período foi configurado como de violação de todos os direitos civis básicos: proibição das greves, execução de prisões arbitrárias, violação de domicílios e de correspondências e promoção de torturas nas prisões (CARVALHO, 2006).

Tais distopias, alicerçadas na política intervencionista dos Estados Unidos, apoiadas por militares da América Latina, também se fizeram presentes em outros países da região, como Chile, Uruguai e Argentina. Assim, os processos desencadeados pelos regimes políticos autoritários e violentos e pelos atos repressivos criaram uma condição de isolamento, interromperam-se redes de informações e trocas comunicacionais em todos os níveis, lentamente uma sociedade de indivíduos sozinhos e amedrontados, que deixaram de se relacionar, sem que houvesse uma ordem clara, desistia de expressar o pensamento para sobreviver (FESTA, 1986).

No contexto dos indígenas baianos, durante a ditadura militar, mesmo com a extinção do SPI, substituído pela Funai em 1967, em diversas aldeias, os servidores desses órgãos, muitos de origem militar, implantaram castigos desumanos e cárceres privados para subjugar indígenas e desapropriá-los de seus territórios. Nesse período, indígenas da Bahia eram vigiados e ameaçados de ir para a prisão caso fossem vistos “perambulando/vadiando”, “bebendo” ou importunando a “ordem”.

Alguns indígenas, por enfrentarem grileiros, foram enviados para Reformatórios Agrícolas Indígenas, instalados nos municípios de Resplendor e de Carmésia, ambos em Minas Gerais. Esses reformatórios eram “campos de concentração étnicos”, onde se adotavam algumas práticas repressivas, conforme fazia o antigo SPI. Em 1970 alguns Pataxós foram enviados para o Posto Indígena Guarani, no município de Carmésia, e para o reformatório Krenak, em Resplendor. Nesses locais indígenas, encarcerados e sob a vigília de militares, realizavam trabalho escravo.

Ainda há demanda de pesquisas mais detalhadas dessa questão, pois só em 2012 a *Comissão Nacional da Verdade*⁷³ – sancionada pela ex-presidenta Dilma Rousseff –, de investigações das violações de direitos humanos cometidas durante a ditadura militar no Brasil por agentes do Estado, trouxe à tona algumas informações sobre os abusos dos direitos humanos

⁷³ BRASIL. Comissão Nacional da Verdade: textos temáticos. v. 2. Brasília: CNV, 2014, Texto 5: “Violações dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas do Brasil” p. 203-262. Disponível em: http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/CNV_relat%C3%B3rio_v.2.pdf. Acesso em: 23 jun. 2017.

dos povos indígenas da Bahia, especificamente dos “*reformatórios*” de Minas Gerais em Resplendor e em Carmésia.

Quanto ao controle dos aparelhos do Estado, Foucault (2013) avalia que nada mudará a sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo e ao lado dos aparelhos do Estado em um nível muito mais elementar, cotidiano, não forem modificados. Consideramos que a capacidade de organização de movimentos sociais naquela época, submissos às estruturas hegemônicas centralizadoras e engessadas do Estado, permitiu poucas chances de atuação.

No entanto, não podemos omitir que a organização da sociedade civil, com atuações de professores e pesquisadores (em sua maioria antropólogos) buscou, junto às comunidades indígenas, estratégias de resistência ao golpe, especificamente na elaboração de documentos de reconhecimento de direitos inalienáveis, reafirmados na Constituição Federal do Brasil (1988).

Uma cidadania buscada pelos movimentos sociais, via politização da vida social, contribuiu para pôr em questão o caráter tecnoburocrático da gestão pública realizada nos governos militares. Peruzzo (2011), em sua análise dos movimentos populares daquela época, apontou a manifestação de identidades das organizações, a partir dos direitos coletivos pleiteados, com a ampliação de modos de comunicação. Ainda não se falava de *cidadania comunicativa*, mas a comunicação já era vista como instrumento de conscientização das classes subalternas com vistas a impulsionar transformação social.

Percebe-se com maior ênfase, a partir dos anos 1960, a emergência de práticas alternativas de comunicação no Brasil. Inicialmente, aliadas ao contexto de contraposição ao regime militar e a favor da abertura política do país e de direitos sociais e políticos, o que correspondia às produções episódicas e clandestinas. Seu desenvolvimento se contrapunha, de certo modo, à emergência da comunicação verticalizada, controlada pelo estado e assinalada pela “tradição difusionista”, interpretação da comunicação como ferramenta para o desenvolvimento.

A tradição *difusionista* tinha como principal aporte teórico os estudos de comunicação norte-americanos. A partir dos anos 1950 tal perspectiva passou a se expandir na América Latina. No Brasil, o Estado passou a incentivar a difusão de tecnologias como uma forma de superar o subdesenvolvimento social. Inicialmente, a comunicação aparecia como tecnologia social, ou ferramenta técnica, vinculada a projetos de extensão rural. Uma referência no tema foi o autor Everet Rogers (1976), que se dedicou ao estudo sobre o difusionismo e argumentava sobre o desenvolvimento por meio de métodos modernos de produção (ROGERS apud MATTELART, 1994, p. 185).

Peruzzo (2012) também lembra que a emergência dos movimentos sociais foi estimulada por membros de comunidades eclesiais de base e de outros grupos ligados à Igreja Católica que também participaram na promoção de práticas de comunicação em favor das causas dos oprimidos.

Na perspectiva dos indígenas, tivemos episódios de protagonismo, como o do cacique Xavante Mário Dzuruna Butsé, conhecido por Mário Juruna, que fez uso de rádio gravador nos finais dos anos 1970, quando percorria os gabinetes da Funai em Brasília, em protestos e reivindicações pela demarcação de terras do povo Xavante. Nesses encontros, sempre levava o seu rádio gravador para registrar tudo que as autoridades falavam pois, segundo ele, na maioria das vezes, as autoridades não cumpriam o que prometiam. Essas ações foram publicadas no livro *O gravador do Juruna* (1983), no qual foram listadas as diversas promessas feitas aos indígenas e não cumpridas por dirigentes da Funai e por parlamentares.

Com a Constituição de 1988, foi possível a materialização de movimentos que tinham como reivindicação o direito à própria comunicação como exercício de cidadania. No entanto, pesquisadores como Gohn (2010) e Peruzzo (2004, 2011) consideram que os debates mais fecundos acerca da democratização da comunicação e da incorporação com mais clareza da noção de acesso à comunicação como direito humano aconteceram a partir dos anos 1990, pelo acesso aos meios tecnológicos de produção de conteúdos e de mensagens comunicacionais. Constatamos ainda, nesse período, o surgimento de produções científicas de diversos autores, sobretudo latino-americanos, colocando como problemática a cidadania comunicativa ou comunicacional, a partir de experiências de comunicação popular e comunitária da América Latina.

4.6.1 Multidimensionalidades das cidadanias

Camacho Azurduy (2011), a partir de um estudo histórico da conceituação de cidadania e de aspectos sociais e políticos da América Latina, traça sentidos relacionados à noção de cidadania esta entendida, a princípio, como igualdade de direitos (jurídicos e sociais) de todos os seres humanos. É acrescida, também, a ideia de pertencimento e de vinculação como membro de uma determinada comunidade política, cujos integrantes estabelecem relações de interdependência, responsabilidade, solidariedade e lealdade. Ao conceito de cidadania também foi agregada a importância de integração social, em direção à maior equidade produtiva, de distribuição mais justa de bens e de acesso a bens e serviços. Além dessa demanda, a de maior equidade simbólica (em intercâmbios comunicativos, no consumo de bens culturais, no uso de

informações e no acesso aos espaços públicos). Ser cidadão, portanto, implica o exercício igualitário de direitos e reciprocidade efetiva entre sujeitos de distintas identidades culturais, sendo a ela vinculado exercício político e de poder.

A respeito dessa amplitude de redes de sentidos de cidadania, Garretón (1996)⁷⁴ considera que neste conceito de cidadania moderna a América Latina está à frente em extensão aos direitos inalienáveis que advêm, precisamente, da diferença dos seres humanos. Assim ele propõe uma *multidimensionalidade* cidadã, caracterizada por um conjunto de direitos e de deveres no qual cada um exerça sua capacidade de ser cidadão nos mais variados âmbitos: territorial, educacional, em respeito à questão de gênero, étnico-racial, na busca pela superação da exclusão e desigualdade social, incluindo aí a dimensão comunicacional.

No cenário dos indígenas, esta é uma questão que merece ser pensada, uma vez que ser cidadão do mundo, suas mobilidades e fluxos parecem esbarrar na complexidade das interculturais construídas em processos de colonização, com a destruição de povos indígenas e a escravidão e a neoescravidão dos “povos importados”. Além disso, a expropriação de seus territórios tem sido defendida por um discurso neoliberal, ao avaliar a diversidade étnico-cultural a partir de uma lógica excludente; se os indígenas não produzem como o agronegócio, não podem possuir terras.

A negação desses direitos também é explicada por uma visão universalista de cultura, quando se defende a presença de símbolos culturais como alicerces do reconhecimento étnico sem levar em consideração os contextos históricos, políticos e ideológicos em que essas desigualdades foram produzidas.

A *construção política cidadã*, nas análises da pesquisadora Mata (2006), configura-se em distintas conjunturas, desde a elaboração de postulados teórico-políticos e de perspectivas transformadoras às diversas empreitadas em contextos políticos, sociais, econômicos, culturais, a serem alcançadas em vinculação com processos de democratização da sociedade. Uma cidadania que não é apenas um direito de ordem sociopolítica, se constrói também pela problematização teórico-política de sua articulação com as questões sociais. Dentre suas conceitualizações de cidadania, destacamos, também, com a autora que:

La práctica ciudadana nombra no sólo el ejercicio de deberes y derechos de los individuos en relación con el Estado, sino un modo específico de aparición de los individuos en el espacio público caracterizado por su capacidad de constituirse en sujetos de demanda y proposición respecto de diversos ámbitos vinculados con su experiencia. Es decir, por su capacidad de intervenir en el espacio público tratando de revertir esas apropiaciones de derechos y posibilidades. (MATA, 2006, p. 8).

⁷⁴ Ver Camacho Azurduy (2011), p. 150.

Uma cidadania, nesse sentido, não é apenas um direito de ordem sociopolítica e cultural, implica também o compartilhamento de uma identidade, o sentimento de pertencimento a uma comunidade política particular, o que consiste na *participação real e ativa*⁷⁵ das pessoas na construção da sociedade e de sua transformação. “É feita também a partir da assunção de deveres e direitos e de formais de incorporá-los à vida todos os dias em todos os campos políticos, econômicos e culturais” (VILLAMAYOR; LAMAS, 1998, apud CAMACHO AZURDUY, 2004, p. 225).⁷⁶

Nessa participação para a transformação da sociedade, faz-se necessário reconhecer as funções dos meios de comunicação para o exercício da cidadania comunicativa. Assim, assinalamos as contribuições de Martín-Barbero (2009) para pensarmos a expansão das mídias, os processos de ressignificação étnico-cultural e a construção da cidadania comunicacional nas contradições das relações sociopolíticas entre o local e o global, pois

[...] falar de reconhecimento implica um campo básico, duplo, de direito a impulsionar; o direito à participação quanto a capacidade das comunidades e dos cidadãos à intervenção nas decisões que afetam seu viver, capacidade que se encontra hoje, estreitamente relacionada a uma informação veraz e na qual predomine o interesse comum sobre o do negócio; e segundo, o direito à expressão nas mídias de massa e comunitárias de todas aquelas culturas e sensibilidades majoritárias ou minoritárias, através das quais passa a ampla e rica diversidade da qual são feitos nossos países. (MARTÍN-BARBERO, 2009, p. 67).

As configurações cidadãs que emergem nesse contexto nos possibilitam pensar, em certa medida, nas lutas contra a exclusão social e política dos Pataxós considerando, entre outros aspectos, o estabelecimento de ambientes de comunicação propostos por eles através da internet, de sua participação em suas “redes sociais étnicas”,⁷⁷ a partir de articulação com outros cenários como, por exemplo, os portais do Conselho Missionário Indígena.⁷⁸

Outro aspecto da problemática a ser considerado em tais configurações é, no âmbito da emergência do movimento indígena – ainda pouco abordado pelos estudos de movimentos sociais no Brasil –, o tocante ao protagonismo indígena, em suas manifestações, a partir de um processo de conscientização étnica, coletiva e política da luta social orientada contra as diversas formas de desrespeito à cultura e aos direitos dos povos originários.

⁷⁵ *Aspectos atribuídos a condição de ser Pataxó, nas perspectivas dos educadores e lideranças da aldeia Boca da Mata, conforme seus discursos registrados no item “Trioká Pataxó: em redes de solidariedade”.*

⁷⁶ Apoiadas em Camacho Azurduy (2011, p. 151).

⁷⁷ Expressões adotadas por Pereira (2013, p. 2).

⁷⁸ Conforme apreciações realizadas em redes sociais Pataxós e em entrevistas, nos diversos movimentos da Pesquisa Exploratória.

4.6.2 Cidadania nos contextos da interculturalidade e o multiculturalismo

Interculturalidade e multiculturalismo, nas perspectivas de Castells (2015) e de Boaventura Santos (2006), podem ser entendidos como políticas que emergem da necessidade de governos e instituições atenderem às exigências da economia global, bem como de políticas para darem conta das diversidades culturais que se encontram justapostas e em convivência, por vezes, dentro de uma mesma nação e, por outras, entre diferentes nações. Em nossa pesquisa, interculturalidade e multiculturalismo são vistas pela ótica das culturas e de suas interações culturais em resposta aos desafios contemporâneos impostos aos indígenas pela globalização, pela emergência de novas configurações internacionais e pelo modelo neoliberal de economia.

O fenômeno da globalização é refletido por teóricos, de acordo com Castells (2002), como constituído em quatro fases. A primeira compreende a expansão marítima europeia do período de século XV a XIX. A segunda inclui a expansão da dominação colonial europeia sobre territórios da Ásia e, principalmente, da África, além da consolidação do processo de industrialização no continente europeu e a formação do Capitalismo Industrial, de meados do século XIX a meados do século XX. A terceira abarca a formação de dois grandes blocos de poder: de um lado, liderado pelos Estados Unidos, o “bloco capitalista”, de outro, liderado pela União Soviética, o denominado “bloco socialista”, embora não houvesse um sistema socialista de fato, no período do final da Segunda Guerra Mundial ao final da Guerra Fria. Finalmente a quarta, que vai de 1989 até os dias atuais, é a fase caracterizada pela consolidação do sistema de mundialização do Capitalismo informacional,⁷⁹ do encurtamento das distâncias pelos sistemas de transporte e de aceleração do tempo pelas tecnologias.

Assentamos os aspectos histórico-culturais dos indígenas brasileiros, especificamente dos Pataxós, a partir do século XVI, utilizando documentação realizada por cronistas da Colônia Ultramarina, apesar de considerarmos a globalização como movimentos de fluxos de pessoas que, por diferentes motivos e necessidades (sociais, econômicas, pessoais, históricas de invasão ou colonização,) se deslocaram de seus territórios muito antes do marco histórico europeu, em que predominavam sociedades com economias relativamente autônomas.

Nesse sentido, a comunicação no mundo globalizado deveria, também, ser pensada pela perspectiva da colonialidade, especificamente na hierarquização e na desigualdade de raça, classe, gênero, culturas, línguas, saberes, entre outros elementos. Portanto, internacionalização

⁷⁹ Milton Santos, na obra *O Espaço dividido* (2008), denomina por “meio técnico-científico informacional”.

e interculturalidade são atravessadas por ideologias e relações desiguais entre povos, línguas, culturas, saberes e, por isso, demandam análises mais complexas que ultrapassem a “ingênuo” celebração do encontro entre os diferentes. Desse modo, marcamos a importância de superar a compreensão de que só o acesso a processos sociocomunicacionais possibilitaria o fomento de interculturalidade, quando deslocadas desse contexto as diferenças econômicas e históricas entre as várias comunidades em contato, como se essas não fossem empecilhos para uma coexistência mais igualitária.

No Brasil, a distribuição da riqueza ainda está longe de representar a democracia econômica e social equitativa, especialmente para os indígenas que recentemente saíram dos “bolsões de pobreza”. Ao buscarmos entendê-los como cidadãos nessa cultura global, apresentamos as observações de Moglen (2012) que considera que as mídias, para serem promotoras de uma cidadania comunicacional, devem ser configuradas junto a políticas inclusivas de Estado, desde a formação educativa e as políticas de livre acesso aos diferentes meios até as questões socioeconômicas. Além disso, conforme argumenta o autor, a comunicação utilizada por sujeitos ou grupos sociais marcados por diferentes demandas sociais no contexto neoliberal deve ser utilizada como oposição aos mecanismos de manipulação simbólica de grupos midiáticos dominantes.

Mattelart (2009) e Boaventura Santos (2006) apresentam algumas perspectivas à discussão anterior. O primeiro autor entende que o discurso público deve possibilitar a instituição de uma sociabilidade mais atenta para as questões da democratização e das desigualdades, em que o outro seja reconhecido, assim como suas necessidades e direitos em contexto de sociedades altamente complexas e multiculturais. Portanto, torna-se mais inclusivo e justo basear a democracia em procedimentos deliberativos que permitam a todos se manifestarem, construindo publicamente suas opiniões e vontades, do que pensá-la como um consenso obtido a partir de um contexto de homogeneidade cultural.

A participação política, como uma importante função nesse processo de (re)descobrimto de práticas societárias, também é tratada por Boaventura Santos (2006), ao considerar que através delas aqueles deixados à margem poderão ser incluídos, colaborando na própria definição da comunidade em que estão inseridos, pelo processo democrático. Os processos devem permitir a esses sujeitos intervirem nas medidas decisórias que se realizam nos planos nacional ou global, à medida que existam canais de participação.

Peruzzo (2004), ao analisar mídias alternativas na construção da cidadania em áreas carentes, traz como hipótese que o conhecimento advindo do modo coletivo e dialógico de atuar é a base facilitadora da conscientização sobre a própria existência e as condições do entorno

local, e abre caminho para a construção de processos organizativos, comunicativos, comunitários e a criação de sistemas de informação. Nesse sentido, as apropriações de mídias podem melhorar a autoestima dos sujeitos, despertá-los para a perspectiva profissional, além de emancipá-los. Pequenas conquistas que constituem suas cidadanias que precisam ser apreciadas a partir do *multiculturalismo*, atentando-se para os usos e as apropriações de sistemas de comunicação e operacionalização desses processos na construção da cidadania.

4.6.3 Cidadania no cosmopolitismo

Outra teoria social que busca responder essas questões é a do *cosmopolitismo*. Seus princípios orientam para se pensar em um destino comum a ser compartilhado por todos em um mesmo planeta, em termos de direitos humanos, ambientais, interdependência econômica, com princípios éticos. Nessa perspectiva, Cortina (2002) defende que “mínimos de justiça não surgem de uma tradição política determinada, como a liberal, e sim da *racionalidade impura, entranhada no mundo da vida das diferentes culturas no início do século XXI*” (p. 169, grifo nosso). A cidadania comunicacional, para a autora, estaria fundada em uma ética discursiva, “fruto de um diálogo amplo e profundo no qual todos os afetados são chamados a participar em condições de igualdade, aptos a argumentar e dispostos a ouvir” (p. 195 e 196).

Quanto a essa proposição, observamos que o direito à presença física dentro do território nacional para os povos indígenas nem sempre foi consenso, conforme registro de violação desse direito, como o crime praticado por jovens em Brasília (DF) que, numa madrugada de abril de 1997, incendiaram Galdino Jesus dos Santos, liderança da etnia *Pataxó Hã-Hã-Hã*⁸⁰ que dormia em um banco de um ponto de ônibus, período em que estava com um coletivo na capital federal para reivindicar o reconhecimento definitivo dos títulos de propriedade da área de Caramuru-Paraguaçu para o seu povo. Essa leitura é aprimorada quando retomamos os discursos dos jovens que, em uma das explicações acerca do referido crime, argumentaram que incendiaram o indígena por tê-lo confundido com um mendigo. Podemos pensar que, para aqueles rapazes, há duas categorias distintas de identidades, uma identidade mais humana (quando tomam por referência eles próprios) e outra menos humana (a do “mendigo”, por extensão a do indígena). A questão aqui não é o julgamento dos jovens, mas apontarmos a

⁸⁰ Na dissertação (Mestrado em História da UNB) de Rodrigo Piubelli, intitulada *Memórias e Imagens em torno do índio Pataxó Hãhãhãe Galdino Jesus dos Santos (1997 a 2012)*, defendida em 2012, há um registro detalhado do processo de exclusão dos Pataxós Hã-hã-hãe e sobre o assassinato de Galdino Pataxó.

complexidade que envolve a questão da cidadania e o reconhecimento e respeito às diversidades étnico-raciais.

Pensar a cidadania pela “construção de uma comunidade humana que transcenda fronteiras e a especificidade em nome de princípio superior”, como também defende Castells (2015, p. 174), é importante quando identificamos, além do evento anterior, as lutas, mobilizações em rede e participações em espaços livres pelo povo Pataxó que, na maioria das vezes, ocorreram sob fortes mecanismos de controle, opressão e violência.⁸¹

Nessa conjuntura, na globalização que vem se desenhando juntamente da consolidação do capitalismo, cuja expansão implica formas divergentes de participação, pessoas, culturas e grupos sociais podem estar integrados ou excluídos desses sistemas. Assim, a perspectiva do *cosmopolitismo* como uma utopia pode contribuir para pensarmos o reconhecimento das diversidades de comunidades culturais contemporâneas e dos sujeitos, considerando suas identidades, demandas e modos de participação e de organização, uma vez que nenhum indivíduo é chamado a abandonar suas tradições e perspectivas culturais (BOAVENTURA SANTOS, 2006), pois estas estariam baseadas no sentimento de solidariedade, que se acena para toda a humanidade, transcendendo os marcos da cidadania nacional e *transnacional*.

No entanto a *cidadania transnacional* na “era global” tem também como limites as intrincadas relações entre cidadania nacional e organização política para além do Estado, em frente “às crescentes demandas pelas garantias de livre circulação dos sujeitos, de acesso aos direitos sociais e políticos em diferentes territórios e de uma comunicação que fortaleça o reconhecimento das diferenças culturais como valor universal” (PEREIRA, 2010, p. 70).

A cidadania comunicacional, nesse sentido, alicerçada em propostas *multi, interculturais* e do *cosmopolitismo*, pelo viés da inclusão, com sujeitos e coletividades conscientes de seus direitos, estabelecendo assim suas políticas públicas afirmativas em diferentes dimensões da territorialidade, de sustentabilidade econômica e ambiental, da educação específica e diferenciada, do direito de ir e vir, englobando nessas as comunicacionais, é compreensível quando se sustenta em um projeto de solidariedade coletiva. Portanto, faz-se necessário pensar a *con-cidadania* defendida por Leonardo Boff (2017), por esta também nos fornece elementos de entendimento das culturas simbólicas produzidas e circuladas nos

⁸¹ Conforme apresentamos no terceiro capítulo, desde a expulsão de seus territórios até as ações políticas do tempo presente, há contradições nas formas de apreensões de suas demandas e de reconhecimento de suas identidades étnico-culturais, especificamente quando a questão é o direito ao território. Essa análise é apresentada também pela liderança Santana (2017) ao explicitar, em entrevista, que responde a sete processos jurídicos por defender a comunidade e reivindicar o território. Ele informa também que foi reprimido com violência física várias vezes em Brasília, quando em mobilizações políticas.

compartilhamentos de códigos, nas formas de suas apresentações, nos protocolos dos sistemas midiáticos e nos vínculos dos Pataxós comunicantes em seus diferentes contextos.

A *con-cidadania* se constrói quando o cidadão se define em face de outro cidadão mediante a solidariedade e a cooperação, e esta se desdobra em uma *cidadania ecológica*, traduzida no esforço de cada cidadão e de toda a sociedade em respeitar o direito de todos gozarem de uma qualidade de vida decente, mediante pactos de cuidado e de respeito para com a natureza e os seres. (BOFF, 2017)

4.6.4 Cidadania comunicacional

García Canclini (1992), ao pensar a cidadania no contexto da comunicação, defende que esta se estabelece no vínculo entre o sujeito e os meios de comunicação, uma vez que a cidadania também se constrói pelo reconhecimento dessa integração, em que o cidadão, ao consumir informações e opiniões que circulam nestes espaços, por meio de usos e apropriações, em articulação a processos complementares, como formação de opinião, de participação em esfera pública, e nas configurações democráticas de espaços públicos de comunicação, exerce protagonismos que permitem a instauração da cidadania comunicativa. Em nossa pesquisa, um protagonismo indígena no contexto digital que se desenha em função do hibridismo de matrizes culturais com tecnologias comunicacionais. O *hibridismo cultural* apresentado por García Canclini (2008) configura-se como uma possibilidade teórica para pensarmos a *cidadania comunicativa* no contexto de indígenas excluídos, em que as experiências comunicacionais digitais estejam em dialética com outras formas culturais de militância Pataxó.

No entendimento de Martín-Barbero⁸² (2004, 2006, 2009, 2010), os meios podem ser parte do tecido dos discursos e da ação política, especificamente nas “articulações entre práticas de comunicação e movimentos sociais”, que permitem compreender a “natureza comunicativa” do sujeito, esfera em que as noções de cultura e política são redefinidas, saindo da perspectiva que avalia apenas a “mera circulação de informações” dos meios comunicacionais, na qual o receptor é apenas “decodificador daquilo que o emissor depositou na mensagem”, e partindo para o ponto em que ele se converte em “produtor” da mensagem.

Que as tecnologias de informação e de comunicação podem contribuir efetivamente para o desenvolvimento dos sujeitos não duvidamos, especificamente quando para elas são implementadas políticas públicas que assegurem a igualdade de oportunidades de participação

⁸² Em 1987, Martín-Barbero, a partir de *Oficio de Cartógrafo*, inverte o olhar antes direcionado aos meios de comunicação e o seu consumo para os processos de midiatisações; a comunicação.

e quando a conectividade não se restringe a máquinas e habilidades, mas também permite ampliar a capacidade das pessoas para buscar e aplicar seus conhecimentos.

Entretanto Mata (2006), ao angular a cidadania comunicativa às desigualdades sociais, aos conflitos e tensões entre setores hegemônicos de poder e excluídos, reconhece que não há uniformidade no exercício da cidadania comunicativa, identificando quatro níveis diferenciados: (1) *cidadania comunicativa formal* – representada pelo conjunto de indivíduos depositários de direitos consagrados juridicamente no campo comunicativo; (2) *cidadania comunicativa reconhecida* – refere-se à condição daqueles que conhecem todos os direitos como inerentes à sua condição de integrante de uma comunidade determinada; (3) *cidadania comunicativa exercida* – reconhecida naqueles que desenvolvem práticas sociais reivindicatórias de tais direitos, em prol de sua vigência e ampliação; (4) *cidadania comunicativa ideal* – aquela que, desde postulações teórico-políticas e de expectativas de transformação social, se configura como utópica, pois suas metas a serem alcançadas se vinculam com os processos de democratização das sociedades (p. 14).

A autora considera que a condição de cidadania não é estado natural dos indivíduos, mas uma condição e prática resultante de ordens sociais conflitivas e historicamente situadas. Assim, a noção de *cidadania comunicativa* implica a sua contextualização aos sujeitos e seus processos comunicacionais. Portanto, cada situação deve ser analisada a partir de suas singularidades, com vistas à emergência desses estudos no campo da Comunicação.

Princípios da *práxis* freiriana e da *con-cidadania* de Boff (2017) podem ser pensados no contexto da cidadania comunicacional dos indígenas, na medida em que as propostas comunicativas cidadãs podem ser analisadas pela dialética com o projeto de uma “sociedade socialista democrática” ao molde *Pataxó*, tendo o ser humano como o sujeito orgânico das diversas ações políticas empreendidas coletivamente. E na defesa da *con-cidadania* engendrada no contexto comunicacional dos *Pataxós*, acolhemos a argumentação de Maldonado (2015), de que “suportes comunicacionais digitais favorecem assim as relações *multiculturais*; o intercâmbio de conhecimentos não oficiais, a mescla produtiva de arte e produção estética (mundo sensível manifesto) [...]; o conhecimento de outras formas de vida, de valores, de costumes e hábitos sociais” (p. 715).

Consideramos que a cidadania comunicacional, no contexto dos *Pataxós* da Bahia, pode ser pensada como um movimento emancipatório e transformador que, dentre as demais ações políticas e culturas empreendidas, tem possibilitado a construção de multidimensionalidades cidadãs. A comunicação *con-cidadã* pode ser, assim, pensada em perspectivas multidimensionais e multicontextuais, de maneira que os usos e as apropriações

comunicacionais digitais potencializem as diversas ações culturais e políticas, propiciadas também pela construção de uma educação indígena, bilíngue, específica, diferenciada e multicultural.

5 O REAL SE DISPÕE PARA A GENTE É NO MEIO DA TRAVESSIA: A TRANSMETODOLOGIA COMO PRÁXIS TEÓRICO-METODOLÓGICA

Neste capítulo apresentamos a *epistemologia transmetodológica* que nos orientou na construção do problema, das teorias que fundamentaram as análises e dos processos, percursos e procedimentos metodológicos realizados durante toda a caminhada investigativa. A transmetodologia é entendida como uma vertente epistêmica orientadora da *práxis*, que nos instigou a pensar sobre os fundamentos do fazer investigativo no campo da Comunicação. Nesta mirada, reconhecemos também a necessidade da realização de interfaces com outros campos do conhecimento, especificamente com a Antropologia e seu método, a Etnografia, a Literatura, a Linguística, a História, as Artes e a Semiótica, uma vez que toda relação do homem com a realidade é mediada através de construções simbólicas, de linguagens, da ciência, do mundo mítico-religioso, apresentada para os sujeitos como as demais formas simbólicas, particulares e válidas (CASSIRER, 1993).

O pensamento de Cassirer nos aproxima da teoria de Mills (1975), quanto à prática da pesquisa como um ofício intelectual artesanal, que envolve ter domínio de seu processo de construção, colocando o sujeito investigador pensante, histórico, cultural, social e comunicativo no centro da tensão dos movimentos em que se articulam as dimensões empírica e teórica. Em concordância à concepção de metodologia pluralistas, Feyerabend (2007) nega a existência de uma única regra. Por mais plausível que esta pareça ser e ainda que esteja alicerçada em uma epistemologia, ao compararmos as diversas teorias, identificamos que há a necessidade de se “aperfeiçoar, e não descartar, as concepções” que parecem ser mais próximas das questões perquiridas. (FEYERABEND, 2007, p. 64).

Seguindo estas perspectivas, buscamos moldar a pesquisa a partir de lógicas de abstração e da concretização de dialéticas complexas e plurais com teorias de diferentes correntes e períodos, viabilizando problematizações teóricas e metodológicas nos movimentos das pesquisas metodológica, teórica, da pesquisa, do contexto, exploratória e empírica.

Os movimentos inerentes aos métodos e aos procedimentos metodológicos construídos nesta artesanaria buscaram corresponder ao objeto de pesquisa de maneira dinâmica e flexível, distanciando-nos da adoção e aplicação de procedimentos burocráticos e de técnicas rígidas. Assim, fomos compondo uma *cartografia errante* constituída de diversos movimentos de pesquisa, metaforicamente representados pela *caminhada do Kuber*, em que “o real não está na saída nem na chegada” da travessia, ele se revela é no caminhar (GUIMARÃES ROSA, 2006, p. 64).

5.1 Perspectiva epistêmico-metodológica: antropofagias

Na cosmovisão dos Tupinambás, tornava-se preparado para o combate, dentre outros rituais, pela antropofagia, que era trazer para si a metafísica do guerreiro combatido. Não podemos deixar de pensar nesta como uma antropofagia, de um certo lugar temporal, em que se articulavam identidades e alteridades.

Ao deslocarmos o campo semântico da antropofagia para a deglutição de saberes de diferentes campos acadêmicos, podemos pensar na *utopia antropofágica* de Oswald de Andrade (1924) que buscava nesta ação a criação de uma estética literária brasileira. Assim, alimentando-nos de teorias das ciências sociais aplicadas e humanas produzidas nas Américas e em outros continentes, e das relações intertextuais com os processos midiáticos dos Pataxós, buscamos identificar horizontes epistemológicos que nos possibilitassem demarcar algumas premissas que fundamentaram as reflexões dos usos e apropriações de redes sociais digitais pelos Pataxós em articulações com seus processos comunicacionais multimodais.

A crítica apresentada por Norris (2007) acerca do dualismo em que a produção do conhecimento científico tem sido construída, em que de um lado se tem o ceticismo epistemológico e, de outro, o relativismo ontológico, ofereceu-nos indicativos para pensarmos formas de superação da dicotomia entre o plano argumentativo e o experimental em pesquisas sociais.

Para entender os sujeitos comunicantes Pataxós e os lugares de onde eles articulam interações e dinamizam suas redes sociais, em ruptura ao dualismo científico adotamos teorias e métodos de abordagem *antropológica*, como a defendida por Gortari (1956) quando da (re)construção de conhecimento no campo da cultura e por Cassirer (1993) na obra *El Problema del Conocimiento*, acerca do estabelecimento da interdisciplinaridade para se pensar em uma apreciação mais integradora do ser humano que, na perspectiva deste autor, seria por uma dialética entre a Filosofia e a Ciência. As aproximações com as ciências para a elaboração de processos metodológicos de investigação foram se constituindo na inter-relação de movimentos da pesquisa empírica e da pesquisa teórica, com a *estruturação progressiva* do objeto de investigação (JAPIASSU, 1991).

Nesta perspectiva, (re)dinamizamos e recriamos formas de angulação do objeto de estudo pelo processo de construção *histórico-racional* de Bachelard (2001) em vinculação com as ciências em evolução junto ao acolhimento de novas experiências e produções de conhecimentos científicos.

A adesão à *transmetodologia* possibilitou, entre outras conquistas, reflexões críticas de múltiplas teorias e de procedimentos metodológicos, inserindo nestas análises pesquisas acerca de métodos e de procedimentos investigativos, aquelas que ofereciam abordagens multiculturais, interdisciplinares, multiperspectivadas (WITTGENSTEIN, 1996; BONIN, 2011; MALDONADO, 2015, KUHN, 1987) e a problematização teórica vinculada às proposições empíricas (WITTGENSTEIN, 1996), com vistas à estruturação de epistemologias com potencialidade de subverter o modelo positivista hegemônico, que separa o sujeito da objetividade científica do mítico, da vida e das culturas (MORIN, 1986).

No percorrer de nossa trajetória investigativa, os procedimentos metodológicos foram construídos, avaliados e redimensionados em concomitância aos diversos movimentos de pesquisas *teórica, de contextualização, empírica, metodológica e da pesquisa*, com constituições de procedimentos metodológicos específicos para cada movimento. (BONIN, 2011, MALDONADO, 2014; 2015).

Assim, a *cartografia errante* representou, em certa medida, uma metodologia de produção de procedimentos metodológicos investigativos, colocando-nos como sujeitos epistêmicos que também precisavam analisar seus limites, ao mesmo tempo nos dispendo com coragem em sucessivas buscas pela aproximação do “real”. A elaboração do método científico, em nosso caso, também se deu pela articulação do raciocínio lógico com as *percepções das sensações exteriores* (PEIRCE, 1877), por um multiculturalismo, em que experiência, imaginação e intuição teceram a trama complexa e articulada do empírico com a objetividade científica.

Nesse cenário, compreendemos a necessidade de nos assentarmos como sujeitos inteirados de todo o processo investigativo, atentando-nos para o *lócus* onde questionávamos e mobilizávamos o saber científico. Assim, apoiados em multimetodologias que revelassem as experiências culturais e literárias dos indígenas, a confrontação de nossas crenças com a objetividade científica, as inconsistências das perguntas geradoras, as dialéticas entre a cosmovisão dos Pataxós com os sentidos de ordem conceitual, realizamos diferentes investidas exploratórias, considerando as premissas da *transmetodologia* apresentada por Maldonado (2013).

Na primeira e na segunda premissas, o pesquisador defende a adoção de uma *ecologia científica*, no sentido do respeito e consideração às experiências humanas dos últimos milênios, situando o ser humano, a espécie, a vida, as outras espécies e o próprio mundo como dimensões centrais dos processos de investigação envolvendo, neste processo, o reconhecimento de que o mundo precisa ser transformado, porém, de modo distinto ao que vem sendo feito, por meio de

uma razão *multilética*, isto é uma *abordagem aberta*, capaz de articular as revoluções culturais e técnico-científicas às pesquisas comunicacionais (MALDONADO, 2013, p. 41). Nessa perspectiva, consideramos que a *transmetodologia* é uma epistemologia transgressora às vertentes estruturalistas promovendo, assim, uma leitura crítica dos processos comunicacionais dos Pataxós, conforme proposições de Maldonado, em que o respeito e consideração às suas experiências do tempo presente sejam os elementos centrais do fazer investigativo.

Na terceira premissa, o autor defende uma visão epistêmica abrangente, em que a investigação seja tomada como *práxis* central do aprendizado humano, reconhecendo que a pesquisa científica se alimenta do campo das ciências sociais e humanas e da comunicação em particular, assim como dos conhecimentos dos diferentes grupos étnicos.

Deste modo, apreender a investigação no campo da Comunicação como *práxis* central do aprendizado humano, implica em reconhecermos que a pesquisa científica se alimenta de outras ciências (sociais e humanas), particularmente de saberes e fazeres de diferentes grupos étnicos, e do reconhecimento de que os sujeitos pesquisadores também são formados “no cultivo dos desafios, do rigor, da aventura, da arte, da disciplina teórico/metodológica, da crítica e da invenção de processos transformadores do mundo e da vida e pela consideração do caráter complexo e multidimensional da construção da pesquisa”. (MALDONADO, 2013, p. 45).

A quarta premissa explicita a confluência científica como uma postura construtiva *transdisciplinar*, demandando ao cientista pesquisar os vários paradigmas, correntes, perspectivas e experiências. Entretanto, como argumenta o autor, “o transdisciplinar tem como uma de suas condições epistêmicas a realização do disciplinar, em nosso caso, no campo da Comunicação, pois é necessário estabelecer com esse campo do saber relações teóricas, intercâmbios, convergências, atravessamentos e reformulações teórico/metodológicas” (MALDONADO, 2008, p. 37).

Na quinta premissa, Maldonado defende a combinação, a alimentação, a dialogia e o aproveitamento dos bens culturais gerados pela humanidade nos últimos milênios para que os bons sentidos científicos fluam, o que significa “refletir, avaliar, reformular, desconstruir, argumentar criticamente, desenhar estratégias para a resolução de problemáticas fortes, tanto na dimensão conceitual quanto na sua relevância sociocultural, um dos desafios da conjuntura contemporânea”. (MALDONADO, 2003, p. 211).

Para elaborar estratégias de resolução de problemáticas comunicacionais, conforme a sexta premissa, necessitamos de um esforço de distinção de questões problemáticas comunicacionais daquelas que não garantem ênfase comunicacional. Entretanto, esse empenho só será satisfatório se assumirmos a problematização metodológica da investigação – a sétima

premissa – pois cada problema exige configuração metodológica diversificada, pela confluência lógica e conceitual de vários métodos.

Para o pesquisador comprometido com a humanidade, a vida, as culturas, as transformações sociais e o bem-estar do mundo, é imprescindível um pensamento epistemológico crítico. Conforme a oitava premissa, devemos considerar o caráter complexo e multidimensional da construção do objeto empírico, desenvolvendo um pensamento epistemológico crítico, em ruptura com a dicotomia entre teoria e prática, entre pensamento e ação e entre saberes e fazeres. (MALDONADO, 2008, 2006; BACHELARD, 2001, LARROSA, 2002)

A nona premissa retoma a questão da construção do objeto empírico, que este não está dado, portanto, é resultante da inter-relação de teorias e concepções metodológicas. A sua elaboração exige do pesquisador uma perspectiva heurística, o que envolve o seu compromisso de se colocar “longe das correntes especulativas, abstratas e formais, propondo uma *multilética* que combina *práxis* teórica e empírica no processo heurístico das descobertas, fabricações e formulações de conhecimento”. (MALDONADO, 2008, p. 40).

O comprometimento com a própria formação do pesquisador envolve se situar nos processos transcendentais das mudanças civilizadoras (MALDONADO 2013, p. 41). Assim na décima premissa, o sujeito-pesquisador não deve realizar uma pesquisa somente para a academia, mas para a vida, para a transformação social e para a sua auto formação com os novos processos culturais, em uma *práxis* em que esteja inter-relacionada “a densidade e a riqueza do concreto em movimento.” (MALDONADO, 2013, p. 40) com as novas formas de explorar, experimentar e realizar pesquisas.

Nesse sentido, em perspectivas interdisciplinar e transdisciplinar, as teorias e os métodos que intercambiaram sentidos e coerência interna com os processos comunicacionais, identitários e cidadãos dos Pataxós, com vistas a uma unidade heurística, revelaram-se expressivos os procedimentos investigativos da *pesquisa teórica, do contexto socio-histórico, da pesquisa empírica, da pesquisa de procedimentos metodológicos e da pesquisa da pesquisa*, em diferentes aspectos da trajetória investigativa.

5.2 Diálogos transfronteiriços nas trajetórias de outras pesquisas

Na leitura crítica das trajetórias de outros pesquisadores das áreas da Comunicação, Antropologia, Culturas e identidades, realizamos levantamento de pesquisas científicas sobre

os usos e apropriações de mídias por povos indígenas, atentando-nos para os percursos e para as pistas deixadas pelos pesquisadores pois,

Toda a vida intelectual da ciência se joga dialeticamente neste diferencial do conhecimento, na fronteira do desconhecido. A própria essência da reflexão é compreender o que não se tinha compreendido. Por uma dialética histórica apresentada pela retificação de um erro, pela extensão de um sistema, pelo complemento de um pensamento. (BACHELARD, 2001, p. 125).

Nesse sentido, neste movimento investigativo, foi possível refletimos sobre as teorias e metodologias nelas presentes. Como reflete Bonin, é “uma prática relevante para tomar contato com as produções já realizadas, a fim de que novas investigações sejam contempladas ao se considerar os processos de desenvolvimento e de aquisições, busquem avançar com e a partir deles” (2008, p. 123).

O levantamento de pesquisas foi realizado em portais da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Intercom), da Associação Nacional de Pós-Graduação em Comunicação (Compós), especificamente as publicações dos últimos quinze anos, e em portais de universidades nacionais e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) do Ministério da Educação. Foi realizado levantamento de dissertações e de teses dos últimos dez anos em universidades do Nordeste, Sul, Norte, Centro-Oeste e Sudeste. O mapeamento e a análise de problematizações teóricas e metodológicas permitiram a construção de conhecimentos que subsidiaram a reformulação de nossa pesquisa em diferentes planos.

As buscas realizadas nos portais da Intercom resultaram na seleção de vinte três artigos (como se pode ver na Tabela 1) em que a questão indígena era um dos focos de investigação. Nestas, 78% das pesquisas tiveram como contexto sociocultural alguma comunidade indígena. Entretanto, em apenas 43% do total de trabalhos a etnia envolvida estava discriminada, sendo os povos Kayapó, Kariri-Xokó, Terena, Guarani Mby'á, Wajãpi, Tikuna, Kaingang, Ayoreo (do Chaco paraguaio), Guarani e Suruí-Aikewára os pesquisados. Apesar da ausência de pesquisas com o povo Pataxó selecionamos, para maior aprofundamento de análises, aquelas que abordavam a midiaticização em conexão com identidade e/ou cultura e cidadania.

Tabela 1 - Produções Científicas do Portal da Intercom (2000-2015)

CONJUNTOS DE PALAVRAS-CHAVE PARA BUSCA	Total ocorrências	COM INTERSEÇÕES		
		Midiatização/Cultura	Midiatização/Cultura/Identidade Indígena	Midiatização/Identidade Indígena/Cultura/Cidadania
Midiatização; Produção-recepção; Uso sociais e Apropriações de mídias; Usos e apropriações de mídias; Comunicação Processos sociocomunicativos; Mídias	16	7 pesquisas	11 pesquisas	5 pesquisas
Cibercultura; Internet, Dispositivos tecnológicos; Dispositivos midiáticos;	14			
Cidadania, Cidadania comunicativa, Cidadania cultural	14			
Índios, Indígenas, Comunidades indígenas, Etnias, Indígenas da Bahia, Povo indígena; Povo Pataxó, Pataxó;	18			
Identidade(s); Identidade(s) Cultural(ais)	4			
Cultura(s); interculturalidade(s)	11			

Fonte: Levantamento realizado pela acadêmica no site Intercom (2015).

Nas vinte e três pesquisas localizadas, verificamos que Martín-Barbero, García Canclini, Certeau, Muniz Sodré, Santaella, Levy e Castells foram os autores mais citados na problematização da comunicação e de suas interfaces com a identidade étnica. Percebemos dialéticas com esses teóricos nas pesquisas de Pereira (2009; 2013), Rivas (2010; 2011) e Correia (2012). Essas investigações traçam reflexões acerca das configurações das identidades culturais indígenas, de práticas sociais, como a diluição de fronteiras culturais a partir de processos culturais e comunicacionais em comunidades indígenas.

Ainda no conjunto total de artigos analisados, verificamos se nas palavras-chave eram mencionadas as etnias envolvidas nas investigações. Em 57% das pesquisas, a preferência foi por termos mais gerais (como indígenas, índios, comunidades indígenas), não discriminando a etnia. Ao levarmos em consideração que artigos apresentados em congressos internacionais possibilitariam a visibilidade de povos indígenas, refletimos que a não exposição de etnias diminui a possibilidade de conhecimento de povos indígenas. Portanto, a especificação das etnias dos sujeitos comunicantes facilitaria a identificação de etnias em pesquisas da área de Comunicação, quando se adota por critério de busca consultas por palavras-chave.

Ao realizarmos filtragens por interseção entre as palavras-chave de cada campo, conforme a Tabela 1, foi possível a seleção de cinco pesquisas para estudo aprofundado, atentando-se para a construção identitária e da cidadania comunicacional. Assim, os artigos analisados foram: dois de autoria de Pereira (2009 e 2013), dois de Rivas (2010 e 2011) e um de Correia (2012).

Pereira (2009 e 2013), em suas reflexões acerca das relações entre memória e configurações da identidade cultural em processos comunicacionais do povo Kaingang, considera a expansão das mídias como um fenômeno planetário que vem ampliando os lugares de memória e afetando as identidades culturais em diversos contextos históricos. As análises de Rivas (2010; 2011), a partir de processos culturais e comunicacionais de indígenas Guarani e Terena, da Reserva Indígena de Dourados (MS), e Ayoreo, do Chaco paraguaio, também apontam a interferência das apropriações de dispositivos tecnológicos de mediação em práticas sociais tradicionalmente hierarquizadas. A inserção das mídias em comunidades indígenas também se faz presente na pesquisa de Correia (2012). Em suas análises, a influência de tecnologias na cultura oral promove diluição de fronteiras culturais, ocorrendo inter-relações entre o tradicional e o “novo”.

Nestas pesquisas, em linhas gerais, a cidadania comunicacional é entendida como o reconhecimento e o exercício dos direitos à informação e à comunicação, em articulação aos demais direitos. Mesmo que o termo “comunicacional” (ou comunicativa) não seja empregado em todos os artigos, os pesquisadores assumem que não se pode ser cidadão desvinculado do âmbito comunicacional.

Ao analisarmos as metodologias adotadas pelos referidos autores percebemos que, de forma mais explícita, tem-se a interdisciplinaridade. A questão comunicacional é apreendida em diálogo com mais de uma teoria, às vezes, em suas análises há transposição de aspectos teórico-metodológicos de outras ciências.

Em ruptura a essa perspectiva, apresentando uma abordagem mais convergente, tem-se as pesquisas de Pereira (2009; 2013) em que a *transdisciplinaridade* é apresentada como procedimento metodológico, possibilitando uma percepção mais ampla dos diversos saberes existentes nas questões comunicacionais no contexto indígena *Kaingang*. Assim, as reflexões da configuração da identidade cultural nos processos comunicacionais Kaingang foi realizada a partir de sua consideração como sujeitos comunicantes, isto é, agentes ativos nos diversos processos comunicacionais, compreendidos a partir de questões sociais, históricas, culturais, territoriais (locais e globais). Associada a isso, tem-se a multidisciplinaridade, ao se perceber a

aderência da pesquisadora a conhecimentos produzidos nos campos da Antropologia, Sociologia, História, Política, Semiótica e Economia.

Ainda no portal da Intercom observamos que, durante estes quinze anos, houve uma regularidade de pesquisas em Comunicação com interface com culturas indígenas, com exceção dos anos de 2005 e de 2014. Em comparação com os demais anos, os anos de 2000 e 2001 foram mais produtivos (com 6 pesquisas). A produtividade nos anos 2000 e 2001 pode ser explicada pela problemática do V Centenário de ocupação portuguesa no território brasileiro, amplamente noticiada pela imprensa, contribuindo em investimentos em pesquisas acerca da representação simbólica dos indígenas em mídias impressas e televisivas.

Nessa perspectiva, consideramos importante refletirmos aqui sobre o artigo “Multiculturalismo e mídia impressa: narrativas sobre os 500 anos de descobrimento do Brasil” (2000), de Denise Cogo, por apresentar análises de produções e circulações de 3.288 matérias em mídias impressas publicadas entre os anos de 1997 e 2000 em jornais (*Correio da Bahia e A Tarde* (Bahia), *Estado de São Paulo e Folha de São Paulo*, *Zero Hora* (Rio Grande do Sul) de quatro regiões brasileiras (Sul, Sudeste, Nordeste e Centro-Oeste) acerca do *V Centenário do Brasil*, realizado em abril de 2000, em Porto Seguro, territorialidade ocupada pelos Pataxós.

As aproximações a essa produção mobilizaram lembranças acerca do referido evento, do qual também participamos, juntamente com representantes de diversos segmentos da sociedade, na construção coletiva de eventos e propostas sobre os “Outros 500 anos” do Brasil. Entretanto, a pesquisa de Cogo (2000) não foi incluída na tabela, por não ter sido publicada no portal do Intercom, mas nem por isso deixamos de conferir a sua relevância quanto à crítica aos “500 Anos” de Brasil, a partir de análise de narrativas da mídia impressa.

Quanto às produções acadêmicas apresentadas nos congressos nacionais organizados pela Compós, desde o ano de 2000, utilizando as mesmas palavras-chave como critério, identificamos dois artigos dos pesquisadores Castro e Cordeiro (2014) e de Martins (2014). A primeira pesquisa aborda a construção da concepção do que seja comunicação por meio de processos midiáticos em uma comunidade ribeirinha, e a segunda descreve diferentes formas de apropriação que configuram práticas de escrita e leitura no contexto brasileiro levando-se em consideração que estas práticas foram restritas até a chegada e consolidação da imprensa em meados do século XIX. Nesses dois trabalhos, os processos comunicacionais não são problematizados a partir de identidade cultural e de cidadania comunicacional.

Em um segundo movimento, realizamos levantamento no banco de teses e dissertações da Capes, especificamente em relação aos trabalhos produzidos nos últimos dez anos, utilizando como orientação de busca, consulta aos conjuntos de palavras-chave já apresentados. Como

resultados, obtivemos 862 (oitocentas e sessenta e duas) pesquisas, entre dissertações e teses, um número significativo ao pensarmos que estas se vinculam aos estudos culturais. Na tabela 2 podem ser conferidos estes resultados, organizados a partir de filtragens e intersecções de temáticas.

Tabela 2 - Produções Científicas Localizadas no Portal da Capes

UNIVERSIDADES	INTERSEÇÕES COM O CONJUNTO DE PALAVRAS-CHAVE (Quantitativo de teses e dissertações – 2005-2015)				TOTAL POR IES
	Mediatização / Identidade Indígena/ Cultura/ Cidadania	Mediatização/ Identidade Indígena/ Cultura/ Cidadania/ Povo Pataxó	Identidade étnico- cultural/ Cidadania/ Povo Pataxó	História/ Culturas/ Indígenas da Bahia	
UFPA/PA	2	-	-		2
UNISINOS/RS	4	-	-	-	4
USP/SP	1	-			1
UAM/AM	1	-			1
UNB/DF	1	1	2	1	5
UFMS/MS	1	-			1
PUC/SP	1	-			1
UFF/RJ	2		1		2
UNEB/BA			1		1
UNIMARCO/SP			1		1
UFMG/MG			1		1
PUC – RJ			1		1
UFBA/BA		-	3	4	7
UNICAMP/SP				1	1
Total por temáticas	13	1	10	6	30

Fonte: Levantamento realizado pela acadêmica em portais da Capes/CNPQ (2015).

Percebe-se que o número de pesquisas em comunicação em interface com a questão étnico-cultural e cidadania apresentou um resultado de treze produções, sendo que 30% se concentram na Universidade Vale do Rio dos Sinos (Unisinos-RS), sendo registradas as pesquisas de Soares (2012), Gonçalves (2014), Klein (2008) e Pereira (2010).

Sobre pesquisas que contemplam problemáticas comunicacionais/midiáticas voltadas à pesquisa com indígenas baianos, foi identificada só a produção científica de Morales (2007), defendida na Universidade de Brasília (UnB-DF). Não podemos negar que há estudos relevantes sobre os povos Pataxós, mas em sua maioria o enfoque está voltado a questões da “territorialidade”, “cultura” e “identidade”, tratados em cursos de História, Antropologia e de Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia (UFBA-BA).

No conjunto de produções científicas que versam sobre mediações (colunas 1 e 2 da Tabela 2), buscamos identificar os teóricos mais citados nas problematizações. As quatorze pesquisas⁸³ analisadas, envolvendo as instituições de ensino superior Universidade Federal do Pará (UFPA), Universidade Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Universidade de São Paulo (USP), Universidade do Amazonas (UAM), Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), Pontifícia Católica de São Paulo (PUC-SP), Universidade de Brasília (UnB) e Universidade Federal Fluminense (UFF), apontaram como teórico mais utilizado Martín-Barbero, com 57% de ocorrências, isto é, oito dos quatorze trabalhos fundamentaram suas análises no referido autor, sendo a obra *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia* (2006) a referenciada nesses trabalhos. Os segundos colocados foram Castells e Mattelart, com 35% (5 em cada pesquisa no conjunto das quatorze analisaram questões no âmbito comunicacional a partir desses teóricos).

Quanto às questões identitárias e culturais, os autores mais referenciados foram García Canclini, em 64% dos trabalhos, isto é, nove dentre as quatorze pesquisas partem da concepção do hibridismo cultural, e Stuart Hall, com 30%, entendendo que sujeitos são constituídos de diversas facetas identitárias, especificamente na pós-modernidade, em que a descentralização da identidade tem sido provocada pela mistura de sistemas culturais. É importante ressaltar que os autores que fundamentam as pesquisas em García Canclini também dialogam com Hall.

A dialética com as teorias de Martín-Barbero, Castells, García Canclini e Hall é percebida nas análises das identidades culturais dos sujeitos nos processos midiáticos, ao entendê-los como sujeitos em movimento, especificamente na recepção de produtos midiáticos, não só na posição de intérpretes, pois nesses processos subsistem e coexistem matrizes em conflito, o que pode ocasionar resistências ou identificações. Mesmo sem a adoção do termo *sujeitos comunicantes* nas análises, as problematizações sinalizam rupturas com a compreensão sujeito-receptor. A acolhida de teorias e de conceitos de outras áreas pelos pesquisadores reforça a defesa do caráter transdisciplinar presente nas pesquisas do campo da Comunicação, esta como um fenômeno que apresenta dimensões sócio-histórico-culturais.

Nas pesquisas envolvendo culturas indígenas e identidades culturais realizadas nos cursos de Antropologia e História, percebemos preponderância de problematizações teóricas na perspectiva disciplinar, adotando-se como método pesquisa documental e teórica nas ciências em que os projetos estão inseridos.

⁸³ As quatorze pesquisas selecionadas de autoria de Steinbrenner (2011), Cristo (2012), Soares (2012), Gonçalves (2014), Klein (2008), Pereira (2010), Renesse (2012), Monarcha (2012), Amorim (2011), Rivas (2012), Pereira (2007), Morales (2007), Leal (2011) e Matos (2013).

Enquanto as pesquisas no campo da Antropologia Social têm valorizado a participação do pesquisador na vivência cotidiana no horizonte do outro como condição e fonte da legitimação da autoridade do seu saber, essa autoridade teórica, no campo dos Estudos Étnicos e Africanos, tem se imposto no diálogo entre pesquisadores e “informantes”. Assim, nas pesquisas do programa de Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos da UFBA, a abordagem qualitativa tem sido privilegiada, esta como um plano mais aberto e flexível, propiciando o registro de histórias de vida de indígenas aldeados, discursos de lideranças políticas, de artesãos e de comerciantes indígenas em articulações e confluências com as dimensões teóricas.

Em um terceiro momento, realizamos levantamento de produções dos últimos dez anos nos bancos de teses e dissertações de três universidades. Dentre a diversidade de instituições, elegemos uma baiana, a Universidade Federal da Bahia – UFBA e duas do Rio Grande do Sul, a Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS e a Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos.

No portal da UFBA, as buscas foram feitas nos cursos de pós-graduação (mestrado e doutorado): História, História Social, Comunicação e Cultura Contemporânea, Cultura e Sociedade, Estudos Étnicos e Africanos, Antropologia e Educação. Nessa investigação, identificamos duas dezenas de trabalhos, vinculados aos cursos de Antropologia, Educação, História e Estudos Étnicos e Africanos. Destes, selecionamos sete pesquisas⁸⁴, por versarem sobre “territorialização”, “arte indígena”, “língua indígena” e “etnicidade”, a partir do contexto de indígenas da Bahia. Apesar de não abordarem questões comunicacionais no contexto Pataxó, consideramos relevantes as categorias neles analisadas. Pelo caráter multidisciplinar de nossa pesquisa, realizamos análises das sete pesquisas.

Assim, na constituição de questões histórico-sociais dos indígenas da Bahia apresentadas no movimento *Pesquisa do contexto*, trouxemos reflexões e interpretações das pesquisas de Ferreira (2011), Cancela (2012) e de Santos (2012), e sobre o cultural, especificamente sobre os signos de contrastes na cosmovisão dos Pataxós, as pesquisas de Bonfim (2012) e de Souza (2012).

Posteriormente, o levantamento de pesquisas foi realizado em três portais de pós-graduação (mestrado e doutorado) da UFRGS, nos cursos de História, Educação e Comunicação e Informação e Antropologia. As pesquisas acerca de povos indígenas estavam concentradas nos cursos de Antropologia e Educação. Entretanto, no curso de Comunicação e Informação,

⁸⁴ As pesquisas de Cancela (2012), Ferreira (2011), Santos (2012), Bonfim (2012), Souza (2012), Neves (2012) e Rego (2012), conforme mencionamos, caminham por propostas metodológicas interdisciplinares, inserindo seus objetos de pesquisas em suas áreas de conhecimentos e em correlatas.

não identificamos pesquisas no contexto étnico-cultural indígena. Apesar dessa ponderação, essa academia tem estabelecido diálogos com povos ameríndios, com seus saberes e processos educacionais, notadamente no programa de mestrado e doutorado em Educação. Considerando a perspectiva interdisciplinar e multidisciplinar nas apreciações das questões educacionais, culturais e étnicas, selecionamos três pesquisas: a tese *Educação, um caminho que se faz com o coração: entre xales, mulheres, xamãs, cachimbos, plantas, palavras, cantos e conselhos*, de Friedrich (2012); a dissertação *O kañe (olhar) na cidade: práticas de embelezamento corporal na infância feminina Kaingang*, de Brum (2011); e a tese *E por falar em povos indígenas... Quais narrativas contam em práticas pedagógicas?*, de Iara Bonin (2007).

Nessas produções científicas, aprendemos sobre práticas educativas e culturais em diferentes espaços geográficos e com grupos distintos. Friedrich (2012) analisa práticas culturais de indígenas em uma aldeia Guarani e, ao adotar a interdisciplinaridade com diferentes campos do conhecimento, como da Saúde, Sociologia, Antropologia e Educação registra, de forma sensível, saberes, intuições e espiritualidades dessas mulheres. A pluralidade de metodologias também contribuiu para a identificação do *sagrado feminino* como categoria de identidade étnico-cultural e de gênero, tensionado pelas relações de poder.

Na pesquisa de Brum (2011) tem-se os saberes construídos acerca do ser feminino no contexto das crianças Kaingang a partir dos discursos midiáticos hegemônicos em que ser feminino é ser “sexual”. Embora o foco dessa discussão fosse a influência de diferentes mídias na construção cultural “do ser feminino”, em ruptura a perspectiva determinista, a autora confronta esta questão-problema por uma lógica interdisciplinar. Assim, parte dos conhecimentos da Psicologia, Sociologia, Antropologia e de Humanas, sem desprezar os “olhares” e os “fazer” de meninas da etnia Kaingang do Rio Grande do Sul. Analisa que a configuração da identidade cultural da menina Kaingang diante dos espaços de sentidos produzidos pelas mídias tem como possibilidades assimilações de condutas defendidas pelos discursos hegemônicos. Entretanto, no território do brincar há rupturas e resistências ao modelo midiático.

Na pesquisa sobre a construção da imagem dos indígenas a partir das propostas pedagógicas e dos materiais didáticos apresentados pelas instituições de educação, de Iara Bonin (2007), ressaltamos a organização de diversas proposições investigativas, na perspectiva das pesquisas participantes. Dentre as ações intervencionistas da pesquisa exploratória, destacamos as oficinas com discentes de escolas públicas de Porto Alegre, revelando-se como um procedimento metodológico importante para a apreensão dos sentidos atribuídos à questão étnica e cultural indígena pelos discentes de escola pública. Assim, o *corpus* de análise foi

constituído de narrativas apresentadas em textos argumentativos e/ou imagéticos, o que permitiu que as identidades étnico-culturais fossem apreendidas como construções históricas, sociais, políticas e culturais. As análises da produção e circulação de discursos acerca dos indígenas em livros didáticos no contexto escola por Bonin (2007), a partir de uma abordagem interdisciplinar, apontam que a descaracterização da diversidade étnica de diversos povos indígenas nos materiais didáticos tem contribuído para a construção de um conceito cristalizado acerca das culturas e das identidades.

Nas pesquisas escolhidas da UFRGS para análise, as “vozes” de mulheres (pesquisadoras e dos sujeitos envolvidos) se cruzam na construção de saberes acerca do étnico-cultural no campo da saúde, do comportamento infantil e da educação escolar. Embora não tenhamos colocado como categoria a presença da subjetividade do/da pesquisador/a e das marcas de autoria, ou seja, do intelectual orgânico, do qual o filósofo Gramsci fala, foi possível observar, sem a adoção de sistematizações, que nessas pesquisas as autoras partem de suas ações como “ativistas” ou como trabalhadoras em órgãos indigenistas, contrastando com o “viés conservador” de outros trabalhos analisados.

Nos portais dos cursos de pós-graduação *stricto sensu* de Ciências da Comunicação, Educação, História e Ciências Sociais da Unisinos, identificamos 25 pesquisas que tratavam da questão indígena. O maior índice de produções está nos cursos de História e Educação. Entretanto, não serão tratados aqui pela preferência em pesquisas realizadas no curso Ciências da Comunicação, campo ao qual nossa pesquisa se encontra inserida.

No campo das Ciências da Comunicação, foram identificadas quatro produções científicas: a tese de Pereira (2010) e as dissertações de Gonçalves (2014), de Soares (2012) e Klein (2008). As primeiras pesquisas revelaram a relação de sujeitos *complexos e multiculturais* que têm buscado reivindicar seus direitos por meio de práticas diversificadas de comunicação, como exemplo, os Kaingangs, pela configuração de sentidos da identidade cultural, da memória e de mídia em perspectiva histórica (PEREIRA, 2010), e de camponeses pelos usos e apropriações de dispositivos midiáticos em comunidades da Reserva Extrativista Chico Mendes, Acre (GONÇALVES, 2014).

Já as duas últimas pesquisas apresentaram as contradições na construção da cidadania comunicacional no contexto indígena, uma vez que esta cidadania só poderá ser efetivada se os cidadãos tiverem voz e representatividade pública, como uma forma contra hegemônica às construções depreciativas que os meios de comunicação vêm apresentando sobre os indígenas da região Sul. É o que nos revelou Soares (2012) em suas análises de narrativas da retomada da Terra Indígena de Nonoais pelo jornal Zero Hora, no período de 1990 a 1992, em que 79% do

material divulgado revelara a construção de um sentido depreciativo para o povo Kaingang. Klein (2008) também identifica esse fenômeno sobre os indígenas Kaingangs no Rio Grande do Sul nas reportagens da Rede Brasil Sul de Televisão.

Nas quatro pesquisas, a questão do protagonismo dos sujeitos foi pontuada como de importância para o fomento da comunicação cidadã, esta construída em usos e apropriações de sistemas midiáticos, de forma comunitária, solidária e de participação democrática.

Quadro 2 - Produções Científicas da UFBA, UFRGS e Unisinos

	PRODUÇÕES/ UFBA	PRODUÇÕES /UFRGS	PRODUÇÕES/ UNISINOS*
PROGRAMAS/ CURSOS – PRODUÇÕES	História: Cancela (2012) Ferreira (2011)	Educação: Iara Bonin (2007) Friedrich (2012) Brum (2011)	Ciências da Comunicação: Pereira (2010) Soares (2012) Gonçalves (2014) Klein (2008)
	Estudos Étnicos e Africanos: Bonfim (2012) Souza (2012)		
	Antropologia: Neves (2012) Rego (2012)		
	História Social: Santos (2012)		

Fonte: Levantamento realizado pela acadêmica nos portais da UFBA, UFRGS e Unisinos (2015).

As análises das 58 pesquisas, a partir de uma abordagem quanti-qualitativa, apontaram para a necessidade de ampliação de discussões acerca de processos midiáticos em contexto indígena, como a adoção da transmetodologia, com procedimentos teórico-metodológicos interdisciplinares, multidisciplinares e transdisciplinares, em que os sujeitos e seus contextos sejam apreciados como elementos constitutivos da objetividade científica, conforme revelaram as pesquisas analisadas em Ciências da Comunicação e em Educação.

Esse movimento investigativo, a *pesquisa da pesquisa*, em nosso caso foi compreendido como um processo de reflexão histórico-crítica de produções científicas a partir de uma questão central: povos indígenas em processos sociocomunicacionais. Conforme os dados quantitativos de produções, podemos inferir que ainda há um abismo frente à complexidade das 305 nações indígenas brasileiras suscitando, assim a necessidade de sensibilidade científica quanto as inter-relações indígenas em diferentes processos sociocomunicativos, além de uma circulação mais ampla de pesquisas em que se percebe a presença de práticas teórico-metodológicas interdisciplinares, multidisciplinares e transdisciplinares.

5.3 *Cartografia errante* e outras formas de caminhar na pesquisa exploratória

O *nhandereko*⁸⁵ dos Pataxós da Bahia, em suas experiências sociocomunicativas mediados pela tecnologia digital, como sujeitos comunicantes em (re)configuração de suas identidades étnico-culturais e cidadania comunicacional, foi angulado por procedimentos metodológicos diversos em dialética com diferentes ciências, como Antropologia, Sociologia, Linguística, Semiótica e História, numa perspectiva interdisciplinar e multicultural, ao mesmo tempo, transdisciplinar, conforme sugere a epistemologia transmetodológica. Assim, as aproximações às culturas midiáticas dos Pataxós requereram compreensão desses sujeitos e de seus contextos a partir de confluências de teorias e de metodologias no âmbito da *pesquisa exploratória*. Neste item buscamos retratar parte do *nhandereko*, isto é, os modos de sentir e de agir dos Pataxós em suas redes sociais multidimensionais, incluindo as digitais.

Nesse sentido, para alcançarmos as nuances de suas formas fluidas de intercambiar sentidos em suas redes, seguimos *por uma trajetória errante*, com inspiração do *Kuber*, dentre outras compreensões, a do despertar de uma *consciência sensível*⁸⁶ na construção de uma ciência objetiva, pela ressignificação e (re)integração de saberes ancestrais aos científicos, por diversos movimentos exploratórios com vistas às aproximações, aos usos, apropriações e formas de produção de conhecimento em espaços digitais pelos Pataxós. Portanto, nesse item apresentamos movimentos da pesquisa exploratória, desde experimentações que suscitaram interações entre nós e os sujeitos comunicantes Pataxós, envolvendo: produção e circulação de matérias sobre questões indígenas na “Aldeia Midiática”; identificação e observação de pontos de acesso à internet em comunidades Pataxós, ao emprendermos uma viagem a Porto Seguro e a Santa Cruz Cabrália; intercâmbios com Pataxós conectados à internet, a partir de nossa inserção em suas redes sociais digitais na plataforma do Facebook; as participações em práticas culturais, em diferentes momentos, com realização de entrevistas e de observações participativas nas aldeias Boca da Mata, Barra Velha e Reserva da Jaqueira, pertencentes à Terra Indígena de Porto Seguro e de Santa Cruz Cabrália, respectivamente.

⁸⁵ Palavra da língua *Guarani Mby'á*, que significa *modo de ser e agir*.

⁸⁶ Pensamos nesse conceito a partir da compreensão do erro conforme Popper (1975), pois com os erros compreendemos melhor a pesquisa e os procedimentos a serem adotados.

5.3.1 O Kuber como metáfora dos processos metodológicos da pesquisa exploratória

O *Kuber* é um jogo de tabuleiro, que foi registrado por Cerqueira (2000), a partir do mito *Ivy Marãey (Terra sem mal)* do povo *Guarani Mby'á*. O jogo possibilita traçar novos caminhos, pois na trajetória do *Kuber*, o jogador experimenta o desafio de construir sua jornada, ao tempo que desenvolve o seu potencial intuitivo e criativo, pois todas as ações a serem tomadas são colocadas em confrontação, a partir de leituras críticas e sensíveis de símbolos e de experiências, culminando com a conclusão, sempre reversível, desse caminhar.

Para jogá-lo, deve-se ter um “mapa” com trilhas e códigos a serem decifrados por aqueles que foram iniciados em seus sistemas simbólicos. Os obstáculos apresentados na jornada são vencidos quando se evocam sabedorias ancestrais, incluindo mitologias junto aos saberes científicos, constituindo-se em um *ethos* de pesquisa.

As imagens desenhadas no mapa do *Kuber* são representações de cenas que fazem alusões às travessias dos *Guarani Mby'á*, onde estão presentes, também, *objetos ritualísticos*⁸⁷ que ainda são utilizados em seus *modus vivendi*.

Na mitologia *Guarani Mby'á*, o caminhar em busca da *Terra sem mal* surgiu de sonhos e de revelações de pajés que, preocupados com seus descendentes traduziram, em comunicações simbólicas, o mundo revelado pelas divindades (GODOY, 2003). E por muito tempo visões de pajés *Guaranis Mby'á* têm possibilitado a grupos Guarani traçar novos caminhos.

Na adaptação desse mito para o jogo *Kuber*, Cerqueira (2000) utilizou-se de símbolos de culturas indígenas, ilustrando imagens no mapa que acompanha o jogo, que deverão ser interpretadas conforme as indagações de cada “jogador”. Nesse processo é o caminhante quem decide de onde partir e como construir a sua jornada, em observância à ética. São três tipos de instrumentos a que cada um tem direito: as três pedrinhas⁸⁸, uma estrela⁸⁹ e os três dados com anagramas indígenas⁹⁰.

Tanto no mito *Ivy Marãey* quanto no *Kuber*, a melhoria do homem e do seu entorno não são construídas pela especulação racionalista, mas por experiências sensíveis. Entretanto, os investimentos para a conquista do *Ivy Marãey (Terra sem mal)* são traçados tanto de forma fortuita quanto sistematizada, em metodologias que se mesclam revelando em parte, o potencial intuitivo de cada um, assim como a capacidade de planejamento e de interpretação.

⁸⁷ Sobre o misticismo *Guarani Mby'á*, consultamos pesquisas de Marília G. G. Godoy (2003).

⁸⁸ A serem lançadas na cartografia quando as questões são de ordem social, cultural e/ou espiritual.

⁸⁹ A ser usada para as projeções; questões futuras.

⁹⁰ São estes que permitem a ordenação lógico-matemática das informações oferecidas.

Ao lançar cada objeto recebido em consonância à determinada interrogação, o participante poderá ter como resultado signos que precisam ser decifrados com atenção. À medida em que o participante avança no *jogo*, novas questões são levantadas. Por exemplo, se uma questão lançada por meio de uma pedrinha e o jogo de dados trazer como resultado a figura da flecha, tem-se como resposta a importância de se considerar a inteligência emocional naquele aspecto da jornada. Se, por acaso, o resultado for os maracás, a resposta será a valorização da cidadania. Caso seja a figura da *borduna* (cassetete de madeira), as soluções estão no interior do participante, orientando o mesmo para o seu autoconhecimento.

Entretanto, podem surgir respostas desestabilizadoras como, por exemplo, quando o resultado das somas das figuras dos dados equivaler às figuras do arco e da flecha, significando que movimentos e associações cautelosas deverão ser tomados, sinalizando que ainda não é o momento de avançar naquela questão.

Essa experiência tem como finalidade possibilitar que cada participante se perceba no seu processo de construção de fazeres e de saberes, adotando formas transformadoras de olhar e de interpretar as diversas dimensões dos seres, conforme aponta Maldonado (2014; 2013) ao se referir à epistemologia transmetodológica.

Não há hierarquização de elementos na cartografia. Sendo assim, os caminhos a serem trilhados são vistos como espaços de construção de autonomia e alteridade. A jornada pode ser iniciada de qualquer lado da cartografia. Lembramos que, em nossos procedimentos metodológicos, o foco não foi a chegada à *Terra sem mal*, mas o reconhecimento de que, no desenvolvimento do projeto de investigação, na perspectiva de seu amadurecimento, há obstáculos epistemológicos a serem enfrentados, pela adoção de análises multiléticas e discursivas e pela utilização de procedimentos metodológicos plurais, em que observações participantes, entrevistas e momentos de convivências possibilitassem aprofundamento das questões componentes do problema.⁹¹

Dos diversos movimentos da pesquisa exploratória construídos simultaneamente às demais metodologias de pesquisa, apresentamos a cartografia errante constituída das interações na *Aldeia Midiática*, de observações assistemáticas realizadas nos circuitos turísticos Santa

⁹¹As questões que compõem o problema, para rememoração, são as seguintes: Como se dão os usos, apropriações e produções nas mídias digitais pelos Pataxós em articulações com outras dimensões constitutivas de suas redes sociocomunicacionais, para constituir ações políticas, processos de resistência e mudanças socioculturais em articulação com a construção da cidadania comunicacional? As ações políticas dos Pataxós, dinamizadas pelos usos, apropriações e produções em redes sociais digitais, têm apresentado concretizações e potencialidades de enfrentamento aos poderes e fomento da cidadania comunicacional? Como esses sujeitos comunicantes constroem suas políticas de visibilidade e de participação, a partir de suas atuações em redes dígito-comunicacionais? Que sentidos os Pataxós dão às suas práticas comunicacionais, levando em consideração as espacialidades (geográficas e temporais) e as modalidades de enunciações e como isto se vincula à cidadania comunicacional?

Cruz Cabrália e Porto Seguro, das visitas às escolas indígenas de Coroa Vermelha (Santa Cruz Cabrália) e de Boca da Mata⁹² (Porto Seguro) e da *etnografia virtual* (HINE, 2011), junto a vinte e dois sujeitos comunicantes na Plataforma do Facebook.

5.3.2 Em busca de interações digitais em uma Aldeia Midiática

Na plataforma do Facebook criamos no mês de abril de 2016, uma página denominada de “Aldeia Midiática”⁹³, por pensarmos que a adoção do termo *aldeia* traria aos 36 *Pataxós*⁹⁴ *adicionados* um sentimento de pertencimento, como de suas experiências comunitárias.

Entre o período de 19 de abril a 20 de setembro de 2016, foram apresentados ao coletivo alguns vídeos e textos inerentes aos indígenas da Bahia, pois objetivávamos verificar a participação desses sujeitos, com vistas a observar a configuração de suas formas de comunicação digital. Durante esse período, houve pouca participação dos membros. O silenciamento dos *Pataxós* na “Aldeia Midiática” contrastava com as participações dos 22 sujeitos em suas páginas individuais. Sendo assim, passei a acompanhar estes sujeitos comunicantes em suas páginas, por meio de leituras e registros, em um banco de dados, de seus *Feed de notícias*.

Analisamos que a ocupação periférica dos membros na *Aldeia Midiática*, como a “ausência” de participação nas postagens, poderia ser creditada à forma centralizadora de comunicação, em que o ‘silenciamento’ do coletivo não significava só “negação” ou “concordância” às mensagens que circulavam, mas que as interações grupais no espaço digital não cumpriram uma de suas funções, o fortalecimento de vínculos sociais e a promoção de participações autônomas. Outra situação revelada nesse experimento foi a disparidade do tempo que cada um(a) se encontrava conectado(a); raramente um número significativo de membros estava simultaneamente *on-line*. A flexibilidade nos horários de participação no espaço digital foi um aspecto considerado ao avaliarmos a impossibilidade de realização de discussões em grupos naquele contexto. Consideramos, também, que o sentimento de pertencimento ao

⁹² Boca da Mata foi criada em 1981, após novo acordo entre a Funai e o IBDF, que destinou aos *Pataxós* uma faixa do Parque Nacional de Monte Pascoal, à margem do córrego Cemitério, pouco acima da confluência deste córrego com o rio Caraíva, localizada no entorno do Parque Nacional Monte Pascoal, pertencente à Terra Indígena de Barra Velha, distrito de Porto Seguro. Suas atividades econômicas são a agricultura familiar, a prestação de serviços públicos e a produção de artesanato e artefatos de madeira.

⁹³ O convite foi apresentado na abertura da página, tentando romper com a formalidade: “Olá, a página Aldeia Midiática tem como objetivo ser um espaço de diálogo sobre o uso da internet pelos *Pataxós*, especificamente do Facebook. Caso você possa participar dessas interações, ficarei muito grata.”

⁹⁴ Dentre esses, treze são sujeitos que colaboraram nas pesquisas realizada no mestrado em Comunicação e Educação, no período de 2004 a 2006.

coletivo não se constituíra, conseqüentemente não havia *coparticipação* (PERUZZO, 2004), pois esta não se constitui gratuitamente, mas a partir da ação individual e coletiva, da criação de oportunidades de convivência e da reivindicação de participar.

O experimento *Aldeia Midiática* possibilitou reflexões acerca da eleição de metodologias para os movimentos exploratórios, especificamente quando se trata de entender a constituição de sujeitos comunicantes e suas produções em espaços digitais. Às vezes, na ansiedade de termos as informações com maior brevidade, adotamos abordagens centralizadoras que, ao contrário do que se esperava, apresentam-se inférteis. Por isso, em atenção aos ensinamentos do *Kuber*, de que determinadas situações exigem cautela, seguimos por outros caminhos para a observação de processos sociocomunicacionais de Pataxós em redes sociais digitais, preferencialmente aqueles em que eles fossem os protagonistas.

Assumimos esses primeiros movimentos exploratórios como *errantes* e, ao mesmo tempo, motivacionais à inventividade de outras metodologias de investigação, como propõem Cerqueira (2000) no *Kuber* e Martín-Barbero (2004) em sua *cartografia*. Enquanto o *Kuber* aponta para construções de outras trajetórias, Martín-Barbero apresenta o processo investigativo como mapas moventes construídos pela adoção de instrumentos flexíveis.

As investidas na *Aldeia Midiática* ofereceram elementos para pensarmos as mídias não só no campo comunicacional, mas, também, nas relações vinculares. Assim, sem encerrar a página *Aldeia Midiática*, passamos a realizar uma etnografia no contexto digital, acompanhando 22 sujeitos comunicantes na Plataforma do Facebook, individualmente, entre o período de 2016 a 2018.

5.3.3 Cartografando em territórios indígenas de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália

Outro movimento exploratório empreendido foi uma viagem aos municípios baianos Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália – tendo como principal objetivo identificar e observar os pontos de acesso à internet das comunidades Pataxós. Elegemos o circuito turístico Porto Seguro - Santa Cruz Cabrália, em que a aldeia Pataxó de Coroa Vermelha e a reserva Pataxó da Jaqueira são os principais pontos de diversas atividades culturais.

A aldeia Pataxó de Coroa Vermelha⁹⁵ é constituída por dois espaços. Um deles é o urbano, onde residem os Pataxós inseridos no comércio de artesanatos, principalmente no

⁹⁵ Na aldeia de Coroa Vermelha concentram-se os principais órgãos vinculados às políticas afirmativas do povo Pataxó, dentre eles, a Associação Pataxó de Ecoturismo (Aspectur), a sede da cooperativa de artesanato; um escritório para a Funasa; um para os assuntos de habitação; um para a cooperativa de agricultura e um para a

Shopping Indígena, nas atividades do *Museu Pataxó* e no gerenciamento do turismo de demais órgãos administrativos (Fundação Nacional do Índio - FUNAI, de Superintendência Indígena, Secretarias de Saúde, Educação, Ambiental). O segundo espaço é o da reserva, inserida em uma área de preservação ambiental, onde se realizam atividades turísticas como visitas, palestras, caminhadas pelas trilhas e comercialização de artesanatos; formas de economias solidárias adotadas pelos sujeitos que se dedicam a essas atividades.

Nosso interesse no espaço urbano da aldeia justificou-se pela presença da Escola Indígena Pataxó de Coroa Vermelha, implantada em 1985⁹⁶. Assim, durante o período de 20 a 23 de julho de 2016, circulamos pelas rotas turísticas de Coroa Vermelha, incluindo visitas e conversas com comerciantes e educadores da escola, realizando observações exploratórias para buscávamos entender como se deu a inclusão digital na escola indígena.

De certa forma, essa viagem foi revitalizante, pois nos colocou na posição de ver e falar com os sujeitos da pesquisa. Nas conversas com alguns educadores, percebemos a valorização da conquista da internet pelos esforços e mobilizações de lideranças, educadores e vereadores indígenas. A inclusão digital na escola indígena de Coroa Vermelha foi implantada pelo projeto GESAC (Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão) vinculado ao Ministério de Comunicação. Esse programa teve como meta a inauguração de centros com computadores com sinal de internet via satélite, a princípio em três aldeias Pataxós, expandindo-se por doze escolas.

Apesar da problemática da pesquisa não estar ligada diretamente aos programas de inclusão digital, consideramos importante realizar consultas em órgãos do Estado responsáveis por essa questão, especificamente no banco de dados do Instituto Brasileiro Geográfico Estatístico (IBGE) e no portal de Pesquisa Nacional de Amostra de Domicílio (Pnad) de 2014⁹⁷.

A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (Pnad) divulgada em 2014 revelou que 95,4 milhões de brasileiros com 10 anos de idade ou mais acessaram a internet por meio de microcomputador. Isso significa que metade da população faz uso da internet. Já a pesquisa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2014) apontou crescimento de sujeitos em

cooperativa de pesca. Cada setor é coordenado por uma liderança que, junto às demais, como caciques, professores e “pajés”, constitui o Conselho da aldeia Coroa Vermelha.

⁹⁶ Em 2000, em função da comemoração dos “500 anos de Descobrimto do Brasil”, a escola foi reformada, com o apoio do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Foi estruturada conforme o que se compreendia como uma instituição “tradicionalmente” indígena, com salas em formato de oca, sem portas e com cobertura de piaçava. Em 2004 a escola passou por mais uma reforma, sendo construídas salas mais amplas, uma com ar-condicionado para a instalação de computadores. Entre o período de 2016 e 2017, a escola passou por uma reforma de toda a sua estrutura, com ampliação do número de salas e reforma da quadra poliesportiva.

⁹⁷ Dados disponíveis em: <https://www.brasil.gov.br/ciencia-e-tecnologia/2015/11/numero-de-brasileiros-na-internet-subiu-para-95-4-milhoes-em-2014>.

acessibilidade em todas as regiões do país: Norte (19,3%), Nordeste (14,6%), Sudeste (9,5%), Sul (10%) e Centro-Oeste (12%). Segundo os dados do IBGE, 77,9% de pessoas de 10 anos ou mais fazem uso do celular, isto é, 136,6 milhões de pessoas, sugerindo que mais da metade da população brasileira tem as condições de acesso à internet pelo aparelho celular. Na análise quantitativa dos dados publicados pelo IBGE e Pnad, observamos que estes órgãos consideram a acessibilidade à internet de forma mais geral, em que todas as modalidades de acesso. Independentemente de serem fornecidas pelo Estado ou não, são computadas, desconsiderando nas amostragens as condições desses acessos e as questões étnico-culturais.

No movimento da *Pesquisa da pesquisa*, levantamos produções científicas (teses e dissertações) que apresentassem análises de programas de acessibilidade pública à internet, especificamente em comunidades Pataxós. Três pesquisas foram consideradas: a de Morales (2008) que problematiza as políticas públicas de “inclusão digital⁹⁸” no contexto dos Pataxós de Coroa Vermelha (BA); a de Renesse (2012) que trata dos usos da internet por grupos ameríndios do Brasil e a de Matos (2013), que reflete sobre comunicação, reconhecimento e cidadania a partir da participação de indígenas na rede *índios on-line*.

Apesar da pesquisa de Morales não priorizar o levantamento de telecentros em comunidades indígenas de maneira geral, apresenta dados interessantes, em nível regional, informando os limites e desafios dos usuários do telecentro implantado na Escola Indígena de Coroa Vermelha, especificamente a infraestrutura e a forma de gestão desses recursos pelos indígenas. Já Renesse (2012) traz detalhadamente essas informações, apontando um crescimento do uso de meios de comunicação entre os indígenas brasileiros, mencionando a inclusão digital na escola da aldeia de Coroa Vermelha. Entretanto, em suas análises, as escolas indígenas da aldeia de Barra Velha e de Boca da Mata, também beneficiadas pelo programa em 2010, não foram referenciadas.

O pesquisador Matos (2013), preocupado com o acesso de indígenas à internet em nível nacional, avaliou que houve um aumento significativo, especificamente nos últimos anos, ao se comparar com os dados de 2001, quando a acessibilidade digital correspondia ao percentual de 3,72%. A tentativa de Matos (2013) em apresentar um quadro de indígenas conectados, a partir da análise da inclusão digital da Fundação Getúlio Vargas-RJ, não obteve sucesso. Entretanto,

⁹⁸ Os programas de inclusão digital vinculados ao Estado vinham sendo implantados gradativamente desde 1999, visavam a implementação de uma infraestrutura como computadores, antenas de conexão à internet, máquinas fotográficas, filmadoras e demais equipamentos. Em 2000 tiveram início políticas de acesso a computadores e internet pelo Programa Sociedade da Informação; em 2002, por meio do GESAC (Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão), vinculado ao Ministério da Comunicação e pelo Cultura Viva, do Ministério da Cultura, período em que os telecentros foram implantados nas aldeias Pataxós.

em suas análises, não deixou de problematizar os critérios adotados pela FGV-RJ, que considera cor como raça ou etnia, e que esses identificadores étnico-culturais comprometem o desenho quantitativo de etnias com cultura midiaticizada. Assim, as informações da referida fundação, de que 24,49% de indígenas acessam à internet, parecem dissonantes das oferecidas em 2014, quando o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontou um crescimento de acessibilidade em todas as regiões do país, sendo 77,9% de pessoas acima de 10 anos usuários de celulares com internet, praticamente metade da população brasileira.

As observações e análises realizadas no circuito turístico Pataxó e na escola indígena de Coroa Vermelha, assim como as análises das produções científicas, subsidiaram a construção de outros procedimentos de investigação, dentre eles, visitas às aldeias Boca da Mata e Barra Velha para descrição e apreciações das idiossincrasias comunicacionais dos Pataxós dessas comunidades.

5.3.4 As idiossincrasias comunicacionais da aldeia Boca da Mata

A pesquisa exploratória realizada na aldeia Boca da Mata teve por objetivos investigar as configurações identitárias Pataxós, procurando observar as suas inserções/participações/intervenções no espaço público e os modos pelos quais essas formas expressam a memória coletiva, as ações políticas e a cidadania; registrar o modo como leem o acesso à internet e as interações em redes sociais, focalizando suas participações em redes sociais digitais e suas atuações políticas e apreender os usos e as apropriações dos meios, especificamente como os sujeitos comunicantes interagem e comunicam nos diversos contextos culturais.

As descrições e análises das idiossincrasias comunicacionais/digitais dos Pataxós da aldeia de Boca da Mata exigiram que estivéssemos inseridos em seus contextos, e que pensássemos metodologias a partir da dimensão da *experiência e do sentido* (LARROSA, 2002). Assim, partindo da *arqueologia do olhar etnográfico* de Lévi-Strauss,⁹⁹ foi possível construirmos uma escrita do visível e do experienciado, em que se punha em jogo não só a atenção da pesquisadora, ora orientada, ora flutuante mas, também, as qualidades de observação, de sensibilidade, de imaginação científica e de elaboração de um planejamento do que deveria ser observado nos espaços presenciais e nas conversas com os sujeitos

⁹⁹ As descrições dos Tupinambá realizadas por Léry, na obra “Viagem à terra do Brasil” (1961), são qualificadas por Lévi-Strauss como “arqueologia do olhar etnográfico” por suas observações, descrições e reflexões bem próximas do contexto desse povo.

comunicantes. Para as observações *in locus* construímos um roteiro orientador, que incluía aspectos de configuração identitária dos sujeitos, de suas memórias e de seus referenciais simbólicos, as mobilizações empreendidas e suas vinculações em redes sociais.

Pensamos também em um roteiro para organização das entrevistas, com dois blocos, um de identificação sociocultural e outro constituído de questões relativas às suas trajetórias e experiências comunicacionais, tanto em ambientes digitais quanto presenciais. Sendo assim, fizemo-nos presentes nas atividades da aldeia Boca da Mata nos dias 22 e 23 de setembro de 2017. Inspiradas também na etnografia de Laplantine (2004) para o desenho dos processos comunicacionais/digitais dos sujeitos comunicantes de Boca da Mata, levamos em consideração suas memórias, representações simbólicas, imaginações, discursos e sentidos atribuídos às mediações.

A escolha dessa aldeia foi motivada por duas questões: por ser uma das comunidades Pataxós que conseguiu estruturar uma educação indígena específica, diferenciada, inter e multicultural (como o acesso à internet e demais mídias), e pela demanda da própria comunidade, pois os educadores Ponçada¹⁰⁰ e Santana,¹⁰¹ da Escola Indígena Boca da Mata, com o desejo de reativarem o grupo de teatro, contataram Itamar dos Anjos¹⁰², que já realizara em outro momento uma oficina de teatro na referida escola, para a organização de mais uma atividade cultural. Assim, pela interlocução existente entre a pesquisadora e o coreógrafo Itamar, o convite foi estendido também a ela. No dia 22 de setembro, em acolhimento às solicitações desses sujeitos, em parte nossas também, realizamos uma reunião com educadores para o levantamento de proposições e de intercâmbios culturais entre os grupos de danças afro-indígenas de Caravelas (BA) e os de dança e de teatro da escola, colocando nessa roda de conversa o nosso projeto de pesquisa.

¹⁰⁰ Jovino de Jesus Ponçada (48 anos), professor, diretor da Escola Indígena Boca da Mata e liderança política, atua junto ao cacique. Licenciado em História (IFBA – Campus Porto Seguro), reside há 40 anos na aldeia Boca da Mata.

¹⁰¹ Edimarcos Ponçada Santana (35 anos), professor, vice-diretor da Escola Indígena Boca da Mata e liderança política, atua junto ao cacique e demais lideranças. Licenciado em Ciências da Natureza (UNEB – Campus X), reside há 35 anos na aldeia Boca da Mata.

¹⁰² Itamar dos Anjos: artista plástico, ativista, professor de dança e de teatro do Grupo *Umbandaum*, pedagogo e mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-raciais da Universidade Federal Sul da Bahia e membro do movimento cultural *Arte Manha* (Caravelas).

Figura 3 - Reunião com educadores



Fonte: Registro fotográfico Helânia Porto. Arquivo da acadêmica (2017).

No dia seguinte (23/09/2017), realizamos observações pelo território da aldeia; circulamos por ruas, praças e sítios que ficam no entorno. Esse caminhar possibilitou o conhecimento dos projetos de economia solidária implementados pelo coletivo de mulheres Pataxós de Boca da Mata – os aviários e as plantações de pimenta do reino. As organizações de mulheres têm sido avaliadas positivamente pelos sujeitos da aldeia. O depoimento da professora Luciana (esposa do cacique Alfredo Pataxó), nos fez ver a falta de informação sobre as formas de organização política das mulheres indígenas, revelando que a categorização da organização social das aldeias como patriarcal, conforme descrevem alguns teóricos, não corresponde ao posicionamento das mulheres Pataxós, complementando que elas sempre estiveram presentes e atuantes nas diversas ações políticas das aldeias.

Figura 4 - Visita ao sítio do cacique



Fonte: Registro fotográfico Helânia Porto. Arquivo da acadêmica, 2017.

A experiência do *Kuber* como busca de caminhos para outras percepções auxiliou-nos na descrição de particularidades dessas vivências. Aquela caminhada por trilhas fortuitas, trouxe-nos a possibilidade de experienciar outras sensibilidades e, em consequência, um novo entendimento da natureza das coisas, até então despercebido, como a questão do engajamento das mulheres pataxós na economia solidária, especificamente na agricultura familiar, conforme constatamos na aldeia Boca da Mata.

Nos dois dias que estivemos na aldeia Boca da Mata, ouvimos algumas narrativas, e quando o tema era a configuração das identidades étnico-culturais, esse era retomado pelos professores Ponçada e Santana a partir do marco temporal que culminou em diásporas, sofrimento e perda dos territórios – denominado por eles como o “Fogo de 51”. Fontes documentais informam que neste episódio ocorreu a dispersão de grupos que, ao serem intimidados e perseguidos por militares, abandonaram o território, tendo como consequências a negação da identidade étnico-cultural e o abandono da língua materna. Os dois professores justificaram os atuais movimentos políticos e reivindicatórios aos sofrimentos do passado, descrevendo a ocupação da BR 101, no km 794, próximo à cidade de Itamaraju, ocorrida em 2015, como o de maior impacto em nível nacional e de maior cobertura pelos jornais da região.

Para pensarmos os *ethos*¹⁰³ nesse contexto sócio-histórico-político, observamos que elementos da cultura material se fazem presentes no cotidiano desses Pataxós e visualizamos práticas habituais, como o cuidado com as hortas, a produção de artesanatos, a higienização de

¹⁰³ *Ethos* na perspectiva aristotélica, seria uma ética que conduziria o cidadão a uma deliberação e/ou escolha acerca do que é melhor para a si e para a comunidade.

roupas e de utensílios de cozinha no rio, mesmo com a presença de máquina de lavar roupa em algumas residências, dentre outras práticas culturais que indicam o jeito desses Pataxós se ordenarem na aldeia Boca da Mata ao formato de famílias agrícolas.

Quanto aos meios de comunicação, praticamente todas as 600 famílias têm televisão, rádio, aparelho de som e acesso à internet. Segundo o professor Santana, 70% dos moradores acessa a internet via aparelhos móveis de telefonia. Os professores Ponçada e Santana têm estes aparelhos, sendo o rádio e os celulares os mais utilizados.

Observamos, na maioria das residências, aparelhos de sons ligados, com uma mescla de ritmos, desde *rap* ao sertanejo, conferindo àqueles espaços um clima de festividade, especificamente porque era sábado e todos estavam em suas residências. Sobre a prática de ligarem seus aparelhos de som em alto volume, Santana explicitou que é comum nos finais de semana e feriados, quando as famílias estão em casa.

Ao analisarmos a construção das identidades étnico-culturais e cidadanias Pataxós, consideramos também o lugar que as mídias ocupam em relação a essas pautas e como os Pataxós significam suas relações com as mídias. Os meios de comunicação, especificamente a internet, tem recebido um valor especial, pois representa para eles acesso a informações e meio de realizar as atividades de gestão escolar e pedagógicas. Todos os professores são licenciados, alguns pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), outros pelo Instituto Federal da Bahia – Campus de Eunápolis. Estudaram conforme a *Pedagogia da Alternância*¹⁰⁴, em que parte da carga horária dos componentes são concluídos no *Tempo Comunidade*, demandando o envio de produções acadêmicas por e-mails. Além da utilização da internet na formação acadêmica dos educadores, as trocas de informações por e-mails e nos grupos de WhatsApp são práticas comunicativas importantes na gestão de projetos escolares.

¹⁰⁴ A pedagogia da alternância surgiu na França em 1935 e foi introduzida no Brasil em 1969, no Estado do Espírito Santo, por meio da Escola Família Agrícola (EFAs) e, posteriormente, pelas Casas Familiares Rurais (CFRs) em outros estados brasileiros. Configura-se como uma proposta curricular que tem o objetivo de alternar situações de aprendizagem escolar com situações de trabalho produtivo, “de acordo com os sujeitos que assumem as regiões onde ocorrem as experiências, as condições que possibilitem ou restringem ou até impedem a sua realização, e as concepções teóricas que fundamentam suas práticas” (RIBEIRO, 2010, p. 292-293). A pedagogia da alternância tem o trabalho como um princípio educativo de uma formação humana integral, “que articula dialeticamente o trabalho produtivo ao ensino formal” (RIBEIRO, 2010, p. 293). A pedagogia da alternância na Bahia está baseada na experiência dos cursos de superiores desenvolvidos pelo Programa Nacional de Reforma Agrária (Pronera) em parcerias efetivadas com universidades públicas desde 1998. Nesses cursos, a alternância pedagógica é uma importante estratégia para garantir a valorização, o reconhecimento e o direito do discente do campo em cursar o ensino superior. O currículo acadêmico estruturado a partir da pedagogia da alternância busca a interação entre os conhecimentos construídos na universidade com momentos de interações com a realidade em que cada discente vivencia na sua comunidade, de forma a promover trocas de conhecimentos entre o tempo comunidade e trabalho e o tempo acadêmico.

Percebemos, também, a preocupação dos professores quanto à utilização da internet quando se tratava da participação de seus estudantes em redes sociais na Plataforma do Facebook, sendo à educação escolar atribuída a função de reguladora das formas de participação e de interações digitais. Na avaliação do professor Santana, tem sido difícil mudar a perspectiva de seus discentes acerca da cultura midiática por estes não reconhecerem os ganhos políticos que se podem alcançar na utilização adequada das redes sociais digitais.

Eu avalio que as redes sociais podem ser úteis para falar das formas como nos organizamos na aldeia, por isso sempre falo com os adolescentes para utilizarem as redes em benefício de nós. Vamos falar da terra, do que a gente faz e produz, pois, o povo fala que índio é preguiçoso, índio é ladrão! Então digo, ao invés de utilizarem as redes para se mostrarem, deveriam tirar fotos dos quintais sustentáveis, das roças do povo que temos aqui, das plantações orgânicas, das plantações com os sais da própria terra daqui e da água em abundância que temos. Oriento para utilizarem as redes para falar dessas riquezas daqui ao invés de as utilizarem para coisas fúteis. Espero que no prazo de 5 anos essa menina amadureça, para que possam usar melhor as redes sociais. (SANTANA, 2017).

Por isso, o professor tem focado sua atenção em orientações quanto aos usos das redes sociais, estabelecendo uma certa vigilância no campus virtual, além de distribuir avisos e aconselhamentos aos estudantes, inclusive com controle do tempo de acesso à internet no âmbito escolar.

Sendo assim, buscamos entender por que os professores Ponçada e Santana controlam e supervisionam os usos da internet de seus discentes. Em resposta a esta questão, deparamo-nos com narrativas bem próximas relativas aos limites de suas formações educacionais, pois estes, por diversas vezes, tiveram que abandonar seus estudos, ora pela ausência de uma política educacional indígena eficiente que garantisse a educação escolar na aldeia, ora por terem assumido compromissos, como trabalho e casamento, ainda muito jovens.

Os dois professores revelaram que, na infância, o rádio de pilhas era a única possibilidade de comunicação com o mundo externo à aldeia, pois não havia energia elétrica em suas residências. Relataram ainda que só tiveram acesso à televisão aos 10 anos de idade, quando saíram da aldeia para visitarem parentes que viviam nas cidades.

O primeiro meio de comunicação que tive acesso foi o rádio, o radinho de pilhas. Com a chegada da energia, tivemos acesso à televisão na aldeia. A televisão tem seu lado bom, seu lado positivo, mas tem seu lado negativo também. A tecnologia acabou mudando a forma do nosso povo ouvir os mais velhos, acabou dando um esquecimento da memória de nosso povo. Os jovens não ouvem mais as histórias dos mais velhos, com a televisão isso mudou muito. A chegada da internet também alterou a forma de estabelecer contato com os demais, hoje os jovens deixam de ficar frente a frente para ficar no celular. Vejo isso como um ponto negativo para a gente. Antes ficávamos de noite em volta da fogueira, na roda de conversa, ficávamos ali conversando e escutando histórias contadas pelos mais velhos e hoje não se tem mais

isso. Penso que a tecnologia prejudicou nesse aspecto, a tecnologia mudou as formas de relacionarem na aldeia. (PONÇADA, 2017).

O rádio foi muito presente na minha vida. Eu tenho na minha memória, quando tinha 6 anos ouvia o rádio, porque meu pai ouvia rádio. Eu só vi televisão com 8 anos, quando fui para a cidade (Porto Seguro) para estudar. A internet, tive acesso em 1990, eu trabalhava de manhã, estudava de tarde e, no final da tarde, ia para a academia do prof. Carlos e eu e mais um colega limpávamos a academia para podermos usar o computador do professor. Ele autorizava eu e meu colega para usarmos o computador por uma hora, meia hora para cada um. Eu tinha entre 10 a 11 anos, nessa época eu já tinha um perfil no Orkut, mas a internet era muito lenta. Depois o professor Carlos mudou, e perdi o acesso à internet. Só em 1998, lá em Coroa Vermelha abriu uma *lanhouse*, fazia fila para ter acesso à internet, mas a internet era muito lenta.

Antes, há um tempo, tínhamos um centro de monitoramento pelo rádio da Funai, com central em Barra Velha, era uma forma de contatar os aldeados; mas tem mais de 8 anos que rádio deixou de funcionar. Essas outras tecnologias substituíram o rádio amador, a internet está há 5 anos na aldeia Boca da Mata e ela acabou ganhando esse espaço. (SANTANA, 2017).

Os sujeitos comunicantes confirmaram que os usos das mídias eram deixados em segundo plano quando eram crianças, pois a prioridade era a formação educacional, já que o acesso à educação escolar representava para eles um capital simbólico, uma conquista em relação aos seus antepassados, que não tiveram essa oportunidade.

A memória (individual ou coletiva) acionada pelos entrevistados, como um fenômeno construído coletivamente a partir de um *passado cultural comum*,¹⁰⁵ possibilitou-nos entender as suas censuras aos usos de mídias em sala de aula. O *residual* dos limites ao acesso à educação vivenciado no passado, ativado no presente por esses educadores, revela que acessar a internet e participar de redes sociais digitais devem estar precedidos de uma intencionalidade política; portanto, é perder tempo publicando qualquer coisa ou brincando no celular, frente às vantagens de se investir na formação educacional propiciada por aquela educação escolar.

Quanto à importância da internet em suas vidas, os Pataxós com os quais dialogamos informaram que esta passou a fazer parte de suas rotinas nos últimos cinco anos, apesar de já conhecerem. Consideraram esta tecnologia como um diferencial em suas vidas, por possibilitar interações com outros sujeitos, especificamente articulações com Pataxós organizados em redes sociais para resoluções de questões inerentes à educação e às políticas afirmativas em diferentes frentes. Entretanto, o professor Santana não considerou que o acesso à internet promova a construção de sujeitos politizados, uma vez que os jovens da aldeia não vêm se colocando “adequadamente” nas redes sociais digitais e não buscam informações que promovam

¹⁰⁵ Pollak (1992) considera que há diversas características nesse processo, desde formas invariantes e imutáveis às flutuantes e em constantes mudanças. (p. 2) isto é, pela reelaboração de experiências de vida humana a partir do reconhecimento e da atualização.

criticidades. Sendo assim, ele afirma esperar que “no prazo de 5 anos essa meninada amadureça, para que possam usar melhor as redes sociais”. (SANTANA, 2017).

As mídiatizações, nessa perspectiva, são entendidas como recursos de resistência e ativismo político, conforme argumentação do professor Santana ao justificar a importância da formação política dos seus discentes, sendo a escola um espaço específico para a ressignificação e para o fortalecimento das manifestações culturais e políticas de seu povo pois,

A escola também tem a função de pensar o bem social da comunidade como um todo, então todos os projetos são articulados com a participação dos sujeitos da escola. Por exemplo, o projeto do “galinheiro” foi discutido na escola e executado na comunidade, o resultado do mesmo será também discutido na escola. (SANTANA, 2017).

Os entrevistados falaram também das organizações e das ações políticas multidimensionais, considerando que os usos e produções em mídias vem contribuindo a essas organizações. Entretanto, o professor Ponçada advertiu que não basta só a articulação pelas mídias, há a necessidade de reuniões presenciais, com a participação de caciques e demais lideranças.

A gente está sempre em mobilização. Há um grupo que toma frente das articulações de conversa, e esse grupo acaba convocando todos os colegas. Hoje temos a tecnologia que facilita marcar as reuniões, em que o grupo se junta em uma aldeia, e nesse local, ouvindo todos os caciques e lideranças decidimos as ações a serem tomadas, como por exemplo, na ocupação da BR 101 em 2015. Para fazer uma manifestação grande, temos que fazer uma articulação bem-feita, planejando com cuidado, articulando todas as aldeias. (PONÇADA, 2017).

Ainda sobre as ações políticas empreendidas coletivamente em espaços públicos, o professor Santana esclareceu que a questão do território está sempre na pauta política, ainda que as táticas sejam presenciais, como nas mobilizações em rodovias e em ocupações de territórios. Portanto, nas mídias digitais essas investidas deveriam estar presentes.

As reuniões têm sido contínuas, as articulações nunca pararam de existir, elas não estão paradas, são restritas às demandas do território, que são pouco divulgadas, mas nem por isso deixam de acontecer reunião para essa pauta. Estamos sempre em organização. Só quando é uma viagem como por exemplo à Brasília que há divulgação e busca-se um agendamento, entrar na pauta em Brasília, pois não adianta sair daqui sem nada agendado, querer ir pela imposição. Já apanhei em Brasília quando em mobilização. (SANTANA, 2017).

A compreensão dos entrevistados acerca do fazer político com o auxílio das mídias digitais apresenta consonância. Reconheceram a importância de sua utilização, entretanto avaliaram que a circulação de suas demandas e seu atendimento ficam em nível local e regional. Logo, não atribuíram a repercussão mais ampla de suas políticas às redes sociais e demais

formas de comunicação digital, pois entendem que as enunciações nesse contexto não atingem os representantes do Estado em nível nacional.

Às vezes, depende muito da instância, do local onde se publica. Hoje essas redes sociais, para nós aqui no município, têm ajudado muito. Agora quando parte para uma instância maior, não funciona, para alcançar as pessoas que tem o poder na mão não surte o efeito esperado. (PONÇADA, 2017)

Penso que primeiramente há os vínculos presenciais, depois as articulações vão para as redes. Vejo que para haver articulação depende do protagonista, de quem vai puxar a linha de frente, e nesse sentido, temos o conselho de caciques que vai puxar as ações políticas. [...]. Então, penso que as redes sociais contribuem pouco para as lutas políticas para os povos indígenas, assim, também vemos denúncias nas redes sobre demandas dos menos favorecidos, mas não vemos resultados. (SANTANA, 2017).

Os educadores indígenas consideraram, também, que os protagonismos nas redes sociais digitais dependem das competências dos sujeitos na apresentação de suas demandas e de suas caminhadas nas políticas partidárias. Assim os resultados das comunicações estão sujeitos a “quem está publicando. Se é uma liderança que comunica, parece que o resultado é quase que imediato, mas se é alguém desconhecido, parece que suas lutas passam despercebidas”. (SANTANA, 2017).

Nessa exposição, saber a quem se dirigir e como se dirigir tem sido um diferencial nos usos e apropriações das redes sociais pois, além das habilidades e competências linguísticas que possibilitam a utilização social e política das mídias digitais, ser reconhecido como sujeito político e formador de opinião potencializa essas práticas comunicativas. Essa percepção identitária na constituição do sujeito comunicante, pode ser entendida na perspectiva de Cortina ao se referir que “só quem se sabe reconhecido por uma comunidade [...] como um de seus e adquire sua própria identidade como um membro dela pode sentir-se motivado a se integrar ativamente nela” (2002, p. 26).

Ao questionarmos acerca de seus hábitos de consumo midiático, Santana e Ponçada informaram que assistem esporadicamente o jornal na televisão, com mais frequência o futebol, quando seus times jogam. Indicaram ainda que preferem ouvir músicas e acompanhar o futebol pelo rádio. Quanto à busca por informações jornalísticas, consideraram que os jornais *online* da região, “Radar 64 – no rastro da notícia”¹⁰⁶, “Teixeira News: o seu jornal em tempo real”¹⁰⁷ e “Bahia Dia a Dia – jornal online da costa do descobrimento”¹⁰⁸, tratam de suas questões com maior atenção.

¹⁰⁶ <http://radar64.com/index.html>

¹⁰⁷ <http://teixeiranews.com.br/>

¹⁰⁸ <http://www.bahiadiaadia.com>

Sobre os usos das redes sociais digitais, só Santana tem perfil no *Facebook*, fazendo uso da Plataforma para o compartilhamento de projetos e de demandas da comunidade, além do estabelecimento de interações com público diverso. As postagens vão desde fotos, textos com posicionamentos políticos, documentos, vídeos e ultimamente sobre a economia desenvolvida no contexto da família. Outras interlocuções utilizadas pelos educadores são o e-mail e as interações nos grupos de *WhatsApp*, sinalizando a última como mais eficiente para troca de informações diárias com seus pares.

Só uso o Facebook para a questão do trabalho, para divulgar as questões da escola, a questão das estradas, algum incêndio e, assim, acionar o Ibama. Mas, tem aqueles que montam um perfil que não diz muito sobre ele, só para aparecer no Facebook. Se vocês observarem o meu perfil no Facebook, vão perceber que sou eu mesmo, não mudo nada. Pois, só uso o meu Facebook para falar de questões importantes da escola e da aldeia. (SANTANA, 2017)

O uso do Facebook é para informações de contatos mais gerais. Os entrevistados destacam que a utilização do WhatsApp tem sido uma ferramenta fundamental, “principalmente no trabalho, diariamente utilizamos o celular para contatos com grupos através do WhatsApp [...] além do acesso aos *sites* vinculados à educação”. (PONÇADA, 2017). Em um segundo momento, justificando o porquê dessa preferência, ele diz:

O meio mais viável para articulação é a própria internet, a maioria dos parentes tem o contato da gente, portanto o WhatsApp funciona melhor, pois pelo celular contactamos os demais pelo WhatsApp e o segundo é o Facebook. Assim, tem-se como necessidade a aquisição de aparelhos celulares mais sofisticados para acessar e comunicar em redes.

Sobre os usos da internet, Santana observa que:

Na internet posso acessar várias informações ao mesmo tempo. Estou com o *link* do MEC aberto, tenho outras janelas abertas, como do Facebook e o celular ao lado, com o WhatsApp que fica o tempo todo aberto, são os meios de comunicação. Na escola fico o tempo todo com o celular ligado, pois o WhatsApp é utilizado o tempo todo. Hoje na comunidade, 70% tem acesso à internet em casa.

As participações desses Pataxós em contextos de mídiatizações não são apreendidas como situações isoladas e desvinculadas de demais problemáticas. Em suas experiências comunicacionais digitais, o uso da internet e de telefonia móvel vem adquirindo funções de articulação política e educacional, de vinculações e informacional. Nesse sentido, vemos que os sujeitos comunicantes vêm buscando o exercício de uma cidadania comunicacional, participando de decisões políticas e culturais, tanto no contexto da aldeia como no nacional, e de serem vistos por diversos meios de comunicação.

Para falar de mim é muito complicado, tenho 20 anos de trabalho comunitário na comunidade, conheço todas as aldeias, todos os caciques, conheço basicamente 90% dos habitantes das aldeias. Por isso fico com o WhatsApp ligado direto, pois há articulação política com todas as 27 aldeias por meio das redes sociais. Sou liderança ligada à educação, entretanto também estou ligado às outras 7 lideranças dos setores de saúde, de agricultura, da Associação de mulheres, ao conselho de caciques, de meio ambiente, de saneamento e de serviço social. (SANTANA, 2017).

Houve também sinalizações da importância de construção de um espaço midiático, em que os próprios Pataxós publicassem seus eventos, sem as distorções de seus discursos, conforme vem agindo os jornalistas. Ponçada (2017) informa que: “quando aparece alguém da mídia para gravar nosso depoimento, o jornalista muda o sentido da palavra. A liderança fala alguma coisa, mas não se publica do jeito que ele falou, a mídia acaba distorcendo o discurso dos indígenas”.

Ao considerar que as mídias não são neutras, Ponçada avalia que seria interessante que “os próprios indígenas criassem um meio de divulgação de suas demandas, pois não temos esse espaço”. Assim, como protagonistas, avançariam quanto à descentralização de fontes informativas. Podemos pensar que a configuração da cidadania comunicacional para esses sujeitos envolve participações políticas e culturais em diferentes esferas públicas, como suas interações nos grupos de *WhatsApp* e nas postagens na Plataforma do Facebook.

5.3.5 Nos rastros de Pataxós em redes sociais digitais

Pensando que o uso de métodos combinados possibilita formas de aproximação mais produtivas às questões investigativas, consideramos que a utilização de uma etnografia no ambiente digital e presencial, junto aos 22 perfis dos Pataxós¹⁰⁹ presentes na plataforma do Facebook, possibilitaria conhecimentos singulares de seus processos comunicacionais. Assim, entre o período junho de 2016 a agosto de 2018, a partir do perfil da pesquisadora, selecionamos a função “ver primeiro”, que significa ver as publicações dos 22 sujeitos comunicantes no topo do nosso *feed de notícias*.

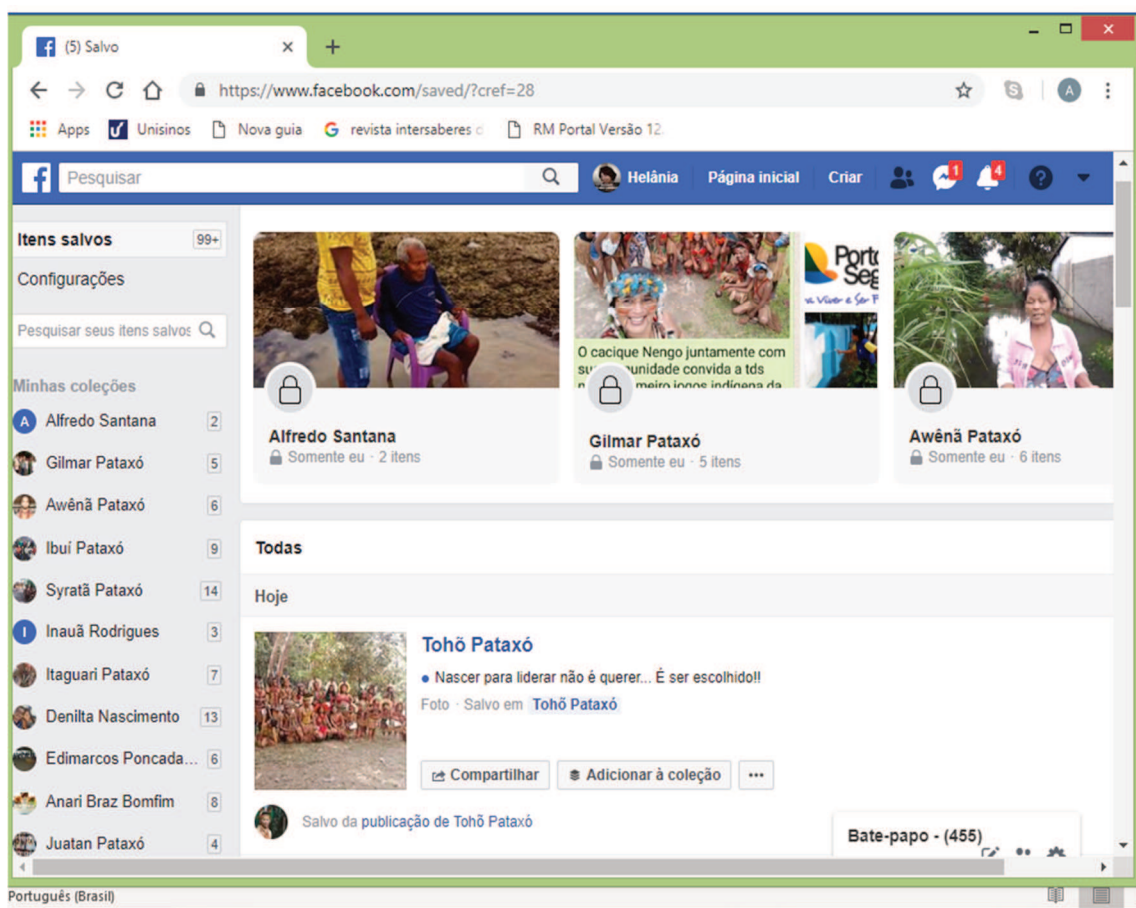
Nos primeiros meses de pesquisa exploratória, ainda que amparados na *etnografia virtual*, que, na perspectiva de Hine (2011), possibilitaria um olhar mais detalhado das maneiras pelas quais os sujeitos experimentam a tecnologia, não tínhamos sistematizado de forma mais pontual o que seria selecionado das diversas publicações. Entretanto, beneficiamo-nos dessa metodologia por nos oferecer maior tempo de realização de observação das funcionalidades

¹⁰⁹ Nos apêndices há um quadro com informações dos sujeitos comunicantes em redes sociais digitais, do período de 2016 a 2018, (Apêndice F).

disponíveis na plataforma do Facebook e da utilização desses recursos pelos Pataxós. Nesse contexto digital, observamos como esses sujeitos faziam usos de vídeos, álbum de fotos, cartazes de eventos, como divulgavam suas produções. Utilizamos a opção “salvar” disponibilizada aos usuários do Facebook para arquivamento das publicações. Com essa função, armazenamos os conteúdos compartilhados pelos Pataxós, como *links*, vídeos, músicas, imagens, entre outros, com a possibilidade de serem consultados em momentos futuros.

Assim, quando éramos informados das publicações dos sujeitos comunicantes em nosso *feed de notícias*, a depender dos conteúdos, clicávamos na seta da alternativa “salvar”, adicionando cada item a um dos perfis que constituíam as “Minhas Coleções”, conforme menu lateral esquerdo, em que consta “Salvo”.

Figura 5 - Lista de perfis Pataxós salvos em “Minhas Coleções” no Facebook.



Fonte: Página de Helânia Porto no Facebook (2018).

Apesar da ausência de um roteiro sistemático para as observações, elegemos alguns itens, como perfil étnico-cultural dos sujeitos, relações interpessoais, temáticas abordadas por

eles, centrando atenção nas demandas de políticas públicas e nas formas de estruturação dessas publicações.

Esta etnografia na plataforma do Facebook nos possibilitou perceber que as enunciações apresentadas pelos sujeitos antecipavam alguns dados, como a territorialidade ocupada, a idade, o grau de instrução acadêmica (concluída ou em formação), a função e/ou cargo que desempenha na aldeia, a quantidade de amigos e a intensidade de participação. A apresentação visual também foi outra questão observada, sendo notada a preferência por fotografias em que estão adornados. Observamos também que os sujeitos comunicantes demonstravam habilidades na utilização da plataforma do Facebook. Cada perfil tinha em média dois mil contatos.

Quanto às profissões que exercem, são as seguintes: um é assistente social na secretaria de saúde indígena; dois trabalham em empresas de turismo; oito são professores vinculados às secretarias de educação, dois ao departamento de esporte e cinco como assessores de questões culturais e articulistas da política municipal; três são artesãos e um é fotógrafo. Desse total, sete são mulheres e quinze são homens. Dos quinze homens três atuam como caciques em suas aldeias. São oriundos de aldeias localizadas nos municípios de Prado, Santa Cruz Cabrália e Porto Seguro, com exceção de dois, que residem em outros estados.

Quadro 3 - Sujeitos comunicantes em redes sociais digitais

Localização	Terra Indígena Cumuruxatiba – Prado	Terra Indígena Coroa Vermelha – Santa Cruz Cabrália	Terra Indígena Porto Seguro	Em outros estados
Sujeitos comunicantes	Dário N. Ferreira Denilta Nascimento Inauã Pataxó Andersom P. Ferreira	Aruã Pataxó Gilmar Pataxó Katão Pataxó Syratã Pataxó Emerson Pataxó	Alfredo Santana Anari Braz Bomfim Arissana P. Braz Edimarcos P. Santana Ibuí Pataxó Jaqueline das N. Souza Juatan Pataxó Karkaju Pataxó Sairema F. Pataxó Itaguari Pataxó Tohõ Pataxó	Arassari Pataxó Tamikuã P. Faustino

Fonte: Dados organizados pela acadêmica a partir de consultas no Facebook (2018).

O acompanhamento das publicações nas *timelines*, no período de junho de 2016 a novembro de 2016, possibilitou estabelecer uma leitura quanti-qualitativa das temáticas que se repetiam nos 22 perfis dos Pataxós. Computamos 99 postagens dentre as salvas em nossas coleções na nossa *timeline*. Assim, ao entrecruzarmos essas informações, considerando como

escore o número de sujeitos e a ocorrência de publicações, obtivemos a sistematização apresentada no Quadro 4.

Quadro 4 - Relação das temáticas socializadas pelos Pataxós no Facebook em 2016

TEMÁTICAS	PERCENTUAL
Retomada do território: organização e divulgação de encontros, mobilizações	95,4%
Educação específica e diferenciada nas aldeias: reivindicações e divulgação de ações empreendidas	90,9 %
Eventos/ Conferências / Fóruns regional e nacional: informações sobre organização e participação em eventos (congressos, fóruns, seminários)	81,8%
Ameaças de despejo/Violência/Atentados	54,5%
Artes e ações culturais	45,4%
Mídias nas aldeias: divulgação de oficinas e cursos de capacitação acerca das mídias indígenas	40,9%
Etnocultura Questão ambiental/Ciência tradicional indígena (fitoterapia)	40,9%
Práticas esportivas e desportivas indígenas	13,6%
Políticas Públicas de Saúde: denúncias acerca de assistência médica e odontológica nas aldeias, inserindo nesta questão a preocupação com o alcoolismo.	4,5%

Fonte: Sistematização dos dados das páginas dos 22 Pataxós no Facebook pela acadêmica (2016).

Esse mapeamento e classificação permitiram-nos organizar uma taxonomia das temáticas. Assim, vemos que há um número expressivo de postagens sobre questões inerentes às *lutas pelo território indígena* a partir das quais os Pataxós utilizam-se da plataforma para falar de seus processos de retomada do território. São incluídas nessa categoria as ameaças de despejo, os atos de violência e atentados sofridos, respaldados em vídeos e em textos jornalísticos. A educação específica, diferenciada e multicultural pleiteada e realizada em suas comunidades, do nível fundamental ao médio, em diálogo com a socialização de eventos educacionais e culturais de outros estados, constitui a segunda categoria. Há também publicações sobre as artes Pataxós e seus projetos de sustentabilidade a partir de ações culturais das aldeias. Sobre as práticas esportivas e desportivas em nível local, regional e nacional, há circulação de informações e convites de campeonatos. Ainda, um grupo de textos que tratam da questão de assistência médica e odontológica nas aldeias, incluindo o alcoolismo como uma questão de saúde pública.

Entendemos essa configuração dinamizada pelos sujeitos comunicantes que inserem e compartilham conteúdos em redes sociais digitais como de *transculturalidade*, em que sentidos e valores são produzidos e veiculados com sujeitos de diferentes espaços geográficos. Essa relação de temáticas também nos permitiu captar o sentido atribuído à cidadania que, entre outros aspectos, implica ter direito à moradia em territórios indígenas, ao desenvolvimento de projetos de sustentabilidade, à preservação do meio ambiente, do patrimônio cultural indígena, à garantia da educação específica e diferenciada, da saúde e do esporte.

Quanto ao protagonismo desses sujeitos, observamos que os que fazem uso do Facebook de forma mais intensa são os que se dedicam às questões educacionais. Os Pataxós que são professores apresentam maior autonomia nas produções de suas temáticas, utilizam-se de várias funções e meios técnicos disponibilizados pela plataforma, transformando suas páginas em boletins informativos, em formato hipermídia,¹¹⁰ com mural de fotografias, apresentação de vídeos e documentários. Avaliamos que esse empenho também esteja relacionado à importância da visibilidade, considerando também que os algoritmos da plataforma do Facebook direcionam seus usuários à “sedução, à audiência de quem os assiste porque ninguém vai ao Facebook para ser um desconhecido e ignorado” (LOSSE, 2014, p. 39).

Nesse sentido, compreendemos que a cidadania comunicacional se relaciona à capacidade de produção de postagens vinculadas às lutas, demandas e atividades dos Pataxós e de participação em processos sociocomunicacionais digitais. Constituir-se sujeito comunicante em diversos âmbitos pode possibilitar a produção de “processos de auto-organização, de informação, de comunicação e a criação de condições de transformação social (PERUZZO, 2012).

Coube, a partir dessas análises, entendermos Pataxós em processos comunicacionais e digitais em inter-relações com as identidades étnico-culturais, por meio de outros procedimentos na fase sistemática, como descrevemos a seguir.

5.3.6 Fase sistemática: integração, observações, entrevistas e semiótica da cultura

Saber utilizar os instrumentos do *Kuber* para se alcançar a *Anhetenguá*, aqui apresentado como uma metáfora da construção da pesquisa exploratória em campo, na perspectiva transmetodológica, envolveu a eleição de procedimentos que se configuravam como “um

¹¹⁰ A plataforma Facebook é um conjunto de ferramentas que possibilita que o *site* interaja com programas externos escritos por outros desenvolvedores, assim os usuários podem interagir com amigos na rede social em uma grande variedade de aplicativos, além dos criados pelo próprio Facebook, como Fotos e Grupos (LOSSE, 2014).

movimento de aproximação ao fenômeno concreto a ser investigado buscando perceber contornos, suas especificidades, suas singularidades” (BONIN, 2011, p. 39), a partir das sutilezas que o circundam.

Acatamos, assim, na *fase sistemática*, a necessidade do entrelaçamento de procedimentos metodológicos para as coletas de dados, com *observação participante* em intercâmbios multiétnicos nas aldeias de Barra Velha (Porto Seguro) e de Coroa Vermelha (Santa Cruz Cabrália), nas participações no I Seminário Universitário Indígena da Bahia – *Muká Mukáú* e no 20º *Araguaksã* da Reserva Pataxó da Jaqueira, em Coroa Vermelha e com a realização de entrevistas em profundidade com sujeitos dessas espacialidades, apoiados na *observação etnográfica* no contexto *on-line* e *off-line*.

Às observações participantes foram acrescidos momentos de entrevistas. Conforme preceitos da etnografia, a observação etnográfica é uma forma privilegiada de pesquisa de campo, pois permite ao pesquisador entrar em contato com o universo dos sujeitos da pesquisa e compartilhar seu horizonte,

[...] *não para permanecer* lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, *mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente* (MAGNANI, 2009, p. 135, grifo nosso).

Sendo assim, o primeiro movimento nessa fase foi a participação em atividades culturais da aldeia de Barra Velha nos dias 1, 2 e 3 de junho de 2018.

Neste movimento de coleta de dados, participamos do I Seminário de Estudantes Universitários no período de 1 a 3 de junho de 2018. Para o registro das ações sociocomunicativas dos Pataxós neste evento, consideramos conveniente termos em mãos um *roteiro de observação*¹¹¹ e outro de *entrevista em profundidade* neste primeiro movimento da fase sistemática da pesquisa.

O roteiro do primeiro procedimento investigativo foi organizado com aspectos que pudessem nortear o nosso olhar, a saber: perfil sócio-histórico-cultural dos sujeitos comunicantes; referenciais de configuração das identidades culturais e dos *ethos* (costumes, práticas, rotinas) nos espaços presenciais; configuração do sujeito comunicante no contexto da aldeia; referenciais simbólicos e memórias reveladas em seus discursos que permitissem formular uma imagem de si e da coletividade, das atuais mobilizações empreendidas e das

¹¹¹ O roteiro de observação (apresentado nos Apêndices) não excluiu a adoção do *diário de campo*.

pautas e dos projetos políticos de afirmação indígena; formas de participação política no coletivo e vínculos estabelecidos para as estratégias e táticas de comunicação nas ações coletivas e seu sentido (No Apêndice B pode ser visto este roteiro de observação).

Para o segundo procedimento, a entrevista em profundidade, propusemos itens que envolvessem, além do perfil sócio-histórico-cultural e midiático dos sujeitos, suas competências e habilidades midiáticas/digitais, as políticas afirmativas empreendidas, as configurações das identidades étnico-culturais e da cidadania comunicacional. (Ver o roteiro completo no Apêndice C). Nesse movimento, as entrevistas em profundidade realizadas com os quatro sujeitos comunicantes, têm suas questões organizadas a partir de cinco tópicos amplos e em vinculação: (i) identificação sociocultural e histórica; (ii) sujeitos em mobilização por suas política afirmativas, (iii) usos e apropriações midiáticos (rádio, televisão, internet, celular), em redes sociais digitais e outras formas/linguagens de comunicação/interação; (iv) competências e habilidades midiáticas/digitais dos sujeitos comunicantes e (v) as configurações das identidades étnico-culturais e da cidadania comunicacional.

Mesmo munidos desses tópicos norteadores, entendemos que as entrevistas em profundidade possibilitariam o desencadeamento de narrativas mais livres, conseqüentemente a promoção de maior protagonismo dos sujeitos, mediante uma postura acolhedora e de respeito ao tempo de cada um se expressar, com suas digressões e interrupções, como também do silêncio e das risadas.

Dentro da complexidade que envolve o objeto de pesquisa, a gama de informações com as quais nos defrontamos em nossos movimentos de pesquisa de campo buscamos, nas entrevistas em profundidade, a possibilidade de tornar essa diversidade de informações mais produtiva a partir do registro de depoimentos de quatro sujeitos comunicantes.

Nosso objeto de pesquisa situou-se na relação entre redes sociais multidimensionais no contexto dos Pataxós da Bahia, usos e apropriações de redes sociais digitais, construção do cidadão no âmbito comunicacional e (re)construção de identidades étnico-culturais. Para a apreensão de tais conexões, as Entrevistas em profundidade foram procedimentos relevantes. Consideramos que a Entrevista em profundidade, utilizada para os levantamentos de dados sociais, culturais, políticos, econômicos, étnicos e comunicacionais, englobou aspectos da entrevista *estruturada*, por sua organização em cinco tópicos constituídos de diversas questões, de aspectos da *entrevista focalizada*, com questões estruturantes para a captação de dados sobre a identidade étnico-cultural, a cidadania comunicacional, a inserção e participação dos Pataxós em processos midiáticos e os usos e apropriações de redes sociais no contexto do Facebook. Quanto aos itens de relatos sobre processos midiáticos ao longo do espaço-tempo de cada

sujeito comunicante, apreendemos aspectos de entrevista de modalidade histórica.

No campo das ciências sociais, a entrevista na modalidade histórica é uma forma singular de entrevista narrativa, na qual o investigador apreende fragmentos particulares da realidade sócio-histórica dos sujeitos, captados a partir de fragmentos de relações e de processos socioestruturais, compreendida por Bertaux (2005) como “perspectiva etnossociológica”. Entretanto, consideramos que a etnografia construída por nós, além de etnossociológica, se configura como uma investigação de campo baseada em observações etnográficas participativas, transpassando a etnografia do olhar particularizado, envolvendo nessa ação um olhar sensível de determinados aspectos, desde as construções sociais, políticas e culturais em redes multidimensionais até as redes sociais no contexto digital.¹¹²

Bertaux (2005) não separa o relato de vida da entrevista em profundidade por esta se materializar em narrações. Portanto, em nosso caso, a construção das entrevistas foi dirigida na obtenção de relatos de vida e de experiências. As entrevistas em profundidade foram realizadas com quatro *sujeitos comunicantes*¹¹³ da aldeia Barra Velha. Por meio dessa abordagem metodológica, conseguimos complementar as informações que não foram possíveis de obtenção nos demais procedimentos metodológicos, especificamente questões acerca dos processos midiáticos no contexto digital. Nessa proposição o professor Santana pôde revisitar o que informara na sua entrevista, na etapa exploratória, realizada na aldeia Boca da Mata, acrescentando questões relevantes que não foram pontuadas anteriormente.

Nesse segundo movimento, objetivamos investigar os sentidos atribuídos às práticas comunicacionais digitais, as competências comunicacionais e participativas dos Pataxós e suas articulações às demais formas de organizações sociais, culturais e políticas em redes e analisar as dialéticas que estruturam seus posicionamentos políticos, identitários e de resistências, revelados nos seus processos dígito-comunicacionais e nas articulações presenciais.

¹¹² Esse percurso esteve em dialética com os demais tipos de pesquisa: (1) Pesquisa teórica, em tensionamento com alguns conceitos-chave; (2) Pesquisa exploratória em campo, na qual mapeamos as diferentes redes de articulações dos Pataxós; (3) Pesquisa da pesquisa, na apreensão de procedimentos multidimensionais para as empirias no contexto digital e presencial; Pesquisa metodológica – que, na perspectiva transmetodológica, decorre da problematização metodológica (conceitual e operativa) (MALDONADO, 2008, p. 40) e da criação de novas proposições.

¹¹³ Os sujeitos entrevistados foram: (1) Antônio Alves Nascimento (Quati Pataxó), 65 anos, liderança política da aldeia Barra Velha – Porto Seguro, ocupou uma importante função na aldeia, na coordenação do centro de práticas culturais de recepção aos turistas nas décadas de 1980 a 2000; (2) Raoni Braz Vieira, 31 anos – Raoni em Patxohã significa Sol –, liderança na aldeia de Barra Velha, ocupa a função de pajé, estudante universitário do Instituto Federal do Sul da Bahia – Campus Porto Seguro; (3) Jaqueline das Neves Souza, 32 anos, tem por nome indígena Ektxamany, que significa índia guerreira, artesã da aldeia Barra Velha; e (4) Edimarcos Ponçada Santana, conhecido por Edir, 35 anos, vice-diretor da Escola Pataxó Boca da Mata, na aldeia exerce a função de liderança política na área educacional.

As entrevistas em profundidade foram norteadas a partir de cinco blocos temáticos: narrativas sobre identidades indígenas; sujeitos em mobilizações; usos e apropriações midiáticos (rádio, televisão, internet, celular); participação em redes sociais digitais; e exercício de uma cidadania comunicacional.

6 NA TRILHA DOS PROCESSOS COMUNICACIONAIS, IDENTITÁRIOS E CIDADÃOS DOS PATAXÓS

Neste capítulo apresentamos os processos de comunicação dos Pataxós em redes multidimensionais, a partir da apreensão de suas mobilizações políticas e culturais em dois importantes contextos, o I Seminário de Universitários Indígenas da Bahia, realizado na aldeia Barra Velha e no 20º Aragwaksã, na Reserva da Jaqueira, Coroa Vermelha. Pelas trilhas de seus processos comunicacionais, identitários e cidadãos, em movimentos associativos de empirias,¹¹⁴ delineamos ações comunicativas construídas como produção cultural, linguística e estética que, como as demais formas simbólicas e políticas, revelam esses sujeitos comunicantes.

6.1 O Primeiro Seminário de Universitários Indígenas da Bahia

O I Seminário de Estudantes Universitários, promovido por estudantes indígenas apoiados pela Secretaria de Educação de Porto Seguro, ocorreu no período de 1 a 3 de junho de 2018, na quadra poliesportiva da Escola Indígena, na aldeia Barra Velha, pareceu ser iluminador das questões postas acerca da cidadania comunicacional e das redes sociais multidimensionais no contexto dos Pataxós.

A realização de *entrevistas em profundidade* no I Seminário de Universitários Indígenas da Bahia possibilitou o reencontro com o professor Santana, da aldeia Boca da Mata, que era um dos organizadores do evento. Assim, retomamos com ele algumas questões que não foram levantadas nas primeiras entrevistas. Incluímos nesse conjunto mais três sujeitos: a artesã Souza, a liderança política Nascimento e o acadêmico Vieira, todos moradores da aldeia Barra Velha. Constituímos, assim, junto aos demais das mídiatizações do contexto digital, um quadro de perfis de ocupação diversos.

Concomitante às entrevistas em profundidade e às observações dos Pataxós, realizamos registros em um diário de campo, de forma densa, incluindo participações de indígenas de outras etnias, como Kayapó, Tupinambá, Tuxá, Tumbalalá, Pataxó Hã-hã-hãe e Kamakã, que se fizeram presentes no seminário. Os registros de discursos de educadores, estudantes e lideranças de aldeias Pataxós foram acompanhados de fotografias e de filmagens. Tais

¹¹⁴ Os movimentos realizados simultaneamente: integração as suas ações, observações etnográficas, registro de depoimentos e de relatos de experiências, registro fotográfico, e leituras semiológicas de três signos: Awê, Patxohã e Arte Pataxó.

procedimentos se ancoraram na perspectiva do *multiculturalismo* de Cortina (2002), por entender que na diversidade cultural há a possibilidade de relação com aquele que nos é diferente, em que poderemos reconhecer pluralidades, organizar convivências e refletir sobre a realidade social. Além do *multiculturalismo*, atentamo-nos para a interdisciplinaridade nas construções dos procedimentos metodológicos, com convergência de métodos e de teorias, em que fôssemos capazes de “visualizarmos métodos e procedimentos como teorias em ato, dominando seus pressupostos, entendendo como os objetos se estruturam” e também, “repensá-los e reformulá-los para dar conta do foco comunicacional/midiático da investigação” (BONIN, 2013, p. 46).

Sendo assim, consideramos que a nossa participação como membros dessas práticas culturais possibilitou “olhar” pela “perspectiva de dentro”, dos bastidores (TURNER, 1974), apreendendo as formas como os Pataxós se orientam em redes multidimensionais, a eleição de determinadas ações e o envolvimento desses sujeitos nos diferentes contextos comunicacionais. Esses procedimentos metodológicos apresentaram-se como recursos eficientes de descrições densas de práticas sociocomunicacionais vivenciadas na comunidade permitindo, também, incursões indiretas com estudantes e educadores de outras etnias que participaram do evento e, diretamente, com os educadores que nos acolheram em suas residências e com os entrevistados.

Para nós, que estivemos na aldeia Barra Velha em 2004, esse retorno trouxe a confirmação de que as lutas dos Pataxós não foram em vão; assim também, o encontro com alguns mestres de cultura indígena foi importante para reconhecermos os sujeitos que fizeram parte das ações políticas e os que atualmente assumem esses lugares.

Em 2004 praticamente não havia ruas, as casas se distribuía em torno de filetes do rio, que serpenteavam por toda a vila. A energia era a motor, este era ligado à noite. Nas casas não havia televisão nem telefone e computadores. A escola já existia, mas os professores não eram indígenas, pois muitos ainda estavam em formação, cursando o Magistério Indígena. Entretanto, as atividades de turismo e a produção de artesanato já despontavam na aldeia, principalmente pelo fluxo de turistas oriundos de Caraíva, Trancoso e Arraial d’Ajuda. Agora visualizamos outro cenário, as ruas traçadas e niveladas com areia e barro, as nascentes dos rios canalizadas para o rio Caraíva, que corta a aldeia. As casas são de alvenaria, com mobílias e eletrônicos, como televisão e computadores; as crianças e jovens tem seus *smartphones* ou *tablets*. A aldeia é iluminada pela energia elétrica, fruto do programa Energia para Todos. E a escola apresenta infraestrutura para a realização de atividades poliesportivas e culturais, dentre elas o I Seminário de Estudantes Universitários.

As lutas e as conquistas dos Pataxós reveladas na atual configuração da aldeia Barra Velha nos conduzem a retomar a noção de *status* da teoria de Marshall (1967), esta produtiva

para pensarmos a intrínseca relação entre construção coletiva e promoção da cidadania. No contexto dos Pataxós a igualdade de direitos alinha-se à participação política e social, aos projetos de reconhecimento das diferenças étnico-culturais e às possibilidades de estruturação de enunciações sobre direitos humanos que transcendam as apresentadas nas redes sociais digitais.

O I Seminário de Estudantes Universitários, de 2018, apresentou-se como um importante espaço para refletirmos sobre as apropriações midiáticas e os seus necessários entrelaçamentos com as multidimensionalidades em redes arquitetadas pelos Pataxós. Assim, no dia 1 de junho, no turno matutino, após oferecimento de café da manhã a todos os participantes, houve a abertura extraoficial do seminário, com apresentação do *Awê* que, em sua *performance* coletiva junto à simbologia da mandala construída no piso da quadra, retomava o tema do encontro, *Muká Mukauí*¹¹⁵ (unir e reunir).

O ritual funcionou como uma mística de sensibilização para a apresentação dos temas a serem discutidos pelos anciãos¹¹⁶ de aldeias Pataxós que compuseram a mesa. Esses falaram de suas trajetórias e das lutas pelo território indígena na Bahia. Esses discursos foram ampliados nas vozes de indígenas universitários que dialogaram com os anciãos. Assim, a nostalgia da Aldeia Mãe como a aldeia Barra Velha conhecida por todos apareceu nos depoimentos de estudantes que falaram da solidão e do sentimento de não pertencimento nos grandes centros, e que essa ausência era alheia aos seus desejos, exigência da formação universitária.

Nesse sentido, todos os atos de fala nesse contexto foram apreendidos como ações sociocomunicativas de conteúdos relevantes para análises, carregando em si os referenciais dos sujeitos que os produziram. Portanto, a unidade de análise não foi só o discurso, mas os espaços de trocas entre os vários discursos presentes naquele evento, em atenção às narrativas que se completavam nas diversas vozes, de anciões e jovens universitários. Tais fluxos acarretaram a necessidade de entendermos as redes semânticas do espaço social não midiático que atravessam o espaço midiático, e observarmos e registrarmos que a questão da retomada do território indígena usurpado nas diásporas decorrentes do “Fogo de 51” fora recorrente nos discursos dessa primeira mesa de debates, conforme depoimento de Nascimento (2018):

Em 1944 Getúlio Vargas mandou medir uma terra para os índios. Esse pedacinho de terra separou um pedacinho daquilo que já era dos indígenas. As pessoas ainda criticam que os indígenas querem tomar terra dos outros, mas as pessoas não reconhecem que essas terras são dos indígenas. Os indígenas sempre ocuparam aquilo que já era deles, mas as pessoas sempre criticam e dizem que os indígenas querem

¹¹⁵ Em referência é ao canto *Pataxó muká mukauí*, de autoria de Matalawê Pataxó.

¹¹⁶ Consideramos importante entrevistar um dos anciãos, assim marcamos uma conversa com o Sr. Antônio Alves Nascimento, conhecido pelo nome indígena Quati Pataxó.

tomar o que é deles, pois querem negar o que já é nosso. Meus avós e tataravós padeceram muito antes de mim, aí o pessoal vem tomar as terras de meus antepassados. Ficam criticando, querendo tomar o resto. Nós fomos os primeiros a lutar por essas terras, nós fomos os primeiros a reivindicar por esse território, porque já existe esta terra na lei. Se a lei foi escrita pelos homens, então ela tem que ser cumprida, não se deve vim com mentiras.

Nós fomos os primeiros lutadores pelo território aqui dentro, com 8 anos de idade, eu e outros fomos nos apresentar como indígenas para o governador da Bahia. Fomos nos apresentar lá no pé do Monte Pascoal, para mostrar que éramos indígenas e que estávamos aqui.

No *Fogo de 51*, dos 60 km de área que foi demarcado em 1944, ficamos com 25 km de litoral, mas tínhamos 60 km que vai até a BR-101. Esses documentos estão em Brasília, mas os mais jovens têm vergonha de brigar pelos nossos direitos. Os jovens vão a Brasília e não resolvem nada, voltam com historinhas e não conseguem nada.

Qual a diferença do índio para o não índio? Não há diferença nenhuma. Tudo que o negro ou o branco faz, o indígena faz também. Vencemos as dificuldades e conquistamos tudo o que queríamos com muita luta.

Assim, atentamo-nos para a função constitutiva que a comunicação desempenha na estruturação do processo cultural, na construção do que seja cidadania, identidade. Conforme Martín-Barbero (2006, p. 68), “as culturas vivem enquanto se comunicam umas com as outras e esse comunicar-se comporta um denso e arriscado intercâmbio de símbolos e sentidos”. Nessa perspectiva, foi possível entendermos que a identidade étnico-cultural, permanentemente em fluxo e em construção, pode se manifestar pelos movimentos de *introspecção* e *extrospecção* (RUSSI-DUARTE, 2002, p. 172), pelos movimentos de miradas dos sujeitos sobre si mesmo e/ou pela apreciação do contexto mais afastado do outro.

O depoimento de Nascimento sugere que, no sistema político no qual os Pataxós também se encontram inseridos eles não são vistos como sujeitos autônomos e iguais, isto é, como cidadãos portadores de direitos. O que se tem como “regra social e cultural” é a violência que passa invisível aos olhos de muitos, sob políticas clientelistas, consideradas algo natural, e, por vezes, exaltadas como qualidades positivas do “caráter nacional” (CHAUÍ, 2009, p. 60).

Esse discurso reverbera no posicionamento do acadêmico Jerry Matalawe, ao pontuar sobre a importância dos engajamentos políticos dos acadêmicos quanto à retomada de seus territórios, acentuando também a necessidade do reencontro com os seus, do retorno à aldeia como uma das formas de alimentar o sentimento de pertencimento à terra sagrada, pois ali se encontravam os túmulos de seus ancestrais, sendo, para o povo Pataxó, a aldeia Barra Velha um território sagrado, de sofrimento, de resistência e de reconquista.

Há na construção dessas narrativas a tentativa de colagem de um grande *vaso cultural* (TAVARES; GARCIA, 2008) que fora quebrado com o *Fogo de 51* e com as demais políticas de obstrução da cidadania indígena. Na perspectiva de Tavares e Garcia (2008) os sujeitos, com

as aprendizagens construídas nas diásporas, ao retornarem para junto daqueles que ficaram, recriam possibilidades de alianças e de compromisso, especificamente de levarem à frente as lutas políticas, e coletivamente a idealização de um *vaso cultural* como era o originário. Isso respaldados nos valores comunitários e éticos que, nas leituras de Boff (2017), seriam uma *con-cidadania*.

A partir destas proposições coletivas, foi possível considerarmos que a *con-cidadania* pode ser apreendida como uma das dimensões da cidadania comunicacional, por entendermos que as interações culturais participativas, dialógicas, que envolvem questões políticas, como denúncias de violações de direitos e táticas de resistência, transitam em outros espaços de esfera pública, em configurações de mídiatizações híbridas, mediante o protagonismo desses universitários em suas práticas comunicativas em mídias digitais.

Conforme relatamos, houve uma apresentação extraoficial, com a participação de lideranças indígenas e, no turno da tarde do dia 1 de junho de 2018, realizou-se a abertura com a composição da mesa, com participação do cacique anfitrião Wellington Pataxó, de caciques representantes das regiões Norte, Sul, Extremo Sul e Oeste da Bahia e de representantes do Poder Público, da Secretaria de Educação, de Saúde, dos departamentos de Cultura e Turismo.

Figura 6 - Cerimônia de Abertura do Seminário



Registro fotográfico Helânia Porto. Fonte: Arquivo da acadêmica (2018).

Na atividade cultural, os Pataxós cantaram o Hino Nacional em versão bilíngue (em Patxohã e em Português), assim também a oração “Viva Jesus que vem nos trazer a luz”¹¹⁷, em

¹¹⁷ Há cantos mais alegres que servem para expressar êxitos e conquistas ou para celebrar a visita de parentes e amigos de outras aldeias. Há também os cantos de despedida ou de encerramento do ritual, ou ainda aqueles para

Patxohã, na voz de Syratã Pataxó, e o Awê a partir do legado do cacique Tururim Pataxó, que em vida defendia que “uma vara só quebra, um mói é mais difícil”, frase escrita no material de divulgação do evento, publicado na página do seminário no Facebook. Assim, com as danças circulares, em que o grupo se separava e se juntava, tem-se como desfecho a construção de um molho coletivo com diversas varas, com potencial para erguer e transportar um sujeito.

Figura 7 - Mandala Sujeitos Comunicantes no Awê



Registro fotográfico Helânia Porto. Fonte: Arquivo da acadêmica (2018).

Foi ainda possível observarmos parte das atividades culturais que são revitalizadas na escola, como a língua *Patxohã*, os cantos, as *performances* e as artes plásticas, com a participação de estudantes e educadores que estavam ali presentes.

Novamente, nessa *performance* pode-se notar, conforme considera Chauí (2009), que a cultura é apresentada como um direito do cidadão, o direito de acesso aos bens e às obras culturais, o direito de fazer cultura e de participar das decisões políticas, inclusive das políticas culturais, o que pressupõe uma reflexão sobre a construção da cultura indígena e da indissociabilidade entre “a cidadania cultural e a cultura da cidadania” (CHAUÍ, 2009, p. 12).

Ainda na agenda do dia, acompanhamos os desdobramentos apresentados pelos dez grupos de trabalho, em que coube a cada grupo refletir sobre um das seguintes temáticas: conhecimento pela ancestralidade; políticas públicas de permanência dos indígenas nas universidades; educação e currículo indígenas; saúde indígena; internet e demais mídias na

o conforto pela morte de um parente. Neste caso, a oração em forma de canto “Viva Jesus que vem nos trazer a luz” foi cantado como forma de lamento e em solidariedade aos familiares de Tururim.

formação dos sujeitos;¹¹⁸ fomento à inclusão de indígenas nas universidades; calendário acadêmico específico para os cursos indígenas; participação política dos indígenas no cenário local, regional e nacional; ampliação de Terras Indígenas e organizações políticas e integrações. Após as sistematizações de cada representante dos grupos de trabalho, consolidaram-se entre jovens universitários e anciãos os compromissos com ações políticas e coletivas perante as demandas apresentadas.

Figura 8 - Cartaz do I Seminário de Universitários Indígenas da Bahia-Muká Mukaú



Fonte: Página do seminário no Facebook (2018).

As pautas levantadas e apresentadas pelos grupos de trabalho passaram a ter relevância para as nossas indagações acerca da cidadania comunicacional, visto que temos associado esta construção à tomada de consciência dos Pataxós de seus direitos, especificamente nas reivindicações perante as formas excludentes como são apreendidos pelos não indígenas. Ela tem sido buscada junto à formação pessoal e educacional, assim também no autorreconhecimento identitário e no reconhecimento dos próprios Pataxós como produtores de culturas, de mudanças sociais e políticas. De tal modo, as ações em con-cidadania podem ser entendidas nos processos sociocomunicacionais como apropriação de meios para visibilidade dessas demandas com a elaboração de documentos, de textos informativos e publicitários, de vídeos, estes divulgados, em sua maioria, em suas *timelines* do Facebook.

No dia 2 de junho de 2018, o grupo de apresentação do *Awê* como uma mística se fez presente, recepcionando todos e mobilizando receptividades internas para o tema daquela manhã, “os principais marcos históricos na trajetória de luta pela implantação da educação Básica e Superior Indígena no estado da Bahia”, no qual eram enfatizados os avanços e as

¹¹⁸Raoni Braz Vieira foi o acadêmico Pataxó que tratou deste assunto, portanto consideramos relevante a sua participação no projeto de pesquisa. Ele foi um dos convidados para entrevistas em profundidade na pesquisa exploratória de campo.

conquistas. Entretanto, consideramos que o seminário funcionou como um espaço político para levantamento de políticas públicas afirmativas de acesso e permanência dos universitários.

Se a educação escolar fora utilizada, ao longo dos anos, como uma forma de inculcação de valores dos colonizadores, para depois destituir os indígenas de sua religiosidade, línguas, culturas e de seus territórios, naquele espaço, os 400 discentes buscavam, na educação escolar de nível superior, propósitos diferentes daqueles das políticas nacionais de educação. Assim, em defesa dos valores dos novos Pataxós, que ressurgem, reivindicam e arquitetam a educação indígena numa dimensão ampla e intercultural. Como exemplo, temos as apresentações de projetos educacionais pelos palestrantes, que funcionaram como uma rede de sentidos construída por nós de ideias e de interpretações pontualizadas pelos educadores que compuseram a mesa de debate no dia 2 de junho de 2018.

O professor e escritor Kanatyó Pataxó, partindo da pedagogia freiriana, defendeu que uma alfabetização multicultural e transversal, a partir da produção de materiais didáticos específicos e multiculturais, em língua indígena e portuguesa, traria como resultado o desenvolvimento da leitura e da escrita, uma perspectiva bilíngue, convalidando o que os educadores indígenas defendem: uma educação escolar indígena, específica, diferenciada e intercultural. Kanatyó relatou, ainda, sobre a sua experiência como educador e escritor de livros literários. Dentre suas produções, trouxe seu último projeto – um livro de cantos e poesias em *Patxohã*, voltado para a alfabetização e letramento multicultural. Na sua perspectiva, o saber pela música está transversalizado pelo conhecimento da ancestralidade. Assim, ao se planejar a educação a partir da Pedagogia de Projetos, dever-se-ia pensar e adotar formas de avaliação diferenciada, apartada do modelo da Base Nacional Curricular vigente.

A alfabetização bilíngue pela música pleiteada por Kanatyó Pataxó configura-se como uma proposta cidadã e comunicacional por apresentar formas de construção integral do educando indígena, desde o desenvolvimento psicomotor ao linguístico-fonético, em que corpo, oralidade, musicalidade e *performances* são acionados na constituição de sujeitos letrados pois, na perspectiva de Kanatyó, a música pode ser o território de resistência, de paz, de aprendizados e de ludicidade. Visualizamos uma cidadania comunicacional articulada às demais dimensões culturais, como a educacional, impulsionada pela produção literária e por práticas educativas de professores indígenas.

A professora Maria Muniz discorreu sobre os primeiros professores indígenas da aldeia Barra Velha, trazendo junto a esse depoimento a sua história de vida, reconhecendo que tornar-se a primeira professora formada em Magistério Indígena não foi tão simples. A partir desses relatos problematizou sobre a formação dos universitários indígenas, principalmente de seus

distanciamentos dos saberes ancestrais, pontuando: “a questão da educação é muito cara para nós, pois sempre foi uma longa luta, em que muitos de nossos indígenas ficaram de fora, sem o acesso à escola”. Sendo assim, os estudantes universitários deveriam atentar para a questão ética, especificamente com o compromisso de retorno às aldeias com esses saberes, pois enquanto estiverem fora se preparando para serem líderes e educadores, os demais estarão nas aldeias, à frente de batalhas, garantindo o território daqueles que foram estudar.

O discurso da professora Maria Muniz corroborou em nossas compreensões da cidadania comunicacional no sentido de que também se estrutura na inclusão de sujeitos e de coletividades em bens culturais, na importância de que estes estejam conscientes de seus direitos, uma vez que ser cidadão implica responsabilidade com a formação dos demais e participação em espaços políticos com ações que permitam a instauração de cidadanias.

Outra questão que pontuamos é a memória acionada no presente. O relato de vida de Maria Muniz, a partir de demandas dos atuais educadores/estudantes universitários, pode contribuir para a construção de identidades profissionais, no sentido de gerar nos estudantes de Licenciaturas um sentimento de pertencimento e de participação em projetos similares.

Nessa rede de informações em fluxo, foi possível observarmos a intencionalidade de conferir identidades profissionais aos estudantes, tendo como ponto de partida as histórias de vida, sendo as memórias (individuais e coletivas) acionadoras dessas construções. Partilhando dessa concepção, tivemos no discurso do professor Edson Kayapó reflexões sobre a formação de professores indígenas nos cursos de licenciaturas, apontando que os universitários, na grande maioria, tiveram sua formação em escolas não indígenas, colocando assim como desafio que esses são os responsáveis pela estruturação da “escola de indígenas para indígenas”.

Na perspectiva do professor Edson Kayapó, a construção dessa identidade – ser professor indígena em uma escola indígena de atendimento a estudantes indígenas –, requer de todos os envolvidos a desconstrução da colonização escolar, conseqüentemente do eurocentrismo presente nos livros didáticos, observando que a chegada dos europeus não ocasionou só a exploração e a expropriação de recursos e de terras indígenas; usurparam-se também conhecimentos e tecnologias.

Suas argumentações podem ser ilustradas a partir de crônicas de Gândavo (2008), “em que se referia aos indígenas como não humanos, pois não pronunciavam os sons F, R e L, portanto seres sem fé, sem governo e sem leis. Assim, os povos que aqui viviam ao serem considerados como não humanos, construiu-se um Brasil em cima de cemitérios”.

O professor Edson Kayapó considerou, também, que a atual educação indígena devesse ser “construída de forma mais pontual, rompendo com a *violência* científica, como, por exemplo, o apagamento dos saberes indígenas”.

Suas considerações nos direcionam para o pensamento de Pollak (1992) quanto à função da memória e à construção da identidade, uma vez que é preciso considerar a presença de três elementos essenciais: “a unidade física, a continuidade dentro do tempo e o sentimento de coerência” (p. 204). Assim, as identidades étnico-culturais podem ser pensadas a partir dos indivíduos, de suas trajetórias e das referências de sujeitos inseridos em proposições específicas, conforme salienta Enne (2004, p. 106). Como todas essas possibilidades são fluidas, moventes, podemos pensar a construção das identidades em permanentes “interações e fluxos” (BARTH, 1969, p. 1).

Na perspectiva do educador Edson Kayapó, “é acumulando as experiências do dia a dia que desenvolvemos tolerância com os problemas que a vida nos impõe. No desempenho de nossas atividades profissionais, vamos descobrindo que não basta somente exercer uma determinada função importante, é preciso compreendê-la como parte de um todo, e não uma atividade isolada, pronta e acabada”. Ainda na defesa da escola indígena, o professor acrescentou que esta deveria ser crítica, a partir de diálogos do saber indígena com o não indígena, como um “laboratório de educação” para o mundo inteiro. Assim, pensar a educação indígena na escola envolve também reivindicar a equiparação salarial de seus docentes.

Em continuidade aos trabalhos acadêmicos, Mayra Apako Cataá Caramurum Tuxá, representando o coletivo de estudantes universitários, apresentou uma avaliação do impacto das políticas educacionais em 2018, especificamente do corte de bolsas para estudantes indígenas na atual gestão do governo federal. Na sua avaliação, o “desmonte” da educação superior traria o abandono dos estudos pelos indígenas universitários, pois a interrupção de bolsas e a não abertura de editais do Programa Bolsa Permanência inviabilizariam a permanência da grande maioria de indígenas ingressantes em universidades distantes de suas aldeias. Segundo Mayra, “pelo menos 2.500 estudantes foram prejudicados até aquele momento, mas o número poderá atingir a 5.000 até o final do ano”. Para a estudante, aquele retrocesso na cidadania comprometeria a permanência de indígenas e de quilombolas na universidade tratando-se, na sua avaliação, de “uma política racista”, especificamente de um racismo institucionalizado, “enlodado” por decisões, legislações, documentações, elaboradas com o objetivo de exclusão de povos étnico-raciais. Assim arrematou a discente: “nós, que pertencemos aos povos indígenas estamos nos sentindo excluídos nesse momento político”.

As denúncias da acadêmica, que só foram acessadas por sujeitos naquele contexto, foram registradas por nós, mediante o movimento da pesquisa no campo, portanto nos direcionaram a reflexões acerca do uso do espaço público como ato político perante os “bloqueios da esfera pública”, quando se pretende expor opiniões e reivindicações de direitos diferenciados de grupos e demais classes sociais.

Bloqueio da esfera pública visto na perspectiva de Chauí (2009) como “um conjunto de ações determinadas que se traduz em uma maneira determinada de lidar com a esfera da opinião: os *mass media* monopolizam a informação, e o consenso é confundido com a unanimidade, de sorte que a discordância é posta como ignorância ou atraso” (p. 62). Pois nesta sociedade oligárquica, hierárquica, violenta e autoritária em que os indígenas também são constituintes, não há tolerância com suas manifestações, nas quais explicitam as contradições sociais, revelando as desigualdades sociais. Diante da recusa da sociedade de perceber e trabalhar as contradições sociais, políticas e econômicas, os universitários utilizaram-se das mesas de debates como espaço público de comunicação, de deliberação e de decisão coletiva promovendo, em certa medida, uma cidadania comunicacional que, em construção, delimita-se com as contradições e articulações com os diferentes segmentos da sociedade. Talvez pudéssemos pontuar que os estudantes universitários baianos passaram a ter neste evento um lugar de expressão coletiva que nunca tiveram antes tornando-se, para eles mesmos e para os demais participantes, vozes ativas e assim reconhecidas pelos seus pares.

No turno vespertino desse mesmo dia, aconteceram outras apresentações que, ainda com discursos mais breves, não deixaram de potencializar as pautas anteriores. Para a constituição dessa rede fluida de comunicações, tivemos a participação da professora Anari Pataxó que, como os demais educadores, ponderou sobre a formação docente dos indígenas em nível de graduação e a contribuição desta para o processo de autonomia das comunidades indígenas. Assim, ela coloca como problemática o despreparo das universidades para receberem os estudantes indígenas, suspeitando que essa formação acadêmica, sem estabelecimento de enraizamentos coletivos, de identidades étnico-culturais, pouco contribuirá para o capital social e cultural indígena, pois nas suas palavras “nós nos identificamos como indígenas quando nos identificamos com nosso povo onde estivermos”.

As questões giraram em torno da importância de ações coletivas e dos modos como as pessoas podem cooperar, sobretudo nas maneiras como cada um vê a si mesmo e como os outros os veem no contexto das universidades. Dessas observações emergiram outras, apresentadas pelo professor Edson Kayapó que, nesse segundo momento de fala, tratou de sua trajetória como discente em escolas adventistas, onde fora coercitivamente forçado a abandonar a sua cultura e

a sua língua, e da sua formação como seminarista em missões evangélicas, pontuando que quando adulto considerou que devesse retornar para a aldeia a fim de (re)aprender com seu povo suas tradições, um retorno à cultura não escolar na (re)construção de sua identidade.

De suas experiências como missionário evangélico, o professor considerou importante os conhecimentos concernentes à espiritualidade, sinalizando como uma de suas preocupações na formação acadêmica dos indígenas o distanciamento do sagrado; na sua perspectiva, o saber científico alinhava-se com as crenças e espiritualidades dos diferentes povos indígenas. Sobre o abandono das espiritualidades na formação acadêmica, Edson reitera, observando que “Cabral ainda continua chegando no Brasil todos os dias, pois nós, indígenas, não temos paz”.

Apontamos, assim, que os processos de ressignificação das identidades étnico-culturais e de construção da cidadania comunicacional no contexto dos Pataxós, relacionam-se com o que argumenta Martín-Barbero (2009, p. 67), ao considerar a “[...]experiência de desenraizamento que vivem muitos de nossos povos, a meio caminho entre o universo rural e um mundo urbano cuja racionalidade econômica e informativa dissolve seus saberes e sua moral, desvaloriza sua memória e seus rituais”. Assim falar de reconhecimento é uma questão que “se encontra hoje, estreitamente relacionada a uma informação veraz e na qual predomine o interesse comum sobre o do negócio”.

Na expansão desse bloco de debates, tivemos a participação da mestrandia Aline Kayapó, que retomou os temas *racismo institucional*, *genocídio*, *minorias*. Respalhada em Eliane Potiguara, a palestrante diz que há uma produção literária e teórica estruturada a partir de conhecimentos milenares de seus ancestrais, chamando a atenção para o enfrentamento ao estereótipo de que os povos nativos não têm capacidade de produzir ciência, arte, estética, literatura. Ressalta que a escrita literária de Eliane Potiguara vem funcionando como forma de resistência política e estética e como um signo cultural de letramento dos povos originários.

O monopólio do saber determinado pelos grupos hegemônicos é confrontado pela acadêmica, ao indagar: “De onde vem aquele poema produzido por Eliane?” “De onde vem a nossa musicalidade?” “Como nossos antepassados sabiam de tantas coisas se no passado não houve quem os ensinasse?” Para responder a essas questões, ela afirmou: “Tenho certeza de que o que produzimos vem de nossos ancestrais, da força da espiritualidade de nossos antepassados que fizeram chegar até nós, portanto devemos valorizar esses saberes”.

Na sua perspectiva, ser crítico no contexto acadêmico não é simplesmente uma atitude reflexiva, abandonando o que já se sabe. Trata-se de “um movimento de acolhimento do novo sem a ruptura com os saberes ancestrais”, isto é, para acessar o científico, não se deve

“desconsiderar o que os nossos mais velhos nos ensinaram, mesmo se eles não passaram pela universidade, realizaram leituras críticas, pois ser crítico é estar nesse movimento”.

Nesse sentido, Aline Kayapó delimita que a identidade étnico-cultural de ser indígena e graduado ou pós-graduado no movimento crítico é um empoderamento e a apropriação de leituras de escritores andinos “daqueles conceitos que são originários, apropriando-se de termos científicos originários, porque são muitos séculos de saberes produzidos naquele cenário, e são esses saberes que nos ajudarão a entender as nossas questões”. São essas as tendências assumidas para a educação superior indígena, na observação de Aline, dependente, portanto, de “rupturas com a ciência e a filosofia de colonizadores ocidentais que, por muitos anos, questionaram se indígenas seriam ou não humanos”.

Com base nessas proposições para a formação acadêmica indígena, observamos que as culturas oral e manuscrita de povos originários devem transversalizar todas as teorias buscando, assim, na filosofia e nas ciências indígenas, o letramento a ser transmitido. Ao defender a descentralização do saber ocidental, a palestrante desenvolve sua teoria de alteridade do conhecimento científico, uma vez que “os únicos que têm essa autoridade e força para buscar esses saberes são os indígenas pertencentes a esse movimento ancestral, pois só assim serão capazes de desfazer as amarras colonizadoras e centralizadoras as quais estão submetidos”.

A primeira hipótese sobre a qual acreditamos que as reflexões de Aline Kayapó se assentam é a da proposição de uma nova epistemologia e de procedimentos metodológicos para se entender a história e a cultura dos ameríndios que, para ela, trata-se também de políticas públicas educacionais cujos recortes indicam mudanças estruturais nos currículos das universidades e na formação crítica de discentes e docentes. A proposta da educação acadêmica indígena é compreendida, também, a partir de leituras do mundo e dos efeitos culturais que essas leituras poderão adquirir no futuro quando a acadêmica sinaliza, junto dos demais, a necessidade de coletivamente assumirem “o compromisso de (re)encantarem a sociedade pela educação que deverão construir. Nós podemos construí-la, pois somos poderosos! E a força que temos ninguém pode tomar!”.

Atenta às contradições sociais, políticas, educacionais, econômicas e sociais a que todos estão sujeitos, Aline apresenta sua crítica às formas como as identidades étnico-culturais são paradoxalmente apreendidas pela sociedade, pontuando que “no passado os indígenas foram obrigados a vestir roupa, a falar o português e a ler a Bíblia e hoje escutam que não podem ser indígenas, porque estão vestidos com roupas, falam português e leem a Bíblia”; assim, ela orienta: “podemos falar que somos indígenas, porque somos os povos originários das Américas”.

As ideias da qual decorre a percepção de Aline acerca da função central da formação acadêmica enquanto processo histórico-crítico foram por nós associadas à construção e ao exercício da cidadania comunicacional indígena, que também pode se estruturar no acesso à formação acadêmica multicultural e interdisciplinar em que as ciências, as filosofias, as artes e as culturas de povos ancestrais estejam organizadas em “fortalezas de conhecimentos”. A proposição da palestrante, ora em tensionamentos, ora em convergências com os conhecimentos ocidentais, sugere a urgência na reformulação e na elaboração de conceitos atinentes à temática indígena, a partir de pesquisas acerca das complexas organizações sociais indígenas, ou seja, das diversas realidades dos povos originários das Américas.

6.2 Vinte anos de Aragwaksã na Reserva da Jaqueira – Coroa Vermelha

O Aragwaksã da Reserva Pataxó da Jaqueira, *que* pertence à Terra Indígena de Coroa Vermelha (Santa Cruz Cabralia), faz referência aos tempos em que os antepassados resistiram e lutaram em favor do povo Pataxó. Portanto, é um evento histórico, político, social, cultural e econômico. Desde 1999, no dia primeiro de agosto, comemora-se esse ritual na Reserva da Jaqueira. Nessa festividade, busca-se a confraternização de lideranças dos 38 aldeamentos, por ser um *locus* propício para vivenciarem rituais considerados como sagrados, que incluem cantos, danças, casamentos tradicionais, práticas de modalidades esportivas e churrasco.

Em 2018 aconteceu o 20º *Araguaksã* da Reserva Pataxó da Jaqueira. Nesse evento, presenciamos interações em redes multidimensionais, via articulações dos Pataxós de Coroa Vermelha com lideranças de outras aldeias, com representantes de instituições governamentais e não governamentais, com parceiros do comércio local, com pesquisadores e estudantes de diferentes instituições e com as agências de turismo locais e nacionais.

Figura 9: Cartaz-convite 20° Aragwaksã



Fonte: Página de Syratã Pataxó no Facebook (2018).

Nosso retorno a esta grande festa nos permitiu a realização de observações etnográficas, registros de atividades culturais e de discursos de dez lideranças. Esses discursos não se constituíram em *corpus* para análise, como as entrevistas em profundidade. No entanto, iluminaram as observações etnográficas acerca das redes sociais multidimensionais acionadas para a realização de um evento daquela natureza.

Nesse evento, observamos uma particularidade importante, a presença de indígenas e não indígenas universitários oriundos da Universidade Federal do Sul da Bahia – Campus Porto Seguro, dos institutos federais de Porto Seguro e de Eunápolis, da Universidade do Estado da Bahia – Campus de Teixeira de Freitas e de Eunápolis, fato que não se presenciava em anos anteriores. Assim, o *Aragwaksã* se coloca, também, como uma importante atividade pedagógica, de pesquisa, de expansão e de apoio à formação complementar de universitários indígenas.

Ao nos encontrarmos com Nythynawã, uma das lideranças da Reserva da Jaqueira, ela nos informou que a festa de fato começara internamente havia dois dias, desde a chegada de vários familiares do povo Maxakali, de Minas Gerais, e de outras lideranças, como dos povos Kaiapó, Tupinambá e Pataxó Hã-Hã-Hãe.

Importante destacar que houve representação dos 38 aldeamentos Pataxós da Bahia. Desse total, dez lideranças (cacique, vice cacique e pajé) ocuparam a esfera pública do evento e discursaram sobre a natureza do mesmo e a importância política de sua organização. Houve

convocação para participação em atividades futuras, chamando a atenção para os encontros presenciais, sem os quais seria impossível a articulação em nível nacional em prol dos territórios indígenas Pataxós da Bahia.

O cacique Syratã Pataxó, da Reserva da Jaqueira, do seu lugar de anfitrião saudou a todos em Patxohã e em Português, aproveitando aquele momento de celebração para homenagear os anciões, dentre eles, o cacique Tururim (*in memoriam*) que, em toda sua vida, exerceu um importante papel na conquista do território. A homenagem a Tururim se estendeu em um grande *Awê* apresentado no final dos discursos.

Dentre as mais diversas formas de comunicação e de representação eleitas pelos Pataxós neste evento, apreendemos o *Awê* (dança tradicional), seus cantos em *Patxohã*, indumentárias e grafismos (pinturas corporais); a fabricação de artefatos e artesanatos e a (re)construção do *Patxohã*, por serem esses signos apresentados pelos próprios Pataxós como aqueles que os tornavam etnicamente singulares.

6.3 Os relatos dos Pataxós

A sistematização das entrevistas em profundidade, realizadas com 4 sujeitos comunicantes Pataxós possibilitou, entre outras questões, apreendermos os sentidos de ser Pataxó a partir das relações estabelecidas pelos Pataxós acerca das identidades étnico-culturais, estas apresentadas a partir de relações de sentido com os conceitos de alteridade, de sentimento de pertencimento, memória e identidade contrastiva.

Para os quatro sujeitos comunicantes, a identidade étnico-cultural compreende um conjunto de atitudes e pensamentos que devem ser levados em consideração. Vieira (2018) determina que, para ser Pataxó, em primeiro lugar “a pessoa deve conhecer suas raízes, suas bases, pois ao conhecer sua base terá a honra de falar de si mesmo, terá condições de falar de seu povo, do seu tronco familiar e da aldeia de onde veio, só assim terá segurança de falar de si mesmo e de seu povo”. Equivalente a esse pensamento, Souza reconhece que

O Pataxó é diferenciado, tanto pelo seu artesanato como pelo seu jeito ser. Apesar de não ter tanta característica de índios, pois já houve muita mistura, o Pataxó é identificado em qualquer lugar. O Pataxó é diferenciado e respeitado em qualquer lugar que for, pois nunca se ouviu falar que Pataxó fez algo inadequado. (SOUZA, 2018).

Sobre a importância de ter conhecimento de onde veio, Vieira elucidada que não é simplesmente dizer ser Pataxó. “Se eu chegar em um ambiente e alguém me perguntar quem foi Tururim (referindo-se ao cacique da aldeia Barra Velha falecido em 2018) e eu não souber responder quem foi essa pessoa, eu não estou sendo Pataxó”. Vieira ainda considera que, para se sentir Pataxó, deve-se também conhecer a genealogia da família. Ele sendo pertencente à família Braz, tem obrigação de entender como sua família foi estruturada:

Eu pertencço à família Braz, que é a maior família indígena de Porto Seguro, além das famílias Ferreira, Conceição e Alves. Nossa família é numerosa. Fui criado pelos meus avós paternos. Meu avô paterno teve 21 filhos com a primeira esposa, com a segunda ele teve 17 filhos. Na árvore genealógica que construí de minha família somei 182 membros, a partir das descendências de meu avô paterno.

Quanto ao caráter de pertencimento ao clã para atribuição identitária, Vieira elucidada que há três formas de identificação étnico-cultural:

- (1) Tem aqueles que sofreram com a questão do massacre de 1951, isto é, o Fogo de 51, o que fez com que esses se afastassem da aldeia. Para esses que ficaram longe por longo tempo, falar dos Pataxós é complicado, apesar de serem Pataxós.
- (2) Há também aqueles que estão dentro de sua base, mas não têm o entendimento das lutas e da história do povo. Assim, a partir do momento que se tem essa

percepção, deve-se buscar sempre sobre seu povo, sua origem, para se afirmarem como Pataxós.

- (3) E há ainda aqueles que estão fora, mas estão sempre procurando saber e estudar sobretudo, buscando em suas bases esses conhecimentos para se auto afirmarem Pataxó. (VIEIRA, 2018).

Na demarcação de fronteiras identitárias de Vieira, ser Pataxó é ter o interesse pela história e pelas lutas do povo Pataxó, o que requer um movimento de busca de conhecimento e de participação junto ao coletivo:

A nossa base é o nosso povo. Se a gente está dentro, acredita e está participando, passamos a ser essa pessoa de referência para o demais, até para as crianças e outras juventudes que estão vindo. Quando a gente vai para um debate, para um bate-papo, para uma rodada de fogueira, ou até mesmo nas caminhadas que a gente sempre organiza, a gente tem que ter confiança no que a gente faz, porque tomamos nos encontros como base o que a nossa comunidade almeja e pensa. Quando falamos, falamos em nome da comunidade. (VIEIRA, 2018).

Podemos pensar na construção de uma *identidade de resistência* individual e coletiva que, conforme propõe Castells (2002), funciona como fonte de significados e de experiências de um povo, que reporta à assimilação simbólica de uma identidade primária em que as demais se organizam em torno desta. No discurso de Nascimento (2018) temos essa questão retomada, reconhecendo a importância da valorização dos mais jovens acerca dos conhecimentos de suas histórias e lutas.

Ser Pataxó significa ser uma pessoa guerreira e que se garante como é. Eu agradeço a nação que nós somos. Dentre as 32 aldeias existentes no extremo sul da Bahia, a nossa é a mais guerreira. Os Pataxós sempre foram indígenas guerreiros. Hoje há várias aldeias no Brasil, mas uma das primeiras a ser reconhecida foi a aldeia-mãe. Mas os que vivem aqui nem valorizam isso, não valorizam o passado. Sempre fomos um povo guerreiro.

A identidade étnico-cultural é também constitutiva da ação coletiva, caracterizada por um vínculo forte com as questões históricas e ações políticas, pois o fortalecimento desses vínculos com a história coletiva é que vem permitindo no presente a construção de objetivos comuns sem, no entanto, abafar os objetivos individuais, conforme nos revelou Souza.

Os Pataxós são muitos resistentes mesmo! Antes do presidente assinar a nossa terra, apesar de todos os sofrimentos das indígenas que foram abusadas, das crianças maltratadas, em que queimaram tudo no Fogo de 51, o povo Pataxó continuou sendo um povo resistente. Mesmo os grupos que saíram de Barra Velha, lá fora não recuaram, não se enfraqueceram, tornaram-se mais aguerridos. Nós não somos uma etnia fraca, nunca desistimos, sempre continuamos em nossa luta. Eu tiro o chapéu para minha etnia Pataxó.

Apesar da resistência e do sentimento de povo aguerrido, contraditoriamente há aqueles, mesmo que em pequeno número, que têm dificuldade de se reconhecer como Pataxó, conforme Souza,

Há pessoas que, por causa da mestiçagem, não se assume como indígena, mas não é do coração essa não identificação, mas pelo fato de não ser reconhecido lá fora como indígena. Vejo isso nas redes sociais, aqueles que tem cabelos cacheados por causa da mistura, acaba omitindo a identidade indígena. São poucos que agem assim, mas isso acontece.

Desses depoimentos, podemos pensar na interseção de diferentes conceitos de identidades étnico-culturais: há o entendimento da reconstrução da identidade étnico-cultural na perspectiva do domínio histórico, especificamente dos fatos ligados às lutas e resistência – uma identidade política; e a constituição identitária na perspectiva subjetiva, esta, por vezes, contraditória, perante os padrões étnicos impostos por grupos sociais majoritários. Observamos ainda que a questão da diversidade étnico-cultural tem sido pensada de forma crítica pelos Pataxós, partindo das diferenças culturais. Assim, a indignação de Souza quanto à negação da identidade por parte daqueles que evitam se reconhecer como indígenas em redes sociais, por exemplo, ao não corresponderem ao biótipo esperado por olhares do senso comum, nos lembra que “o presente é frágil e as conquistas que conhecemos nada têm de perenes” (ORTIZ, 2015).

Assim, identificamos que os Pataxós da Bahia, em suas práticas culturais, têm buscado romper com a ideologia dos indígenas presos à imagem de primitivos, convertidos em símbolo de indianidade, aqueles que conservava a “pureza” de suas raízes culturais, sem a necessidade das tecnologias e demais bens de consumo do tempo presente.

A solidariedade de Souza (2018), atenta à institucionalização de modelo do que é ser indígena, assinala que o domínio do *Patxohã*, nas modalidades escrita e oral, dos rituais e das artes indígenas, é importante mecanismo de fortalecimento de identidade, que forma como nexos as diferenças em fundamentos sobre os quais se pode provocar a ação social. Em sua síntese, Santana (2018) também observou que “ser Pataxó é se reconhecer, é se afirmar como Pataxó!”

Para o professor Santana (2018), a construção da consciência política e identitária dos Pataxós depende, também, da participação da escola e das ações sociais e políticas organizadas pelo coletivo, pois nesses espaços, essas aprendizagens são estabelecidas e dinamizadas.

Pensar como se construir essa educação diferenciada envolve também mostrar para o mundo e para nós mesmos que há um compromisso político de pertencimento à terra, à vida, à educação, que requer a busca pela competência técnica e apropriação de conhecimentos apresentados na escola. Depende também do professor ser um

colaborador na gestão da escola indígena, para que essa se constitua como democrática, participativa e solidária – escola como uma comunidade de educadores e estudantes. (SANTANA, 2018).

No eixo temático ‘Pataxós em mobilização’ de nossa entrevista buscamos identificar as pautas de suas lutas e mobilizações, as ações realizadas com a aderência de instituições, órgãos, associações e grupos, como eles levam adiante mobilizações, e ainda, como suas lutas se fazem presentes em seus processos comunicacionais. Nessa linha de raciocínio, procuramos apreender sobre a formação política e cidadã que os Pataxós tiveram e como essa formação vem influenciando suas ações do presente e as vidas das demais pessoas. Sobre esse mote, Souza argumentou que as lutas sempre estiveram presentes nas pautas indígenas,

As lideranças se reúnem sempre em mobilização pela população da aldeia. A gente luta muito pelas nossas histórias, pela nossa cultura e pelo aperfeiçoamento de nossos estudos. Hoje investimos na melhoria da educação. Hoje nossos filhos têm acesso à educação na aldeia, coisa que meu esposo não teve. Ele teve que estudar na escola não indígena de Itabela. Hoje ele já é graduado, licenciado em Pedagogia, mas foi muito difícil para ele chegar onde chegou. Hoje na escola temos 1000 estudantes do ensino fundamental ao médio. A gente procura também a nossa melhoria na saúde, temos que cuidar desse aspecto. Outro cuidado é com questão das drogas na aldeia. Quanto a isso há orientação de nossos filhos na escola. (SOUZA, 2018).

Consideramos importante destacar, conforme observa Souza (2018), que as lideranças são majoritariamente masculinas, pois “são os homens que exercem a função social de sair da aldeia para lutar pelas necessidades da mesma, principalmente pela educação e saúde”. Ao indagarmos sobre o que ela pensava sobre a autoridade masculina nas funções políticas, ela reflete que historicamente as lutas dos Pataxós dependem de organizações em conselhos, portanto de mobilidades de sujeitos que se encontram em outros estados, constituindo em redes, principalmente nas exigências de cumprimento das políticas públicas voltadas para a educação, a saúde, de participação socioeconômica, entre outros. Entretanto, observa que a baixa participação das mulheres em funções de cacique e vice cacique não se configura como machismo, uma vez que,

Temos aqui uma associação de mulheres e ela é bem forte. A associação de mulheres traz muito benefício, pois há uma formação acerca de nossa força. Nossa reunião acontece todo sábado. As atividades são dirigidas por Mônica, ela é muito boa no que faz, ela tem muita força para organizar nosso trabalho. Falam que a força é o homem, mas a força é da mulher.

A gente aqui que determina que cacique que deverá ser eleito. As mulheres têm essa força de decisão. Se a gente nos reunirmos e decidirmos que não queremos determinado cacique, nós nos reuniremos e o colocaremos para fora. Há mulheres solteiras, que ficam solteiras porque assim escolheram. Hoje as mulheres estão informadas, graças ao acesso a tudo, então muitas mulheres já sabem que elas podem

caminhar com suas próprias pernas, assim, muitas decidiram que não querem casar. Aqui só casa se quiser, ninguém obriga mais as mulheres se casarem. As mulheres aprenderam a ser independentes. (SOUZA, 2018).

Nesse caso, vemos que o acesso ao conhecimento passa a ser importante por possibilitar às mulheres uma identidade social, política e comunicacional, capaz de impulsionar mudanças, fruto de suas organizações coletivas no grupo de mulheres.

Ainda sobre as ações políticas empreendidas coletivamente em outros espaços públicos, tem-se a questão do território sempre na pauta política. Mesmo que a proposta inicial sejam os encontros presenciais nas aldeias e fóruns, as mobilizações em rodovias e em ocupações de áreas indígenas são as que causam maior impacto, conforme Santana:

As reuniões têm sido contínuas, as articulações nunca pararam de existir, elas não estão paradas, as restritas à demanda do território são pouco divulgadas, mas nem por isso as reuniões para essa pauta deixam de acontecer. Estamos sempre em organização.

Os movimentos locais com os membros da comunidade, nesses discursos, são apresentados como os basilares para a conscientização das lutas em outras esferas públicas, especificamente em nível nacional, como as que aconteceram em Brasília.

Os argumentos de Santana (2018) colaboram para pensarmos as convergências de diferentes setores nessas organizações. Ao mesmo tempo são *sociossetorizadas*, quando há o associativismo de várias redes focadas em uma pauta específica; *interorganizacionais*, com a participação de conselhos deliberativos e de associações políticas indígenas;¹¹⁹ e de *mobilizações de esfera pública*, como organizações e participações em fóruns, seminários, conferências, olimpíadas (de jogos indígenas) e passeatas, em nível nacional e internacional (SCHERER-WARREN, 2006).

A apresentação dessa temática a Vieira (2018) promoveu a problematização da palavra *militância*. Conforme a sua visão, a palavra “luta” corresponderia mais às ações políticas empreendidas pelos Pataxós, pois “as palavras militância ou movimento não representam muito o que eles realizam, parece meio que palavras soltas, desengajadas de nossas histórias. Os mais velhos se referem à luta, quando estou próximo escuto sempre luta, pois é uma palavra forte”.

Nesse sentido, buscamos apreender como suas lutas se estruturavam e sua participação políticas nelas. Essa questão possibilitou que Vieira retomasse aspectos de sua caminhada

¹¹⁹ Como a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES – APOINME, a Frente de Resistência Pataxó e o Conselho de Caciques Pataxós.

política na aldeia e em organizações não governamentais nas quais estudou, sinalizando seu engajamento e protagonismo:

Desde os 10 anos eu já estava ingressado nas ações políticas das comunidades, de uma forma lúdica, mas ali eu já estava me formando para que eu pudesse ser essa pessoa que sou. Meu engajamento foi sendo moldado pelo estar na comunidade. Quando peguei a responsabilidade de assumir a luta foi com 17 anos, quando passei a ser representante da juventude, assumindo a função de um líder.

A luta sempre me deu oportunidade de viajar e de conhecer outros povos, sempre estive vinculado às ações indígenas. A minha caminhada de luta foi a partir das questões indígenas, sempre colocando as demandas indígenas dentro das ações que realizei fora da aldeia. Até nos cursos que fiz pela Resex e demais associações pesqueiras sempre foi pela demanda indígena. No próprio Ministério da Cultura em que estive relacionando pela cultura indígena, a cultura sempre esteve na minha jornada de luta. (VIEIRA, 2018).

As ações políticas e culturais empreendidas, na perspectiva de Vieira, foram determinantes para a sua construção identitária. Assim, orientado pela necessidade do grupo e organizado em teias sociais, como de sua participação em organizações não governamentais e internas da aldeia, tem buscado a implementação de políticas públicas nessas alianças. Seus discursos revelam, em certa medida, que ser Pataxó envolve pertencimento político e mobilização onde quer que o sujeito se encontre. Uma cidadania edificada no presente a partir de estratégias adotadas por lideranças do passado.

Quanto à questão de ampliação do território, Nascimento (2018) considerou que as ações empreendidas pelos jovens não têm alcançado os objetivos esperados. Na sua perspectiva, faltam acompanhamentos dos processos da questão do território, em tramitação no Congresso:

Para ampliação da área dependemos dos procuradores que se encontram na presidência da República, mas ninguém colabora para a tramitação desse documento. Nossos documentos estão lá na última fila, mas quem tá lá só quer ‘comer’ dinheiro, pois não faz nada pelos indígenas. (NASCIMENTO, 2018).

Partindo do princípio da cidadania como direito constitucional, Nascimento reivindica o cumprimento do Estatuto Indígena, Lei nº 6.001, de 1973 que, entre outras pautas, traz a de revisão do território indígena. Nesse sentido, mobilizar politicamente é também demonstrar para a sociedade e para os próprios indígenas que há um compromisso político de pertencimento à terra, à vida, o que requer a busca de conhecimentos e articulações políticas mais amplas e eficazes.

Sobre a luta pelos direitos humanos, como ter direito à produção no próprio território, Nascimento lembra que “frequentava o Conselho de Caciques ia para Salvador, a Porto Seguro e a cidades de outros estados em busca de apoio a essa questão”, pois a “Funai não dava apoio

e não tem dado apoio para que o Congresso reveja essa situação”. Suas denúncias revelam uma democracia de baixa intensidade na qual vivemos que, na perspectiva de Boaventura Santos (2016), é consequência do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado, estruturados de forma convergente em sistemas de opressão e de exploração que têm suas especificidades.

Assim, como Souza Santos (2016), a referida liderança Pataxó, em outras palavras, acentua que só pela participação popular e amparados em experiências dos mais velhos, os Pataxós conseguirão o bem-estar social.

Essas alocações evocam o que Souza Santos (2016) observa acerca das lógicas de dominação do capitalismo. No seu ponto de vista, “o capitalismo não é a única fonte de dominação, mas é uma fonte importante” e, parece-nos incontornável para os que almejam o aprofundamento da democracia e a realização do ideal de que “os humanos têm todos o mesmo valor e são o valor mais alto”, a “radicalização da democracia”, no caso dos Pataxós, também pela participação coletiva.

Nascimento (2018) denuncia também a suspensão dos direitos humanos em função das contradições entre o investimento no agronegócio e na agricultura familiar promovendo, na aldeia, pobreza e exclusão social: “não conseguimos fazer roças, pois as condições não são favoráveis; não temos nenhum tipo de investimento. Não temos recursos para o plantio, nunca tivemos para nós apoio para o plantio, fazemos nossas roças com nossos esforços”. Como proposição, acredita que nas lutas cotidianas dos jovens Pataxós os limites da difícil democracia podem ser tensionados.

Nascimento (2018) aponta também para a importância de uma organização política transcultural, convocando os jovens a tomar consciência de seus potenciais, de suas capacidades de organização e de elaboração de ações mais decisivas, solicitando um protagonismo político e comunicacional. Na perspectiva de Castells (2002, p. 23-24), isso apontaria para a construção de identidades de *resistência* e de *projeto* em contraposição à *identidade legitimadora do Estado*.

As questões do terceiro bloco de nossa entrevista foram organizadas em torno do tema *usos e apropriações midiáticas pelos Pataxós*. Sobre a utilização do rádio e da televisão, buscamos saber como essas mídias passaram a fazer parte de suas vidas, com que idade passaram a ter acesso a elas, com que frequência os utilizavam e o que costumavam acompanhar nas suas programações. Essas questões foram desdobradas em outras mais subjetivas, com vistas a entender as lógicas de suas escolhas. Houve, também, empenho em saber sobre o uso do rádio e da televisão e a questão indígena. Especificamente sobre a apropriação, investigamos a possibilidade de eles produzirem um programa na televisão ou na rádio sobre os Pataxós,

como realizariam esse projeto. A última questão colocava esse desafio para os Pataxós que, ainda que estejam no contexto da globalização, pela força da hegemonia midiática, continuam “silenciados” e “invisíveis”. Assim, buscamos entender como se constituem em sujeitos comunicantes na dimensão da oligarquia da televisão.

Sobre o acesso ao rádio e à televisão, Nascimento (2018) informa que ter um capital econômico para adquirir um rádio e uma televisão até pouco tempo era inviável, “Só alguns tinham condições. Antigamente era muito difícil ter o dinheiro para comprar um rádio e uma televisão”. Assim, o seu contato com o rádio foi por intermédio de um primo que, vindo de Salvador, trouxe um aparelho para a aldeia; utilizavam o rádio para “escutar o futebol e músicas, principalmente o forró, mas quando as pilhas descarregavam, todos ficavam novamente sem o rádio por um bom tempo”.

Quanto ao seu contato com a televisão, informou que foi bem recente também, há vinte anos a televisão chegara à aldeia e à sua casa há dez anos, pois antes desse período a energia da aldeia era fornecida pelo gerador.

A televisão ficava no posto da Funai, as pessoas iam ver televisão lá, eu não ia não. Iam os que queriam. Mas a maioria das pessoas dormia cedo. A televisão que tem aqui em casa foi comprada pelas minhas filhas, mas quando compraram a nossa, as demais residências já tinham televisão.

O acesso aos meios de comunicação sempre foi difícil para os indígenas da Bahia. Comparando o acesso às tecnologias da comunicação dos aldeados da aldeia Barra Velha com o dos indígenas urbanos, observamos essa assimetria. No depoimento de Nascimento há essa ressalva quanto à dificuldade de acesso, que perdurou até o final da década de 1990. Essa realidade não é só da aldeia Barra Velha, ocorre também nas demais 37 aldeias Pataxós do extremo sul baiano. Santana também aponta como essas mídias chegaram tardiamente na aldeia: “o rádio foi muito presente na minha vida. Eu tenho na minha memória, quando tinha 6 anos ouvia o rádio do posto da Funai, porque meu pai ouvia rádio” (SANTANA, 2018).

As limitações de acesso às tecnologias historicamente estabelecidas no contexto dos Pataxós apontam para uma ocupação periférica dos processos sociocomunicativos midiáticos pelos sujeitos comunicantes, uma vez que seus usos e as apropriações só passaram a ser ampliados a partir de 2005, com a instalação de redes elétricas nas aldeias, via uma das políticas públicas – Luz para Todos. Conforme nos lembra Souza (2018), “na infância não tive acesso a nenhuma mídia na aldeia, tem dez anos que temos energia na aldeia”.

Vieira observa que, mesmo sem o acesso às mídias nas aldeias, não foi privado de conhecer o rádio e a televisão devido à sua participação política em diferentes contextos do

território indígena, desde seus 12 anos. Entretanto, para ele, as noções de usos e apropriações de tecnologias não dizem muito, as interações desenvolvidas no plano espiritual dizem muito mais. Assim, a mediação é apreendida por outra lógica – pela transcendência da espiritualidade, como de suas interações com os “encantados”. Para Vieira, o contato com aqueles que voltaram para o mundo dos “encantados” é o mais importante dos conhecimentos que se deve ter dentre os processos sociocomunicacionais, pois “a morte marca um espaço entre o fim da existência terrestre e o início da existência da espiritualidade, e os mortos retornam para falar com os seus” (VIEIRA, 2018). Na sua perspectiva, os processos sociocomunicacionais aos quais ele se refere seriam invisíveis aos “olhos comuns”, e ele tem caminhado na direção de ser um dos guardiões desses saberes e dessa cultura do encantamento.

Esse deslocamento semiótico apresentado por Vieira (2018) representa, em parte, o que Martín-Barbero (2006) nos coloca acerca da ruptura com o princípio básico e histórico que orientava os estudos em comunicação pela perspectiva dos meios, ao propor configurações de pesquisas a partir das intenções, das situações, dos contextos e dos meios, em nosso caso, a partir também da subjetividade, das intuições e das espiritualidades. Desse modo é necessário compreender a comunicação como processo integral, envolvendo as pessoas, as culturas e seus valores.

Nas entrevistas em profundidade com vistas à compreensão dos usos e das apropriações da internet, observamos como a rede mundial de computadores passou a fazer parte da vida dos Pataxós, com que idade cada sujeito comunicante passou a ter acesso a ela, a frequência com que cada um a utiliza, além do levantamento das atividades realizadas por esses sujeitos por meio dela, em qual plataforma desenvolvem com melhor desempenho e competência suas atividades e como as produções e publicações de materiais sobre os Pataxós na *web* têm contribuído para suas lutas.

Quanto aos usos e às apropriações da internet, conforme os depoimentos dos quatro sujeitos, observamos que as ações políticas contribuíram para a convergência dos processos midiáticos, colocando os Pataxós no fluxo dinâmico da internet/rede. Entretanto, percebemos que a participação desses sujeitos no contexto digital não os separa de outras ações, os processos comunicacionais digitais são parte dos demais movimentos políticos.

Souza (2018) aponta que a internet tem configurado a sua existência, revelando a multidimensionalidade de relações estabelecidas, principalmente na comercialização de suas artes.

Temos internet em casa há cinco anos, conseguimos quando se instalou uma torre na aldeia. Antes os médicos e as enfermeiras que atendiam aqui ficavam sem comunicação. Pela necessidade desses profissionais, viabilizaram a internet, e assim os profissionais da saúde passaram a se comunicar com outros profissionais da área, o que beneficiou também os profissionais da educação que estavam longe de suas casas. Todos têm acesso à internet e a utilizam para trabalho, formação acadêmica e lazer.

Eu tive acesso à internet há 6 anos, antes eu tinha até medo de ligar um celular com internet. Hoje eu acesso à internet todos os dias. Consulto para tudo, quando estou trabalhando na produção de artesanatos, consulto sobre alimentação saudável, como cuidar bem das crianças, sobre cursos *on-line*, receitas.

Entretanto, sei que na internet circulam muitas informações que não são confiáveis, assim regulo o acesso dos meus filhos, pois eu tenho um filho de 12 anos que gosta muito de assistir vídeos infantis, mas observo tudo que ele acessa. Meu esposo também usa a internet. Como ele é formado em Licenciatura Intercultural Indígena em Ciência da Natureza, então ele usa a internet para planejamento de suas aulas, para se informar para as aulas, pois ele leciona aulas de Química e de Biologia.

A tecnologia modificou as formas das organizações sociais no contexto de Souza (2018). A realidade existente hoje em sua residência é muito diferente da anterior, de um passado não muito distante. Nesse sentido, buscamos entender junto aos demais sujeitos como a internet tem modificado seus contextos.

Nascimento (2018) também pontua que o acesso à internet é algo recente, “primeiro chegou a energia e, há 5 anos, a internet. A energia no governo de Lula e a internet no governo de Dilma”. Entretanto, esclareceu que não faz uso dessa última, pois não acredita que ela possa resolver suas questões:

Nós vivemos isolados, se a internet servisse para resolver nossos problemas seria bom, mas não consegue fazer com que a gente consiga falar com os procuradores de Brasília. Fui até Eunápolis, mas eles me devolveram em Eunápolis, porque estavam com medo que eu falasse e exigisse o que eles prometeram, que exigissem os que eles garantiram.

Diante desse ceticismo, indagamos se ele não considerava que há ganhos políticos no acesso à internet. A liderança apresenta como resposta o sujeito como o responsável pelo processo político e seus resultados, não sendo a mídia a promotora de ganhos, avaliando: “a internet não prejudica e nem ajuda em nada, quem prejudica ou ajuda são as pessoas que dela fazem uso, se utilizam de forma inadequada, será ruim; mas se for para ter conhecimento e divulgar as coisas da aldeia, a internet será boa”. Nesse sentido, o protagonismo dos sujeitos na internet é pontuado como de importância relevante junto às ações políticas e culturais. Na perspectiva dele, configuram-se esses usos como oportunidade de visibilidade de seus pleitos (direitos humanos) e de suas culturas.

Nessa linha de pensamento, Vieira (2018) também acredita que a internet pouco poderá contribuir para as questões políticas e cidadãs, caso não haja engajamento em ações concretas, pontuando que todas suas articulações têm fundamentação histórica e política:

Em 2017 fui escolhido por grandes lideranças da luta da cultura do Brasil como conselheiro Nacional de Políticas Culturais para os povos indígenas de todo o Brasil [...] ainda em 2017 fui escolhido como Conselheiro da parte da Educação pela Universidade Federal do Sul da Bahia – no polo de Porto Seguro, representando os estudantes indígenas dentro da universidade. Sempre estou atuando politicamente fora da internet. (VIEIRA, 2018).

Em suas argumentações, observamos uma identidade de resistência colocando-nos que os sujeitos comunicativos e políticos podem ser constituídos em outros formatos, incluindo a espiritualidade como uma das dimensões sociocomunicativas. Para Santana (2018), a internet funciona como uma tecnologia auxiliar aos trabalhos pedagógicos e acadêmicos.

Consideramos, portanto, relevante entender a dinâmica da cultura midiática junto a esses sujeitos comunicantes, principalmente estendendo as entrevistas em profundidade pela apreensão de seus usos de celulares como produtores de culturas comunicacionais digitais e de processos socioculturais (MALDONADO, 2008). Assim, a esses diálogos acrescentamos outros de referências aos seus cotidianos e à inserção do telefone celular, tais como a idade em que tiveram acesso ao aparelho, os horários em que mais o utilizavam, o que o acesso ao celular tem possibilitado, os tipos de atividades realizadas através desta mídia, bem como sobre seus desempenhos por meio dela.

Sobre essas questões, Souza (2018) informou que a aldeia Barra Velha começou a usar o celular digital há 4 anos, período em que um grupo comprou os primeiros aparelhos digitais, principalmente educadores. Depois que viram os recursos dos aparelhos, os demais começaram a ter interesse. No caso dela, começou a produzir seu artesanato para a aquisição de um aparelho mais moderno, observando que o uso do aparelho conectado à internet tem encurtado a distância geográfica e facilitado a divulgação de sua produção:

A gente fica 80 km de distância de Porto Seguro, isolados, mas a gente faz tudo como se morasse lá, igual quem mora na cidade, a gente está dentro do mundo, mesmo morando na aldeia. Então, pelo celular temos acesso à internet, às redes sociais, temos acesso a tudo. A internet é a nossa arma, assim também o celular e a televisão, então estamos conectados com o mundo, assim temos que saber de tudo para sabermos nos diferenciar e também valorizar a nossa cultura. (SOUZA, 2018).

A artesã Souza entende a utilização do celular como um processo comunicacional que dinamiza a economia da aldeia e a construção identitária, reconhecendo assim que as políticas sociais do Estado, no período de 2005 a 2015, foram as promotoras dessas conquistas:

Muitos falam mal de Lula, mas foi no mandato de Lula que se estendeu pelo de Dilma que conseguimos energia, internet, celular, que conseguimos comprar casa e comprar eletrônicos e móveis. O governo de Lula foi muito bom, nele conseguimos ter as coisas em casa. Há casas aqui que tem de tudo, há aqueles que tem automóveis, motos. No governo de Lula muitos conseguiram ter o que precisavam, mas nesse último governo (se referindo a Temer) estamos declinando, e muitos entrando na miséria novamente. (SOUZA, 2018).

O celular foi apontado pelos sujeitos comunicantes como uma tecnologia que vem contribuindo para a existência dos sujeitos no ambiente tecnocultural. Nesse *bios midiático* (SODRÉ, 2002) usos e apropriações, de formas diversificadas e distintas (VERÓN, 1997) têm possibilitado “transferir, transportar entre fronteiras” (HALL, 2003, p. 89). Para alguns dos entrevistados, essas formas de se relacionar com os demais pelo celular se dão de modo mais intenso; para outros, ajustadas ao tempo do trabalho, e, para os mais velhos, com certas ressalvas, pois entendem que é o protagonismo de quem faz uso das tecnologias que se deve levar em consideração.

Das diversas formas de utilização dos celulares, Souza o utiliza para articulação em grupos no WhatsApp, para pesquisas em *sites* e no Youtube, para saber das culturas de outras etnias, das produções de artesanatos e para o uso do Facebook, espaço em que divulga e vende o seu artesanato para outros povos. “Vendo artesanato para todo o Brasil, e para indígenas também. Quando um ‘parente’ não tem condições de comprar, troco por algo produzido por ele. Muitos vêm buscar os meus trabalhos, levam os artesanatos produzidos na aldeia e deixam os deles aqui” (SOUZA, 2018).

Das experiências de Souza apreendemos processos comunicacionais/digitais como dinâmicos, sempre se modificando, assim como modificam os usos das tecnologias. Apesar de o celular ter se tornado um objeto comum entre os Pataxós, com as limitações de alcance do sinal das operadoras na aldeia, eles também são usados para outras funções, como ouvir músicas, tirar fotos e assistir vídeos.

Nascimento (2018) considera que o uso do celular sem um propósito é perda tempo. Para ele, a utilização da internet e do celular devem ser vistas como oportunidade de participação política. Se não for com esse propósito, ele não vê necessidade de acessar a *web* nem as redes sociais digitais: “Tem coisas que para mim não serve. Se é para mandar um recado, é bom, mas quando é só para a malandragem, não serve! ”.

Nos discursos de Vieira e de Santana, foi possível percebermos uma crescente integração da internet e do uso de aparelhos móveis de telefonia para as demandas educativas, trazendo mudanças para o espaço da escola e potencializando o *fluxo de informações e de pessoas* (LEMOS, 2003), principalmente nas trocas de informação viabilizadas nos grupos de WhatsApp. Nesse sentido, podemos pensar em outras lógicas comunicacionais dinamizadas na aldeia, ao se perceber como a comunidade vem valorizando e potencializando o *espaço de fluxo no contexto digital* (CASTELLS, 1999), aspecto analisado no sexto capítulo.

6.4 Semiótica da cultura Pataxó

A *Semiótica da Cultura* é proposta como mais uma proposição metodológica convergente como as entrevistas em profundidade, observações etnográficas, cartografias em territórios indígenas. É aqui entendida como um procedimento de descrição e de análise de diferentes produções culturais no contexto dos Pataxós que, como “processos de comunicação, organização da informação no ambiente da cultura” (VELHO, 2009, p. 249), se comportam como linguagem e formas de comunicação que vão além da esfera social e cultural, abarcando as diversas dimensões da vida.

As aldeias Pataxós investem na preservação e recuperação de signos étnicos, como por exemplo, o *Awê* (dança tradicional) com os cantos em *Patxohã* (na língua nativa) e a exigência do uso de indumentárias e do grafismo corporal. Próximo ao valor simbólico do *Awê* temos as artes Pataxós, em destaque para o artesanato, por possibilitar intercâmbios de sujeitos comunicantes no contexto digital. O terceiro signo é o *Patxohã*, considerado a “*Língua de Guerreiro*” (BONFIM, 2012), tem recebido investimento de professores-pesquisadores na estruturação de uma gramática textual. Nesse sentido, apresentamos descrições e análises dessas três produções culturais Pataxós, que se organizam como expressões de comunicação e de identificação étnico-cultural.

6.4.1 O Awê

O Awê¹²⁰ é uma *performance* presente em todas as comunidades Pataxós, vivenciada em diversas situações: internas, em comemorações ou quando recebem turistas; e externas, quando participam de mobilizações, fóruns, jogos desportivos e eventos de instituições de ensino. Para os Pataxós, as apresentações são importantes, pois são maneiras de intercambiar informações, demonstrar a alteridade do grupo e afiançar a etnicidade.

Com base nas perspectivas de Taylor (2013), o Awê pode ser entendido como *performance* por estar diretamente vinculado a uma forma de intervenção no mundo, por meio de “um processo, uma *práxis*, uma episteme, um modo de transmissão, uma realização” (p. 44).

Conforme informações dos Pataxós, originalmente o Awê era um *ritual* utilizado como forma de expressar as angústias antes de enfrentar um grupo considerado inimigo e, após os embates, como forma de celebrar a vitória. E também como linguagem para falar, em forma de cantos, sobre a cultura e a história do povo. Seu ritmo é marcado pelo som do *maracá*¹²¹ e pela pisada dos partícipes. As músicas entoadas no Awê, apesar de manterem a estrutura estilística do gênero musical *samba de roda*, têm em destaque a inclusão de expressões da língua indígena Pataxó, o *Patxohã*, e de outros signos míticos, como a fumaça do cachimbo e da queima de ervas ou ceras de árvores.

O Awê é dançado por homens, mulheres e crianças em um terreiro onde os participantes ficam em grupo compacto numa formação circular que gira em torno do centro. Em suas apresentações, vestem-se de tangas e saias (denominados de *tupissay*), confeccionadas com fibras vegetais, e pintam parte do corpo. As pinturas corporais são representadas pelas cores vermelha, preta, branca e amarela, obtidas de elementos vegetais e minerais, sendo mais comum serem provenientes das sementes de urucum (*Bixa orellana*) para a cor vermelha, do fruto do jenipapeiro (*Genipa americana*) e do carvão vegetal para a preta, e da argila para as cores branca e amarela. Usam também adereços, como cocares, colares feitos de sementes, brincos, alargadores e tornozeleiras feitas com coquinhos ou conchinhas.

Schechner, na *Teoria da Performance* (1988), demonstrou que não existe distinção entre “rito” e “teatro”, uma vez que essas duas categorias representam eventos de mesma natureza, um movimento *continuum* que vai do “rito” ao “teatro”, e vice-versa (p. 120). Para ele, o traço

¹²⁰ Em outras etnias do Nordeste, o ritual é denominado de *Ouricuri* ou *Toré* (CUNHA, 1983).

¹²¹ O maracá é um instrumento sagrado fabricado com um coité (cabaça) ou coco seco, de forma arredondada perfeita, enfeitado com penas na parte superior como se fosse a cabeça do líder. Ele é considerado como o centro da aldeia, por isso deve ser tratado com o maior cuidado e respeito. Não pode ser deixado no chão, e depois de seu uso deve ser guardado.

fundamental da *performance* é o *comportamento restaurado*, referindo-se a “sequências organizadas de acontecimentos, roteiro de ações, textos conhecidos, movimentos codificados” (SCHECHNER, 1995, p. 36), ou seja, um *modelo* que pode também ser rearranjado ou reconstruído, desde que instrua “o ator” como deve desempenhar o seu papel, seja em um palco teatral, seja em terreiro onde ocorre o *Awê*, por exemplo.

Geertz (1978) relaciona a noção de *modelo* em bifurcações: “modelo de” e “modelo para”, consistindo em “modelo de” o que está *a priori* na realidade social e que possibilita o desenvolvimento de pensamentos sistematizados sobre a realidade. Por sua vez, o “modelo para” é aquele que orienta práticas, ações e comportamentos dos atores sociais.

Essas definições são úteis para entendermos o *Awê* como uma atividade cultural que evoca *a memória* como agenciamentos de identidade (um modelo de), sem deixarmos de considerar que a “restauração” de eventos performáticos (um modelo para) foi motivada por interesses ligados ao capital, especificamente à indústria do turismo. Não apenas os eventos que ainda eram praticados tornaram-se alvo de interesse desses empreendimentos, mas, também, o “resgate” de outras práticas desaparecidas que passaram a ser reivindicadas, como o *Aragwaksã* da Reserva da Jaqueira, Terra Indígena Coroa Vermelha.

Sobre *memória e identidade* (1992), Pollak observa que articular historicamente algo passado não significa reconhecê-lo “como ele efetivamente foi”, significa evocar uma lembrança a partir do instante em que é evocada. E que a elaboração de uma memória coletiva implica uma elaboração em que determinado número de elementos passam a ser realidade. Assim, a *performance* se alimenta das relações interétnicas do presente, a partir dessa memória coletiva. Conforme nos lembra Schechner (1985), toda *performance* consiste numa atividade cultural dinâmica, refeita, reelaborada, reproduzida criativamente ao longo do tempo, mas que sempre se pretende como uma prática idêntica ao que se acredita ter sido no passado, tanto no presente quanto no futuro. Esse autor ainda observa que a realização de qualquer *performance* implica um processo permanente de *aprendizagem*,¹²² treinamentos, exercícios práticos e repetitivos.

Com vistas a alcançar uma educação diferenciada e específica, que pretende ser multicultural e bilíngue, tem-se na *práxis* de educadores a incorporação do *Awê* no conteúdo

¹²² Para estas construções, alguns indígenas estudaram livros antigos do período colonial, onde havia desenhos dos antigos Pataxós e suas moradias. Com base nesses desenhos, foram recriados não só a cabana de palha mas, também, outros padrões estéticos empregados pelos Pataxós atualmente em suas *performances* na Reserva da Jaqueira. Houve, também, um importante trabalho de busca entre índios idosos, aqueles que ainda guardavam certa sabedoria de informações sobre artefatos, como as armadilhas de caça, entre outros. Durante a visitação de turistas, é esse discurso que se remete à busca, entre os mais velhos, por tradições há muito esquecidas ao que aparece.

do currículo escolar. Para eles, esta manifestação cultural é a mais legítima e especial na definição de suas culturas, pois o *Awê*, ao mesmo tempo *em* que recupera de forma atualizada a história do povo, atualiza outras expressões, como as pinturas corporais, as indumentárias/adornos e a língua.

Considerado como um símbolo de identidade pelos Pataxós dos 38 aldeamentos, é possível entendê-lo, também, como enunciações de autoafirmação cultural e de construção de *consciência* política, pois a produção de ideias, de representações, da consciência está diretamente entrelaçada no *comportamento restaurado coletivamente*. Desse modo, encontramos no *Awê* um contraponto ao individualismo, estímulo a uma utopia coletivista e humanitária. A realização dele está condicionada à disponibilidade de participação de todos na ciranda. Conforme Gauthier e Santos (1996), “quem sabe bem do conhecer é o corpo [...], que tem a memória da exterminação, da deportação, do fechamento e da indignação e da revolta. O corpo, também, que sabe rir, cantar, dançar, sussurrar, explodir e gozar” (p. 9). Assim, ao se vivenciarem práticas culturais em prol da afirmação identitária, muitos “fluxos são *domados*”, como falam Deleuze e Guattari pois, utilizando as palavras de Nietzsche “é preciso ter o caos dentro de si para dar à luz uma estrela dançante” (2014, p. 25).

No *Awê*, o corpo torna-se maestro de uma orquestra de experiências não verbais que efetivam a estética da vida dessa civilização recriada pela força da imaginação. Os ritmos veiculados por meio da música e dos movimentos dos corpos transgridem a rotina e a própria submissão instalada e conduzem os corpos a transcender o cotidiano, a operar com o dispositivo de contrapoder à subtração das energias e a inscrever na locomoção os códigos da diferença.

No encontro do *Aragwaksã* e do primeiro seminário indígena, o *Awê* foi a linguagem utilizada de recuperação da força e da crença no devir, onde música e dança amalgamam-se e multiplicam-se em inumeráveis gêneros e em uma infinidade de subgêneros estéticos.

Para Kanatyo Pataxó (2018), o ritmo não opera somente como forma de estruturação do prazer e do entretenimento, mas como veículo, melhor dizendo, como uma mídia de indianidade, “uma constelação de veículos que conduz a uma abstração totalizante da experiência de cada um com o mundo”, pois “a música será o território de combate e de paz para os indígenas baianos e também o lugar do desafio, da nostalgia, da tristeza, do confronto e de reivindicações”.

A música do *Awê* também traz o passado para o presente, por lembrar as pisadas tradicionais ritmadas nas cerimônias religiosas, desde os registros do período colonial de padres jesuítas. E, desse modo, tem se configurado em arena simbólica de combate para todos os

indígenas e da sensibilidade poética indígena, capaz de “resgatar o mundo de imagens poéticas esquecidas e vivas nos subterrâneos da memória” (ALVES, 2005).

6.4.2 Artes indígenas

Diante da expansão da urbanização sobre os territórios Pataxós, a produção e a comercialização do artesanato são entendidas como estratégias adotadas pelo grupo no estabelecimento de comunicações em que, de um lado, tem-se o artesão indígena que deseja ser notado, esse se utiliza da arte como um canal político e econômico. Do outro, o consumidor que, ao adquirir um objeto, levará consigo a “materialização dessa cultura”. A arte Pataxó se configura, também, como uma expressão social e política e de estabelecimento de vínculos, operando na articulação de suas identidades culturais.

Assim, a comercialização dos trabalhos manuais (cestarias, colares, brincos, brinquedos, arcos e flechas, maracás, cocares, entre outros), além de possibilitar a subsistência de algumas famílias Pataxós, permite compartilhar com os não índios (nacional e internacionalmente)¹²³ seus trabalhos manuais e o fortalecimento de uma imagem: de que o povo Pataxó está presente geográfica e historicamente na região, pois a compra de uma lembrança por um turista ou por moradores da região é a “prova real” de que alguém o fabricou e, portanto, existe. Nesse evento, em intertextualidade com a contribuição de Castells (2015): “o outro é a mente receptora tanto individual quanto coletiva” (p. 472). *Mente coletiva* é por ele entendida como o sujeito e o contexto cultural no qual a mensagem é recebida. Nesse caso, a produção e comercialização de suas artes contribuem para a construção da alteridade indígena, em que a informação de quem sejam os Pataxós é produzida por essas enunciações. Na compreensão de McLaren (1997, p. 206):

As formas culturais não existem longe de conjuntos de suportes estruturais que estão relacionados aos meios de produção econômica, à mobilização do desejo, à construção de valores sociais, às assimetrias de poder/conhecimento, às configurações de ideologias e relações de classe, raça e gênero.

Apesar de ser um mecanismo ideológico que reforça a etnicidade do grupo, o artesanato tem a função de trazer recursos financeiros para a aldeia, portanto uma atividade desempenhada pela maioria. Há aqueles considerados como melhores artesãos, pois criam *designs* diferentes

¹²³ Cerca de 600 peças de arte indígena Pataxó foram expostas no Instituto Brasil-Itália, em Milão/ Itália, no período de 22 de julho a 3 de agosto de 2011. Informações disponíveis em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2011/06/arte-indigena-da-tribo-pataxo-vai-ser-exposta-na-italia.htm>.

com as matérias-primas disponíveis (sementes, penas de aves domésticas, madeiras e cerâmica), inserindo uma estética individualizada no conjunto das produções, estabelecendo novas relações sociais no grupo, uma identidade determinada pelo conhecimento do novo, pelos produtos reelaborados, mesmo que partindo de outras memórias e experimentos.

Procedimentos de consumo que conservam a sua diferença no próprio espaço organizado pelo ocupante, conforme a definição de Certeau (1994, p. 95) acerca das táticas constituídas pelas pessoas comuns. Assim, em um mesmo espaço geográfico, há o artesanato produzido pelos mais velhos, como os colares longos feitos com sementes de tento e mata-pasto, e os confeccionados pelos jovens: gargantilhas, brincos, pulseiras com traçados, trabalhados com sementes diversas e miçangas sintéticas e de cores variadas, às vezes, com figuras geométricas, outras em forma de margaridas, teias, redes, e circulares, simbolizando a aldeia. O que observamos é uma infinidade de formas e cores compartilhadas em um mesmo território, sem que haja a valorização de uma em detrimento da outra. Há o reconhecimento coletivo do esforço de cada sujeito em dar forma e sentido ao seu trabalho, à cultura.

Figura 10 - Colares de sementes e de miçangas sintéticas



Registro fotográfico Helânia Porto. Fonte: Arquivo da acadêmica (2018).

Podemos pensar nessas organizações a partir da perspectiva de Certeau, em que os sujeitos não são meros consumidores, mas usuários que sabem, na rotina do cotidiano, personalizar o que usam e o que fazem, e, com códigos de oposição ou de contraste (re)ativados, buscam “impor uma nova visão a uma nova divisão de mundo social [...], consagrar um novo limite” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976), conseqüentemente, pela afirmação e reconhecimento de suas etnicidades, visibilidade e reconhecimento, mesmo que sejam de lógicas dos grupos aos quais se dirigem.

6.4.3 A língua Patxohã

O planejamento para apagar os vestígios indígenas e a aclamação de uma cultura exclusivamente eurocêntrica não foram suficientes para o desaparecimento total da dimensão simbólica da presença indígena na Bahia. Vejamos, por exemplo, a intensidade com que palavras indígenas sobreviveram através do tempo e constituem o léxico da língua nacional.

Sobre o Patxohã falado nas aldeias Pataxós da Bahia, alguns aspectos da linguística histórica merecem evidências. O teórico Greg Urban (1992) analisa que os povos que ocupavam a região do sul da Bahia, leste e nordeste de Minas Gerais e o Espírito Santo, eram pertencentes ao tronco linguístico Macro Jê, havendo entre os falantes desse tronco diversidades linguísticas, sendo falantes dessa raiz linguística os Botocudos, Puris, Kamakãs e Maxakalis, possivelmente os Pataxós da mesma família linguística Maxakali.

Entretanto, no antropólogo Sampaio (2000) encontramos dúvidas quanto a esta classificação, assegurando que as línguas desses povos não foram suficientemente conhecidas para uma classificação precisa, e que os escassos registros disponíveis não permitiram um discernimento entre elas, dada a idiossincrasia de cada uma. O pesquisador manifesta, assim, a necessidade de um estudo antropológico e etnológico do povo Pataxó quanto à preservação de testemunhos ainda existentes nesta comunidade.

Já o linguista Matoso Câmara Jr. (1965), acerca dos estudos linguísticos do século XIX, realizados principalmente pelos pesquisadores Von den Steinen, Koch-Grunber e Nimuendaju, e alguns registros de Maximiliano basearam-se em listas de vocábulos organizadas com vistas particularmente ao interesse etnológico, partindo de seleção de certos conjuntos semânticos preferenciais no vocábulo geral eleito pelos estudiosos daquela época, a fim de se chegar, por meio do conhecimento da língua, à cultura do povo.

Essas considerações apontam que não houve por parte desses estudiosos uma análise mórfica e de sintaxe sistemática para se chegar a um conhecimento da estrutura das línguas

estudadas por eles. No entanto, pela distância temporal e inviabilidade de acesso a registros desses falares, a língua nativa dos Pataxós é considerada pertencente ao tronco Macro-Jê, uma vez que o vocabulário registrado das línguas da família Maxakali, entre elas a do povo Pataxó – desde o século XIX por Maximiliano, em 1850, e um vocabulário registrado por Curt Nimuendaju em 1939 –, tem sido o material linguístico histórico que se tem tomado como base para os estudos da língua dos povos indígenas dessa família linguística. Matoso Câmara Jr. (1965) realça que, apesar da importância desses registros, o material é muito parco e falta um esclarecimento sobre as condições em que se realizou o levantamento dos dados.

Com referência à língua falada pelos Pataxós no século XX, o jornalista Martins (1978) – que esteve na aldeia Barra Velha nos finais da década de setenta – fez uma análise pessimista da situação linguística da comunidade:

Na verdade, hoje eles já não falam mais essa língua. Na dispersão geral de 1951, a perda da língua foi um mecanismo de defesa. As palavras que eles hoje usam são da língua Maxacali. Há alguns anos atrás dois ou três Pataxós foram a Minas, como enviados da tribo, e lá permaneceram o tempo suficiente para aprender muitas palavras. (p. 308).

Sobre o atual *Patxohã*, Nascimento (2018), em entrevista cedida na aldeia Barra Velha, esclarece: “meus pais falavam no idioma do indígena mesmo, mas eu falava em português porque eles não quiseram ensinar. O *Patxohã* que falam agora foi ‘inventado’, essa língua tem coisas da língua nativa e de partes de línguas de outros indígenas”.

Outra pesquisa que analisa a língua dos Pataxós é a de Pardini (2002), por meio de um levantamento *dos remanescentes lexicais do dialeto Pataxó*, partindo do registro de falares da população da aldeia Barra Velha, tomando como base para análise os estudos de K. F. P. Von Martius, Chestmir Loukotka e Wied Maximiliano e Chestmir Loukotka, a pesquisadora chegou à conclusão de que no falar dos Pataxós há a presença de léxicos Pataxó, Maxacali, Malali e Krenak. Esse fenômeno pode ser explicado pelo processo de aldeamento que os Pataxós vivenciaram a partir de 1860 até 1943, quando foram designados para a região da aldeia Barra Velha pequenos grupos que, na sua maioria, eram falantes classificados como de um mesmo tronco.

Sobre a questão levantada por Martins, os Pataxós ignoram essa informação de terem ido aprender palavras com os Maxacalis, porém, reconhecem que usam palavras desse grupo e de outros, salientando que há divergências na pronúncia.

O que percebemos nas ações culturais, como em palestras, aulas de cultura e em rituais, é o empenho dos atuais Pataxós em dinamizar o *Patxohã*; por exemplo, a comunidade Pataxó da Reserva Jaqueira, pertencente à aldeia Coroa Vermelha, tem registrado um número de aproximadamente 6.000 vocábulos, e algumas palavras estão em *Dicionário de Língua Patxohã* e

na gramática Patxohã. Esses registros são frutos de um trabalho de pesquisa a partir de diferentes fontes, desde transcrição de falares, pesquisas em documentação eclesiástica até visita ao museu de Maximiliano, na Alemanha, para levantamento de dados.

Nas comunidades visitadas nos movimentos da pesquisa, percebemos que nos núcleos familiares há o conhecimento de expressões e frases indígenas que são comuns a todos, e que diante da presença dos não índios utilizam-se dessas expressões para tratar de questões íntimas. É uma linguagem própria que determina a identidade grupal e que vem servindo, também, como meio de ocultamento, que permite aos membros se comunicarem livremente sem sofrer qualquer tipo de ação de outros segmentos sociais.

Outro aspecto sociolinguístico é a autodenominação com um nome indígena pelos mais velhos, uma vez que lhes fora negado o direito de serem registrados com nomes indígenas, enquanto as crianças já têm seus nomes registrados em *Patxohã*.

Os Pataxó investem no registro escrito do Patxohã para o estabelecimento de uma gramática com a norma-padrão do Patxohã, aspectos comunicacionais percebidos em seus textos apresentados nas mídias digitais. Realizam apropriações das mídias digitais também com esse fim, especificamente nas publicações de educadores. A língua *Patxohã*, além de expressão e comunicação, é considerada por esse povo como uma forma de resistência e de fortalecimento das identidades étnico-culturais, pois carrega segredos e valores que os identificam como indígenas baianos.

7 PROCESSOS COMUNICACIONAIS DIGITAIS DOS PATAXÓS NO FACEBOOK

Neste capítulo descrevemos e analisamos as ações comunicativas construídas pelos Pataxós comunicantes nas redes sociais digitais e suas articulações com outras dimensões comunicacionais, atentando para o autor reconhecimento, a construção da identidade cultural e política na coletividade e a sua constituição como sujeitos comunicantes.

Nas análises das participações dos Pataxós em redes digitais, especificamente do Facebook, e de como essas se configuram diante da dinamicidade sócio-político-econômica do tempo atual, com suas imposições de identidade étnico-cultural a partir de uma memória nacional inventada, retomamos as reflexões de Bauman (2003) e de Ortiz (1999) quanto ao fim da era do espaço-nação como físico-territorial limitado, em que se tem no lugar a extraterritorialidade do poder, em que as relações sociais já não se limitam mais aos indivíduos que vivem no contexto de uma cultura específica, apresentando-se cada vez mais como “desterritorializadas”. Nesse sentido, em oposição aos estudos antropológicos do passado em que havia a fixação da cultura em um espaço geográfico e temporal, entenderemos as identidades étnico-culturais Pataxós em mobilidade por diferentes esferas, (re)construídas também na universalização *das mídias digitais* da sociedade em redes (CASTELLS, 2015).

Pensar a cultura midiática dos Pataxós no contexto da *modernidade*, na perspectiva de Ortiz (1999, p. 80), demanda entendermos os indígenas como sujeitos complexos em um “movimento integrador não homogêneo”, pois os processos comunicacionais digitais, além de possibilitar aos sujeitos comunicantes atravessarem as fronteiras do espaço e do tempo, de forma digital, acentuam as ações políticas em que seus corpos se deslocam ocupando outras esferas públicas.

A globalização é complexa e diversa, “atravessando de forma diferenciada cada país ou formação social específica, segundo as histórias dos lugares” e dos sujeitos (ORTIZ, 1999, p. 80); assim, podemos pensá-la como em modernidades que atravessam diferentes contextos, sendo a modernidade Pataxó o contexto em que iremos refletir essas relações de poder. Conforme as análises junto às descrições de seu *modus operandi*, podemos pensar em duas forças antagônicas que atuam em suas organizações sociais: uma força hegemônica intrínseca da modernidade, que age na expansão da economia mercadológica pelo consumo, e uma força de resistência, em que Pataxós organizados buscam inviabilizar a expansão de fronteiras nacionais ou internacionais em seus territórios, contrapondo-se à integração forçada de uma racionalidade capitalista que historicamente tem sido o projeto de violência e invasão de seus territórios.

Ainda que os Pataxós estejam inseridos no sistema econômico prevalecente (no capitalismo), e na tecnosfera, buscamos saber como eles têm construído suas políticas de visibilidade e de participação, e como tem sido suas atuações em redes comunicacionais digitais.

A *etnografia* no contexto digital com vistas as observações das competências e desempenhos comunicativo de vinte e dois sujeitos aconteceu no período de 2016 a 2018, possibilitando o levantamento da média de publicações mensais de cada sujeito comunicante, a partir de temas recorrentes, assim, apreendemos 445 ocorrências, conforme distribuições apresentadas Quadro: “Sujeitos comunicantes em redes sociais digitais (2016-2018), no Apêndice F.

Apreender os Pataxós como sujeitos comunicantes no espaço digital nos convoca a entender os sentidos de cidadania comunicacional como processo em construção, mas que suscita transformações, ainda que essas sejam buscadas em espaços comunicacionais “vigiados”. Assim, pelo entrelaçamento das singularidades dos sujeitos, de seus contextos e de seus saberes, estabelecemos demarcações que configuram e revelam os cenários comunicacionais/digitais de vinte e dois sujeitos comunicantes inseridos em ambientes digitais, olhando mais atentamente o Facebook, por meio de seus dispositivos móveis. Um “caminhar investigativo errante”, não linear, construído da convergência de diversos movimentos de pesquisa.

7.1 Atuação dos Pataxós em redes comunicacionais digitais

As interações, produções e circulações de informações pelos vinte e dois sujeitos no contexto midiático foram acompanhadas no período de 2016 a 2018, compreendendo a fase sistemática entre julho de 2017 e dezembro de 2018.

Em nossas observações, identificamos que as temáticas comuns presentes na maioria das suas publicações envolvem a *questão do território, os projetos políticos pedagógicos e as atividades culturais*, e estas não emergem como mera repetição, mas circunstanciadas de aspectos sócio históricos. Por exemplo, na página de Dário Ferreira (2017), foi possível visualizarmos manifestações políticas de reivindicação do território indígena, como a mobilização de indígenas baianos em Brasília de 01/05/2016 que, ao se juntarem com organizações não governamentais, *Acampamento Terra Livre* e demais movimentos, realizaram ações políticas em nível nacional em prol da recuperação do território tradicional, no grito “Fora Temer Golpista”.

Figura 11 - Povo Pataxó, Pataxó Hãhãhãe e Tupinambá faz passeata



Fonte: Informações divulgadas por Dario Neves Ferreira em sua página no Facebook (2016).

Sob o eixo dessa descrição, a utilização das mídias digitais é colocada como face complementar às demais ações políticas de suas *redes sociais multidimensionais*, como no exemplo anterior relativo à participação dos Pataxós em Brasília, constituída pela adesão de outras etnias (Pataxó Hã-Hã-Hãe e Tupinambá) e de movimentos sociais, uma convergência de formas de mobilização ‘presencial’ que se ampliam quando socializadas no ambiente digital. Essa dupla dimensão política articulada em contextos diversos e em multimodalidade de enunciações vem possibilitando pensar a cultura midiática dos Pataxós no contexto da

modernidade, pelo entendimento desses indígenas como sujeitos complexos que, em movimentos integradores não homogêneos, atravessam as fronteiras do espaço e do tempo e, em redes sociais digitais, atualizam informações sobre suas atuações políticas, e enquanto corpos em deslocamentos, ocupam outras esferas públicas. Desse modo, é possível pensarmos na natureza dessas práticas midiáticas como *modos associativos de processos sociocomunicativos em diferentes espaços geográficos*.

Assim, podemos inferir que a comunicação, em suas diversas modalidades, só faz sentido se for capaz de fomentar as condições de produção de um movimento identitário coletivo e político, ainda que sob a atmosfera do tensionamento da falta de consenso da sociedade envolvente e do Estado sobre suas reivindicações. Portanto, pressupomos que os sujeitos comunicantes, conscientes da função política e cidadã da comunicação, são capazes de compartilhar projetos comuns com os demais, a fim de reorganizar as manifestações em defesa dessas proposições.

Nesse sentido, as enunciações no contexto digital passam a ser estruturadas com um formato direcionado ao outro; portanto, carregam a dupla funcionalidade, um contorno em atendimento à ideologia Pataxó orientada a alguém, pois os interesses e a validade de seus discursos encontram-se submetidos à apreciação dos demais. Assim, os Pataxós comunicantes utilizam as redes sociais digitais como espaço de expressões multimídias, pretendendo adesão às suas reivindicações por parte daqueles que almejam uma sociedade igualitária.

A reivindicação do território tradicional indígena é o tema apresentado em diferentes ações comunicativas. Como situação permanente em suas vidas, as mensagens parecem ser a reedição de materiais do final do século XX, infelizmente, o que se tem de novo é o ambiente comunicacional em que circulam as denúncias de violências sofridas pelos Pataxós e a negligência do Estado quanto aos processos de legalização de seus territórios, conforme aquelas apresentadas por Tohō Pataxó, em 2017: “Bombas de gás lacrimogênio [*sic*] e indígenas detidos na Câmara dos Deputados” e “Sobre as agressões sofridas ontem por policiais à indígenas no planalto [...]”. Aqui, a força da memória das violências do passado aumenta conforme as exposições desses sujeitos às situações semelhantes. Ler as reportagens, ver imagens e ler os comentários nas redes sociais reforça a memória desencadeando, também, novas associações. Os Pataxós, a partir dessas memórias, buscam construir outras histórias. Entretanto, não têm conseguido fazê-lo conforme projetam suas utopias, pois são dependentes de condições objetivas da realidade no presente. A sucessão de matérias acerca desse tema revela que essas violências têm sido duradouras acreditando, assim, que com suas atuações poderão alcançar algumas mudanças, apresentadas em suas enunciações como urgentes.

Figura 12 - Bombas, gás lacrimogêneo e indígenas detidos



Arquivos salvos em “Minhas Coletâneas” no Facebook.

Fonte: Informações publicadas na página de Tohõ Pataxó no Facebook (2017).

As publicações de Tohõ que apresentam o tema da violência têm sido recorrentes nas redes sociais dos Pataxós. Assim, as apropriações deste ambiente digital têm possibilitado “revitalizar” a questão da desapropriação das terras indígenas Pataxós, especificamente a que remonta ao século XIX, quando os Pataxós do extremo sul perderam parte do território indígena de Porto Seguro e de Santa Cruz Cabrália. Mesmo que tenha havido publicações jornalísticas desse evento, na década de 1950, esse fato é desconhecido pela sociedade em geral. Para os Pataxós, o ambiente da internet vem se apresentando como uma possibilidade de propagação de informações, de trocas sociais e de sensibilização da sociedade acerca de suas reivindicações. Conforme nos lembra Edson Kayapó (2018), “Cabral ainda continua chegando no Brasil todos os dias, pois nós indígenas não temos paz”.

Esses princípios que norteiam essas produções incorporam formas de uma *comunicação popular* que, do nosso ponto de vista, parecem ser um dos aspectos centrais da proposta comunicacional arquitetada pelos Pataxós no Facebook. Assim, vemos constituir-se uma comunicação fundamentada em uma dialética aberta e horizontal, em que os sujeitos

comunicantes, na aderência à referida plataforma, visam à transformação social e à equiparação de seus direitos. Sem deixarmos de considerar as limitações presentes em todas as formas de mediatização, o Facebook tem possibilitado aos Pataxós apresentarem, de um lugar da enunciação particularmente significativo, suas denúncias das agressões sofridas também em 2015, quando homens armados alvejaram o veículo em que estava o cacique de uma das aldeias de Cumuruxatiba, localizada no Parque Nacional do Descobrimento, município de Prado (BA). Assim, quando uma comissão de caciques Pataxós foi a Brasília denunciar as perseguições políticas e as agressões sofridas, a descrição e a confirmação dessa participação foi publicada por Anderson Ferreira em sua página do Facebook.

Figura 13 - Cacique Anderson e demais lideranças em Brasília



Fonte: Imagem publicada na página Anderson Pataxó Ferreira no Facebook (2016).

Os textos (verbais e não verbais) nos remetem a uma questão que não é recente, a desapropriação de terras indígenas Pataxós, que ainda não foram avaliadas, demandando diversas iniciativas coletivas desse povo. Assim, os Pataxós apreendem a importância do uso das redes sociais digitais em favor da construção de um domínio contra hegemônico, em que as apropriações da internet têm sido realizadas de forma mais crítica e política, em prol do fortalecimento de demais movimentos de luta e de resistência, sendo as redes sociais digitais talvez o lugar onde essas demandas possam ecoar, traduzindo o anseio de cada sujeito comunicante em estabelecer pactos de cidadania com os demais.

O movimento reivindicatório de retomada do território tradicional indígena onde fora sobreposto o Parque Nacional do Descobrimento – Prado (BA) tem sido acompanhado, numa perspectiva histórica, em publicações de outros Pataxós no espaço digital.


As diversas formas de comunicações estruturadas nas experimentações midiáticas viabilizadas pela internet nos conduzem a reconhecer que essas apropriações são construídas por um protagonismo não individualizado, apesar de o Facebook trabalhar com o algoritmo de personalização de cada usuário pois, quando se trata de questões políticas, ambientais e educacionais, cada sujeito comunicante usa sua *timeline* em nome do povo Pataxó. Como exemplo, temos Aruã Pataxó (2016), que dedica sua página exclusivamente à veiculação das demandas do seu povo, como a revelação de violência empreendida por militares contra os indígenas que foram a Brasília barrar a sessão da CPI Funai/Incrá (Figura 14).

O posicionamento de Aruã Pataxó (2016) revela algumas das funções atribuídas às redes sociais digitais por esses sujeitos, dentre essas, a de mobilizações presenciais em espaços públicos em convergência com as participações políticas nas redes sociais digitais.

Tais experiências têm nos possibilitado refletir se os sistemas midiáticos têm movido e condicionado condutas repetitivas ou se têm se constituído em autonomia na produção de sentidos pelos Pataxós na construção de políticas de visibilidade e de participação. Desse modo, os processos comunicacionais digitais pensados pelos Pataxós como possibilidades de produção e circulação de informações, especificamente das denúncias, são apreendidos como discursos que podem alterar seu *modus vivendi*, desde que associados a outras ações políticas, pelo engendramento de suas utopias: regulamentação do território indígena e o acatamento dos direitos constitucionais, conforme defende Arassari Pataxó (Figura 15).

Nas situações comunicativas observadas, encontramos sustentações que nos ajudam a cogitar acerca *de um ethos comunicacional* que se expressa no diálogo, na troca constante e recíproca entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo, sinalizado por uma memória coletiva que continua sendo acionada para o desdobramento de práticas comunicativas políticas no contexto digital, movendo-se dialeticamente com outras ações políticas, por uma racionalidade que se materializa nessas e em demais experimentações comunicativas.

Figura 14 - Spray de pimenta é usado contra povos tradicionais

 **Aruã Pataxó** está com Tohõ Pataxó e outras 80 pessoas.
23 de novembro de 2016 ·

Spray de pimenta é usado contra povos e comunidades tradicionais para barrá-los à sessão da CPI da Funai/Inkra 2

Por Assessoria de Comunicação - Cimi

A Polícia Legislativa da Câmara dos Deputados utilizou spray de pimenta contra indígenas, quilombolas, pescadores, pescadoras e quebradeiras de coco na manhã desta quarta-feira, 23, em frente ao anexo 2. O grupo negociava a entrada na Câmara no momento da ação truculenta.

Os povos e comunidades tradicionais queriam acompanhar a sessão da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) contra a Funai e o Inkra 2, marcada para começar às 11 horas (horário de Brasília). Ao tentar entrar, foram barrados pela segurança e dispersados com quantidade exagerada de spray de pimenta.

Crianças passaram mal e precisaram ser socorridas. Assista ao registro da ação truculenta aqui. Os povos e comunidades tradicionais seguiram em protesto em uma outra entrada da Câmara Federal, enquanto a sessão da CPI passou a acontecer sem a presença do grupo.

Em mais uma demonstração da falta de democracia que vigora na "Casa do Povo", como é possível se constatar em outras ocasiões, os povos e comunidades tradicionais foram barrados e impedidos de acompanhar uma CPI que lhes diz respeito.

Os deputados ruralistas, principais interessados na retirada de direitos constitucionais ligados à demarcação territorial, além de autores tanto da primeira quanto da atual CPI da Funai/Inkra, dirigem os trabalhos da Comissão sem que povos indígenas e quilombolas sequer possam acompanhar as sessões.




[Curtir](#) [Comentar](#) [Compartilhar](#)

Tohõ Pataxó, Luzeni Carvalho e outras 80 pessoas

16 compartilhamentos 9 comentários

 **Tohõ Pataxó** Isso é um grande desrespeito à nós, mas nosso Pai Niamisũ sabe o que faz... Que Deus abençoe todos parentes...
[Curtir](#) · [Responder](#) · 3 · 23 de novembro de 2016 às 21:48

 **Empada DA Cleyde PS** Facinoras Marginais. um absurdo grande covardia que estão fazendo. mas não desistam Guerreiros não desiste Deus derramara

Fonte: Informações publicadas pelo Cacique Aruã Pataxó em sua página no Facebook (2016).

Figura 15: Denúncia - 516 anos de usurpação



Imagem postada por Gleice Antonia de Oliveira (2016), replicada por Arassari Pataxó.

Fonte: Texto publicado por Arassari Pataxó em sua página no Facebook (2016).

Observamos também nos usos e apropriações do Facebook pelos Pataxós que suas participações têm sido estruturadas de forma mais fluida, móvel e conjuntiva, uma vez que não se percebe cerceamento de interlocutores “digitais” quanto ao conteúdo das mensagens que circulam. Apesar de considerarmos que nesta nova racionalidade um número seletivo de leitores apreende essas informações, não podemos negar que o compartilhamento desses enunciados de características *multidirecionais* por aqueles que defendem as mesmas causas possibilita que essas narrativas em fluxo estejam presentes em outros processos midiáticos, como no *site* do Cimi e de jornais *on-line* da região.

7.2. Fluxos de informações: Pataxós comunicantes e Cimi

Se a internet promove novas espacialidades públicas de participação, as redes sociais digitais implementam novas sociabilidades. Assim, como extensão de outras formas de interação social, as redes constituídas no Facebook também vêm tomando por base a noção de comunidade, conquanto a comunidade territorialmente definida seja o *lócus* preponderante da circulação de informações no contexto dos Pataxós.

As análises de temáticas postadas pelos Pataxós em outros espaços, como no *site* do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), instigaram-nos a pensar os processos comunicacionais digitais, para além dos meios e das mensagens, como partes de uma dinâmica de organização e mobilização social, cultural e política, em que as ações dos sujeitos comunicantes, neste caso, pensadas e projetadas pelos Pataxós, apresentam indícios de utopias a serem construídas por uma *con-cidadania*, uma vez que o desenvolvimento dos meios de comunicação traz como possibilidade a aderência de outros campos de interação e de atuação, envolvendo formas de visibilidade nas quais as relações de poder do Estado podem ser confrontadas.

Os dados coletados no *site* do Cimi testemunham as narrativas apresentadas pelos Pataxós no contexto digital, especificamente das violências e dos atentados sofridos. O levantamento apresentado no quadro-síntese mostrado a seguir, de 2000 a 2018, revela as agressões sofridas pelos Pataxós como, por exemplo, tentativas de assassinato por homens armados, conforme ocorrido em 2013 e 2015, acompanhadas de ações de enfrentamento pelos próprios indígenas. Essas denúncias são replicadas pelos Pataxós comunicantes no Facebook, principalmente por lideranças da Terra Indígena de Cumuruxatiba (Prado – BA).

Quadro 5 - Síntese de matérias divulgadas no *site* do Cimi

Matérias divulgadas no Cimi	Ano								Total
	2008	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	
Território/retomada	1	1	2	3	2	2	1	1	13
Ameaça de desocupação/despejo/ violência/atentados	2	2	1	2	-	3		1	11
Mobilizações e manifestações com pauta em direito ao território	1	1	1	3	-	3	3	2	14
Total	4	4	4	8	2	8	4	4	

Fonte: Dados organizados pela acadêmica a partir de consultas no Facebook.

Ameaças de morte e tentativas de assassinato de indígenas da Bahia estão diretamente ligadas a conflitos resultantes de litígios, invasões territoriais e falta de providências administrativas para a demarcação das terras. A assessoria de comunicação do Cimi Leste, em 25 de outubro de 2013, denunciou: “professor indígena é baleado em área reivindicada pelo povo pataxó”. Em 5 de maio de 2014, o Cimi informou: “Indígenas sofrem atentado em carro da Sesai que transportava mulher em trabalho de parto”. E, em 2015, a violência se materializa em forma de criminalização do direito de expressão. Assim em 31 de julho de 2015, a assessoria de comunicação do Cimi noticiou: “Cacique Aruã Pataxó é criminalizado por defender direitos indígenas na Bahia”.

Figura 16: Cimi: Famílias Pataxós são despejadas

The image shows a screenshot of the website of the Conselho Indigenista Missionário (CIMI). The header includes the organization's name and logo, along with navigation links for 'Quem Somos' and 'Contato', and a search bar. Below the header is a banner for 'DOSSIÊ SAÚDE INDÍGENA' with the subtitle 'O que você precisa saber sobre a privatização da saúde indígena no Brasil'. The main content area features a 'Destaque' (Highlight) section with a photograph of a group of people, including children, standing in front of a vehicle. The headline reads 'Famílias Pataxó são despejadas da Aldeia Aratikum para as margens da BR-367, na Bahia'. The text below the headline states: 'Acompanhados por um oficial de justiça, os policiais executaram a reintegração de posse contra a aldeia, cuja terra de 220 hectares está em processo de aquisição pela Funai'. To the right of the main article is a 'Notícias' (News) section with several smaller articles, including 'VII ASSEMBLEIA DA PEMPXÁ: Povo Apinajé se mobiliza diante da conjuntura de retirada de direitos', '“Nós somos Kinikinau, moço! Ki-ki-ki-nau!”', 'Liderança histórica dos Xukuru-Kariri é assassinada durante II Seminário Pedagógico do povo João Natalício Xukuru-Kariri (na foto acima, de bone) foi assassinado por volta das 4 horas da madrugada...', and 'Movimentos e organizações do Campo Unitário divulgam nota de indignação e repúdio ao governo federal'. A sidebar on the left contains a menu with categories like 'Cimi', 'Regionais', 'Terras Indígenas', 'Assessoria Jurídica', 'Assessoria Teológica', 'Política Indigenista', 'Povos Indígenas', 'Jornal Poratim', and 'Mundo que nos Rodeia'. At the bottom left, there is a 'Boletim' section with an email subscription form.

Matéria publicada no site do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 13/10/2016
 Fonte: Matéria disponível no site do Cimi (2016).

Podemos pensar na natureza das interações discursivas entre o Cimi e os Pataxós comunicantes que não são determinadas só pelo ambiente físico enquanto tal, mas pela *circularidade das informações*. Nessas *interloquções discursivas*, acreditamos que esses indígenas têm feito valer os objetivos de suas comunicações, construídas na situacionalidade de suas mobilizações políticas e das associações com os movimentos e segmentos sociais. Assim, da herança de sujeitos excluídos das mídias nacionais e regionais, hoje projetam outro tipo de realidade, não tão abrangente como as mídias hegemônicas; entretanto, vemos que os

jornais *on-line* do Cimi são *ecos de vozes* Pataxós, uma comunicação que se faz cidadã, circulada por ambos os contextos comunicacionais, missionário e indígena.

Assim como o Cimi se “apropria” de temas apresentados pelos Pataxós, os próprios Pataxós também realizam esse trânsito, reeditando ou replicando matérias jornalísticas do Cimi que fazem referências às causas diversas de povos indígenas, mostrando-nos uma competência comunicativa que tem sido produtiva e oportuna, envolvendo atravessamento de fronteiras culturais, sem negar suas alteridades.

As redes sociais digitais, afora serem um espaço de comunicação e de integração, no contexto dos Pataxós, vêm viabilizando *interdiscursividades*. Assim, enunciações em circulação que apresentam denúncias são veiculadas para além dos limites do “espaço físico”, possibilitando a promoção da descentralização das mensagens, permitindo um ativismo à distância (digital), ainda que condicionado às organizações presenciais.

O projeto comunicacional desses Pataxós no contexto digital, em discursividade com outros coletivos que também utilizam o espaço digital para suas pautas políticas tem sido, em certa medida, promotor de desvelamento das ações arbitrárias do Estado, ao mesmo tempo em que tensionam a sociedade para adesão às lutas pela garantia de seus direitos constitucionais.

Ao revelarem as contradições políticas, sociais e econômicas nas quais estão inseridos os Pataxós, por meio de seus processos comunicacionais digitais, reivindicam a condição de cidadãos. Em diferentes esferas públicas, estruturam suas práticas culturais e políticas em *mediatizações híbridas*, com linguagens, estéticas e conteúdos para os espaços digitais e presenciais.

7.3 Identidades étnico-culturais dos Pataxós em redes digitais

A taxionomia apresentada do levantamento de temáticas dos vinte e dois perfis do Facebook descreve como esses sujeitos fazem uso da plataforma. Dentre os pontos sinalizados dessas participações, consideramos importante destacar as narrativas mais presentes. Percebemos que os sujeitos comunicantes que apresentam maior autonomia em suas produções, inclusive com criação de matérias e de outros formatos, são os que publicam sobre educação e identidade étnico-cultural. Suas habilidades e competências linguísticas são percebidas na estruturação de seus textos, como a construção de boletins informativos, variedades de produções (fotografias, vídeos, curtas, documentários) acerca de uma mesma temática. Analisamos que há uma preocupação estética na apresentação do conteúdo que irá circular, não basta só seduzir os demais usuários da plataforma do Facebook, há uma intencionalidade nessas

criações. Subjetividades e racionalidades em *multimodalidades* discursivas sejam talvez a forma que encontraram de ampliação do alcance dos conteúdos apresentados nas redes sociais digitais.

Uma situação comunicativa interessante por nós capturada refere-se à afirmação étnico-cultural pelo uso de tecnologias, conforme publicação de Anderson Sousa Ferreira, conhecido por seu nome indígena Wekanã. Em uma de suas postagens temos: “posso ser o que você é, sem deixar de ser quem sou, indígena”.¹²⁴ A afirmativa de “continuar sendo indígena” apesar de sua movimentação por outras culturas, como o acesso à internet e demais mídias, configura-se como afirmação identitária acoplada a uma cidadania comunicacional indígena.

Essa publicação foi “curtida” por 65 pessoas; dessas 17 realizaram comentários, em sua maioria, positivamente. Em outros momentos, Ferreira (2017) replicou o mesmo discurso, a partir de outros códigos, com a utilização de um cartão divulgado pelo coletivo *VI - Visibilidade Indígena*¹²⁵ no Facebook. Nesse sentido, mostrar-se a si mesmo como sujeito político, em um contexto social que considera as identidades e culturas como fixas, revela para nós que Ferreira (2017) almeja romper com o estereótipo de como os não indígenas o enxergam no tempo presente. Assim, ele explicita que a sua cultura, como a dos demais, está em movimento. Seu discurso apresenta um posicionamento político, revelando para nós como os Pataxós se percebem “olhados” por nós.

Em um terceiro momento, a problemática levantada por Ferreira (2017) é retomada, reassumindo sua identidade *étnico-cultural*, ser indígena na *tecnosfera*. Assim, reutiliza a frase: “Posso ser o que vc é sem deixar de ser o que sou!!!”, introduzindo esta afirmativa com a sentença: “Assim diz um sábio indígena”, referindo-se a si mesmo, de forma humorística. O humor apresentado neste discurso foi apreendido pelos seus interlocutores, alguns brincaram com a ideia de ele ser “um sábio indígena”, mas a maioria considerou suas reflexões pertinentes, concordando com suas críticas.

¹²⁴ Frase atribuída a Daniel *Munduruku*.

¹²⁵ *VI - Visibilidade Indígena* é uma página de ativistas que buscam dar visibilidade para a cultura e luta indígena, vinculada ao blog *VI Visibilidade Indígena: movimento de resistência*. Disponível em: <https://visibilidadeindigena.blogspot.com/>.

Figura 17- Uso óculos, uso celular... sou índio Pataxó com orgulho



Wekanã Pataxó Ferreira atualizou o status dele.
10 de janeiro ·

Uso óculos. uso celular
Assisto TV. Tenho acesso a todas as tecnologias!!!!
Ando de carro de ônibus de bicicleta!!!
Mas nem por isso perco minhas raízes nem minha origem!!!!
Sou índio PATAXÓ
COM ORGULHO

Amei
Comentar

Você, Ednair Maria de Souza, Georgina Almeida e outras 65 pessoas

1 compartilhamento
17 comentários



Sergio Lima Certissimo
B noite
Curtir · Responder · 1 · 10 de janeiro às 17:35



Wekanã Pataxó Ferreira Boa noite
Curtir · Responder · 10 de janeiro às 17:37



Yole Brito Isso aí amigo gostei guerreiro
Curtir · Responder · 1 · 10 de janeiro às 17:51



Wekanã Pataxó Ferreira Awêry
Curtir · Responder · 10 de janeiro às 17:51



Vera Lucia Derriax Falou tudo guerreiro
Curtir · Responder · 1 · 10 de janeiro às 17:55



Wekanã Pataxó Ferreira Awêry
Curtir · Responder · 10 de janeiro às 18:17



Gerson Santos

Curtir · Responder · 1 · 10 de janeiro às 18:35



Guerreirosdapraia Walterfarias PARABÉNS
Curtir · Responder · 1 · 10 de janeiro às 18:39



Sadraque Francisco Vc se inspirou em que Wekanã Pataxó Ferreira??
Curtir · Responder · 1 · 10 de janeiro às 18:56



Wa'uka De Oliveira Machado Hoffmann Nukini Isso mesmo , eu também amo minhas raízes minhas origens ano ser Nukini
Curtir · Responder · 1 · 10 de janeiro às 18:58



Wekanã Pataxó Ferreira Boa noite
Curtir · Responder · 10 de janeiro às 19:03



Dina Nolasco Hummm vc e tudo
Curtir · Responder · 10 de janeiro às 19:04



Mauro Freitas É isso aí amigo raiz é base sem ela não somos nada
Curtir · Responder · 1 · 11 de janeiro às 16:08



Maria José Gonçalves Dos Santos E AINDA E TORCEDOR DO SÃO PAULO KKKKK
Curtir · Responder · 1 · 11 de janeiro às 18:33



Wekanã Pataxó Ferreira Kkkkkkkk
Curtir · Responder · 1 · 11 de janeiro às 18:55



Maria José Gonçalves Dos Santos PENA QUE NÃO É TORCEDOR DO FLAMENGO.
Curtir · Responder · 1 · 12 de janeiro às 07:24



Wekanã Pataxó Ferreira Credo uiiii
Curtir · Responder · 1 · 12 de janeiro às 08:30



Escreva um comentário...

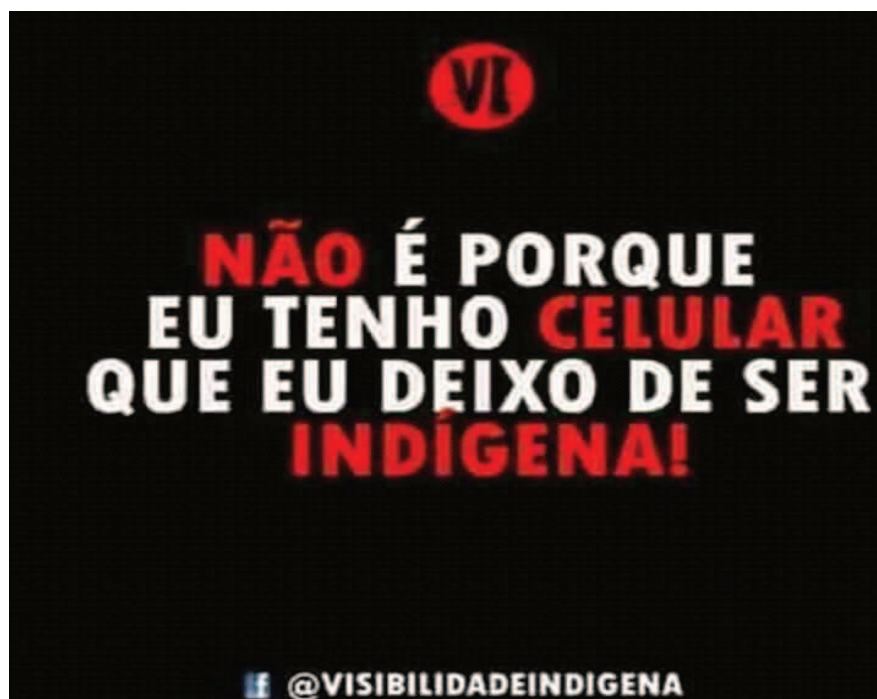
Fonte: Texto publicado por Anderson Souza Ferreira em sua página no Facebook (2017).

Figura 18: Sou indígena: existo e resisto



Fonte: Imagem publicada por Anderson Sousa Ferreira em sua página no Facebook (2017).

Figura 19: Não é porque eu tenho celular



Fonte: Imagem publicada por Anderson Sousa Ferreira em sua página no Facebook (2017).

O direito ao acesso às mídias como bem simbólico, conforme defesa de Ferreira (2017) foi retomado pelo coletivo “VI Visibilidade Indígena”, reeditando a sua frase. Essas

discursividades em fluxo nos remetem ao pensamento de que o poder do Estado e o de seus organismos podem e devem ser confrontados, quando há mentes acolhedoras de mesmos pensamentos que, contatadas em redes de comunicação, podem atuar na perspectiva de dar visibilidade à diversidade, às realidades e às lutas do povo Pataxó.

A aderência de Pataxós às redes sociais, em certa medida, vem contribuindo para o reconhecimento de suas identidades étnico-culturais. Como sujeito inserido na tecnosfera, a identidade étnico-cultural de Ferreira também tem se moldado nessas interlocuções, uma vez que suas participações em redes sociais digitais o colocam em multidimensionalidade social, promovendo intercâmbios.

As discursividades de Ferreira no Facebook ilustram que, no contexto dos Pataxós conectados, cidadania comunicacional e identidades étnico-culturais estão em interface com os processos comunicacionais digitais, pois estes vêm se estruturando rumo ao vencimento da invisibilidade dos indígenas baianos, notadamente dos Pataxós que, durante anos, foram considerados como indígenas integrados à cultura nacional, em comparação aos demais considerados “genuinamente” indígenas, como os das regiões Norte e Centro-Oeste.

Podemos pensar, também, na construção das identidades étnico-culturais em associação à tomada de consciência dos Pataxós de seus direitos, especificamente nas reivindicações perante as formas excludentes como são apreendidos pelos não indígenas. Portanto, o desenvolvimento de habilidades e competências linguísticas tem sido buscado junto à formação pessoal e educacional, pois compreendem que essas conquistas não acontecem gratuitamente, demandam que os sujeitos estejam alfabetizados e letrados nas mídias, com capacidade de criação de conteúdos, de discursos e de narrativas para interações nas diversas esferas públicas, em participações políticas e em mobilizações presenciais. Não podemos deixar de mencionar que no espaço digital essas participações têm sido impulsionadas pelos algoritmos da plataforma do Facebook, que vêm permitindo produção de informações em formato hipermídia, o que viabiliza maior protagonismo e autonomia dos sujeitos comunicantes.

Nesses processos comunicacionais digitais, os Pataxós da Bahia vêm buscando problematizar as ideias que se construíram sobre os indígenas por longo tempo, pois ainda há compreensão destes como algo genérico, sendo “índio” aquele sujeito imaginário, preso a matrizes culturais do século XVI e que guarda traços biológicos comuns, bem distantes dos das diversas etnias.

Apesar de os Pataxós não viverem apenas em aldeamentos afastados, já que vários grupos vivem em territórios urbanizados, portanto muito próximos, fisicamente, de não-indígenas, as definições atribuídas a eles, em certa medida, ainda são impregnadas de um

“pensamento romântico” que, na perspectiva de Martín-Barbero (2009), é responsável pela fomentação de imagens de indígenas ora ativos e livres, ora submissos, leais aos colonizadores e incapazes de ação e de iniciativa. Assim, os que divergem dessa representação simbólica, não passam de indígenas sem identidade. E “os indígenas foram assim convertidos no que há de irreconciliável com a modernidade e hoje privado de existência positiva”. (MARTÍN-BARBERO, 2009, p. 272).

Sobre ser Pataxó, diante das diversas dimensões que atravessam os Pataxós da Bahia Vieira (2018), em entrevista cedida na aldeia Barra Velha, em 2018, considera que há três formas de construção de identificação étnico-cultural: (a) Pataxós que, pelas forças diaspóricas, afastaram-se da aldeia e abandonaram a língua, sendo complicado para eles se identificarem como indígenas; (b) Pataxós que estão inseridos na base dos movimentos, organicamente envolvidos na aldeia, portanto são indígenas conscientes de suas origens, assim, buscam sempre se afirmar como Pataxós; (c) Pataxós que estão fora da aldeia em outros movimentos, entretanto procuram conhecer e estudar de forma profunda sobre o povo buscando, quando podem, contatos com as bases ancestrais desses conhecimentos para se auto afirmarem Pataxós.

Entretanto, essas formas particulares de se perceberem e se construírem Pataxós não são traduzidas nas redes sociais digitais. São apreensões mais amplas e nem por isso menos relevantes, que só são apreendidas em interações presenciais, motivadas por questões que levam a tais elaborações. Por isso, é importante entendermos que as redes sociais digitais e os encontros presenciais são dois espaços legítimos de socialização e de inter-relações, e que ambos exigem ritualizações, linguagens simbólicas estruturadas em redes semânticas e regras de comportamento social. Embora se tenha a defesa de que, com a influência das tecnologias modernas, ocorreria uma tendência de homogeneização das culturas e das identidades, no contexto dos Pataxós, as identidades étnico-culturais ainda são buscadas pelo direito de serem quem são, construídas e organizadas como fortalezas de resistências, a partir de análise de suas realidades e memórias.

Quanto às identidades étnico-culturais articuladas aos processos comunicacionais digitais, estas podem ser lidas como processos sociais e históricos construídos nas intercepções do *universal* e do *particular* e por formas simbólicas com as quais os Pataxós comunicativos, inter e multiculturalmente, significam dadas circunstâncias e condições de suas vidas. Nessas situações, identidades étnico-culturais são apreendidas não como “substância” ou “essência”, mas como processos sociais, históricos, políticos, subjetivos, coletivos, culturais e comunicacionais permanentemente (re)construídos, como formas de resistências.

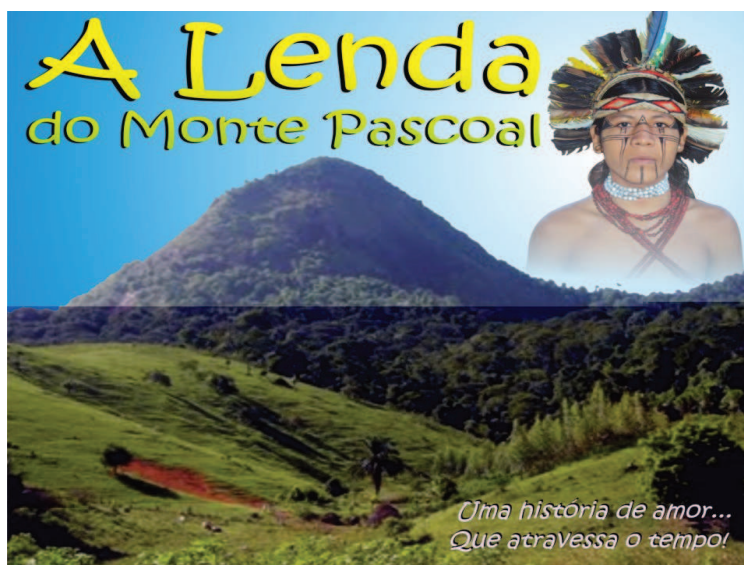
7.4 Pataxós: sujeitos da/na comunicação

Os Pataxós, como *sujeitos da e na comunicação*, têm seus processos sociocomunicacionais configurados em diferentes e diversas perspectivas (culturais, identitárias, educacionais), conforme as pressões e os estímulos da atual conjuntura. Assim, a partir de suas relações sociais multidimensionais, vão arquitetando outras estratégias de produção e circulação de discursos e de narrativas. Não podemos ignorar que nesses usos e apropriações de tecnologias da comunicação e informação há movimentos de resistências, quando, por exemplo, os sujeitos apreendem as regras do jogo no campo social e comunicacional e, assim, selecionam, organizam e (re)distribuem essa cultura midiática.

Quanto às táticas de resistência, as percebemos nas apropriações de práticas sociocomunicacionais do sistema comunicacional hegemônico, como na produção fílmica de curtas e de documentários. O engajamento dos Pataxós nessas produções culturais vem colaborando com a visibilidade desses sujeitos em nível local e nacional, uma vez que a interdiscursividade dessas produções com suas conectividades nas redes sociais digitais tem fornecido estruturação para uma *cultura comunicacional indígena* mais participativa.

A produção de curta-metragem *A lenda do Monte Pascoal*, gravada nas aldeias que estão inseridas no Parque Nacional de Monte Pascoal, do município de Porto Seguro (BA), aldeias Pé do Monte e Aldeia Nova, tem como base as narrativas da cultura oral do povo Pataxó, em que o surgimento do monte é explicado de forma mitológica, por meio da história de amor do casal de jovens Pataxós, Zabelê e Itamawy. No enredo o guerreiro Itamawy, ao defender o seu território da invasão de grileiros, tem sua vida ceifada. A sua esposa Zabelê inconformada pede a Tupã que traga seu amado de volta, assim, os encantados em atendimento à sua súplica transmutam o corpo de Itamawy em um monte sagrado – o Monte Pascoal. A saudosa mulher, para viver sempre junto do seu amado, se lança do monte adquirindo a forma da ave Zabelê. E desde então, passa a ser um dos símbolos de resistência do povo Pataxó, em alusão a uma das matriarcas do povo Pataxó, Luciana Pataxó, conhecida por Dona Zabelê.

Figura 20 - A lenda do Monte Pascoal (1)



Fonte: Imagem publicada na página do curta A Lenda do Monte Pascoal no Facebook (2014).

Na produção fílmica, todos os personagens foram interpretados pelos próprios Pataxós do território do Monte Pascoal. O conhecimento da arte cinematográfica foi construído em articulação com os produtores de mídias da região, o *Cine Caravelas* (BA). Apesar da reprodução de técnicas presentes nesse gênero discursivo, percebemos uma singularidade nessa construção artístico-cultural, pois as experimentações estéticas, dramáticas, comunicacionais e artísticas se deram também pela improvisação e criatividade dos envolvidos.

Apesar de visualizarmos nessa experiência a incorporação de um “conhecimento não local” para a divulgação e (re)valorização de seus saberes, tradições e identidades, de forma entrelaçada a outras formas de produção tecnocultural, é possível entendê-la também como enunciações de autoafirmação cultural e de construção de *consciência* política, pois a produção de ideias e as representações simbólicas destas estão diretamente entrelaçadas no *comportamento restaurado coletivamente* para a linguagem cinematográfica.

Nesse contexto midiático, a identidade étnico-cultural cerzida pelos Pataxós que assumiram como protagonistas os indígenas da narrativa mitológica foi projetada em nível nacional e internacional, pois o Cine Avenida, de Caravelas, com a produção desse curta, concorreu a diversos prêmios. A divulgação dessa narrativa na cultura cinematográfica exemplificou como os Pataxós se organizam em *redes multidimensionais*, simultaneamente em redes locais, regionais e em configurações associativas, alterando o formato de suas mobilizações, incluindo nessas mudanças o acréscimo de outros coletivos. Os Pataxós, organizados em redes associativas, pela interferência das tecnologias de comunicação, alargam as fronteiras de suas demandas.

Se antes a identidade étnico-cultural dos Pataxós era construída e articulada nas lutas pela terra e nas estratégias de afirmação étnica, através da (re)memoração de suas matrizes culturais oralmente ou na escrita, essas estratégias têm sido (re)configuradas e abalizadas nas diversidades de vínculos sociais estabelecidos em outros processos sociocomunicacionais, como pela linguagem do cinema.

Figura 21: A lenda do Monte Pascoal (2)



Fonte: Imagem publicada na página do curta A Lenda do Monte Pascoal no Facebook (2014).

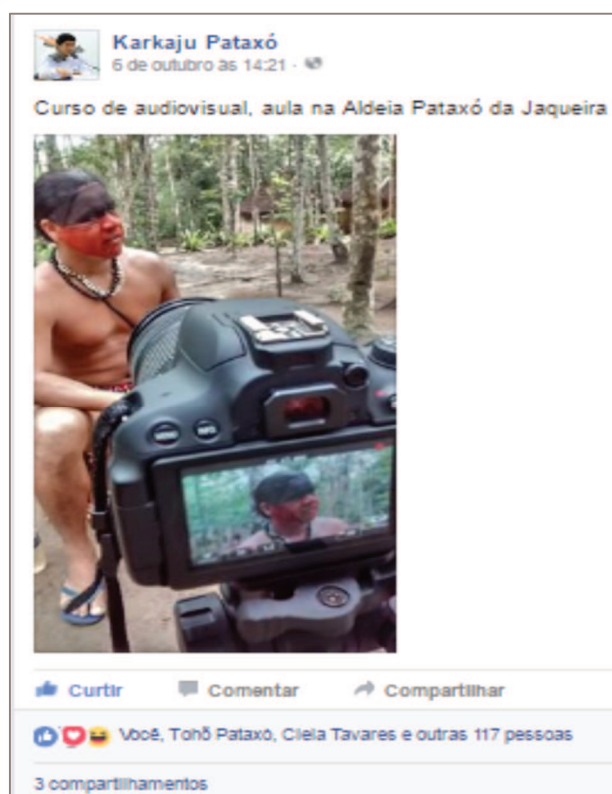
Nesse processo midiático, a visibilidade dos sujeitos sociais se libertou das propriedades espaciais e temporais, já não necessita do compartilhamento de um lugar comum, pois o campo de visão foi estendido no espaço e no tempo, já que essa produção poderá ser vista em um futuro distante. No mundo globalizado pela economia e pela tecnologia, o que acontece num país reverbera em outro, na perspectiva social concebida como a projeção dos Pataxós em esfera global. A inserção dos Pataxós nas culturas midiáticas da modernidade vem se estabelecendo em um *ethos* de práticas comunicativas fundamentadas na aquisição de conhecimento de culturas midiáticas, seus códigos, linguagens e seus valores estéticos, simbólicos e discursivos.

A ideia de esfera pública como arena onde um conjunto de sujeitos historicamente privados de participação na mídia hegemônica passa a construir, de maneira concreta, por meio de ações, de atuações e participações em mídia a comunicação, serve para entendermos os

Pataxós do tempo presente. De modo geral, é possível pensarmos também os Pataxós em esfera pública, em suas atuações e participações em outros espaços como fóruns, seminários e passeatas, já consagrados. Nesse sentido, a ocupação da esfera pública é uma utopia no âmbito da comunicação, que, nas práticas construídas, retém forças emancipatórias ainda que num território de símbolos e códigos.

Na esfera pública, tensionada pela força da expansão de seus processos comunicacionais, os Pataxós que, como os demais sujeitos, buscam notabilidade e reconhecimento de suas habilidades e competências, escolhem situações comunicacionais e linguagens que os referenciam como indígenas comunicantes e simbolicamente mais visíveis. Sabedores do acesso à formação técnica como elemento essencial para melhor desempenho junto às tecnologias de informação e comunicação os Pataxós, com o apoio de universidades públicas, capacitam aqueles que assim o desejam. Desde então, vêm mantendo informações atualizadas sobre formações no campo das mídias. Apesar de não ser um projeto estendido a todos os aldeados, apresenta-se como uma proposta que vem impactando positivamente a comunidade, conforme as informações apresentadas por Karkaju Pataxó (2017) nas divulgações em sua *linha do tempo*.

Figura 22 - Curso de audiovisual



Fonte: Imagem publicada por Karkaju Pataxó em sua página no Facebook (2017).

Sabemos que a correlação de forças entre a resistência Pataxó e o poder instituído pelas oligarquias do capital não surtirá os resultados que eles esperam, pois, o modelo vigente de economia global nada tem a oferecer aos milhões de brasileiros de baixa renda, a não ser mais exclusão. Entretanto, se o Estado não aponta grandes esperanças os Pataxós, na construção de suas organizações sociais pela dimensão *con-cidadã*, caminham na construção dessa cidadania comunicacional.

7.4.1 Produções Comunicacionais Indígenas: extensão de ações políticas

Os Pataxós têm sido enunciadores de suas formas de atuação política. Essas ações têm sido registradas em suportes textuais digitais e também em livros, cartilhas, documentos, inventários, monografias, dissertações e teses. Ainda oralmente, em palestras, debates, seminários e reuniões. Esses contextos como *espaços de memória* que se entrelaçam em outras ações políticas, ativam discursos e interações, desempenhando um papel fundamental na circularidade de suas informações e conhecimentos.

Ao assumirem a responsabilidade dos registros de seus saberes, de suas histórias e de suas subjetividades, os Pataxós acionam imagens simbólicas, a serem construídas por intermédio da eleição de determinados códigos que se ancoram no mundo mítico e na tecnologia; redes de sentidos convergentes que estendem suas ações políticas e culturais, indo na contramão da lógica excludente do Estado.

No contexto digital, os Pataxós, ao realizarem uma comunicação com potencial de se constituir tanto em pauta reivindicatória quanto em proposição de reafirmações étnico-culturais, não elegem um leitor específico. Há implicitamente, nessa interdiscursividade, remissão a diversos leitores, incluindo os desconhecidos, especificamente quando se trata de temas recorrentes como territorialidade, violência, identidades e culturas indígenas.

Arassari Pataxó (2016), ao criticar o desenvolvimento da economia capitalista, contextualiza seu discurso, pontuando a sua ligação com a *aldeia-mãe*, simbolicamente a *mãe-terra* de todos os Pataxós da Bahia. Assim, mesmo como indígena que reside em um grande cidade – Rio de Janeiro –, desempenhando a função de educador em espaços não escolares, seus discursos também convalidam a sua identidade profissional, pois não basta só falar da cultura Pataxó nas cidades, revelar e comprovar que faz parte de um “mundo indígena” que corresponde ao imaginário coletivo, legitima quem ele é e o que faz. Suas atividades pedagógicas e suas ações comunicativas, apesar de conectadas a um mundo mais amplo, sua conexão com o território de sua infância fundamentam seu ideal de visibilidade.

Figura 23 - Ritual na minha aldeia Barra Velha



Fonte: Texto publicado por Arassari Pataxó em sua página no Facebook (2016).

As práticas comunicativas de Arassari Pataxó vão ao encontro das exposições de Aline Kayapó (2018) quanto a ser sujeito crítico na dimensão da educação. Para ela, essa configuração não se limita às reflexões teóricas; primordialmente, dá-se pelo acolhimento das novidades em concordância com saberes dos ancestrais, por um movimento identitário de acolhimento dos saberes indígenas anteriores ao colonialismo das Américas.

A leitura da participação de Arassari no Facebook em 2016 foi ampliada com a apreensão de temas publicados pelos demais Pataxós no mesmo período. Principalmente em 2016, a circularidade de matérias destinadas às denúncias (direitos à moradia em território tradicional) foi muito expressiva; em segundo plano, vemos a apresentação de projetos educacionais, de sustentabilidade econômica e de preservação ambiental. A produtividade desse tema nas redes sociais digitais pode ser explicada pela confrontação do sistema político consolidado no golpe jurídico-parlamentar de 2016 que, contrário às utopias indígenas, impulsionaram os Pataxós a elegerem seus processos comunicacionais digitais como suporte textual para suas pautas políticas e expressão de descontentamento, desafiando a estruturação

hegemônica de burgueses (antigos e novos) que emergiam. De tal modo os indígenas comunicantes, de seus lugares de fala, de forma sutil, denunciaram as corporações transnacionais que almejavam dominar a economia nacional, competindo com as comunidades indígenas e quilombolas na ocupação de territórios férteis. Como exemplo, mostramos o compartilhamento de Arassari Pataxó (2016).

Figura 24 - Você é contra a invasão de terras no Brasil?



Imagem publicada pela rádio Yandê e replicada por Arassari Pataxó.
 Fonte: Imagem publicada por Arassari Pataxó em sua página no Facebook (2016).

Nessa perspectiva, os processos comunicacionais digitais Pataxós, em face às pressões das potências militaristas, técnica e economicamente poderosas, que visam ao estabelecimento de um império no Brasil, assumem dimensões políticas e culturais, de interações intra e interpessoais, em que *discursos multimodais* (verbais e não verbais), incluindo vídeos e fotografias de suas performances artísticas e de suas sensibilidades, resistentemente ocuparam os espaços digitais. Como observamos, as redes sociais digitais Pataxós não se organizam como uma cultura avulsa. A comunicação no ambiente midiático se complexifica pela convergência com as ações presenciais, pois nem todos têm as tecnologias de informação e de comunicação como melhor sistema de interação, conforme nos lembra Santana (2017), que primeiramente

deve-se fortalecer os vínculos presenciais, ampliando estes nas articulações em redes, entretanto, aponta para a importância de articulações políticas, para que as “denúncias dos menos favorecidos sejam assistidas.

Para alguns Pataxós, os movimentos políticos articulados em rede não correspondem aos resultados das lutas empreendidas presencialmente, das atividades lideradas pelos conselhos, isto é, das organizações em redes nos espaços geográficos das comunidades. Outra informação que merece ser pontuada é que, nas aldeias, as demais tecnologias de informação e comunicação como rádio, aparelhos de som e televisão, não se tornaram obsoletas, fazem-se presentes em razão de suas funções comunicativas, como a circulação de informações de nível nacional e regional, que não são divulgadas na internet, além do valor afetivo que o rádio desperta em ouvintes, como os professores Santana (2017) e Ponçada (2017) e a liderança Nascimento (2018).

7.4.2 Trioká Pataxó: em redes digitais e presenciais

O sentimento de pertença como unidade terrenal também transversaliza as enunciações dos Pataxós em redes sociais multidimensionais, e este sentimento é solicitado quando propõem o estabelecimento de vínculo à coletividade, requisito fundamental para a constituição dos movimentos sociais. Nesse sentido, Ibuí Pataxó (2018) com o convite *Kādawê Nuhatê Pataxó*, que significa caminhada de resistência e luta Pataxó, publicado em sua *linha do tempo*, promove articulações presenciais na aldeia Pé do Monte.

A argumentação do convite se estrutura em três substantivos que indicam ações coletivas: caminhada, resistência e luta. A *Kādawê Nuhatê Pataxó* foi a última mobilização articulada em 2018 – uma caminhada de 30 quilômetros, que teve como ponto de partida a aldeia Boca da Mata e de chegada a aldeia Pé do Monte. Essa mobilização é um evento perene e em continuidade aos demais ocorridos, carregado de valores simbólicos. Lembra as organizações da Frente Zapatista de Libertação Nacional, do México, que surgiu em 1997 pois, como os Zapatistas, os Pataxós também empreenderam em seus movimentos anseios revolucionários, tomando como base a filosofia ancestral em que se defende formas próprias de organização política. Uma de suas pautas é a organização política dos Pataxós em um Brasil pluralista, que não se orgulha dos nativos da terra. Assim, defendem o empoderamento dos indígenas, em repúdio à cultura de homogeneização do Estado que busca tratar os diferentes como iguais.

Figura 25 - Cartaz-convite Kãdawê Nuhâtê Pataxó



Fonte: Imagem publicada por Ibuti Pataxó em sua página no Facebook (2018).

Em outras enunciações no Facebook, há explicitações de que os vínculos constituídos coadunam para que os Pataxós intensifiquem os desejos de *caminhar (trioká)* na elaboração e execução de diferentes políticas indígenas. Essa valoração ao pertencimento a uma nação indígena tem relações, também, com suas memórias míticas, ao afiançarem que são donos históricos de seus territórios, um povo escolhido por *Txopay*, (re)afirmando a dependência em uma vida comunitária, organizada em redes de solidariedade.

Ser pertencente ao povo Pataxó demanda, nessas e em outras enunciações, engajamento político, enquadrado em suas éticas e em práticas culturais e comunicacionais que configuram *o jeito de ser Pataxó*, a partir das oportunidades de convivência, de reivindicações e de participações. Ao contrário de algumas teorias, as apropriações da comunicação digital não excluem outras formas comunicativas, estas coexistem e reassumem novos usos. Desprendemo-nos, assim, do estudo linear e evolutivo das mídias, em que se supunha que determinada tecnologia comunicativa adotada pela sociedade anularia as demais formas interativas e comunicativas. Em nosso caso, visualizamos no universo Pataxó que as novas experiências coexistem com as demais formas.

Aline Kayapó, no I Seminários de Universitários Indígenas, pontuou que a construção da identidade indígena está intrinsecamente articulada ao jogo entre o tradicional e o moderno. Assim como ela, uma geração de estudantes-pesquisadores vem emergindo, buscando construir um pensamento crítico acerca da identidade Pataxó, sendo um dos pontos fortes de suas argumentações a desconstrução da ideia da Bahia como um estado mestiço e racialmente democrático. Nesse caminho, a mídiatização interliga indígenas, fortalecendo os encontros, a produção de conhecimentos e algumas conquistas políticas.

Nos contextos *on-line* e *off-line*, os Pataxós têm se reconhecido e se constituído como sujeitos da/na comunicação, ainda que seja um processo inacabado e aberto de cidadania comunicacional, que se estrutura por novas aquisições de consciência, de solidariedade, de afetos e de participação. Pois só Pataxós conscientemente ativos podem fundar uma comunicação democrática, participativa, que a princípio parecia impossível.

Nessa perspectiva, mobilizações políticas no contexto digital têm sido organizadas em diferentes frentes (na execução do projeto de implementação de uma educação diferenciada e específica, na produção de material didático indígena para as escolas indígenas, na formação de professores em Magistério Indígena e em nível superior), publicadas no Facebook de alguns sujeitos comunicantes.

7.5 Redes sociais digitais: propagação da educação escolar Pataxó

A promoção de uma educação diferenciada e específica, vinculada a um conjunto de práticas culturais, é circulada nas redes sociais digitais dos Pataxós e estruturada em enunciações midiáticas em formato de *um diário informativo*. Assim, educadores pataxós conectados à internet, revelam em suas comunicações suas compreensões do que seja uma educação indígena, aquela que tem sido solicitada por esse povo e apreciada como um “território” em que se possa construir a identidade cultural de cada estudante e prepará-lo para viver a cultura indígena do tempo presente.

Professores e lideranças, em suas redes, empenham-se no desenho dessa educação indígena, de perspectiva multicultural, interdisciplinar e transversal. Nessa direção, elucidam como funciona a transdisciplinaridade, pois parecem crer que as atividades teóricas, articuladas às empíricas, se traduzem como práticas criativas educacionais, portanto precisam ser publicadas.

Uma reflexão desse fazer educacional é apresentada pelo professor Tohõ Pataxó (2016), da Escola Indígena Pataxó Pé do Monte (Terra Indígena de Porto Seguro), contextualizando os

procedimentos pedagógicos, de caráter multidisciplinar e interdisciplinar, com trinta e nove fotografias de diferentes momentos das aulas, destacando o estudo da língua nativa – o Patxohã.

Figura 26 - Educação escolar indígena diferenciada



Fonte: Fotografias publicadas por Tohõ Pataxó em sua página no Facebook (2016).

As socializações das práticas educativas convergem com a compreensão de uma *práxis comunicativa*, essas pensadas a partir de uma crítica do modelo hegemônico de educação e de sociedade. Os processos comunicacionais digitais apresentam-se, neste caso, arquitetados como movimentos de resistência, por uma visão ampliada de transformação social, *traduzida* nas formas como os discursos e os sentidos são produzidos.

Assim, parece possível deduzirmos que na educação escolar, apresentada em âmbito interdisciplinar, em que o ensino da língua nativa está articulado aos estudos de História, Geografia, Economia e Educação Física e enraizado na materialidade da vida cotidiana, subjaz a negação de uma pedagogia hegemônica, na qual a “verdade” era buscada fora da história de viva desse povo.

Em outra comunicação, o referido educador defende esse projeto de educação construído no *multiculturalismo*, quando propõe intercâmbios culturais entre estudantes da aldeia e estudantes e educadores de escolas não indígenas, ações promovidas com o apoio da Associação de Turismo da aldeia Pé do Monte.

Nessa mirada, os professores Pataxós nos induzem a pensar numa cultura midiática de resistência, constituída de enunciações acerca da *etnoeducação*, esta estruturada de elementos da tradição, que precisa ser reconhecida pelos próprios pares e demais interlocutores, com vistas ao desenvolvimento de uma consciência com capacidade de fecundar outras resistências em forma de proposições educativas e comunicacionais.

As práticas educativas de Tohõ encontram interdiscursividade no pensamento do professor Santana (2018), ao informar pessoalmente que a construção da consciência política e da identidade cultural de seus discentes Pataxós é dependente de participações em ações sociais e políticas organizadas pelo coletivo de educadores, pois compete à escola promover aprendizagens em perspectivas do multiculturalismo.

Tohõ, em uma de suas argumentações no Facebook, propõe que a justiça social para o povo Pataxó só será alcançada por meio de mudança nas estruturas que definem as relações de produção do capital. Portanto, expressa que suas lutas estão inseparáveis das forças do trabalho e das contradições do sistema econômico vigente, reconhecendo que só por um projeto amplo de educação as mudanças ocorrerão. Confiante nos contornos que essas comunicações digitais podem adquirir com o auxílio de educadores e de organizações não governamentais, o educador Tohõ investe em suas produções midiáticas diuturnamente, na construção de um projeto político pedagógico de educação diferenciada e específica.

Nas redes sociais digitais, Tohõ apresenta-se como um educador de resistência política cultural, sendo que suas produções comunicacionais estabelecem pontes entre o conhecimento de seus antepassados e os saberes do presente. Suas informações nos possibilitam articular esses patrimônios culturais com a concepção *multiculturalista* de educação organizada discursivamente pela possibilidade multimídia e hipertextual da plataforma digital.

Figura 27 - Não jogue lixo no chão



Fonte: Fotografia publicadas por Tohõ Pataxó em sua página no Facebook (2016).

Sob esta linha desse raciocínio, enfatizamos que a educação e os processos comunicacionais digitais são faces complementares das lutas Pataxós, pois ambos compõem a dimensão constitutiva da cidadania comunicacional, uma vez que não existe cidadania comunicacional desvinculada da educação, e vice-versa.

7.6 Comunicação em redes sociais digitais: círculos de cultura e de poder

As articulações sociais em redes *multidimensionais* com vista à promoção de diferentes políticas públicas, instituídas organicamente pelos Pataxós em aliança com instituições governamentais e não governamentais encontram, no contexto das redes sociais, o *locus enunciativo* para essas informações. E isso desde formas mais complexas, como as empreendidas para a implantação de uma economia comunitária, até a realização de eventos culturais em nível regional, nacional e internacional, como da participação nos jogos indígenas internacionais.

Entretanto, não podemos ignorar que subjaz, nas organizações desses projetos e lutas dos Pataxós, a sustentação de uma identidade étnico-cultural que resistentemente se estrutura como *força* de oposição ao Estado e ao capital, e estes organismos, por outro lado, também têm seus mecanismos de desarticulação de resistências. Assim, ainda que seja por meio de utilização e apropriação de códigos culturais da plataforma do Facebook, os Pataxós constroem enunciações no contexto digital em linguagem multimodal, com vistas a questionar o *status quo*, conforme se pode apreciar na postagem de Syratã Pataxó (2018).

Figura 28 - Vocês brancos tem várias constituições [...]



Fonte: Imagem publicada por Syratã Pataxó em sua página no Facebook (2018).

Syaratã reflete, em sua abordagem, sobre as formas como as políticas para os povos indígenas foram elaboradas no Estatuto Indígena de 1973 e referenciadas na Constituição Federal de 1988. O primeiro documento foi produzido com a participação de várias lideranças indígenas, estabelecendo no estatuto proteção às suas culturas e territórios; já o segundo, considerado carta cidadã, elaborado por representatividades plurais, em 1988, na perspectiva

de Syratã, mesmo que haja dois artigos na Carta de 1988, o Estado tem negligenciado questões políticas e cidadãs, como os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam.

Na fotografia eleita para essa narrativa, Syratã está com o rosto pintado nas cores preta, amarela e vermelha. A cor preta, que cobre a parte inferior e superior da face é obtida de uma mistura à base de jenipapo (*Genipa americana*) e carvão, o vermelho de urucum e a amarela, da argila. Os desenhos acompanham os padrões Pataxós – comumente são motivos geométricos – e seu significado muda conforme a região do corpo que foi pintada; no caso de Syratã Pataxó, a cor preta e a vermelha no rosto simbolizam que ele é um guerreiro e está preparado para a “luta”.

Os desenhos geométricos da face indicam que Syratã tem uma esposa e que é uma das lideranças da aldeia. Essa informação é reforçada pelos adornos, colares feitos de presas de animais. À construção dessa imagem, tem-se articulada a defesa de projetos coletivos, em que Syratã assume a responsabilidade dos interesses políticos da coletividade. Neste sentido, uma comunicação construída em defesa da cidadania, rompa com os mecanismos de reprodução das desigualdades sociais e culturais para os quais os aparelhos ideológicos do Estado contribuíram historicamente

É importante destacarmos que os processos sociocomunicacionais (presenciais e digitais), no contexto dos Pataxós, têm se mostrado como elemento integrador de suas lutas, capaz de provocar reflexões e promover uma cultura midiática cidadã unida, que se junte aos projetos políticos e pedagógicos.

Nessa linha de pensamento, a globalização do capitalismo vem significado historicamente para eles um uso abusivo *de processos de exploração, de alienação, de exclusão e de violência*, incluindo a produção de *déficits* econômicos, pois o período pós-industrial não significou que a estrutura de exploração capitalista fosse superada, os pataxós comunicantes reconhecem que são dependentes dessa relação política e econômica. Buscam, assim, alternativas humanizadoras em prol da cidadania.

Nesse sentido, na comunicação de Dario Ferreira, postada em julho de 2018 em sua linha do tempo no Facebook, há um vídeo produzido por Juari Pataxó (2018) que apresenta o registro de uma reunião da Comissão dos Caciques e Lideranças Pataxós, realizada em Porto Seguro (BA), no gabinete da Funai, em que coletivamente Pataxós encaminharam uma carta de repúdio ao presidente da Funai –Wallace Bastos. O vídeo é uma produção de um minuto e quatro segundos, expondo os Pataxós em tempo real de reunião, informando que os caciques e as lideranças das aldeias Pataxós do sul e do extremo sul da Bahia ocupavam a sede da coordenação regional do sul da Bahia da Funai, em 9 de julho de 2018. Isso pelo conhecimento de que o Coordenador da Regional da Funai, Sr. Frederico Campos, seria remanejado para outra

região, e que em seu lugar, seria nomeado outro coordenador, por eles até então desconhecido, uma atitude que agredia a autonomia política dos Pataxós e desrespeitava os seus direitos.

Figura 29 - Comissão de Cacique e lideranças Pataxós



Fonte: Vídeo publicado por Dário Neves Ferreira em sua página no Facebook (2018).

No vídeo “Comissão dos Caciques”, o coletivo se posicionou contra a indicação política de qualquer pessoa à coordenação lembrando que, para os Pataxós, a função de coordenação da Funai deve ser ocupada por um cidadão que conheça a realidade e as lutas dos Pataxós, e que o Sr. Frederico Campos correspondia a essa exigência. Igualmente, concluiu que ficaria naquele espaço até que a presidência da Funai desse um retorno positivo a essa reivindicação avaliando, ainda, que a coordenação geral da Funai deveria se preocupar com o fortalecimento da coordenação setorial e não com perseguição política, sendo aquele coletivo, portanto, contrário à mudança da coordenação setorial.

As postagens revelam como a cidadania é exercida pelo coletivo Pataxó, por exemplo, na tentativa de se definir representações em órgãos públicos voltados aos povos indígenas. Mídiações digitais no contexto dos Pataxós também são entendidas como recursos de resistência e de ativismo político, conforme avaliação do professor Santana (2017) da aldeia Boca da Mata que, em entrevista, justificou a importância da formação política na escola para que seus discentes em outros espaços fossem capazes de ressignificar e fortalecer as manifestações culturais e políticas de seu povo.

Quanto à dimensão político-participativa, conforme nos lembra a liderança Nascimento (2018), se os jovens Pataxós não lutarem em prol da autonomia da aldeia e por participação social, nunca serão cidadãos plenos. Para ele, não se deve temer o Estado, e como indígenas que são, em suas várias formas de organização e de luta, devem assumir corajosamente esta tarefa.

Nascimento (2018) não está inserido nas redes sociais digitais, sua observação está vinculada aos seus registros de como fizera no passado. Entretanto, ele reconhece que os usos das redes sociais digitais só serão benéficos para seu povo se os sujeitos comunicantes assumirem politicamente essas participações.

Diante dessa complexidade, a divulgação dos eventos na aldeia não se restringe ao contexto da mídia. Culturalmente, todas as deliberações ocorrem, primeiramente em reuniões dos conselhos de cada aldeia, pois compreendem que as redes sociais promovem simultaneamente mobilizações e desmobilizações, caso não haja a participação presencial.

Essas leituras críticas dos processos comunicacionais digitais por seus usuários nos permitiram identificar que as redes sociais digitais são também espaços de circulação de uma cultura contra hegemônica indígena, de ações políticas Pataxós capazes de reconfigurar realidades, conforme observamos nos enfrentamentos ao poder instituído que, sem a aprovação desses sujeitos, foi revogado. As participações em redes sociais digitais são espaços comunicativos e interativos que potencializam suas atuações democráticas nas lutas por seus direitos, principalmente quando são dinamizadas com as mobilizações presenciais.

Outra dimensão que se alia à política é a econômica. Neste sentido, a construção de uma economia comunitária e familiar tem sido o projeto político-social construído por esses sujeitos comunicantes, haja vista as formas como elaboram e executam seus projetos para o enfrentamento do *déficit* de capital. Assim, em suas redes sociais, nas suas enunciações e nos seus depoimentos coletados nas entrevistas, explicitam a organização de uma economia local e regional, empreendida a partir das potencialidades humanas e naturais de cada contexto.

O professor Santana (2018) se apropria de seu perfil no Facebook para o compartilhamento de projetos de economia familiares, educacionais e demais demandas da comunidade. Assim, as publicações em 2018 trataram da economia desenvolvida no contexto de sua família.

A aldeia Boca da Mata foi contemplada com um “projeto-piloto” em benefício de mulheres (indígenas, quilombolas e sem-terra que vivem em áreas rurais) sem rendas. Na primeira edição do projeto, dez famílias foram atendidas. Estas se organizaram para desenvolver o projeto de criação de galinhas caipiras, em que o manejo se dá em dois sistemas

(nas primeiras fases de desenvolvimento, as aves são alimentadas em comedouros em galinheiros, com controle de temperatura; na fase adulta, as aves são adaptadas e se alimentam livremente pelo terreiro). Cada família recebeu as matrizes, o recurso para construção das instalações físicas. O processo foi por Santana (2018) documentado com fotografias e socializado em sua página do Facebook, que também foi utilizada para informar a comercialização dos produtos.

Figura 30 - Galinheiro o REI DO OVO



Fonte: Fotografias apresentadas por Edimarcos Santana em sua página no Facebook (2018).

Sobre as demais intencionalidades dessas informações há a prestação de contas, aos demais Pataxós da aldeia, acerca do investimento dos recursos recebidos do Banco Nordeste para o desenvolvimento de avicultura caipira.

Nessa interatividade, podemos observar a reprodução de um comportamento próximo do presencial, em que o sujeito comunicante apresenta cenas do cotidiano e cria nesse ambiente uma dimensão coletiva em que vínculos sociais podem ser estabelecidos pelo desejo de pertencimento àquela realidade. Nesse caso, as redes sociais de dimensão político-participativa

do cotidiano transversalizam as redes digitais, estas últimas, por sua vez, com potencial de movimentos culturais na tecnosfera.

As redes sociais digitais, nesse sentido, potencializam antigas formas de comunicação e ainda colocam os sujeitos comunicantes como potenciais interlocutores, na medida em que promovem modelos de auto-organização, principalmente no contexto da economia, de forma descentralizada e momentânea.

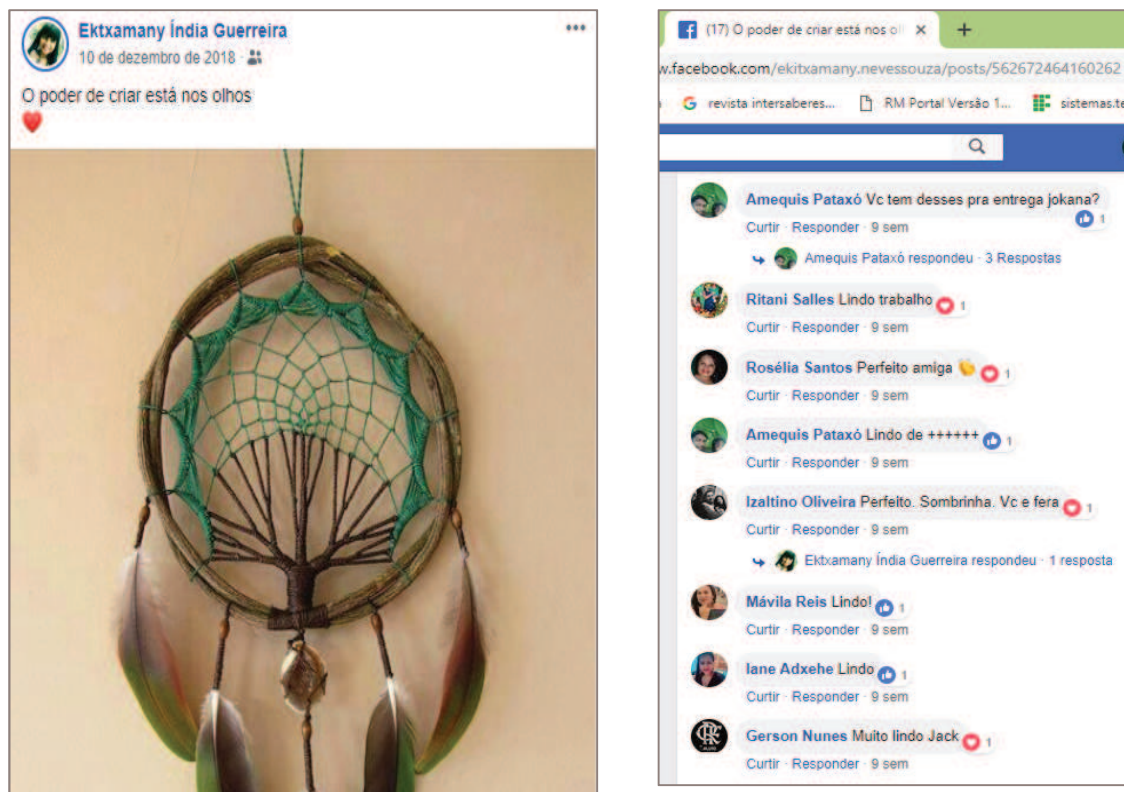
Essa alternativa, de modo mais particular, passa a aparecer no cenário daqueles Pataxós que oferecem produtos culturais nas redes sociais, potencializando a visibilidade e o reconhecimento de suas produções por diferentes atores sociais. Assim, aqueles que já atuavam em rede sociais passam a agregar outros sentidos às suas comunicações.

Nesse sentido a artesã Souza (2018), que no Facebook se apresenta como *Ektxamany Índia Guerreira*, motivada pela possibilidade de expor os seus artesanatos confirmou, em entrevista, que o acesso à internet tem reconfigurado a sua existência, revelando que a multidimensionalidade de relações estabelecidas nas redes sociais digitais implementou a comercialização de suas artes. Para ela, a internet transformou todos os aldeados em comunicadores em potencial, em não tem mais do que uma década de acesso na aldeia. Na sua visão, não é possível viver na aldeia, que está distante 80 km de Porto Seguro, sem o acesso à internet e sem as interações possibilitadas por ela.

Ela ainda explicou que todos aqueles que acessam a internet usam mais para seus trabalhos e formação, em segundo lugar para o lazer. Partindo de sua experiência midiática diz que tinha “até medo de ligar um celular com internet há 6 anos”. Assim, revela que atualmente o celular como dispositivo de acesso à internet, conseqüentemente as redes sociais digitais configuram-se como formas de comunicação e interações de seu cotidiano, “quando estou trabalhando estou consultando. Eu busco acessar a tudo, sobre alimentação saudável, como cuidar bem das crianças, cursos online, receitas” (SOUZA, 2018).

A comercialização de seus produtos se organiza no ambiente digital com linguagens sofisticadas e sedutoras. A forma de interação com possíveis compradores é híbrida, assemelha-se às vendas realizadas por telefone e presencialmente. Como exemplo, na postagem “O poder de criar está nos olhos”, a artesã apresenta um “filtro dos sonhos” produzido por ela. Na circulação dessas imagens, aqueles interlocutores que demonstraram interesse por sua arte são direcionados para o modo privado de comunicação na rede digital (*inbox*) e/ou por contatos pelo WhatsApp.

Figura 31 - O poder de criar está nos olhos



Fonte: Fotografia postada por Ektxamany Neves Souza em sua página no Facebook (2018).

No perfil de Souza, há uma quantidade expressiva de artesanatos multicoloridos produzidos com miçanga. Uma arte personalista, que foi desenvolvida pela artesã a partir de uma formação autodidata, com o apoio de *sites* de cultura indígena, conforme nos informou em entrevista concedida na aldeia Barra Velha, durante a pesquisa exploratória.

Eu gosto de fazer artesanato, de miçanga e de sementes também. Eu aprendi a fazer os artesanatos de miçanga a partir de pesquisas na internet, eu uso a internet para isso para aperfeiçoar o meu trabalho. No início eu fazia bem simples mesmo, depois fui aprendendo por minha conta a fazer outros modelos. Ainda uso a internet para melhorar a minha técnica. Ainda continuo fazendo o artesanato tradicional, que é o de sementes e faço também o de miçangas, porque acho muito bonito. (SOUZA, 2018)

Assim, além de ser uma esfera social, as redes digitais também se configuram como ambiente de cultura e de artes, abarcando a cultura indígena em suas diversas dimensões, conforme a imaginação criadora de diversos artesãos e artistas Pataxós que circulam pelas redes sociais digitais.

Figura 32 - Artes Ekitxamany



Fonte: Imagens postada por Ekitxamany Neves Souza em sua página no Facebook (2018).

As redes sociais digitais, no contexto dos vinte e dois pataxós comunicantes, se constituem como círculos de cultura por facilitar a divulgação de seus serviços educacionais, turísticos e de produtos artísticos. Essas possibilidades estão mais presentes nos processos comunicacionais digitais da população mais adulta pois, para os anciãos, essas trocas culturais são mais produtivas na territorialidade da aldeia, principalmente nos centros de cultura.

Apesar dessa individualidade nas formas como desenvolvem suas atividades econômicas, há no tecido das relações internas da aldeia solidariedade, ou seja, o reconhecimento de que essa economia deve circular no contexto em que estão inseridos, para que os demais que realizam pequenas atividades agrícolas, por exemplo, possam ser beneficiados desse capital externo, conforme salientou Souza (2018).

Minha produção beneficia o comércio interno da aldeia, com o dinheiro que eu vendo meu colar vou comprar a farinha em meu parente que produz a farinha, assim também já compro o beiju ou da que tem horta. Então, se eu não trabalho, não tenho condições de ajudar meus parentes. Então, nosso comércio é uma corrente, um alimentando e ajudando o outro. Eu tenho horta em casa também, mas o que produz mesmo são as plantas que fornecem o material para produção de artesanatos. Eu tenho plantas que produzem sementes, mas se eu não uso aquela semente, então eu vendo as minhas sementes ou troco. A gente tem que produzir as nossas sementes, tem que plantar, senão teria que comprar de fora, assim aumentaria o custo do artesanato.

Essa solidariedade é a forma como, historicamente, os Pataxós se mantiveram em seus territórios, e atualmente tem sido enfatizada. Primeiro, há um sentimento forte de pertencimento, de vínculos, assim, essas identidades fortes conseguem mobilizar projetos comunitários. Em segundo lugar, as mudanças desfavoráveis nas políticas indigenistas impulsionam movimentos de coesão e de continuidade nessas utopias.

Referindo-se à governabilidade de Temer no ano de 2016, Souza (2018) considera que há um empobrecimento dos sujeitos das aldeias, enumerando o congelamento do salário de professores das escolas indígenas e o abandono dos projetos de estruturação das aldeias mais distantes e mais carentes.

Meu esposo recebe R\$ 1.000,00 e não dá para nada, fazer uma compra no supermercado já vai R\$ 500,00, mas tem outras despesas também. Estamos voltando àquela vida precária, pois ainda há indígenas que estão mais afastados que passam fome, passam necessidade. Esse governo quer desestruturar as aldeias, já havia avançado em nossas conquistas, mas agora só estão tirando tudo que conquistamos. Essas mudanças não vão atingir os ricos, só vão atingir os pobres, os ricos quando verem que não está bom para eles, eles pegam o avião e vão embora para outro país, e quem fica são os pobres que não têm para onde ir. Essa greve dos caminhoneiros só prejudicou os pobres. O golpe só veio para retirar as nossas conquistas. (SOUZA, 2018).

Entretanto, não podemos afiançar que, internamente, em suas relações políticas, exista uma unidade; existem nas aldeias grupos políticos opostos e concorrentes. E, em suas organizações sociais e políticas, há relações de poder e de contrapoder, que fortuitamente também são pontuadas pelos sujeitos em suas páginas do Facebook.

Neste sentido Tohõ Pataxó publicou, em dezembro de 2018, sua *linha do tempo* no Facebook, uma situação inerente à política interna de sua aldeia. Em seu texto, ele se defende da acusação de ser um traidor, ao mesmo tempo em que informa seus sentimentos pelo ultraje e pela falta de coerência, uma vez que “lutar pelo seu povo e ser visado como traidor é muito triste”.

Em sua defesa, ele estrutura seu texto com elementos de sua história de vida, informando que é filho da aldeia, que já ocupara a função de vice cacique, em dois mandatos e, por quatro mandatos, de presidente de associação de desenvolvimento sustentável da aldeia Pé do Monte.

Ainda por uma síntese cronológica de suas ações políticas, informa que é professor de língua nativa – *Patxohã* na escola, há dez anos; uma formação profissional construída a partir de seus esforços, portanto, em seu julgamento, ele merece ser reconhecido e respeitado. Argumenta que os seus valores morais, sociais e políticos não são considerados por aqueles que levantam a tal acusação de “traidor”. Na sua perspectiva, ser filho da terra e ter vivenciado as conquistas coletivas, conferem a ele condição de conhecedor das reais necessidades dos sujeitos de sua aldeia, explicando de forma subjetiva, o porquê da negação daquela avaliação depreciativa à sua pessoa.

A sua indignação ao atributo “traidor” é retomada ainda no final: “não sou traidor! Sou Pataxó com muito orgulho e amor ao nosso povo!” Além da denúncia, o seu discurso é construído também nas intencionalidades de sua defesa e da solicitação de que seus parentes “observem quem vem lutando por todos”. Assim, atribui a Niamisũ (Deus) o julgamento daquela situação.

Figura 33 - Lutar pelo seu povo



Fonte: Texto publicado por Tohõ Pataxó em sua página do Facebook (2018)

Percebemos ainda, nessa enunciação, que estar no espaço digital requereu do sujeito comunicante uma sutileza em suas colocações, um protagonismo sustentado por uma ética de convivência em grupo. Podemos pensar que os signos linguísticos que afiançam o seu pertencimento àquela comunidade, como ser daquele lugar, ser um sujeito político e engajado, corroboram na forma de construção textual e de compartilhamento do mesmo.

Acreditamos que essa opção de publicação, quanto a denunciar e ao mesmo tempo resguardar os autores da injúria, configura-se em uma alteridade indígena de comunicação, condicionada por projetos maiores que Tohõ pretende levar à frente, de modo que dessa comunicação, possa ocorrer indexação política de demais Pataxós as suas causas, no contexto da aldeia e da rede digital.

Apesar das contradições, há uma cidadania comunicacional em construção no contexto dos processos comunicacionais e digitais desses indígenas, podendo ser pensada a partir da *circularidade das culturas Pataxós*, pois suas utopias abarcam uma *con-cidadania*, em que cada cidadão é convidado a construir o direito a ter qualidade de vida. E têm sido esses os ensinamentos veiculados nas redes sociais. Apreendemos essa solidariedade, também, na relação de cuidado e de respeito para com todos os seres, com as memórias, com os mitos, com as espiritualidades. Conforme nos lembra Vieira (2018), a comunicação só faz sentido se pudermos ser mais profundos e melhores com todos.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que as normas técnicas de trabalhos acadêmicos denominam de conclusão ou considerações finais, aqui relacionamos aos nossos modos de sentir, agir e caminhar que, na perspectiva da cartografia errante, se configura nas descrições e análises dos processos comunicacionais e digitais dos Pataxós, em fluxos e em desdobramentos, movendo-se dialeticamente pelas singularidades do próprio objeto de pesquisa. Assim, traçamos nosso *Nhandereko*, isto é, nosso jeito de caminhar com o último *feixe* de relações conceituais, metodológicas e interpretativas, conforme a constituição da mandala *Muká Mukáú*, por demarcações teórico-metodológicas que configuram a tese “Processos comunicacionais/digitais, identitários e cidadãos Pataxós em “territórios” de resistências e de utopias”.

Quando nos propusemos a realizar uma aproximação com os processos comunicacionais/digitais dos Pataxós, antes da eleição de qualquer teoria, nossos olhares etnográficos já selecionavam eventos, imagens, sentidos avulsos com os quais acionamos fragmentos de memórias. E nas tentativas de assimilações dessas imagens fortuitas fomos, de certa forma, revelando para nós mesmos o porquê de os processos comunicacionais/digitais no contexto dos Pataxós serem a nossa escolha. A princípio percebemos que a dialética entre memórias e identidades desenhava a justificativa de nossas escolhas. Entretanto, notamos que a construção da nossa *identidade profissional* também entrava nessa artesanaria, pois trajetórias acadêmicas e subjetivas, ao serem inseridas em territórios indígenas baianos, encontraram indicadores lógicos para suscitar problemáticas, que foram acolhidas pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Unisinos-RS tendo, nesse contexto, a possibilidade de construção e execução do projeto de pesquisa.

Assim, por uma ética postulada em um dos princípios *transmetodológicos* (MALDONADO, 2013), situamos em nossa pesquisa os processos midiáticos indígenas de forma comprometida com os sujeitos comunicantes e com a nossa própria formação científica, o que envolveu o estabelecimento de uma pesquisa engajada com as vidas, as transformações sociais e com a nossa auto formação.

Do cotidiano de nossas atividades profissionais e científicas, e das subjetividades, entendemos que o método é uma instância intelectual que constrói caminhos, planos, sistematizações, operacionalizações, observações, estratégias e táticas (MALDONADO, 2013), que, no âmbito de nosso projeto, teve por objetivo produzir conhecimentos sobre os processos

comunicacionais/digitais dos Pataxós, que também se estruturam em projetos de resistências e utopias.

Nessa “caminhada” investigativa, experimentada em trilhas fortuitas, conforme *a cartografia errante*, apreendemos muito de nós mesmos pois a escrita como atividade comunicacional, política e cultural também mobiliza mudanças internas. Nesse processo de transformação do que pensamos, saímos também transformados pelo objeto de pesquisa, entendendo essas modificações como um processo dialético entre inovações e tradições.

Para a apreensão das dialéticas da cultura local com a global, realizamos *antropofagias semânticas e culturais* pela ingestão *sociopoética* de teorias das ciências sociais aplicadas e humanas, dos sentidos culturais das ações e mídiatizações dos Pataxós em redes multidimensionais, de apreensão de análises de pesquisas científicas, em que buscamos construir a nossa epistemologia, estruturada pela adoção e criação de diversos procedimentos metodológicos, fundamentados em ciências como Antropologia, Sociologia, Linguística, Semiótica e História, em mirada interdisciplinar, multicultural e, concomitantemente, transdisciplinar.

A reflexão a respeito de *como se dão os usos, apropriações e produções nas mídias digitais pelos Pataxós, em articulações com outras dimensões constitutivas de suas redes sociocomunicacionais, para constituir ações políticas, processos de resistências e mudanças socioculturais na construção de cidadania comunicacional*, nos direcionou a novos procedimentos que, na perspectiva transmetodológica, traduzem-se no estudo do objeto de pesquisa angulado por várias teorias e distintos métodos, por inteligibilidades e racionalidades abertas de pesquisa, de caráter mestiço, que supõem intervenções conscientes na realidade pela superação do *empirismo ingênuo* (MALDONADO, 2013).

Assim, propusemos o delineamento dos processos midiáticos Pataxós a partir da compreensão de comunicação como contextos de interações diversas e de *sujeitos da e na comunicação*, estes como complexos, ativos e produtores de cultura midiática e de ações políticas em diferentes esferas públicas explicado a partir de problematizações produzidas nos movimentos de pesquisa *teórica, de contextualização, empírica, metodológica e de pesquisa da pesquisa* (BONIN, 2011).

Pela complexidade dos processos comunicacionais/digitais indígenas, acentuamos ainda a necessidade da religação de saberes científicos com os saberes tradicionais, estes últimos por muito tempo negligenciados em pesquisas fechadas em preceitos simplificadores e em lógicas cerceadoras que produzem noções assimétricas e fragmentárias em diversos domínios das ciências. Portanto, em proposição multicultural, as análises da cultura midiática Pataxó foram

enriquecidas com coerências estabelecidas com os discursos dos sujeitos comunicantes coletados em entrevistas realizadas em dois momentos da pesquisa empírica – nas fases exploratória e sistemática e nos processos comunicacionais em redes sociais digitais.

Nesse sentido, a construção do objeto de pesquisa se deu pela elaboração de um conjunto de movimentos de pesquisa: pesquisa da pesquisa, metodológica, teórica, contextualização e exploratória, que iluminou dados, possibilitando que diversos saberes ancestrais transversalizassem o campo da Comunicação. Desse modo, esses conhecimentos ampliaram a rede semântica dos conceitos teóricos, retomados e ampliados, conforme a perspectiva integradora da *transmetodologia*. Assim sendo, a *cartografia errante* se traduziu em um caminhar significativo, que se materializou nas dialéticas com os discursos dos Pataxós comunicantes, com as enunciações dos vinte e dois Pataxós inseridos em redes sociais digitais, com suas artes e projetos políticos de afirmação identitária.

No movimento investigativo de pesquisa da pesquisa, refletimos sobre as metodologias e as teorias abordadas em vinte três artigos publicados em portais da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Intercom) e da Associação Nacional de Pós-Graduação em Comunicação (Compós), nos últimos quinze anos, e em trinta trabalhos científicos (dissertações e teses) que tratavam da questão comunicacional em interface com a questão étnico-cultural e cidadania, publicados nos últimos dez anos. Esse procedimento foi apreendido por nós como de *reflexão histórico-crítica* das produções científicas acerca das mediações com contextos indígenas. As análises dessas produções nos conduziram a inferir que o desenvolvimento de qualquer pesquisa é polifônico, no sentido da dialética dos discursos teóricos que interpenetraram as discursividades dos sujeitos investigados e as realidades socioculturais, assim como as teorias também são tensionadas por essas análises.

A pesquisa teórica se estruturou do diálogo com vários autores das Ciências Sociais Aplicadas, especificamente da Comunicação, e com os sentidos estabelecidos pelos Pataxós em suas *redes sociais multidimensionais* e digitais. Os seus processos comunicacionais/digitais foram entendidos teoricamente, em interface com problematizações das *identidades étnico-culturais* e da *cidadania comunicacional*.

Já a pesquisa empírica, simbolicamente tratada como *cartografia errante*, representou-se positiva na perspectiva de elaboração de um conjunto de procedimentos metodológicos multiculturais, em que experiência, imaginação, intuição, observação e elaboração de novos procedimentos teceu uma caminhada complexa e articulada com a racionalidade científica. Os movimentos que constituíram a pesquisa exploratória foram: interações na *Aldeia Midiática*; observações assistemáticas realizadas nos circuitos turísticos Santa Cruz Cabralia e Porto

Seguro; da participação em eventos culturais - I Seminário de Universitários indígenas e 20º *Aragwaksã*, assim como as análises de ações políticas em diferentes contextos; das visitas à aldeia Boca da Mata, para descrição e apreciações das idiosincrasias comunicacionais/digitais dos Pataxós; e observação e acompanhamento de vinte e dois sujeitos comunicantes na plataforma do Facebook, pela construção de uma *etnografia virtual* (HINE, 2011).

A pesquisa exploratória, a partir da vivência *Aldeia Midiática* permitiu ponderações acerca de elaboração de metodologias de movimentos exploratórios em espaço digital, quando se pretende avaliar usos e apropriações dos processos comunicacionais de trinta e oito sujeitos comunicantes em redes sociais digitais. Entretanto, ponderamos que a *Aldeia Midiática* contribui para uma leitura previa quanto à participação de sujeitos na plataforma do Facebook, ajudando na seleção de vinte e dois perfis, por serem aqueles em que observávamos maior protagonismo.

O *circuito cultural* como movimento de empiria por Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia possibilitou que identificássemos e observássemos pontos de acesso à internet. De modo geral, percebemos que o acesso à internet vem contribuindo na implementação do turismo e na comercialização de produtos produzidos pelos Pataxós, uma vez que os centros turísticos servem de escoamento para os artesanatos produzidos nos 38 aldeamentos.

A imersão empírica realizada na aldeia Boca da Mata permitiu-nos investigar as configurações identitárias Pataxós, os sentidos por eles atribuídos à cidadania, suas inserções e intervenções em espaços públicos e as formas como utilizavam as mídias, especificamente as redes sociais digitais, a partir de observações etnográficas e da realização de entrevistas. Nossa imersão na aldeia Boca da Mata e participações em ações culturais possibilitaram a construção de *uma escrita do visível e do experienciado* revelando, entre outras questões, que praticamente 70% de seus moradores têm acesso à internet, muitos por seus aparelhos móveis de telefonia. A internet tem sido valorizada, especialmente por representar acesso às informações acadêmicas e planejamento de projetos de sustentabilidade. Os educadores da escola indígena de Boca da Mata almejam a construção de um *site* em que possam publicar suas matérias e divulgar sua cultura pois, como protagonistas, avançariam quanto à descentralização de fontes informativas e não estariam sujeitos às alterações de seus discursos como a mídia regional habitualmente faz. E apesar da expressividade das mídias digitais em suas práticas comunicacionais, o rádio, os aparelhos de som e a televisão ainda compõem a cultura midiática.

Assim, a construção das identidades étnico-culturais e da cidadania, ainda que articuladas aos processos comunicacionais digitais, estruturam-se na elaboração e execução de políticas indigenistas apresentadas pelos Pataxós em mobilizações presenciais, estas agregadas

a outras ações políticas, como implementação de educação escolar específica e diferenciada, por uma estruturação de uma economia solidária e da produção de materiais que tratem de questões políticas e culturais a serem publicados em diferentes meios.

Nos *rastros de Pataxós* em redes sociais digitais, consideramos que a utilização da etnografia virtual, junto aos 22 perfis na plataforma do Facebook, possibilitou descrições cuidadosas e interpretações das suas culturas midiáticas, no período de 2016 a 2018, pela liberdade quanto à realização de acompanhamento e mapeamento das publicações desses sujeitos cotidianamente. A leitura quanti-qualitativa de materiais no período de 2016 permitiu apresentá-las a partir de suas temáticas em uma taxonomia em que classificamos as pautas que tratam das lutas pelo território indígena como de maior expressividade neste contexto. A educação indígena, conforme suas características, também aparece como tema que se mantém em circulação no contexto midiático. Outras temáticas vinculadas à construção da cidadania são as que versam sobre economia solidária, projetos de sustentabilidade ambiental e de práticas culturais. Os conteúdos em redes sociais digitais apresentam-se como espaço de *transculturalidade*, em que sentidos e valores são produzidos e veiculados pelos Pataxós endereçados a diferentes sujeitos.

Observamos no contexto digital, que os professores eram os que utilizavam as redes sociais de forma mais intensa e com maior autonomia. Quanto aos conteúdos e às formas de organizar suas produções, transformavam suas páginas em *boletins informativos*, com mural de fotografias, apresentação de vídeos e documentários, de contorno hipermídia. Assim, inferimos que os usos e as apropriações digitais realizados pelos Pataxós articulam-se com as demais ações em redes sociais multidimensionais pois, como táticas e estratégias de (re)construção de identidades étnico-culturais e cidadania comunicacional, não se comportam como fenômeno linear, mas sempre moventes e adaptáveis a aspectos subjetivos, sócio-histórico-culturais no contexto da modernidade e da economia neoliberal.

Com a realização de entrevistas com quatro *sujeitos comunicantes*, na fase sistemática, conseguimos complementar dados acerca dos processos midiáticos no contexto digital que não foram possíveis de obtenção em procedimentos realizados anteriormente. Acatamos a orientação de Bonin (2003) quanto a diferentes modalidades de entrevista aderindo, assim, a características das formas *estruturada, focalizada e histórica*, uma vez que a *entrevista em profundidade* foi constituída de aspectos sociais, culturais, políticos, econômicos, étnicos e comunicacionais, *estruturada* em tópicos de questões multiculturais e de tópicos *focais, com entradas para que* cada sujeito comunicante apresentasse aspectos *históricos* e memorialistas.

A *semiótica da cultura* também foi apresentada como uma proposição metodológica convergente às demais, desenvolvida nas descrições e análises de três produções culturais Pataxós. Portanto o *Awê*, o *Patxohã* e as *artes* foram analisados como expressões de comunicação, de organização simbólica de informação e de linguagens diversas que transitam nas esferas sociais, culturais, políticas, econômicas, educacionais, incluindo o espaço digital, como processos sinérgicos e dialógicos. Nesse sentido, a transição dos sujeitos comunicantes no contexto digital configura-se como oportunidade de visibilidade de práticas culturais, de identidades étnico-culturais.

No capítulo das descrições e interpretações dos processos comunicacionais digitais dos Pataxós no Facebook, apresentamos as análises dos Pataxós comunicantes no espaço digital, refletindo sobre os sentidos de cidadania comunicacional e identidades étnico-culturais construídos em suas formas de interações e de proposições enunciativas e de elaborações de linguagens, em que visualizamos transformações em seu *modus vivendi e operandi*.

A aproximação com o desempenho comunicativo de vinte e dois sujeitos no contexto midiático aconteceu no período de 2016 a 2018. Foi possível observarmos uma média de publicações mensais sobre os temas recorrentes, totalizando 445 registros, sendo em sua maioria de manifestações políticas e de reivindicação do território indígena, como descrição de mobilizações indígenas em capitais, nacionais e municipais. A ação política em nível nacional de maior impacto como produção midiática foi o “Fora Temer Golpista”, na qual as mídias digitais foram situadas como faces complementares às demais ações políticas.

A dupla dimensão (digital e presencial) na realização de mobilizações políticas possibilitou pensarmos a cultura midiaticizada dos Pataxós no contexto da *modernidade*, como *modos associativos de processos sociocomunicativos em diferentes espaços geográficos*. Conduziu-nos a entender, também, que o resultado positivo dessas ações demanda sujeitos comunicantes conscientes de suas funções políticas na promoção da cidadania, portanto, apresentam-se de forma crítica perante a política nacional.

As enunciações no contexto digital também têm sido estruturadas conforme as ideologias dos Pataxós, revelando para nós o chamamento de adesão às suas reivindicações. O ambiente digital vem se apresentando como possibilidade de propagação de informações, de trocas sociais e de sensibilização da sociedade acerca de suas reivindicações, ao modo de uma *comunicação popular*, arquitetada com o auxílio de multimídias.

Comunicação popular pensada, também, como participação democrática que se estrutura por aqueles que entendem as apropriações das mídias de forma política, revolucionária, crítica, mesmo que delas não façam uso, por compreenderem que as mídias não

são neutras, portanto como espaços públicos e políticos.

As diferentes situações comunicativas demonstram que há *um ethos comunicacional* que se expressa nos diálogos, nas trocas de conhecimentos e de informações do mundo das experiências Pataxós para o contexto da internet. E essas produções, no contexto digital, também são acionadas com desdobramento em outras práticas comunicativas e políticas.

Nesse *ethos* comunicacional, percebemos também a construção e o exercício de uma con-cidadania, por meio da aderência de outros organismos e sujeitos, estruturando interações discursivas e *circularidade de informações de enfrentamento* das forças hegemônicas de poder, como as construídas nas situacionalidades de suas mobilizações políticas, em associações com movimentos e segmentos sociais e eclesiais, como o Cimi que projeta suas *vozes em seu site*. Uma comunicação que se faz cidadã, circulada em diferentes contextos comunicacionais.

Essa interdiscursividade diz respeito às enunciações que circulam denúncias, possibilitando a descentralização de mensagens e permitindo, assim, um ativismo a distância (digital), ainda que este esteja condicionado às formas de organizações presenciais. Assim, podemos pensar em *midiatizações híbridas*, em que linguagens e espaços de constituição das mesmas são estruturados conforme as gramáticas por onde circulam.

Ainda observamos que as configurações discursivas e as ocupações do espaço público no contexto digital e presencial são motivadas por uma *força resistência*, em que Pataxós comunicantes, politizados e conscientes em suas práxis, em certa medida, buscam barrar a economia mercadológica que vem se expandindo em seus territórios, como *força hegemônica*.

Essas discursividades em fluxo, por vez contraditórias, em sua maioria, objetivam confrontar o poder do Estado e de seus organismos, sendo acolhidas e replicadas em dois espaços legítimos de socialização e de inter-relações (presenciais e digitais), e em ambos exigem seleção de linguagens, formas simbólicas de estruturá-las e regras de comportamento social específicas. Como exemplo, lembramos a produção da curta-metragem *A lenda do Monte Pascoal*, em que as regras desse sistema foram apreendidas pelos Pataxós a partir de articulação com organizações não governamentais e de suas sensibilidades criativas e comunicativas.

O engajamento dos Pataxós em suas produções culturais vem colaborando com a visibilidade desses sujeitos em nível local e nacional, uma vez que a interdiscursividade de suas produções os tem colocado como detentores de *cultura comunicacional indígena*.

Acerca de suas produções culturais midiáticas é possível entendê-las, também, como enunciações de autoafirmação étnico-cultural e de construção de uma *consciência* política, pois a produção de ideias e as representações simbólicas destas estão entrelaçadas em *comportamentos restaurados coletivamente*, como nas mobilizações, *Awê*, caminhadas, nos

rituais, reproduzidos em hipermídias no contexto digital. Nos usos e apropriações digitais, essas identidades étnico-culturais transversalizam as atuações políticas, revelando-se como identidades de resistências.

Anteriormente, as identidades étnico-culturais eram ressignificadas em memorização de matrizes culturais de forma oral e escrita. Com as mídias digitais, estas fundamentadas em aquisição de conhecimento de culturas midiáticas, se revestem de novos códigos, discursos e estéticas.

Assim, inferimos que a inserção dos Pataxós nas culturas midiáticas como um *ethos* de práticas comunicativas configura-se uma utopia, uma vez que nessas práticas há nuances de forças emancipatórias, ainda que em território de símbolos e códigos que referenciam esses indígenas comunicantes, historicamente invisíveis.

Nas enunciações dos Pataxós em redes sociais multidimensionais, incluindo as do contexto digital do Facebook, há explicitações de chamamento ao *sentimento de pertença*, ou seja, à constituição de vínculos, em propostas que nas redes sociais impulsionam e intensificam os *Kãdawê Nuhatê Pataxó* (caminhadas de resistência e luta); os processos sociocomunicacionais apresentam-se como elementos integradores de lutas, resistências, vínculos e de identidades étnico-culturais, respaldados nos valores comunitários e éticos.

Uma educação indígena diferenciada, específica, multicultural, ligada a um conjunto de práticas culturais, também é promovida nas redes sociais digitais dos Pataxós, em enunciações que se organizam em formato de *diário informativo ou boletim diário*. Os Pataxós descrevem o modelo de educação que tem sido construído por eles, como uma epistemologia indígena que merece ser reconhecida. Assim também, constroem uma da cidadania comunicacional fomentada pelas interseções com a educação, pois não se constitui comunicação sem educação, e vice-versa.

No contexto dos Pataxós da Bahia, os processos sociocomunicacionais (presenciais e digitais) revelam-se como um ambiente que congrega mobilizações, estas capazes de provocar reflexões e promover uma cidadania comunicacional. Projetos políticos pedagógicos relevantes são descritos como uma epistemologia educacional, as produções artísticas e prestações de serviços são divulgadas com competência comunicativa, além de outras práticas culturais e políticas, conferindo assim aos Pataxós o lugar de sujeitos da/na comunicação, capazes de conformar os espaços das redes digitais em ambiente de culturas e de artes indígenas, de imaginação criadora, de memórias e sensibilidades, especificamente quando pretendem levar à frente as lutas políticas.

Nesse sentido os Pataxós, em contextos *on-line* e *off-line*, se reconhecem como sujeitos da/na comunicação, capazes de modificar opiniões públicas e situações políticas de órgãos a eles relacionados. Assim, estruturam diuturnamente táticas e estratégias de resistências e de conscientização crítica, que também se movem nas solidariedades no interior de suas comunidades, uma vez que Pataxós politicamente ativos e competentes linguisticamente (formação buscada nas interações culturais e/ou escolares) podem estruturar, nesses âmbitos, comunicações mais participativas e democráticas. Sem ignorarmos as contradições (distopias), há uma cidadania comunicacional em construção nesses contextos, pensadas a partir da *circularidade das culturas Pataxós*, da ressignificação das identidades étnico-culturais, das resistências, que abarcam utopias, construídas junto às suas formas *con-cidadãs de ser*.

A cidadania comunicacional no contexto dos Pataxós da Bahia também pode ser visualizada nas redes sociais multidimensionais, construídas a partir de ações políticas emancipatórias e de transformação social, em que o domínio da cultura digital potencialize e amplie os conhecimentos novos sem a ruptura com os saberes ancestrais. Ainda, por um movimento revolucionário do pensamento acerca do conhecimento científico e tecnológico.

Assim, a proposta de uma cidadania comunicacional se assenta na formação acadêmica, compreendida na dialética da leituras do mundo com as leituras críticas de palavras, enunciações, imagens, contextos, códigos, tecnologias, isto é, “do compromisso de (re)encantarem a sociedade pelo modelo de educação a ser construído pelos Pataxós do presente”, conforme Aline Kayapó (2018).

Em nosso *Nhanderekô*, buscamos apreender os processos comunicacionais digitais dos Pataxós da Bahia, em um percurso tempo-espacial de quatro anos. Teríamos vários caminhos a escolher. Entretanto, a ruptura com a dualidade teoria-empíria se configurou como uma das “certezas”. Assim, pela proposição de um caminho alternativo, fluido e convergente, escolhemos e fomos, em certa medida, escolhidos pela transmetodologia, como epistemologia que nos possibilitou conexões e várias aproximações entre “raízes” e “opções” (SANTOS, 2006), uma vez que a verdade é sempre heterogênea (internamente instável e diversa) e incompleta.

Nesse sentido, atentos à incompletude de todos os conhecimentos, pela perspectiva transmetodológica, buscamos aproximações com as mídiatizações, reconhecendo que o conhecimento coerente transcorre sempre de diálogos entre os bons sentidos e o conhecimento científico, estabelecidos por relações palpáveis, em função de nossas intervenções concretas no mundo a ser compreendido (MALDONADO, 2013). Interessante, portanto, se faz restaurarmos junto aos conhecimentos científicos o lugar do mito, uma vez que essa linguagem simbólica se

constitui como um elemento estruturante da cosmovisão indígena. Portanto, empreendemos esforços para retirar das margens da cientificidade as abrangências mitológicas, estas reconhecidas nas explicações histórico-sócio-comunicacionais dos Pataxós.

Nesse sentido, compreendemos e acatamos que o nosso compromisso como sujeitos sócio-culturais-comunicantes foi vivenciar as *kawinagens*¹²⁶ possíveis, por antropofagias sociopoéticas que se constituem em dialéticas teórico-metodológico-empíricas. Como exemplo, temos as realizadas em todos os percursos desta produção científica, que se revela como uma proposição teórico-metodológica do campo da Comunicação em interdisciplinaridade com a Antropologia, Sociologia, Semiótica, História, Educação e Artes, e em multiculturalidade com os saberes milenares que se revelaram e revelam nas práticas cotidianas dos Pataxós comunicantes.

¹²⁶ *Kawinagem* (Cauinagem) é a vivência do consumo de uma bebida feita de mandioca fermentada (para os povos do Tronco Macro-Jê). Ela é servida em reuniões, e muito apreciada no desjejum. Esta bebida não é comercializada nas aldeias onde realizei pesquisas exploratórias. A sua origem é associada à prática da antropofagia, entretanto, todas as culturas consomem algum tipo de bebida fermentada, e a essas não se associa à antropofagia.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial (1500-1800) e os caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. 5. ed. Brasília: Ed. UnB, 1963.

A FARRA da antropologia oportunista. *REVISTA Veja*, São Paulo, edição 2.163, ano 43, p. 88-95, 5 mai 2010.

AGUIAR, Sonia. Redes sociais na internet: desafios à pesquisa. *ENCONTRO DOS NÚCLEOS DE PESQUISA EM COMUNICAÇÃO*, 7., 2007, Santos, SP. *Anais [...]*. Santos, SP: Intercom, 2007.

ALBUQUERQUE, Marina Z. de. *Entre as redes sociais digitais e as ruas: processos comunicacionais dos coletivos Defesa Pública da Alegria e Bloco de Lutas*. 2018. 343 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – PPGCOM-Unisinos, São Leopoldo, 2018.

ALENCAR, José. de. *O Guarani*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação; Instituto Nacional do Livro, 1958.

ALMEIDA, Rita Helena de. *O diretório dos índios: um projeto de civilização do Brasil no século XVIII*. Brasília: UnB, 1997.

ALSINA, Rodrigo M. *Comunicación intercultural*. Barcelona: Antrophos, 1999.

ALVES, Luiz Roberto. *Comunicação, cultura e bem público: convergências metodológicas sob desafios*. Salamanca: Comunicación Social, 2014.

ALVES, Rubens. *Filosofia da Ciência: introdução ao jogo e as suas regras*. 10. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

AMORIM, Juliana Marques de Matos. *O indígena Guarani de Dourados (MS): representação e discurso em O Progresso e Folha On-line*. 2011. 152 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, UFMS, Campo Grande, 2011.

ANDRADE, Oswald. *Manifesto Pau-Brasil*. (1924). Disponível em: <http://tropicalia.com.br/leituras-complementares/manifesto-da-poesia-pau-brasil>. Acesso em: out. 2016.

ANTOUN, Henrique. *O poder da comunicação e o jogo das parcerias na cibercultura*. *Revista Fronteiras: estudos midiáticos*, São Leopoldo, vol. VI, n. 2, jul./dez. 2004.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando: introdução à filosofia*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1993.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Filosofia da educação*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1996.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Imagens do Índio: signos da intolerância. In: GRUPIONI, L.D., FISCHMANN, R e VIDAL, L. *Povos indígenas e Tolerância*. São Paulo: USP, 2001.

ARTE indígena da tribo pataxó vai ser exposta na Itália. *O Globo*, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/bahia/noticia/2011/06/arte-indigena-da-tribo-pataxo-vai-ser-exposta-na-italia.html>. Acesso em: out. 2016.

AS POTENCIALIDADES turísticas – BA. Disponível em: www.bndes.gov.br/conhecimentos/GerenciaSetorial/get. Acesso em: 11 dez. 2005.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO ÍNDIO DA BAHIA. *A luta Pataxó Hahahã: notas sobre a história e a situação da Reserva Paraguassu-Caramuru*. Salvador: Anaí, 1985.

AWÊ PATAXÓ: cantos indígenas. Teixeira de Freitas: Studio GeraSom, 2006. 1 CD

BACHELARD, Gaston. *A epistemologia*. Lisboa: Edições 70, 2001.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BARBALHO, Alexandre.; PAIVA, Raquel. (Orgs.). *Comunicação e Cultura*. São Paulo: Paulus, 2005.

BARBALHO, Alexandre. Cultura minorias e mídia: ou algumas questões postas ao liberalismo. In: BARBALHO, Alexandre.; PAIVA, Raquel. (Orgs.). *Comunicação e cultura das minorias*. São Paulo: Paulus, 2005.

BARROS, Manoel. de. *Menino do mato*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e as outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Company, 1969.

BAUMAN, Zygmunt. *A cultura no mundo líquido moderno*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BENJAMIN, Walter. *O poder da identidade*. (A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura). Vol. 1. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

BERTAUX, Daniel. *Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005.

BLOG do Centro Cultural Luso-brasileiro. Disponível em: <http://cclbdobrasil.blogspot.com.br/>. Acesso em: set. 2016.

BOFF, Leonardo. A cidadania desafiada pelo golpe parlamentar. *ALAI: América latina em movimento* (on-line). (13/09/2017) Disponível em: <https://www.alainet.org/es/node/188044>. Acesso em: set. 2017.

BONFIM, Anari Braz. *Patxohã, “Língua de Guerreiro”*: um estudo sobre o processo de retomada da língua Pataxó. 2012. 127f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, UFBA, Salvador, 2012.

BONFIM, Manoel. *A américa latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. Disponível em: http://www.do.ufgd.edu.br/mariojunior/arquivos/BOMFIM_A_America_Latina_Males_de_origem.pdf.

BONA, Nívea.; BONIN, Jiani A. Práticas de comunicadores de movimentos sociais que atuam em ambiente digital: explorações empíricas no processo de construção de uma pesquisa. *REVISTA Fronteiras: Estudos midiáticos*, São Leopoldo, v. 16, n. 2, maio/ago. 2014.

BONIN, Iara T. *E por falar em povos indígenas... Quais narrativas contam em práticas pedagógicas?* 2007. 220 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, UFRGS, Porto Alegre, 2007.

BONIN, Jiani A. Questões metodológicas na construção de pesquisas sobre apropriações midiáticas. In: MOURA, C. P. de; LOPES, M. I. V. de. (Orgs.). *Pesquisa em Comunicação: metodologia e práticas acadêmicas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016.

BONIN, Jiani A. Problemáticas metodológicas relativas à pesquisa de recepção/produção midiática. In: MALDONADO, A. E. (Org.). *Panorâmica da investigação em comunicação no Brasil*. Salamanca: Comunicación Social, 2014.

BONIN, Jiani A. A pesquisa exploratória na construção de investigações comunicacionais com foco na recepção. In: BONIN, J. A.; ROSARIO, N. M. (Orgs.). *Processualidades metodológicas: configurações transformadoras em comunicação*. Florianópolis: Insular, 2013.

BONIN, Jiani A. Revisitando os bastidores da pesquisa: práticas metodológicas na construção de um projeto de investigação. In: MALDONADO, A. E. et al. (Org.). *Metodologias da pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

BONIN, Jiani A. Multiculturalismo na América Latina: confluências e conflitos no espaço televisivo regional. *REVISTA Fronteiras – estudos midiáticos*, São Leopoldo, v. 7, n. 3, p. 165-174, set./dez. 2005.

BONIN, Jiani A. A identidade étnica como mediação na recepção de telenovela. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 26., 2003, Belo Horizonte, *Anais* [...]. Belo Horizonte: [s.n.], 2003. Disponível em: http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2003/www/pdf/2003_NP14_bonin.pdf. Acesso em: jul. 2015.

BOSI, Eclea. A substância social da memória. In: BOSI, E. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. 2. ed. São Paulo: Ateliê, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *Lições da aula: aula inaugural proferida no Collège de France em 23 de abril de 1982*. Tradução: Egon de Oliveira Rangel. São Paulo: Ática, 1988.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: BRANDÃO, C. R. *O poder simbólico*. Lisboa: Diefel, 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL. *Constituição do Brasil 1988*. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: out. 2016.

BRASIL. Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Autoriza a instituição da Fundação Nacional do Índio e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: Brasília, DF, 6 dez. 1967. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5371.htm. Acesso em: jul. 2016.

BRASIL. Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910. Crêa o serviço de protecção aos indios e localização de trabalhadores nacionaes e aprova o respectivo regulamento. *Diário Oficial da União*: Rio de Janeiro, 26 jun. 1910. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D8072.htm. Acesso em: jul. 2016.

BRASIL. *Constituição do Brasil de 1891*. Rio de Janeiro: Congresso Nacional Constituinte da República, 1891. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: out. 2016.

BRASIL Outros 500. *Revista Leituras da História*, n.36. 2000. Disponível em: <http://leiturasdahistoria.uol.com.br/ESLH/Edicoes/36/artigo194240-3.asp>. Acesso em: 10 out. 2016.

BRUM, Luciana Hahn. *O kañe (olhar) na cidade: práticas de embelezamento corporal na infância feminina Kaingang*. 2011. 130 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, UFRGS, Porto Alegre, 2011.

CAMACHO AZURDUY, Carlos A. Propuesta de un modelo de comunicación masiva para la construcción de ciudadanía en América Latina. In: PERUZZO, C. M. K.; TUFTE, T.; CASANOVA, J. V. *Trazos de otra comunicación en América Latina: Prácticas comunitarias, teorías y demandas sociales*. Barranquilla, Colômbia: ALAIC; Editorial Universidad del Norte, 2011.

CAMACHO AZURDUY, Carlos A. Democratización de la sociedad: entre el derecho a la información y el ejercicio de la ciudadanía comunicativa. *Información Pública*, Santiago de Chile, vol. II, n. 2, p. 203-221, nov. 2004.

CÂMARA JÚNIOR, Mattoso. *Introdução às línguas indígenas brasileiras*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1965.

CAMINHA, Pero Vaz. de. *Achamento do Brasil, denominado de Carta a El Rei D. Manuel*. Edição de 1963. Disponível em: <http://www.culturabrasil.org/zip/carta.pdf>. Acesso em: out. 2016.

CAMPOS, João da Silva. *Chrônica da capitania de São Jorge de Ilhéus*. Salvador: Imprensa Vitoria, 1947.

CANCELA, Francisco Eduardo Torres. de. *De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga capitania de Porto Seguro (1763-1808)*. 2012. 338 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, UFBA, Salvador, 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia, estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARDOSO, Thiago Mota.; PINHEIRO, Maíra Bueno. (Orgs.). *Aragwaksã: Plano de Gestão Territorial do povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas*. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012.

CARNEIRO, Sonia.; NETO, Borges. “Não perdoo esse massacre”. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 6, 27 abr. 2000.

CARRARA, Douglas. A rebelião indígena em Chiapas. *Carta Maior*, São Paulo, 8 nov. 2006. Disponível em: www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=12732. Acesso em: jul. de 2016.

CARVALHO, José Murilo de. de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CARVALHO, Maria do Rosário G. *O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, vol. 22, n. 57, 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792009000300006.

CARVALHO, Maria do Rosário G. *Identidade étnica, mobilização política e cidadania*. Salvador: UFBA/EGBA, 1989. (Coleção Cidadania).

CARVALHO, Maria do Rosário G. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. 1977. 436 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 1977.

CASALDÁLIGA, Dom Pedro. Rever o Deus anunciado. In: RAMPINELLI, W. J.; OURIQUES, N. D. (Orgs.). *Os 500 anos: a conquista interminável*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Comunicação*. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz & Terra, 2015.

CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CASTELLS, Manuel. *A Galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. (A era da informação: economia, sociedade e cultura). Vol. 1. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. Vol. 1. A sociedade em rede. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASOY, Rute. (Org.). *Poranduba: roda de histórias indígenas*. Rio de Janeiro: NAU, 2009.

CASTRO, Fábio Fonseca.; CORDEIRO, Everaldo de Souza. Suruacá: experiência social de comunicação numa comunidade amazônica. In: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 23., 2014, Belém, Pará. *Anais [...]*. Belém: UFPA, 2014. Disponível em: http://compos.org.br/encontro2014/anais/Docs/GT03_COMUNICACAO_E_CULTURA/suruaca_-experie_nciasocialecomunicaca_onumacomunidadeamazo_nica_2150.pdf . Acesso em set. 2015.

CASTRO, Maria Soledad Maroca de. *A Reserva Pataxó da Jaqueira: o passado e o presente das tradições*. 2008. 137 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UnB, Brasília (DF), 2008.

CELSO, Afonso. *Porque me ufano do meu país*. (eBookLibris). Brasil: Laemert & C., 1908, 2002. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/ufano.html>.

CENTRO Cultural Luso-brasileiro (Blog). Disponível em: <http://cclbdobrasil.blogspot.com.br/>.

CERQUEIRA, Débora. Fontes Palmeira. *Kuber*. Salvador: Instituto Fontes, 2000.

CHADWICK, Andrews. The electronic face of government in the internet age – borrowing from Murray Edelman. *Information, Communication & Society*, London, v. 4, n. 3. p. 435-457, 2001.

CHAGAS, Paulo Pinheiro. *Teófilo Ottoni: ministro do povo*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1930.

CHAMOISEAU, Patrick.; BERNABÉ, Jean.; CONFIAINT, Raphael. *Éloge de la criolité*. Paris: Gallimard, 1990. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/chamoiseau/chamoiseau.pdf>. Acesso em: jul. 2016.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. 2. ed. Salvador: Secretaria de Cultura, Fundação Pedro Calmon, 2009.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2007.

CIMI. *Violência contra os povos indígenas no Brasil (dados de 2014)*. Relatório. Disponível em: <https://cimi.org.br/>. Acesso em: out de 2016.

CIMI LESTE. *Pataxó faz retomada no Extremo Sul da Bahia*. 2004. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=8889>. Acesso em: jul. 2016.

COGO, Denise. Multiculturalismo e campo midiático: “narrativas” sobre as identidades nos 500 anos de Descobrimento do Brasil. In: MALDONADO, Alberto Efendy. (Org.). *Mídia e processos socioculturais*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000.

COLOMBO, Cristóvão. *Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Tradução de Milton Persson. Porto Alegre: L&PM, 1998. Disponível: http://www.lpm.com.br/livros/Imagens/diarios_da_descoberta_da_america.pdf. Acesso em: set. 2016.

COMPANY-INFO FACEBOOK. *Boletim* (2016). Disponível em: <http://br.newsroom.fb.com/company-info/>. Acesso em: jul. 2018.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO S.P. *O índio e a cidadania*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CORCUFF, Philippe. Qué há pasado con la teoría crítica? Problemas, intereses en juego y pistas. *Revista Cultura y representaciones sociales*, Cidade do México, UNAM, vol. 9, n. 18, 2015.

CORREIA, Karen dos Santos. *Interferência Tecnológica na Cultura Oral da Comunidade Indígena Suruí-Aikewára*. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO NORTE, 11., 2011, Palmas, TO. *Anais [...]*. São Paulo: Intercom, 2012. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/regionais/norte2012/resumos/R29-0259-1.pdf>. Acesso em: set. 2015.

CORTINA, Adela. *Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania*. São Paulo: Loyola, 2002.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

COUTINHO, Eduardo Granja. Os sentidos da tradição. In: BARBALHO, A.; PAIVA, R. (Orgs.). *Comunicação e Cultura*. São Paulo: Paulus, 2005.

CRISTO, Élide Fabiani Moraes de. *Oralidade em uma Comunidade Amazônica: comunicação, cultura e contemporaneidade*. 2012. 89 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, UFPA, Belém, 2012.

CUNHA, Manuela Cordeiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CUNHA, Manuela Cordeiro da. *Antropologia do Brasil: Mito, História e Etnicidade*. São Paulo: Edusp/Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela da. da. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO SP. *O índio e a cidadania*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CUNHA, Rejane Cristine Santana. *O fogo de 51: reminiscência Pataxó*. 2010. 146 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local, Uneb, Salvador, 2010.

CUNHA, Renata Vieira da. *Artesanato Pataxó: diversidade de materiais, práticas culturais em processo*. 2013. 110 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, UFMG, Belo Horizonte, 2013.

D'ALMEIDA, Hermenegildo A. Barbosa. Viagem as villas de Caravelas, Viçosa, Porto Alegre do Mucury e os rios Mucury e Peruhipe, (1845). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tomo VIII, 1867.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DE MORAES, Dênis. Mutações comunicacionais na era digital. *Revista Fronteiras – estudos midiáticos III*, PPGCOM-Unisinos, São Leopoldo, n. 2, p. 77-94, dez. 2001.

DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 3. 5. ed. São Paulo: Ed 34, 1995. Disponível em: <http://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-guattari-mil-platos-vol3.pdf>. Acesso em: jul. 2016.

DI FELICE, Massimo. Das tecnologias da democracia para as tecnologias da colaboração. In: DI FELICE, Massimo. (Org.). *Do público para as redes: a comunicação digital e as novas formas de participação sociais*. São Caetano do Sul, SP: Difusão, 2008.

DI FELICE, Massimo. O “digital nativo”. In: LOPES, M. I. V.; BUONANNO, M. (Org.) *Comunicação social e ética*. São Paulo: Intercom, 2005.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Tradução Helder Godinho. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURKHEIM, Emile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ECO, Umberto. *Apocalípticos e Integrados*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ELIAS, Nobert. *O processo civilizador*. Vol. I (Uma história dos costumes). 2. ed. Tradução Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, Nobert. *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70; São Paulo: Martins Fontes, 1980.

EL PAIS. *Indígenas lideram protestos*. (2000). Disponível em: <http://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/festas-gafes-nos-500-anos-do-brasil-9283747>. Acesso em: out. 2017.

ENNE, Ana Lúcia S. Lugar, meu amigo, é minha Baixada: memória, representação social e identidade. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS/MUSEU NACIONAL/UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 9. ed. São Paulo: Globo, 1991.

FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem & diálogo: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

FELINTO, Erick. Cibercultura: ascensão e declínio de uma palavra quase mágica. *Revista E-Compós*, Brasília, v. 14, p. 1-14, 2011. Disponível em: <http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/548/511>. Acesso em março de 2015.

FERNANDES, Florestan. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. 4. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

FERREIRA, Anderson. S. *Uso óculos, uso celular... sou índio Pataxó com orgulho*. Disponível em: <https://www.facebook.com/anderson.souzaferreira.718/posts/1849986175257369>. Acesso em: nov. 2017.

FERREIRA, Anderson. S. *Sou Indígena: Existo e Resisto*. Disponível em: <https://www.facebook.com/anderson.souzaferreira.718/posts/1998095070446478>. Acesso em: nov. 2017.

FERREIRA, Anderson. S. *Não é porque eu tenho celular*. Disponível em: <https://www.facebook.com/anderson.souzaferreira.718/posts/2009296385993013>. Acesso em: nov. 2017.

FERREIRA, David Barbuda Guimarães de Meneses. *Entre contatos, trocas e embates: índios, missionários e outros atores sociais no sul da Bahia (Século XIX)*. 2011. 156 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação História, UFBA, Salvador, 2011.

FESTAS e gafes nos 500 anos do Brasil. *O Globo on-line*, 30 jul. 2013. Disponível em: <http://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/festas-gafes-nos-500-anos-do-brasil-9283747>. Acesso em: ago. 2016.

FESTA, Regina. Movimentos sociais, comunicação popular e alternativa. In: FESTA, Regina.; SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Orgs.). *Comunicação popular e alternativa no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1986.

FESTA, Regina; SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Orgs.). *Comunicação popular e alternativa no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1986.

FEYERABEND, Paul K. *Contra o método*. São Paulo: UNESP, 2007.

FRAGOSO, Suely.; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. (Orgs.). *Métodos de pesquisa para internet*. Porto Alegre: Sulina, 2013.

FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia*. Saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler*. São Paulo: Cortez, 1982.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 12. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

FREITAS, Ricardo Oliveira de. Por uma estética da periferia da periferia: sobre modelos não metropolitanos de Comunicação alternativa. In: PERUZZO, Círcia M. Krohling.; TUFTE, Tomás.; CASANOVA, Jair Vega. *Trazos de otra comunicación en América Latina: Prácticas comunitarias, teorías y demandas sociales*. Barranquilla, Colômbia: ALAIC /Editorial Universidad del Norte, 2011.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. 43. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FRIEDRICH, Neidi Regina. *Educação, um caminho que se faz com o coração: entre xales, mulheres, xamãs, cachimbos, plantas, palavras, cantos e conselhos*. 2012. 346 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, UFRGS, Porto Alegre, 2012.

FOLHA de São Paulo. PM entra em choque com manifestantes na região de Porto Seguro e prende 141. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 abr. 2000.

FOLHA de São Paulo. Ameaça de conflito acerca da festa oficial do Descobrimento. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 22 abr. 2000.

FOLHA de São Paulo. Presidente desafia “baderneiros” a atacar sua autoridade na festa dos 500 anos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 20 abr. 2000.

FOLHA de São Paulo. Índio aponta flecha para ACM em Brasília. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 13 abr. 2000. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fol/pol/ult13042000259.htm>. Acesso em: out. 2016.

FONTES, Breno. Redes de Solidariedade e Movimentos Reivindicatórios Urbanos. In: CONGRESSO DA LASA (Latin American Studies Association), México, 1997. Disponível em: bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lasa97/fontes.pdf. Acesso em: out. 2016.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 41. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FUNAI. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação Terra Indígena Comexatibá (Cahy/Pequi), Município de Prado (BA)*. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/relatoriofunai.pdf>. Acesso em: jul. 2016.

FUNASA (2010). *Relatório 2008-2010*. Disponível em: <http://www.funasa.gov.br/site/noticias/noticias-de-sua-regional/ba/>. Acesso em: jul. 2015.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/188899/Tratado%20da%20terra%20do%20Brasil.%20pdf?sequence=1>. Acesso em: set. 2016.

GALEANO, Eduardo. *O teatro do bem e do mal*. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2014.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4. ed. 3. Reimpr. São Paulo: USP, 2008.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

GARRETÓN, Manuel Antonio. *Democracia, ciudadanía y medios de Comunicación*. Un marco general. Los medios, nuevas plazas para la democracia. Lima: Calandria, 1995.

GUARDIOLA, Carolina Llanes. *Autoridades, Lideranças e Administração de Conflitos na Aldeia Indígena Pataxó de Barra Velha, Bahia*. 2011. 140 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFF, Rio de Janeiro, 2011.

GAUTHIER, Jacques.; SANTOS, Iraci dos. *A Sociopoética: fundamentos teóricos, técnicas diferenciadas de pesquisa*. Rio de Janeiro: UERJ; DEPEXT; NAPE, 1996.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Afiliada, 1989.

GIARDELLI, Gil. (Org.). *Redes Sociais e Inovação Digital*. São Paulo: Gaia Creative, 2011.

GIBSON, William. *Neuromancer*. New York: Ace Books, 1984.

GODOY, Marília Gomes Ghizzi. *O misticismo Guarani Mbya na era do sofrimento e da imperfeição*. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

GOHN, Maria da Glória. *Movimentos sociais no Brasil contemporâneo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

GONÇALVES, Diva da Conceição. *Midiatização e contexto rural: análise dos usos e apropriações de dispositivos midiáticos em comunidades da Reserva Extrativista Chico Mendes, Acre*. 2014. 199 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Unisinos, São Leopoldo, 2014.

GORTARI, Eli de. Domínio de la lógica y estructura del conocimiento. *In: Introducción a la lógica dialéctica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.

GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise. *Discurso e Mídia: a cultura do espetáculo*. São Carlos: Claraluz, 2003.

GRÜNEWALD, Leif. *O padre e a diferença: etnografia, história e equivocação no Chaco Paraguai*. Curitiba: CRV, 2016.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. *Os 'índios do descobrimento': tradição e turismo*. 1999. 362 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRJ, Rio de Janeiro, 1999.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi.; VIDAL, Lux Boelitz.; FISCHAMANN, Roseli. (Orgs.). *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: USP, 2001.

HABERMAS, Jurgen. *O discurso filosófico da modernidade*. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

HABERMAS, Jurgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

HABERMAS, Jurgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade. *In: SILVA, T. T. de. Identidades e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 2. ed. São Paulo: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais no nosso tempo. *Educação & Realidade*, Rio Grande do Sul, v. 22, n. 2, p.15-46, jul./dez. 1997.

HALLER, Rudolf. *Wittgenstein e a filosofia austríaca: questões*. São Paulo: EDUSP, 1990.

HANNERZ, Ulf. *Cultural complexity*. New York: Columbia University Press, 1992.

- HINE, Christine. *Towards ethnography of television on the internet: A mobile strategy for exploring mundane interpretive activities*. Media Culture Society, v. 33, n. 4, p. 567-582, 2011. Disponível em: <http://epubs.surrey.ac.uk/24874/2/Towards%20ethnography%20television%20on%20the%20Internet.pdf>. Acesso em: abr. 2015.
- HOHLFELDT, Antônio.; MARTINO, Luiz Claudio.; FRANÇA, Vera Veiga. (Org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. de. *Raízes do Brasil*. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.
- IANNI, Otávio. *Enigmas da modernidade mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- IBGE. *Perfil dos estados e dos municípios brasileiros 2014*. Disponível em: <https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/economia/perfilmunic/2014/>. Acesso em: out. 2017.
- IBGE. *População indígena*. 2010. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2>. Acesso em: out. 2016.
- JAPIASSU, Hilton. *Introdução ao pensamento epistemológico*. 6. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.
- JORNAL DO BRASIL. Prisioneiros do passado. *Jornal do Brasil*, 25 abr. 2000.
- KLEIN, Otávio J. *A Midiatização do Telejornalismo em rede: as reportagens da Rede Brasil Sul de Televisão sobre os indígenas caingangues no Rio Grande do Sul*. 2008. 264 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Unisinos, São Leopoldo, 2008.
- KUHN, Thomas. S. *Estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- LACERDA, Juciano de S. A construção de vínculos e coletivos em territórios digitais: o caso Recomsol – Rede de Comunicadores Solidários. In: PERUZZO, C. M. K.; TUFTE, T.; CASANOVA, J. V. C. (Orgs.). *Trazos de otra comunicación en América Latina / Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación, Red Danesa de Investigación en Nuevos Pensamientos sobre Ciudadanía, Autoridad y Espacio Público en América Latina*, Universidad del Norte. Barranquilla, Col.: Editorial Universidad del Norte, 2011.
- LACERDA, Juciano de S. *Ambiências comunicacionais e midiatização digital*. 2007. Relatório de Qualificação (Doutorado em Ciências da Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Unisinos, São Leopoldo, 2007.
- LACERDA, Juciano de S. *Ambiências comunicacionais e vivências midiáticas digitais*. 2008. 291 f. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Unisinos, São Leopoldo, 2008.
- LACROIX, Sergio Pietro. *A Conectividade*. Rio de Janeiro: Diagraphic, 2005. Disponível: <http://lacroix.com.br/Conectividade1.pdf>. Acesso em: outubro 2015.

- LARA, Amiel Ernenek Mejía. *Estar na cultura: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia*. 2012. 153 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Unicamp, Campinas, SP, 2012.
- LARROSA, Jorge Bondía. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, Unicamp, jan./fev./mar./abr., 2002.
- LAPLANTINE, François. *A descrição etnográfica*. São Paulo: Terceira Margem, 2004.
- LEAL, Maria do Socorro Pereira. *Índios & brasileiros: a posse da terra brasilis nos discursos jornalístico on-line, político e indígena*. 2011. 212 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, UFF, Rio de Janeiro, 2011.
- LEITE, Dantes Moreira. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. São Paulo: Pioneira, 1983.
- LE MONDE. (2000). Disponível em:
<http://www.lemonde.fr/archives/article/2000/04/22/bresil-le-demi-millenaire-de-la-grande>. Acesso em: out. de 2017.
- LEMOS, André. Cibercultura. Alguns Pontos para compreender a nossa época. In: LEMOS, A.; CUNHA, P. (Orgs.). *Olhares sobre a Cibercultura*. Porto Alegre: Sulina, 2003, p. 11-23. Disponível em: www.facom.ufba.br/ciberpesquisa/lemos/artigos.html. Acesso em: set 2017.
- LEMOS, André. *Cibercultura, tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- LÉRY, Jean. de. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução integral e notas de Sérgio Milliet. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1961. Disponível em: www.ufscar.br/~igor/wp-content/uploads/lery.pdf. Acesso em: out. 2016.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'identité*. (Séminaire interdisciplinaire dirigé por Claude Lévi-Strauss, 1974-1975). Paris: Grasset, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Nacional, 1970.
- LÉVY, Pierre. *As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática*. São Paulo: Editora 34, 1993.
- LÉVY, Pierre. *O que é o virtual*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- LOSSE, Katherine. *Os reis da rede: conheça os bastidores da maior rede social do planeta*. São Paulo: Companhia Nacional, 2014.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *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.

LUZ, Isidoro. R. da. *Relatório sobre fogo de 51*. Porto Seguro: Funai de Barra Velha. 1978. (mimeo).

LUZ, Lia.; MORIGI, Valdir José. O ciberespaço e a reconfiguração da esfera pública: os blogs cubanos como prática de cidadania. In: MORIGI, Valdir José.; GIRARDI, Ilza Maria Tourinho.; ALMEIDA, Cristovão Domingos de. *Comunicação, informação e Cidadania: refletindo práticas e contextos*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MACEK, Jakub. *Defining cyberculture*. 2005. Disponível em: http://macek.czechian.net/defining_cyberculture.htm. Acesso em: 3 out. 2014.

MACPHERSON, Crawford Brough. *A democracia liberal: origens e evolução*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MACLAREN, Peter. *A vida nas escolas: uma introdução à pedagogia crítica nos fundamentos da educação*. 2. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

MAGALHÃES, João José de Moura. *Fala do presidente da Província*. Salvador, 1848, p. 40-45. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/111/>. Acesso em: set. 2016.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. *Revista Horizontes Antropológicos* [online], 2009, vol.15, n. 32, p.129-156.

MALDONADO, Alberto Efendy. Transmetodologia, cidadania comunicativa e transformação tecnocultural. *Revista Intexto*, Porto Alegre, UFRGS/PPGCOM, n. 34, set./dez. 2015.

MALDONADO, Alberto Efendy. (coord.) *Panorâmica da investigação em comunicação no Brasil: processos receptivos, cidadania e dimensão digital*. Salamanca: Comunicación Social, 2014.

MALDONADO, Alberto Efendy. Perspectiva transmetodológica na conjuntura de mudança civilizadora em inícios do século XXI. In: MALDONADO, A. E.; BONIN, J. A.; ROSARIO, N. M. (Org.). *Perspectivas metodológicas em comunicação: novos desafios na prática investigativa*. Salamanca: Comunicación Social, 2013.

MALDONADO, Alberto Efendy. Práxis teórico/metodológicas na pesquisa em comunicação: fundamentos, trilhas e saberes. In: MALDONADO, A. E. et al. (Orgs.). *Metodologias da pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MALDONADO, Alberto Efendy. Perspectiva transmetodológica na pesquisa de sujeitos comunicantes em processos de receptividade comunicativa. In: MALDONADO, A. E. et al. (Org.). *Metodologias da pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MALDONADO, Alberto Efendy. A perspectiva transmetodológica na conjuntura de mudança civilizadora em início do século XXI. In: MALDONADO, A.E.; BONIN, J.; ROSÁRIO,

Nísia (Org.). *Perspectivas metodológicas em comunicação: desafios na prática investigativa*. João Pessoa: Editora UFPB, 2008, p. 27-54.

MALDONADO, Alberto Efendy. Práxis teórico metodológico na pesquisa. *In: MALDONADO, A.E. et al. Metodologias de pesquisa em comunicação. Olhares, trilhas e processos*. Porto Alegre: Sulina, 2006, p. 271-294.

MALDONADO, Alberto Efendy. Reflexiones sobre la investigación teórica de la comunicación en América Latina. *In: FUENTES, N.; LOPES, M. M. (Comps.) Comunicación, campo y objeto de estudio/perspectivas reflexivas latino-americanas*. Guadalajara, México: ITESO; Universidad de Guadalajara, 2001.

MALDONADO, Tomas. *Memoria y conocimiento: sobre los destinos del saber en la perspectiva digital*. Barcelona: Gedisa, 2007.

MALDONADO, Natália Ortiz.; WINIK, Marília. Política de los afectos. La cultura crítica entre licencias, férias y libros independientes. *In: LAGO, S. (Compiladora). Ciberespacio y resistências: Exploración em la cultura digital*. Buenos Aires: Hekht Libros, 2012.

MARCONDES FILHO, Ciro. *Para entender a comunicação*. São Paulo: Paulus, 2008.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. Globalização comunicacional e transformação cultural. *In: MORAES, Denis de. (Org.). Por uma outra comunicação*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. Tecnicidades, identidades, alteridades: mudanças e opacidades da comunicação no novo século. *In: MORAES, D. (Org.). Sociedade midiaticizada*. São Paulo: Mauad, 2006.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. *Ofício de cartógrafo*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MARTINS, Edilson. *Nossos índios nossos mortos*. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

MARTINS, Bruno Guimarães. *Compreender lições da escrita: indícios da presença na produção e recepção do impresso no Brasil*. *In: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 23., 2014, Belém, Pará. Anais [...]*. Belém: UFPA, 2014. Disponível em: http://compos.org.br/encontro2014/anais/docs/gt15_recepcao_processos_de_interpretacao_uso_e_consumo_midiaticos/brunomartins_compos_2271.pdf. Acesso em: out. 2015.

MARSHALL, Thomas Humphrey. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MATA, María Cristina. *et al. Condiciones objetivas y subjetivas para el desarrollo de la ciudadanía comunicativa*. Córdoba: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina, 2005.

MATA, María Cristina. Comunicación y ciudadanía: problemas teóricos-políticos de su articulación. *Revista Fronteiras – Estudos Midiáticos*, São Leopoldo, v. 8, n.1, p. 5-15, jan.-abr. 2006.

MATA, María Cristina. Comunicación y ciudadanía y poder. Pistas para pensar su articulación. *Diálogos de la comunicación*, n. 64, p. 65-76, 2002.

MATA, María Cristina. De la cultura massiva a la cultura mediática. *Diálogos de la comunicación*, n. 56, 1999, p. 80-91. Disponível em: <http://migre.me/feY0H>. Acesso em: out. 2016.

MATOS, Lucineide Magalhães. de. *Índios on-line: reflexões sobre comunicação, reconhecimento e cidadania*. 2013. 225 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Arte e Comunicação, UFF, Rio de Janeiro, 2013.

MATTELART, Armand. MATTELART, Michele. *Pensar as mídias*. São Paulo: Loyola, 2004.

MATTELART, Armand. *Por una mirada-mundo*. Conversaciones com Michel Sénécal. Barcelona: Gedisa, 2014.

MATTELART, Armand. *Um mundo vigilado*. Barcelona: Paidós, 2009.

MATTELART, Armand. *Comunicação mundo: história das ideias e das estratégias*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MARTINO, Luis Mauro Sá. *Teoria das mídias digitais: linguagens, ambientes e redes*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Porto Alegre: L&PM, 2015.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2011.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp Von. *Como se deve escrever a história do Brasil*. (Dissertação oferecida ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro). Rio de Janeiro, 1845. Disponível em: https://umhistoriador.files.wordpress.com/2012/03/martius-carl-friedrich_como-se-deve-escrever-a-histc3b3ria-do-brasil.pdf.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAY, Tim. *Pesquisa social: questões, métodos e processos*. Porto Alegre: Artmed, 2001.

MELIÀ, Bartomeu. *Educação indígena e alfabetização*. São Paulo: Loyola, 1979.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. 2. ed. v. 267. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1979.

MIGNOLO, Walter D. *Desobediência Epistémica: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidade y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del Signo, 2010. Disponível em: <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/mignolo->

walter-desobediencia-epistc3a9mica-buenos-aires-ediciones-del-signo-2010.pdf. Acesso em: jul. 2016.

MILLS, Charles Wright. Do artesanato intelectual. *In*: MILLS, Charles Wright. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL na Bahia. 31/08/2012. Disponível em: <http://www.prba.mpf.mp.br/mpf-noticias/direitos-do-cidadao/estado-da-bahia-tera-de-pagar-r-10-mi-por-danos>.

MOGLEN, Eben. El manifiesto puntoComunista. *In*: LAGO, Silvia Martinez. (Comp.) *Ciberespacio Y Resistencias: exploración en la cultura digital*. Buenos Aires: Hekht Libros, 2012.

MONARCHA, Hellen Maria Alonso. *Redes Sociais e Sociedades Indígenas: entre dígitos e jenipapo*. 2012. 127 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, Unama, Belém, 2012.

MONOVICH, Lev. *El lenguaje de los nuevos medios de comunicación: la imagen en la era digital*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

MORAES, Dênis de. (Org.) *Sociedade Midiatizada*. São Paulo: Mauad, 2006.

MORALES, Elena Nava. *Apropriação de uma política pública de “inclusão digital” entre os Pataxós de Coroa Vermelha, Bahia*. 2007. 112 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UnB, Brasília, 2007.

MOREAU, Filipe Eduardo. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.

MORIGI, Valdir José.; GIRARDI, Ilza Maria Tourinho.; ALMEIDA, Cristovão Domingos de. *Comunicação, informação e Cidadania: refletindo práticas e contextos*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MORIN, Edgar. *O método*. Vol 3. O conhecimento do Conhecimento. Lisboa: Europa-América, 1986.

MOURA, Maria Francisca Canovas de. *Telejornal dos 500 anos*. Frames de protesto e violência. 2001. 185 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Unisinos, São Leopoldo, 2001.

MORUS, Thomas. *Utopia*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2004.

NEVES, Ivânia dos Santos.; CORRÊA, Maurício Neves. Sentidos da pele Aikewára: urucum, jenipapo e carvão. Belém: Unama, 2011.

NEVES, Sandro Campos. *A apropriação indígena do turismo: Os Pataxó de Coroa Vermelha e a expressão da tradição*. 2012. 300 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFBA, Salvador, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Martins Claret, 2014.

NIMUENDAJU, Curt. Mapa etnolinguístico. Rio de Janeiro: IBGE, 1981. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:ribeiro-1982-mapa>.

NORRIS, Cortari. *Epistemologia, conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007.

NOVAES, Silvia Caiuby. *Jogo de espelhos: imagens de representação de si através dos outros*. São Paulo: USP, 1993.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnografia dos índios misturados? *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra-capas, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 125-141, nov. 2000.

OLIVEIRA, Tomas Paoliello Pacheco de. *Revitalização étnica e dinâmica territorial: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2012.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra, 2002, p. 23-103.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. ed. 14. reimpr. São Paulo: Brasiliense, 2012.

ORTIZ, Renato. *Diversidade cultural e cosmopolitismo*. Lua Nova [online]. 1999, n. 47, p. 73-89. ISSN 0102-6445.

ORTIZ, Renato. *Carta aos Colegas do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas*. 2015. Disponível em: <https://cartacampinas.com.br/2015/09/clima-de-nazismo-renato-ortiz-brasil-cretino-professor-escreve-texto-apos-cartaz-fascista-no-ifch-da-unicamp/>. Acesso em: out. 2018.

OTTONI, Teófilo B. *Notícia sobre os selvagens do Mucuri em uma carta dirigida pelo Sr. Teófilo Benedito Ottoni ao Senhor Dr. Joaquim Manuel de Macedo*. 1858, p. 174. Disponível em: [https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:9328750\\$7i](https://iiif.lib.harvard.edu/manifests/view/drs:9328750$7i). Acesso em: out. 2016.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Repensando a política indigenista para os Botocudos no século XIX. *Revista de Antropologia*, v. 35, 1992.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão” *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia/USP*, São Paulo, n. 4. 1994.

PATAXÓ [et al.]. *Inventário cultural Pataxó: tradições do povo Pataxó do extremo sul da Bahia*. Santa Cruz Cabrália: Instituto Tribos Jovens, 2011.

PATAXÓ [et al.]. Aldeia da Jaqueira (Org.). *Manual de atividades de etnoturismo na Reserva Pataxó da Jaqueira*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011.

PATAXÓ [et al.]. *Uma História de Resistência*. Salvador: Associação Nacional de Ação Indigenista: CESE, 2007.

PATAXÓ [et al.]. *Leituras Pataxó: raízes e vivências do povo Pataxó nas escolas*. Salvador: MEC /FNDE / SEC / SUDEB, 2005.

PATAXÓ [et al.]. *História do povo Pataxó*. Salvador: MEC/ANAI/PINEB – UFBA, 2003.

PATAXÓ [et al.]. *O povo Pataxó e suas histórias*. 3. ed. São Paulo: Global, 2000.

PATAXÓ, K. *Trioká Hahão Pataxi: caminhando pela história Pataxó*. São Paulo: Garçoni, 2004.

PATAXÓ, K. Itôhã e Txôpai. Programa de implantação das escolas indígenas de Minas Gerais. Belo Horizonte: SEE/MG, 1997.

PATAXÓ Turismo. Porto Seguro - Bahia (2017). Disponível em: <http://www.pataxoturismo.com.br/>. Acesso em: set. 2017.

PATEMAN, Carole. *Participação e teoria democrática*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

PEIRCE, Charles Sander. *Semiótica*. Tradução José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

PEIRCE, Charles Sander. *A fixação da crença*. (1877). Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/peirce_a_fixacao_da_crenca.pdf. Acesso em: jul. 2015.

PEREIRA, Eliete da Silva. *Ciborgues indígenas@s.br: a presença nativa no ciberespaço*. São Paulo: Annablume, 2012.

PEREIRA, Carmen Rejane Antunes. Identidades Culturais e Cidadania no Contexto dos Processos Comunicacionais Kaingang na Região Metropolitana de Porto Alegre. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 32., 2009, Curitiba. *Anais [...]*. São Paulo: Intercom, 2009. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2009/resumos/R4-2271-1.pdf>. Acesso em: out. 2015.

PEREIRA, Carmen Rejane Antunes. *Ameríndia Mediatizada: Algumas Reflexões Teóricas Sobre Configurações de Identidades Étnicas Históricas e Suas Relações Com os Usos Sociais das Mídias*. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 36., 2013, Manaus. *Anais [...]*. São Paulo: Intercom, 2013. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2013/resumos/R8-1655-1.pdf>. Acesso em: set. 2015.

PEREIRA, Carmen Rejane Antunes. *Processos Comunicacionais Kaingang: configurações e sentidos da identidade cultural, memória e mídia em perspectiva histórica*. 2010. 275 f. Tese

(Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Unisinos, São Leopoldo, 2010.

PEREIRA, Eliete da Silva. *Ciborgues indígenas@s.br: a presença nativa no ciberespaço*. 2007. 169 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UNB, Brasília, 2007.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling. Movimentos sociais, redes virtuais e mídia alternativa no junho em que “o gigante acordou”(?). *Revista Matrizes*, São Paulo, USP, ano 7, n. 2, jul./dez. 2013.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling. El lugar de la comunicación comunitaria en las políticas de comunicación en Brasil. In: PERUZZO, C. M. K.; TUFTE, T.; CASANOVA, J. V. (Orgs.). *Trazos de otra comunicación en América Latina: Prácticas comunitarias, teorías y demandas sociales*. Barranquilla, Colômbia: ALAIC/Editorial Universidad del Norte, 2011.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling. *Televisão comunitária: mobilização social para democratizar a comunicação no Brasil*. São Paulo, 2008.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling. *Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling. *Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. Disponível em: http://www.portalgens.com.br/comcom/direito_a_comcom.pdf. Acesso em: out. 2016.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling.. Mídia comunitária, liberdade de comunicação e desenvolvimento. In: PERUZZO, C. M. K; ALMEIDA, F. F. (Orgs.). *Comunicação para a cidadania*. São Paulo: Intercom, 2003.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling. Comunidades em tempo de redes. In: PERUZZO, C. M. K; COGO, D.; KAPLÚN, G. (Orgs.). *Comunicación y movimientos populares: Cuales Redes?* São Leopoldo: Unisinos, 2002. Disponível em: http://www.ciciliaperuzzo.pro.br/artigos/comunidades_em_tempos_de_redes.pdf. Acesso em: jan. 2013.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling.; TUFTE, T.; CASANOVA, J. V. C.(org.). *Trazos de otra comunicación en América Latina / Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación, Red Danesa de Investigación en Nuevos Pensamientos sobre Ciudadanía, Autoridad y Espacio Público en América Latina, Universidad del Norte*. Barranquilla, Col. : Editorial Universidad del Norte, 2011.

PIUBELLI, Rodrigo. Memórias e imagens em torno do índio *Pataxó Hãhãhãe* Galdino Jesus dos Santos. 2012. 138 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, UnB, Brasília, 2012.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992,

POPPER, S. K. *Conhecimento objetivo*. São Paulo: EDUSP, 1975.

PORTO, Helânia Thomazine. *Educação, Linguagem e Identidade Cultural - a questão dos indígenas do extremo sul da Bahia: interlocuções com os Pataxós da aldeia reserva da Jaqueira*. 2016. Disponível em: https://issuu.com/helaniathomazineporto/docs/educa___o__linguagem_e_identidade_. Acesso em: set. 2017.

PORTO, Helânia Thomazine. Linguagens e significação: análise semiótica do artesanato dos Pataxós do extremo sul da Bahia. In: BARZOTTO, V. H. et al. (Orgs.). *Linguística e Ensino de Língua Portuguesa*. São Paulo: Opção Editora, 2014.

PORTO, Helânia Thomazine. A convergência entre comunicação e arte indígena – o artesanato Pataxó como produção de linguagens e de sentidos. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA E EXTENSÃO DO EXTREMO SUL DA BAHIA, 4., 2008, Teixeira de Freitas. *Anais [...]*. Teixeira de Freitas: Uneb, 2008.

PORTO, Helânia Thomazine. *As escolas indígenas das aldeias de Cumuruxatiba e a reconstrução da identidade cultural Pataxó*. 2006. 176 f. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar Educação, Administração e Comunicação) – Universidade São Marcos, São Paulo, 2006.

PORTO, Helânia Thomazine. O artesanato Pataxó: tradições, significados e simbolismos. *Revista Pesquisa em debate*, São Paulo, ano III, n. 4, p. 26-34, jan./jun. 2006.

PORTO, Reinaldo Ottoni. *A bandeira de João da Silva Guimarães* (Primeira Parte); *Selvagens do Mucuri* (Segunda Parte). Belo Horizonte: Tomo II, 1945.

PRADO JR., Caio. Formação do Brasil contemporâneo: São Paulo, 1984. *Revista do Arquivo Público Municipal de São Paulo*, São Paulo, vol. VI a XX, 1937.

PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

PREZIA, Benedito.; HOORNAERT, Eduardo. *Esta terra tinha dono*. 3. ed. São Paulo: FTD, 1992.

PREZIA, Benedito. *Indígenas do leste europeu: destruição e resistência*. São Paulo: Paulinas, 2004.

RAMPINELLI, Waldir José.; OURIQUES, N. D. (Orgs). *Os 500 anos: a conquista interminável*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

RAMA, Angel. *Transculturación narrativa en América Latina*. Montevideo: Fundación Ángel Rama, 1982.

RE, Facundo Alejandro. La política transmediática: nuevas formas de participación ciudadana. *Revista La Trama de la Comunicación*, Anuario del Departamento de Ciencias de la comunicación, Rosário, Santa Fé, vol. 18, enero a diciembre de 2014.

REALE, Giovanni.; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: de Freud à atualidade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

RECUERO, Raquel. *Redes sociais na Internet*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

RECUERO, Raquel. O lado negro do Facebook. *Revista Superinteressante*, São Paulo, n. 348, p. 28-39, junho 2015.

REGO, André Gondim do. *Uma aldeia diferenciada: conflitos e sua administração em Coroa Vermelha/BA*. 2012. 207 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFBA, Salvador, 2012.

RELATÓRIO ANUAL PNUD BRASIL *Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento: caminhando para o futuro que queremos*. Disponível em: <http://www.br.undp.org/content/dam/brazil/docs/publicacoes/relatorio-pnud-2016.pdf>. Acesso em: out. 2017.

RESENSE, Nicodeme de. *Perspectivas indígenas sobre e na internet: ensaio regressivo sobre a construção e o uso da comunicação em grupos ameríndios do Brasil*. 2012. 147 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, São Paulo, 2012.

REVISTA CATOLICISMO, 19 jun. 2000. Disponível em: <http://catholicismo.com.br/materia/materia.cfm/idmat/110D50E80A8D7B858763972836725C19/mes/Junho2000>. Acesso em: out. 2016.

REVOLTADOS em debandada. *A Tarde*, Salvador, 27 maio 1951.

RIBAS, Ka W. *A ciência sagrada dos incas*. São Paulo: Madras, 2008.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Record, 1984.

RIBEIRO, Marlene. *Movimento camponês, trabalho e educação: liberdade, autonomia, emancipação: princípios/fins da formação humana*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

RICARDO, Cassiano. *Martim Cererê*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974.

RICARDO, Cassiano. *Marcha para Oeste: a influência da “Bandeira” na formação social e política do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1940.

RICARDO, Cassiano. *O Brasil no original*. São Paulo: Bandeira, 1937.

RICARDO, Cassiano. Passados 500 anos, sequer sabemos seus nomes. In: GRUPIONI, L. D. B.; VIDAL, L.; FISCHMANN, R. (Orgs.). *Povos indígenas e Tolerâncias: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: Edusp, 2001.

RIVAS, Elton Domingues. *Dispositivos Tecnológicos de Mediação, Hibridização Cultural e Processos Comunicativos na Reserva Indígena de Dourados e entre os Ayoreo do Paraguai*. 2012. 209 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica, PUC-SP, São Paulo, 2012.

RIVAS, Elton Domingues. Dispositivos tecnológicos de mediação e processos comunicativos na Reserva Indígena de Dourados. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO SUDESTE, 15., 2010, Vitória, ES. *Anais [...]*. São Paulo: Intercom, 2010. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/regionais/sudeste2010/resumos/R19-0119-1.pdf>. Acesso em: set. 2015.

RIVAS, Elton Domingues. *A floresta Ayoreo: sinais, rádios e imagens técnicas*. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO SUDESTE, 16., 2011, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: Intercom, 2011. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/regionais/sudeste2011/resumos/R24-0355-1.pdf>. Acesso em: set. 2015.

RODRIGUES, M. R.; SILVA, S. M.; SOARES, R. (Orgs.). *Esperança Luminosa: história, contos e cantos Pataxó*. Eunápolis: Cimi Leste, 2005.

ROMERO, Sílvio de. *O Brasil e outros estudos sociológicos*. Brasília: Senado Federal: Conselho Editorial, 2001. Disponível em: www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/1057.

ROSA, Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

RUSSI-DUARTE, Pedro. A midiaticização como processo de construção das identidades culturais: estudo dos processos de produção de sentido – nas mídias impressas brasileira e uruguaia – das representações interculturais dos imigrantes no contexto do Mercosul. In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 25., 2002, Salvador. *Anais [...]*. Salvador: [s.n.], 2002.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeira. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. In: ESPÍRITO SANTO, M. A. do (Org.) *Política Indigenista: Leste e Nordeste brasileiros*. Brasília: FUNAI, 2000.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeira. Levantamento histórico sobre os índios Pataxó. Salvador: Anaí-BA, 1996.

SAMPAIO, Theodoro. *O tupi na geografia nacional*. 5. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1987

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTILLI, Paulo. Ciência, verdade, justiça. In: GRUPIONI, L. D. B.; VIDAL, L.; FISCHAMANN, R. (Orgs). *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: USP, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Col. Para um novo senso comum. Vol. 4. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.

- SANTOS, Fabricio Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia (1750-1800)*. 2012. 315 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História Social, UFBA, Salvador, 2012.
- SANTOS, Milton. *O espaço dividido*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2008.
- SANTOS, Myrian Sepulveda. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: Annablume, 2003.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialectica. Traducción de :Manuel Lamana*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1963.
- SEGURA, Maria Soledad. *Comunicación y Ciudadanía em los estudios Latinoamericanos de Comunicación*. Publicación del CIFYH, n. 5, 2008.
- SCHECHNER, Richard. *Restauração do comportamento*. In: BARBA, Eugênio.; SAVARESE, Nicolas. (Orgs.). *A arte secreta do ator: dicionário de antropologia teatral*. Campinas: Hucitec, 1995.
- SCHECHNER, Richard. *Performance theory*. New York: Routledge, 1988.
- SCHERER-WARREN, Ilse. *Das mobilizações às redes de movimentos sociais*. Dossiê: Movimentos Sociais. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, vol. 21, n. 1, jan./apr. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922006000100007. Acesso em: out. 2016.
- SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SILVA, Aracy Lopes da.; FERREIRA, Mariana Kawal Leal. (Orgs.). *Antropologia, história e educação*. 2. ed. São Paulo: Global, 2000.
- SILVA, Vera Lúcia da. *Leitura e interculturalidade em uma escola Pataxó no Prado – BA*. 2014. 132 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade, PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2014.
- SOARES, Maria Luiza Santos. *A Retomada da Terra Indígena de Nonoi pela janela de Zero Hora*. 2012. 194 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Unisinos, São Leopoldo, 2012.
- SOUZA, Arissana. *Arte e Identidade: adornos corporais Pataxó*. 2012. 92 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, UFBA, Salvador, 2012.
- SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- STADEN, Hans. *Viagem ao Brasil*. Revista e anotada por Theodoro Sampaio. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira, 1930. Disponível em: <https://tendimag.files.wordpress.com/2012/12/hans-staden-viagem-ao-brasil-1930.pdf>.
- STEINBRENNER, Rosane Maria Albino. *Rádios Comunitárias na Transamazônica: desafios da comunicação comunitária em regiões de mídiatização periférica*. 2011. 372 f. Dissertação

(Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, UFPA, Belém, 2011.

TAVARES, Júlio Cesar de.; GARCIA, Januário. *Diásporas africanas na América do Sul: uma ponte sobre o Atlântico*. Brasília (DF): Fundação Alexandre de Gusmão, 2008.

TEMER, Ana Carolina Rocha Pessoa. (Org.). *Mídia, cidadania e poder* Goiânia: FACOMB; FUNAPE, 2011.

THOMPSON, Jhon B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

TUGNY, Rosângela Pereira de. (Org.). *Cantos Tikmũ'ũn para abrir o mundo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

TURNER, Victor. *O processo ritual. Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Bryan S. Contemporary Problems in the Theory of Citizenship. In: TURNER, Bryan S. (Editor). *Citizenship and Social Theory*. London: SAGE Publicações, 1993.

TURNER, Bryan S. Outline of the Theory of Human Rights. In: TURNER, Bryan S. (Editor). *Citizenship and Social Theory*. London: SAGE Publicações, 1993.

UBINGER, Helen Catalina. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. 2012. 190 f. (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFBA, Salvador, 2012.

URBAN, G. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

VALLE, Claudia Netto do. Txopai Itohã: mito fundador pataxó. *Revista Acta Scientiarum*. Maringá, 2001. Disponível em: <<http://www.eduem.uem.br>>. Acesso em: 24 fev. 2016.

VELHO, Ana Paula Machado. A Semiótica da Cultura: apontamentos para uma metodologia de análise da comunicação. *Rev. Estud. Comun.*, Curitiba, v. 10, n. 23, p. 249-257, set./dez., 2009.

VERÓN, Eliseo. La abducción fundante. In: VERÓN, E. *La semiosis social, 2: ideas, momentos, interpretantes*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2013.

VERÓN, Eliseo. Teoria da mediação: uma perspectiva semioantropológica e algumas de suas consequências. *Revista Matrizes*, São Paulo, USP, v. 8, n. 1. jan./jun. 2014.

VERÓN, Eliseo. O último debate: meditação sobre três desencontros. In: FAUSTO NETO, A.; VERÓN, Eliseo. (Orgs). *Lula Presidente: televisão e política na campanha eleitoral*. São Paulo: Hacker; São Leopoldo: Unisinos, 2003.

VERÓN, Eliseo. Esquema para el analisis de la mediatizacion. *Revista Diálogos de la Comunicación*, n. 48, 1997. Disponível em: www.felafcs.org/dialogos.

VERÓN, Eliseo. Mediatización, Comunicación política y mataciones de la democracia. *Semiosfera*, n. 2, p. 5-36, 1994.

VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo: as cartas que batizaram a América (1503)*. Apresentação e notas de Eduardo Bueno. São Paulo: Planeta, 2003.

VIDAL, Lux. (Coord.). *O índio e a cidadania*. Comissão Pró-Índio. São Paulo: Brasiliense, 1983.

VIEIRA, Padre. A. *História do Futuro. Do quinto império do mundo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1953. Disponível em: http://www.fcsh.unl.pt/docentes/rmonteiro/pdf/Futuro_I.pdf.

VILLAS BÔAS, Orlando. *Orlando Villas Bôas: histórias e causos*. São Paulo: FTD, 2005.

VIOTT, Frederico R. de Abranches. *Brasil 500 anos: balanço de uma comemoração que envergonhou os brasileiros*. *Revista Catolicismo*, 19 jun. 2000. Disponível em: <http://catolicismo.com.br/materia/materia.cfm/idmat/110D50E80A8D7B858763972836725C19/mes/Junho2000>. Acesso em: out. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. *Entrevista publicada em: POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: 2001-2005*. [Editores Gerais Beto Ricardo e Fany Ricardo]. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006, p. 1-6. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/554056-povos-indigenas-os-involuntarios-da-patria>. Acesso em: jul. 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Povos indígenas. Os involuntários da Pátria. *Entrevista publicada em Instituto Humanitas Unisinos – IHU - Povos indígenas. Os involuntários da Pátria*. [por Cesar Sanson]. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2016, p. 41-49.

WALLERSTEIN, Immanuel. et al. *Para abrir as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 1996.

WIED MAXIMILIAN, Príncipe. *Viagem ao Brasil*. Tradução de Edgar S. de Mendonça e Flávio P. de Figueiredo. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 2000.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro, 1979.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1995.

ZIEBELL, Zinka. *Terra de canibais*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2002.

APÊNDICE A - ROTEIROS DE ENTREVISTAS EXPLORATÓRIAS *IN LOCUS*

Roteiro 1: Entrevista com sujeito(s) da aldeia Boca da Mata (Terra Indígena Barra Velha – Porto Seguro)

Bloco 1 - Identificação sociocultural

Nome:

Idade:

Formação escolar:

Aldeia:

De que aldeia veio:

Tempo que reside nesta aldeia:

Função que exerce na aldeia:

Atuação política na aldeia:

- Conte-me como é a sua rotina no dia a dia. Suas atividades rotineiras, os tempos e os espaços em que se realizam.
- O que é ser Pataxó para você? O que define o sujeito Pataxó?

Bloco 2 - Trajetória de usos e apropriações midiáticos

a) Mídias em geral

- Que meios de comunicação foram mais presentes em sua vida?
- Dentre o que você teve acesso: (*Rádio -TV- Jornal impresso - Revistas*)
 - * Qual (quais) foi (foram) mais presente(s) na sua trajetória?
 - * Que tipo de programação/conteúdos via nestes meios?
- Como fazia para ter acesso aos meios de comunicação?
- Que meios de comunicação você utiliza cotidianamente? (*Rádio -TV- Jornal impresso - Revistas*)
- Que tipo de programas assiste/acompanha nestes meios?
- Em que meios você busca se informar?
- Que tipo de informação?
- Por quê?
- Você ou seus companheiros já utilizaram algum desses meios para falar das demandas/lutas/reivindicações dos Pataxós?
- Que meios? Para que usou? Como usou?
- Que resultados obtiveram?

b) Mídias digitais

Tem acesso à internet? De que forma?

- Com que frequência faz uso de celular e da internet?

- Com que frequência utiliza o celular?
- Que tipo de consultas realiza via internet?
- Quais redes sociais digitais você faz uso?
- Com que frequência faz uso das redes sociais digitais?
- Para que utiliza?
- Qual a sua intenção ao publicar temas nas redes sociais digitais?
- Considera que consegue alcançar seus objetivos?
- Como avalia as suas interações nas redes sociais digitais?

Bloco 3 - Usos das mídias nas lutas dos Pataxós

- Quais são as pautas das lutas e demandas atuais dos Pataxós?
- Que mobilizações e ações os Pataxós têm realizado nestas lutas?
- Como os Pataxós se organizam para levar adiante estas lutas?
- Que formas de comunicação (orais e meios de comunicação) os Pataxós usam nestas lutas e para que servem?
- Com que instituições, órgãos, grupos, associações são articulados os Pataxós nestas lutas?
- Como você participa destas lutas?
- Você considera que os usos de redes sociais digitais contribuem para as lutas políticas dos Pataxós? Como? Que papel eles têm?

APÊNDICE B - ROTEIRO DE OBSERVAÇÕES DOS ESPAÇOS PRESENCIAIS

Roteiro 2: *Observações participantes – Aldeia Boca da Mata*

- Configuração das identidades culturais e dos *ethos* (costumes, práticas, rotinas) nos espaços presenciais.
- Configuração do sujeito comunicante no contexto da aldeia.
- Referenciais simbólicos e memórias que permitam formular uma imagem de si e da coletividade quanto a identidades culturais.
- Mobilizações empreendidas atualmente e pautas políticas.
- Redes sociais com as quais se vinculam nestas mobilizações.
- Formas de participação política no coletivo.
- Formas de usos de meios de comunicação, com ênfase no celular e na internet.
- Vínculo de ações coletivas na perspectiva da comunicação cidadã.
- Comportamentos sociocomunicacionais: temáticas, interações, tensões, acordos e sujeitos envolvidos.
- Construção e realização de estratégias e táticas de comunicação nas ações coletivas e seu sentido.

APÊNDICE C - ROTEIROS DE ENTREVISTAS EM PROFUNDIDADE - FASE SISTEMÁTICA

ROTEIRO 3: Entrevista com sujeito (s) da pesquisa

Bloco 1 - Identificação sociocultural

Nome:

Idade:

Formação escolar:

Aldeia:

De que aldeia veio:

Tempo que reside nesta aldeia:

Função que exerce na aldeia:

Atuação política na aldeia:

- Conte-me como é a sua rotina no dia a dia. Suas atividades rotineiras, os tempos e os espaços em que se realizam.
- O mais gosta de fazer na aldeia?
- Fale-me de seus projetos no âmbito político, educacional e cultural.
- O que é ser Pataxó para você? O que define o sujeito Pataxó?

Bloco 2 - Sujeitos em mobilização

- a) Quais são as pautas das lutas e demandas atuais dos Pataxós?
- b) Que mobilizações e ações os Pataxós tem realizado nestas lutas?
- c) Como os Pataxós se organizam para levar adiante estas lutas?
- d) Com que instituições, órgãos, grupos, associações são articulados aos Pataxós nestas lutas?
- e) Que formas de comunicação (orais e meios de comunicação) os Pataxós usam nestas lutas e para que servem?
- f) Como você participa destas lutas?
- g) Na sua formação política e cidadã, teve influência de quem?
- h) Você considera que tem influenciado as demais pessoas? Como?

Bloco 3 - Usos e apropriações midiáticos

I) Rádio

- a) Como o rádio passou a fazer parte de sua vida?
- b) Com que idade você teve acesso ao rádio?
- c) Você costuma ouvir rádio?
- d) Em que horários costuma ouvir?
- e) Que programas costuma ouvir atualmente? Por quê?
- f) Tem algum programa do rádio que aborda a questão indígena?

h) Caso tivesse a possibilidade de produzir um programa de rádio sobre os Pataxós, como seria?

II) Televisão

a) Como a televisão passou a fazer parte de sua vida?

b) Com que idade você teve acesso à televisão?

c) Você costuma ver televisão?

d) Em que horários costuma ver televisão?

e) Que programas costuma ver atualmente? Por quê?

f) Tem algum programa da televisão que aborda a questão indígena?

g) Caso tivesse a possibilidade de produzir um programa na televisão sobre os Pataxós, como seria?

III) Internet

a) Como a internet passou a fazer parte de sua vida?

b) Com que idade você teve acesso à internet?

c) Com que frequência utiliza a internet?

d) Como faz para acessá-la?

e) Em que horários costuma acessar a internet?

f) Que tipo de atividades realiza, por meio da internet?

g) Dentre as atividades realizadas via internet, qual você desenvolve com melhor desempenho?

h) Já produziu e publicou algum material sobre os Pataxós na internet?

i) Que site(s) você costuma consultar?

j) Tem algum site indígena que você faz algum tipo de busca? O que costuma consultar nos sites?

d) Celular

a) Como o celular passou a fazer parte de sua vida?

b) Com que idade você teve acesso ao celular?

c) Com que frequência utiliza o celular?

d) Em que horários costuma utilizá-lo?

e) Você acessa a internet pelo celular?

f) Que tipo de atividades realiza através dele?

g) Dentre as atividades realizadas, qual você tem melhor desempenho?

Bloco 4 - Redes sociais digitais

a) Quais redes sociais digitais você faz uso?

b) Com que frequência faz uso das redes sociais digitais? Para que utiliza?

c) O que motiva você a participar de redes sociais digitais?

d) Considera que consegue estabelecer vínculos por meio dessas redes?

e) Como avalia as suas interações nas redes sociais digitais?

- f) Você ou seus companheiros já utilizaram redes sociais para falar das demandas/lutas/reivindicações dos Pataxós?
- g) Dentre os temas publicados em redes sociais digitais, qual que é recorrente?
- h) De onde parte para a produção desse material?
- i) Você considera que as suas publicações atingem os públicos alvos? Por favor, explique como ocorre.

Bloco 5 - Outras formas/linguagens de comunicação/interação

- a) Que outros materiais são produzidos pelo coletivo em prol da cidadania Pataxó, além das mencionadas?
- b) Sobre os materiais didáticos indígena, você já utilizou algum material produzido pelos Pataxós? Como conseguiu ter acesso?
- c) Quem organiza essas produções? Como fazem para publicar esse material?
- e) Como você avalia os materiais produzidos na perspectiva da cultura indígena?

APÊNDICE D - ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO PRESENCIAL - FASE SISTEMÁTICA

Roteiro 4: Observação Presencial - Fase Sistemática

- Configuração das identidades culturais e dos *ethos* (costumes, práticas, rotinas) nos espaços presenciais.
- Configuração do sujeito comunicante no contexto da aldeia.
- Referenciais simbólicos e memórias que permitam formular uma imagem de si e da coletividade quanto a identidades culturais.
- Mobilizações empreendidas atualmente e pautas políticas.
- Projetos políticos de afirmação indígena.
- Formas de participação política no coletivo. Vínculos estabelecidos.
- Redes sociais com as quais se vinculam nestas mobilizações.
- Formas de usos de meios de comunicação, com ênfase no celular e na internet.
- Comportamentos sociocomunicacionais: temáticas, interações, tensões, acordos e sujeitos envolvidos.
- Processos comunicacionais presenciais e as linguagens (verbais, não verbais) eleitas.
- Construção e realização de estratégias e táticas de comunicação nas ações coletivas e seu sentido.

APÊNDICE E - ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO EM ESPAÇO DIGITAL - FASE SISTEMÁTICA

Roteiro 5 - Observação em Espaço Digital - Fase Sistemática

- Configuração das identidades culturais e dos *ethos* (costumes, práticas, rotinas) nos espaços digitais.
- Configuração do sujeito comunicante no espaço digital.
- Referenciais simbólicos e memórias que permitam formular uma imagem de si e da coletividade quanto a identidades culturais nas redes sociais digitais.
- Mobilizações e articulações políticas em redes digitais.
- Relações interpessoais nas redes, vínculos estabelecidos.
- Processos comunicacionais em redes e as linguagens (verbais, não verbais) eleitas.
- Comportamentos sociocomunicacionais: temáticas, interações, tensões, acordos e sujeitos envolvidos.
- Desempenhos e competências comunicativas nas redes.

APÊNDICE F - SINTEMATIZAÇÃO DOS DADOS DE ACOMPANHAMENTO DOS SUJEITOS COMUNICANTES EM REDES SOCIAIS DIGITAIS (2016-2018)

SUJEITOS COMUNICANTES EM REDES SOCIAIS DIGITAIS (2016-2018)		
Sujeitos/territórios	Temas abordados/Frequência de uso	Média de publicação por mês
Alfredo Santana Pataxó - Cacique da aldeia Boca da Mata, Porto Seguro. https://www.facebook.com/alfredo.santana	Apresenta questões relativas às ameaças de despejo/violência/ atentados. Participação esporádica nas redes sociais digitais.	6
Anari Braz Bomfim - Educadora-pesquisadora Educação Indígena - Porto Seguro. https://www.facebook.com/anaribrasz	Divulga as artes Pataxós e ações culturais, incluindo oficinas e cursos de capacitação. Anuncia os materiais didáticos indígenas produzidos por pesquisadores indígenas. Participação regular nas redes sociais digitais	16
Arassari Pataxó - Coordenador pedagógico na Secretaria de Educação de São Pedro da Aldeia. Membro da Associação Indígena Aldeia Maracanã – AIAM. Ator (atuação em curtas, filmes e em novelas). https://www.facebook.com/arassari.pataxo	Divulga a arte (Bio-joia) e as atividades culturais realizadas na “Universidade Indígena” do RJ. Apresenta textos críticos em que trata das questões políticas do território. Apresenta também manifestações e reivindicações do território e da educação. Publica suas participações artísticas e atuação em filmagens. Participação regular nas redes sociais digitais.	24
Arissana Pataxó Braz - Artista plástica. Mestre em Relações Interculturais pela UFBA. https://www.facebook.com/profile.php?id=100012834460225&__tn__=	Publicação de materiais didáticos da cultura indígena / publicação de participação em eventos e de atividades educativas realizadas por ela em escolas indígenas. Participação regular.	16
Anderson Pataxó Ferreira (Wekanã Pataxó Ferreira) - Cacique da Aldeia Pequi/Gurita. Professor e pesquisador de Patxôhã. Atua como educador na Escola Estadual Indígena Tanara Pataxó – aldeia Pequi-Gurita. Artesão. (esposo de Denilta) https://www.facebook.com/torresawena https://www.facebook.com/anderson.souzaferreira.718	Divulga os eventos da aldeia, as manifestações e reivindicações que tratam da questão do território e da educação. Expõe a arte Pataxó (grafismo corporal e de adereços, como a arte com plumagem e colares e pulseiras de sementes produzidas por ele). Publica as atividades culturais dos estudantes. Socializa registros fotográficos da família e de seus avós falecidos. Segue uma rotina, saudando a todos, todos os dias. Participação regular nas redes sociais digitais. Há dois endereços eletrônicos no Facebook (ambos acompanhados)	42
Aruã Pataxó - Vereador e Vice-Presidente da Câmara Municipal de Santa Cruz Cabrália - Bahia (2012 até 2016). Liderança de aldeia Santa Cruz Cabrália. Trabalha na Secretaria do Trabalho, Emprego, Renda e Esporte - Setre/Bahia. https://www.facebook.com/caciquearua.pataxo	Apresenta manifestações e reivindicações sobre a questão do território e da educação. Informa sobre a política local e nacional. Divulga vídeos acerca da população Pataxó e de sua cultura. Participação regular nas redes sociais digitais.	20
Dário Neves - Estudante do curso licenciatura intercultural do IFBA – Porto Seguro. Tem Formação em Serviço Social. Trabalha na Secretaria de Saúde Indígena região do Prado - Conselheiro Distrital de Saúde indígena da Bahia. https://www.facebook.com/darioneves.ferreira	Publica sobre as políticas públicas para a saúde dos Pataxós. Informa sobre as ações dos Pataxós em questões políticas. Informa sobre as suas conquistas educacionais e profissionais. Participação regular nas redes sociais digitais	12

<p>Denilta Nascimento (Jukunã Pataxó) - Estudante do curso Licenciatura Intercultural do IFBA – Porto Seguro. Educadora na Escola Estadual Indígena Tanara Pataxó – aldeia Pequi-Gurita. Artesã. (esposa de Anderson) https://www.facebook.com/denilta.nascimento ou https://www.facebook.com/saved/?cref=75&list_id=1935409526498500</p>	<p>Apresenta registro fotográfico da família. Socializa cenas da rotina na universidade. Tem o hábito de saudar a todos quando acessa o Facebook. Participação regular nas redes sociais digitais.</p>	<p>12</p>
<p>Edimarcos Poncada Santana - Professor e vice-diretor da escola indígena Boca da Mata - Porto Seguro. https://www.facebook.com/edimarcosponcada.santana</p>	<p>Apresenta a questão da retomada do território, desde a organização interna as ocupações públicas. Divulga as mobilizações e ações da Escolar da aldeia. Socializa práticas esportivas e desportivas indígenas. Divulga os projetos de sustentabilidade na aldeia. Participação regular nas redes sociais digitais.</p>	<p>18</p>
<p>Emerson Pataxó (Wenã Pataxó) - Estudante universitário. Liderança do movimento estudantil indígena - Terra Indígena Porto Seguro. https://www.facebook.com/torresawena?</p>	<p>Informa sobre organização e participação em eventos (congressos, fóruns, seminários regional e nacional) especificamente da Juventude. Trata questões da política Nacional e local, e questões íntimas, desde gênero a religiosidade. Participação regular nas redes sociais digitais</p>	<p>21</p>
<p>Gilmar Pataxó - Liderança política da aldeia Santa Cruz Cabralia e militante do PCdoB. https://www.facebook.com/gilmar.ferreira.988926</p>	<p>Publica as reivindicações e demais ações empreendidas pelo coletivo de retomada do território. Divulga encontros e mobilizações, além das ameaças de despejo e demais atos violentos. Expõe sobre os projetos de Etnocultura e sobre questão ambiental. Divulga os atrativos do Turismo local, incluindo práticas esportivas e educativas. Participação regular nas redes sociais digitais.</p>	<p>15</p>
<p>Ibuí Pataxó - Fotógrafo e Educador da Escola Indígena de Santa Cruz Cabralia. https://www.facebook.com/ibuieato</p>	<p>Apresenta questões políticas de retomada do território: organização e divulgação de encontros, mobilizações. Divulga sobre a Educação Específica e diferenciada das aldeias. Informa sobre as organizações e suas participações em eventos (congressos, fóruns, seminários). Participação regular nas redes sociais digitais.</p>	<p>26</p>
<p>Inawã Rodrigues - Estudante Ensino Médio https://www.facebook.com/saved/?cref=75&list_id=1935410926498360</p>	<p>Divulga suas artes e ações culturais de sua aldeia. Aborda questões de fórum íntimo. Encerrou sua participação nas redes sociais no segundo semestre de 2018</p>	<p>9</p>
<p>Jaqueline das N. Souza (Ektxamany Índia Guerreira) - Artesã, reside na aldeia Barra Velha. https://www.facebook.com/ektxamany.nevessouza?</p>	<p>Divulga suas produções artísticas – bio-joias (adereços de sementes nativas) e as produzidas por miçangas. Realiza um diário com questões relativas à maternidade. Participação regular nas redes sociais digitais.</p>	<p>18</p>
<p>Itaguari Pataxó - Estudante do Instituto Federal Baiano - Campus Porto Seguro, atleta e envolvido com a Secretaria de Cultura de Porto Seguro. https://www.facebook.com/itaguari.pataxo</p>	<p>Divulga sobre práticas desportivas e esportivas. Informa sobre os jogos indígenas, em suas diferentes fases.</p>	<p>24</p>
<p>Juatan Pataxó - Artesão. Empresário loja Massacá Artesanato Pataxó. Terra Indígena Santa Cruz Cabralia. https://www.facebook.com/juatan.pataxo</p>	<p>Divulga sobre artes e ações culturais. Participa esporadicamente.</p>	<p>06</p>
<p>Karkaju Pataxó - Membro da Comissão Nacional de Jogos Indígenas. Graduado e mestrando do curso Relações étnico-raciais – UFMG. Terra Indígena Porto Seguro.</p>	<p>Socializa os ventos Pataxós de Porto Seguro, principalmente os jogos indígenas a nível nacional e regional. Informa sobre as suas produções no contexto educacional- formação acadêmica. Socializa manifestações e reivindicações da questão do território e da educação. Às vezes, utiliza o face</p>	<p>16</p>

https://m.facebook.com/Karkaju-Patax%C3%B3-368398773539416/	para desabafar, principalmente da falta de reconhecimento de suas ações (fica subentendido que são dos próprios Pataxós a quem as queixas são dirigidas). Encerrou suas atividades no Face no primeiro semestre de 2018	
Katão Pataxó - Liderança política em Santa Cruz de Cabralia. Foi o primeiro Pataxó ter uma obra publicada. Terra Indígena Sta Cruz Cabralia. https://www.facebook.com/carlos.alvesdossantos.35	Socializa manifestações e reivindicações da questão do território e da educação. Informa sobre a política local e nacional. Publica vídeos acerca da população Pataxó e de sua cultura. Trata de questões íntimas, declarações afetuosas aos familiares. Encerrou suas atividades no Face no segundo semestre de 2018	12
Sariema Pataxó - Educadora da Escola Indígena Pataxó Coroa Vermelha – Santa Cruz Cabralia. https://www.facebook.com/sairema.ferreira	Divulga a arte e o esporte praticados pelos Pataxós na escola e em demais projetos políticos pedagógicos pensados pelo coletivo da escola/ Anuncia textos poéticos e filosóficos, de outros autores. Socializa as Manifestações e reivindicações da questão do território, da educação e do patrimônio cultural indígena. Participa regularmente	22
Syratã Pataxó – Educador da Escola Indígena Coroa Velha – Reserva da Jaqueira, Agente de cultura e de turismo. Terra Indígena Santa Cruz Cabralia. https://www.facebook.com/syrata.pataxo	Registra práticas educativas, tanto da escola quanto dos demais espaços. Divulga projetos de turismo ecológico realizados na Reserva da Jaqueira. Divulga manifestações e reivindicações do território e da educação. Realiza atualização das informações diariamente.	24
Tamikuã Pataxó - Educadora não formal, palestrante, empresária e artesã. https://www.facebook.com/cica.faustino	Divulga artes e ações culturais. Registra o cotidiano de suas práticas educativas em escolas, onde é solicitada. Realiza atualização das informações diariamente	20
Tohō Pataxó - Educador da Escola Indígena Pé do Monte Pascoal. Agente de cultura e de turismo aldeia Pé do Monte Pascoal - Terra Indígena Porto Seguro. https://www.facebook.com/toho.pataxo	Registra por meio de fotográfico e filmagens o cotidiano da aldeia, com ênfase em práticas educativas, tanto da escola quanto dos demais espaços da aldeia. Divulga o projeto de turismo ecológico da Associação Pataxó da Aldeia Pé do Monte que vem se estruturando na aldeia. Divulga a arte e o esporte praticados pela comunidade. Realiza reivindicações da questão do território e da educação. - Realiza atualização das informações diariamente	84

Fonte: Dados produzidos a partir de etnografia virtual na plataforma Facebook pela acadêmica (2018).

ANEXO A - "EM DEBANDADA OS CABOCLOS REVOLTADOS"

EM DEBANDADA OS CABOCLOS REVOLTADOS

RESTABELECIDAS AS COMUNICAÇÕES TELEGRÁFICAS COM PORTO SEGURO, QUE ESTÁ CALMA

PORTO SEGURO, 27 (Da correspondente) — A repressão policial aos bandoleiros que, em nutrido grupo, causam pânico no interior deste município, começou a 25 do corrente, quando a patrulha punitiva conseguiu a sua primeira vitória, na refrega que se verificou às proximidades de um dos redutos dos bandoleiros conhecidos como Abeteia Velha.

Os bandidos foram desalojados à bala e bateram em retirada, tendo o destacamento se apoderado da praça. O destacamento policial não pôde, entretanto, perseguir e liquidar a colúna em retirada por falta de recursos que ainda não haviam chegado. Foram capturados 10 elementos, inclusive mulheres e crianças.

ESTÃO ORGANIZADOS

Fala-se que os caboclos bandoleiros estão mal armados e municiados, mas isto com efeito unificado, em mãos de elementos estranhos sendo fato sintomático ter alguns deles passado por Porto Seguro, com destino ao interior do município. Abandonando a Abeteia Velha os bandoleiros transferiram seu quartel-general para a localidade de Caveira. Hoje, dia 27, chegaram a esta cidade reforços comandados pelo major Arsenio Alves, reforços estes que eram anteriormente aguardados pela população que temia que os bandoleiros ocupassem a cidade. De acordo com depoimentos dos prisioneiros, os bandidos avançaram até Monte Paçal, que fica a cavaleiro desta cidade e onde se encontram entrancheirados. Hoje, foram trazidos do local da luta 3 caboclos, estando um deles ligeiramente ferido por arma de fogo. O tenente médico que acompanha o destacamento policial lança urgente apelo para a renovação de medicamentos.

CALMA EM PORTO SEGURO

Do Prefeito de Porto Seguro. —

Armando Carneiro, recebemos o seguinte telegrama:

"A cidade de Porto Seguro está em calma, aguardando o desenrolar da revolta dos caboclos. As linhas telegráficas já foram restabelecidas. A Prefeitura enviou mantimentos para a tropa."

Nesta manhã a nossa reportagem esteve na secretaria da Segurança onde foi informada, pelo próprio secretário, sr. Leonardo Regia Filho, das últimas possibilidades que se processam na zona revoltada, através de um rádio do major Arsenio, comandante da expedição punitiva. De acordo com esse comunicado, os bandoleiros correm as matas semi-desperados em consequência da ação da força policial, até então comandada pelo cap. José Ferreira Vieira, delegado especial de Alcobaca.

Agora, tendo chegado ao local, o major Arsenio assumiu o comando da força policial e promete liquidar o armamento com muita demora.

QUERIAM SUBLEVAR UMBURANAS

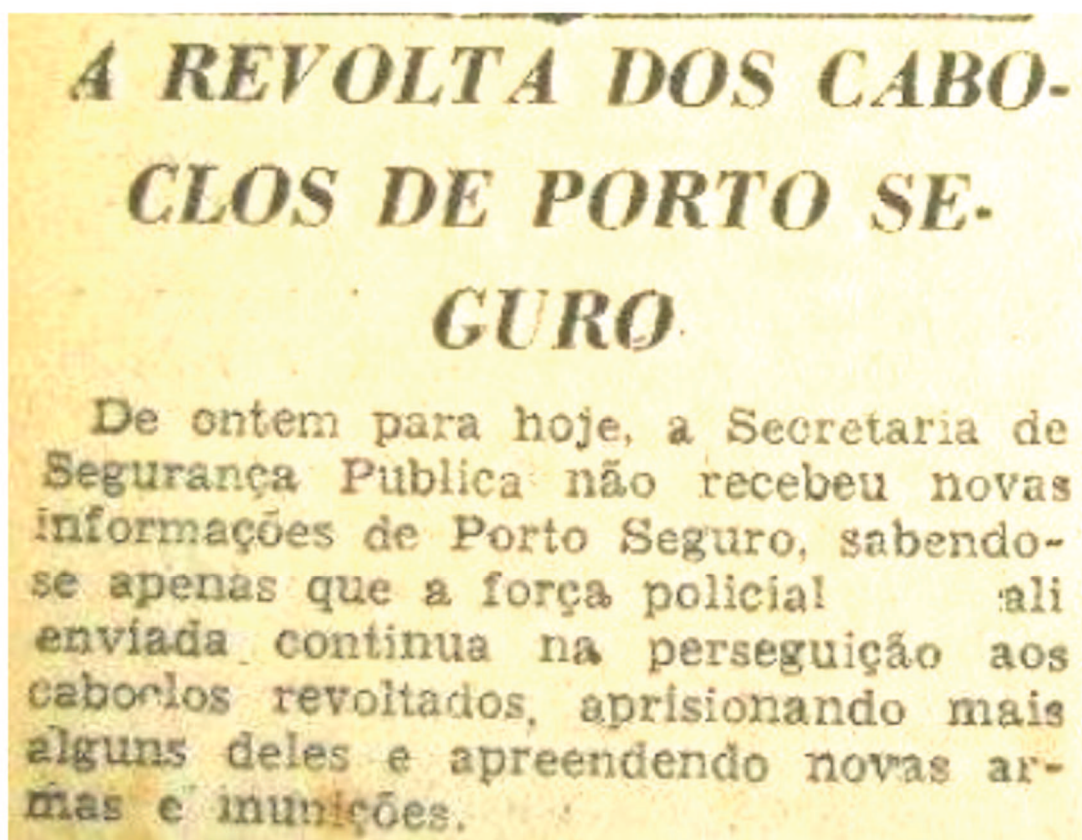
Ontem, a patrulha policial interceptou um grupo de quatro indivíduos que se dirigia para a zona de Umburanas.

Nesta localidade é grande o número de caboclos e os prisioneiros tinham por objetivo sublevar a população daquele lugarejo, o que viria, caso agresse ousa e ousada, complicar novamente a situação.

INSTAURADO INQUÉRITO

De acordo com o inquérito instaurado não são somente os caboclos que agitam o sul do Estado. Suspeita-se que elementos alheios à região agitassem também envolvidos no caso e que vem sendo convenientemente apurados.

Fonte: Jornal A Tarde, de 27 de maio de 1951.

ANEXO B - "A REVOLTA DOS CABOCLOS DE PORTO SEGURO"

Fonte: Jornal *A Tarde*, de 27 de maio de 1951