

ETNOCOMUNICAÇÃO INDÍGENA E DECOLONIALIDADE: PRÁTICAS YANOMAMI NAS REDES SOCIAIS

Indigenous Ethnocommunication and Decoloniality: Yanomami Practices on Social Media

Etnocomunicación indígena y decolonialidad: prácticas Yanomami en las redes sociales

Vilso Junior Santi¹

Isabela Bastos Pio²

DOI: 10.31501/esf.v3i34.15823

Resumo: O artigo discute a presença das vozes indígenas nas mídias digitais como parte da ruptura com os modelos coloniais de comunicação. Partindo das experiências etnocomunicacionais Yanomami no X e no *Instagram*, propõe a etnocomunicação como prática insurgente, a partir do seu uso estratégico por associações como a *Hutukara* e a *Urihi*. E demonstra ainda que, tais vivências, configuram-se como instrumentos de decolonização do comunicacional, ao reafirmar cosmologias próprias em seu fazer.

Palavras-chave: Etnocomunicação indígena. Giro decolonial. Epistemologias do sul. Povos originários. Comunicação e território.

Abstract: This article discusses the presence of Indigenous voices in digital media as part of the rupture with colonial models of communication. Drawing from Yanomami ethnocommunicational experiences on X and *Instagram*, it proposes ethnocommunication as an insurgent practice, based on its strategic use by associations such as *Hutukara* and *Urihi*. It further demonstrates that these practices function as tools of communicational decolonization by reaffirming Indigenous cosmologies in their modes of expression.

Keywords: Indigenous ethnocommunication. Decolonial turn. Epistemologies of the South: Indigenous peoples. Communication and territory:

Resumen: El artículo discute la presencia de las voces indígenas en los medios digitales como parte de la ruptura con los modelos coloniales de comunicación. A partir de las experiencias etnocomunicacionales Yanomami en X e *Instagram*, propone la etnocomunicación como una práctica insurgente, basada en su uso estratégico por asociaciones como *Hutukara* y *Urihi*. Además, demuestra que dichas vivencias se configuran como herramientas de descolonización de lo comunicacional, al reafirmar cosmologías propias en su hacer.

Palabras-clave: Etnocomunicación indígena. Giro decolonial. Epistemologías del sur. Pueblos originarios. Comunicación y territorio.

¹ Doutor, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista – RR, Brasil. vjrsanti@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0970-6459>.

² Mestre, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista – RR, Brasil. isabelabastospio6@gmail.com | <https://orcid.org/0009-0004-6518-1479>.

Introdução

Nossa trajetória aqui se inicia como uma pequena nascente de rio: flui lentamente, ganhando força ao se encontrar com outros cursos d'água, até desembocar em um rio maior – ou no mar. Assim também é a discussão aqui proposta e o conhecimento que esperamos fomentar: um fluxo de saberes que se entrelaça com outros, ampliando-se no movimento contínuo de escuta, análise e enunciação.

A emergência das vozes indígenas nos espaços midiáticos digitais, especialmente nas redes sociais, tem provocado deslocamentos significativos nos modos de produção, circulação e recepção de narrativas sobre os povos originários no Brasil. Essa movimentação não apenas desafia a histórica invisibilidade imposta pelos meios de comunicação hegemônicos, mas também aponta para uma reconfiguração epistêmica mais profunda: o questionamento das formas coloniais de representar, narrar e comunicar historicamente impostos. Diante disso, nos parece urgente refletir sobre os fundamentos teóricos e epistemológicos que sustentam essas outras formas de comunicação, verdadeiramente tradicionais, marcadas pela agência indígena, pelo fortalecimento identitário e por uma política de narrativas enraizadas em territórios e saberes diversos.

Neste contexto, afirmamos, a etnocomunicação – compreendida aqui como uma prática comunicacional produzida por e a partir de grupos étnicos específicos, como os povos indígenas – surge como ferramenta estratégica de reexistência e afirmação cultural. Longe de constituir-se apenas como subárea da comunicação, para nós, a etnocomunicação revela-se enquanto prática insurgente, capaz de tensionar a colonialidade do ser, do poder e do saber. cremos que, ao lado do giro decolonial latino-americano, que propõe o deslocamento do olhar para perspectivas subalternizadas e silenciadas, a etnocomunicação possibilita o reconhecimento da pluralidade epistêmica como condição para a

construção de outros modos de viver e de narrar o mundo. E, contribui para construção de outro entendimento sobre o comunicativo.

Este artigo busca, portanto, refletir sobre os fundamentos da etnocomunicação, tomando como ponto de partida as práticas comunicacionais indígenas, em especial dos Yanomami em ambientes digitais. A proposta aciona os resultados das pesquisas de Araújo (2021), Lima (2022), Gomes (2024) e Pio (2025) para evidenciar o uso estratégico do X (antigo Twitter) e do Instagram, pelas associações Yanomami *Hutukara* (@Dario_Kopenawa) e *Urihi* (@urihiyanomami); e, para estabelecer um diálogo entre os conceitos de etnocomunicação e decolonialidade, evidenciando com especial atenção, como os processos comunicativos aí protagonizados contribuem para a decolonização da comunicação e para a construção de narrativas comunicacionais próprias, ancoradas em territorialidades, ancestralidades e cosmologias diversas.

Ambas as pesquisas perseguem, como trilha metodológica, a cartografia (Mendes-Guilherme, 2022). Mas, o que conseguem de fato realizar é uma abordagem inspirada numa proposta de cartografia transmetodológica (Rosário & Coca, 2018; Maldonado, 2019) e nos princípios teórico-metodológicos estruturados por Santi (2014); combinada com ferramentas como análise de conteúdo (Bardin, 2011), do discurso (Benetti, 2007), narrativas e/ou narratologia (Motta, 2013). Nosso percurso adiante ainda é longo, mas, por fortuna, nos toca navegar.

Colonialidade e Comunicação: tensões persistentes

Para abordar a colonialidade, é fundamental compreender que suas raízes estão fincadas em relações históricas que, embora originadas há séculos, persistem como estruturas contínuas de dominação. Essas relações moldam desde a construção de identidades, a distribuição de recursos e a

própria produção de conhecimento. Nosso objetivo nessa seção é situar o conceito de colonialidade para tensionar seus efeitos sobre os sistemas de produção simbólica, mundo do qual o comunicativo faz parte. Para tanto, lançamos mão de seu anteparo: as contribuições em torno da decolonialidade, com destaque para autores como Quijano (2010), Mignolo (2007), Grosfoguel (2009), Walsh (2013), Santos (2007), Ballestrin (2013) e Oliveira e Lucini (2021) – valorizando, desde estas primeiras linhas, uma perspectiva decolonial para compreender a persistência e os desdobramentos da colonialidade.

O projeto colonial, intensificado a partir do século XV, tinha como objetivo central sustentar a estratégia de expansão europeia e promover o enriquecimento das grandes metrópoles por meio do assalto a outros territórios. Todorov (2019, p. 58-61), porém, nos ajuda a identificar como força motriz do empreendimento colonial também a tentativa de universalização do cristianismo, na qual a expansão material do colonizador constituiu-se, ao mesmo tempo, como condição e consequência da sua propagação espiritual.

Nesse processo, não há nada que simbolize melhor a colonização do que o próprio episódio do “descobrimento” e nomeação da América. Mais do que ambição, o projeto missionário de preencher esse “grande vazio” com os signos da chamada civilização europeia, instaurou-se como dever. A América, nesse contexto, é (mal) “inventada” a partir da diferença colonial. Trata-se de uma invenção que, como destaca Mignolo (2020, p. 187), resulta de um enunciado que “não nomeia uma entidade existente, mas que a cria”. Afinal, “quem inventou o ‘outro’, senão o ‘mesmo’, no processo de construir sua própria identidade?”.

Aníbal Quijano (2010, p. 286) denominou de “colonialidade do poder” o sistema que se instaurou de forma abrupta e violenta com o advento da colonização. Segundo o autor, esse modelo (global, autocentrado e capitalista) passou, desde então, a se articular em torno de dois eixos interdependentes:

colonialidade primeiro; modernidade depois. Para o autor, desde então, são esses eixos que organizam o significado e definem as modalidades de supervisão e subjugação em cada domínio da experiência social. Quijano (2010) argumenta ainda que na América – e, mais especificamente, na América Latina – essa foi a “realidade” imposta.

Em outro momento, Quijano (2005) aprofunda a análise sobre a colonialidade ao afirmar que a implementação do sistema moderno-colonial instaurou esse novo padrão de exercício de poder, também baseado numa categorização “em termos de raça” – em um sistema racista, portanto. O autor associa esse processo à necessidade colonial de controle do trabalho, efetivado por meio da escravidão, da servidão ou da produção voltada para o mercado – como formas estruturais de exploração que sustentam (até hoje) o sistema-mundo.

Tais ponderações dialogam com a denúncia de Mbembe (2014) para quem a colonialidade carrega em si uma carga negativa marcada pela prática de “classificar” conforme a raça – e de “qualificar” com base nessa classificação. Seu exemplo emblemático está no modo como o colonialismo instituiu a construção social do negro enquanto escravo. Para o autor, o racismo aí opera como um dispositivo que determina quem (e como) pode ser “utilizado” e/ou “eliminado” – seja por meio da morte física, política ou simbólica.

É preciso lembrar, assim, que a colonialidade ultrapassa a mera classificação racial. No sistema moderno-colonial ela é um fenômeno abrangente, que atravessa todos os aspectos e situações da existência social, na medida em que as hierarquias, posições e funções depois de “colonizadas”, são “racializadas”, “modernizadas” e “especializadas” – geograficamente distribuídas de forma desigual. Mignolo (2007) corrobora essa perspectiva ao afirmar que a modernidade é, de fato, parte constituinte do pensamento colonial.

Segundo Mignolo (2007, p. 17) “para escavar a colonialidade é imprescindível se referir ao projeto da modernidade, não o contrário, pois a colonialidade aponta às ausências que se produzem nos relatos da modernidade”. A modernidade, portanto, não pode ser compreendida sem sua face obscura: a colonialidade que lhe dá sustentação.

Na mesma direção, Santos (2007) argumenta que o projeto moderno-colonial instaurou uma monocultura do ser, do saber, do tempo e do espaço, concebendo-os como símbolos exclusivos de racionalidade e produtividade. Com isso, práticas sistemáticas de extermínio (genocídio; ecocídio; epistemicídio etc.) tornaram-se inerentes às dinâmicas coloniais. Maldonado-Torres (2007, p. 23) aprofunda essa crítica ao definir a colonialidade como “padrões de poder de longa data que surgiram como resultado do colonialismo, mas que definem cultura, trabalho, relações intersubjetivas e produção de conhecimento, muito além dos limites estritos das administrações coloniais”. Ou seja, tem efeitos persistentes que seguem moldando estruturas sociais, epistemológicas e existenciais em escala global.

Conforme tais autores, a história da colonialidade é marcada por complexas relações (de poder, exploração e subjugação) que se originam nas experiências coloniais, mas que continuam a moldar, de maneira persistente, as dinâmicas sociais, econômicas e culturais contemporâneas. A colonialidade e o projeto moderno-colonial, portanto, mais do que um legado do passado, instituem lógicas que seguem operando nas estruturas sociais, políticas e epistêmicas.

Para Quijano (2005), trata-se de um padrão de dominação que “reorganiza o mundo” a partir da desvalorização dos saberes outros e dos outros modos de vida. É a colonialidade do poder, articulada à colonialidade do ser e à colonialidade do saber de que falam Mignolo (2007) e Maldonado-Torres (2007) – operando na deslegitimação das epistemologias e ontologias outras, relegadas a posições de invisibilidade, inferiorização ou silenciamento.

No empreendimento moderno-colonial a comunicação também é mobilizada como um poderoso instrumento de sustentação e perpetuação das narrativas dominantes. Os sistemas comunicacionais, em analogia ao que observa Quijano (2010), operados por aqueles em posição de autoridade, sempre atuaram na consolidação de hierarquias ao retratar os diferentes de forma estereotipada ou inferiorizada.

Partimos, então, do princípio de que a colonialidade é parte constitutiva da modernidade (e vice-versa) para propor a noção de uma colonialidade no comunicativo e/ou no comunicacional – também marcada por um modelo segregador que separa e ergue barreiras (Quijano, 2010; Mignolo, 2007; Grosfoguel, 2009; Walsh, 2013; Santos, 2007). Afinal, a transversalidade do empreendimento moderno-colonial e suas múltiplas expressões de colonialidade também atravessa o comunicacional – seria ingênuo supor que não.

A colonialidade do poder, a colonialidade do ser e a colonialidade do saber nos autorizam a falar de uma colonialidade do comunicativo e/ou do comunicacional. Essa perspectiva nos permite evidenciar como as estruturas dominantes persistem e continuam a desempenhar papéis centrais na construção de narrativas opressivas por meio do comunicativo – narrativas que, ainda hoje, moldam o imaginário coletivo e atravessam as relações sociais contemporâneas.

No comunicativo, essa lógica se manifesta, por exemplo, na hegemonia de sistemas midiáticos estruturados a partir de paradigmas ocidentais, nos quais o modelo informativo moderno-industrial, racionalista e mercadológico ainda prevalece. Tais sistemas reproduzem narrativas que silenciam, distorcem ou marginalizam sujeitos historicamente subalternizados – entre eles, os povos indígenas –, reforçando um imaginário colonizado que associa progresso, verdade e autoridade às vozes brancas, formalmente letradas e urbanas.

Sob a égide da colonialidade a comunicação, portanto, não pode ser neutra: está atravessada por relações de poder colonizadas que determinam tanto o que pode ser dito, quanto quem tem o direito de falar e ser escutado. Quijano (2010) observa que esse tipo de estruturação deriva diretamente do pensamento colonial, que sistematicamente explora, inferioriza e desconsidera conhecimentos, saberes e modos de existência que não se encaixam nos padrões da modernidade ocidental.

Sabemos que o projeto moderno-colonial instaurou um processo profundo de conquista dos imaginários, escravizando populações, dominando sistemas de pensamento e influenciando, em escala global, as formas de interação com os povos considerados diferentes. Embora essa mentalidade tenha se consolidado, tal projeto também apresenta fissuras, as quais nos permitem tensionar – e, em certa medida, subverter – a ordem estabelecida. No campo da comunicação, desafiar a continuidade desse projeto exige uma reestruturação crítica dos seus modos de produzir conhecimento e um esforço concreto para amplificar vozes historicamente silenciadas.

Trata-se de um movimento necessário que envolve decolonizar as relações comunicacionais para romper com o ciclo de polarização que opõe sujeitos, quase sempre com clara vantagem para os mais fortes – ou para aqueles que gritam mais alto. Cremos que as práticas de etnocomunicação indígena, ao disputar os sentidos e os modos de narrar o mundo, se aproveitam das fissuras do projeto moderno-colonial para afirmar a vitalidade de epistemologias outras. Parece-nos que é nesse campo de tensões entre colonialidade e resistência simbólica que se situam as práticas etnocomunicacionais Yanomami problematizadas neste artigo.

A Etnocomunicação como prática insurgente

A discussão sobre etnocomunicação (e sobre etnocomunicação como prática insurgente) que aqui propomos considera um percurso que parte da problematização da relação entre comunicação e

movimentos sociais, à luz das contribuições de Castells (2013) e Peruzzo (2009) e das práticas de comunicação alternativa que antecedem e acompanham a atuação do Movimento Indígena no Brasil (Baniwa, 2014). Consideram também as discussões sobre etnomídia, conforme Tupinambá (2016; 2018); e, as formulações de Ferreira (2012) sobre o conceito de etnomidialogia.

Presentes nas contribuições de autores como Baniwa (2014), Tupinambá (apud Nascimento, 2021), Santi e Araújo (2019), entre outros, essas formulações revelam a potência de epistemologias comunicacionais situadas, fundamentadas nas vivências, cosmologias e modos de existência próprios dos povos indígenas – um outro lugar de enunciação que tensiona as lógicas da comunicação dominante e afirma outras formas de produção de sentido.

Para Santi e Araújo (2019), a etnocomunicação, pode ser compreendida como aquele conjunto de práticas comunicacionais realizadas por e a partir de povos e comunidades étnica e culturalmente diferenciados. Ela, portanto, constitui não apenas um campo de estudos, mas sobretudo um feixe de práticas políticas de resistência e produção de sentidos. Em geral, tais práticas etnocomunicacionais buscam restituir a autoria às comunidades, pautadas em uma virada epistêmica fundamental: falar de si com suas próprias palavras, imagens, ritos e silêncios.

Como observa Gersem Baniwa (2014), a etnocomunicação rompe com os protocolos comunicacionais impostos pelas estruturas externas, ao afirmar um modo de comunicar enraizado nos modos de ser, viver e resistir dos povos originários. Não se trata, portanto, apenas de um “uso indígena das mídias”, mas da produção de sentidos situados, implicados e vivos, em uma comunicação carregada de ancestralidade e intencionalidade política.

Essa perspectiva encontra ressonância no que propõe Renata Tupinambá (apud Nascimento, 2021), ao destacar que a etnocomunicação indígena desafia o pensamento ocidental e os modelos de

mídia homogênea e massificada, trazendo ao centro vozes, corpos e cosmovisões historicamente silenciados. Para a autora, etnocomunicar é comunicar com raiz, com território e com memória – deslocando o lugar do indígena como objeto da comunicação para o de sujeito enunciador, agente de produção simbólica e de disputa narrativa.

Segundo Tupinambá (apud Nascimento, 2021), a etnocomunicação essencialmente valoriza a origem de quem comunica, reconhecendo o indígena como protagonista no processo informativo. Em suas palavras, a etnocomunicação é àquela “comunicação mais étnica” – uma forma de insurgência simbólica diante da lógica dominante da comunicação industrial, padronizada e excludente.

Já de acordo com Santi e Araújo (2019), as práticas de etnocomunicação também cercam um campo de disputas identitárias, territoriais e epistemológicas. Tal ponderação deriva da leitura de Tupinambá (2016; 2018), para quem tais práticas precisam dar conta da complexidade das vivências indígenas e ultrapassar os limites da chamada comunicação indigenista.

A emergência da etnocomunicação, conforme destacam Santi e Araújo (2022), é compreendida antes pelos próprios povos indígenas como uma necessidade e, simultaneamente, como uma oportunidade. Trata-se da possibilidade de firmar narrativas próprias, com representações mais adequadas de suas culturas, lutas e políticas. Conforme Pio (2025, p. 83), essa “modalidade comunicacional” representa também a possibilidade de reconfigurar os aparatos comunicacionais para atender às demandas e interesses das coletividades indígenas.

Porém, como demonstram os resultados das pesquisas de Araújo (2021), Lima (2022), Gomes (2024) e Pio (2025), a etnocomunicação emerge antes como fundamento de uma estratégia comunicacional particularmente adotada por grupos étnicos (como os indígenas) historicamente marginalizados. Essa estratégia articula-se com a identidade étnica e a etnicidade (Barth, 2011;

Bartolomé, 2006; Poutignat & Streiff-Fenart, 2011; Arruti, 2002 etc.), com a reconstrução de territorialidades (Raffestin, 1993; Haesbaert, 2004; Saquet, 2011; Zanetti, 2017; Viveiros de Castro, 2006; Franco, Di Felice & Pereira, 2020 etc.) – tanto físicas, quanto simbólicas – e com os processos de midiaticização que remodelam o ecossistema comunicacional contemporâneo (Sodré, 2002; Santi, 2017).

É verdade que a etnocomunicação indígena emerge como prática derivada da apropriação crítica dos meios midiáticos, voltada (porém) não apenas à atualização das representações sociais dos povos originários, mas também à produção ativa de novas formas de pertencimento. Como destacam Araújo e Santi (2022), comunicar, nesse contexto, ultrapassa a simples transmissão de informações e trata inclusive de afirmar presença, reivindicar território, manter viva a memória coletiva e sustentar a relação espiritual e simbólica com o sagrado.

A etnocomunicação indígena é, portanto, comunicação ontológica, na qual linguagem, corpo e território estão entrelaçados, desafiando os modelos comunicacionais ocidentais baseados na fragmentação, na linearidade e na velocidade. É, nesse sentido, que a etnocomunicação indígena pode ser compreendida como uma prática insurgente, pois opera no interior das tecnologias comunicacionais contemporâneas – como as redes sociais digitais – sem se submeter às suas lógicas. Ao contrário, apropria-se criticamente desses meios sem abandonar seus próprios fins: comunicar para existir, denunciar, fortalecer, educar, curar e resistir.

A etnocomunicação indígena torna-se, assim, um instrumento de continuidade histórica, de reterritorialização e de insurgência epistêmica. A abertura desses novos espaços de discussão transforma radicalmente o sentido da comunicação. Ela passa a ser de fato acionada como processo dialógico orientado para a emancipação. Pois, como afirma Haubrich (2017, p. 68), é por meio da

(etno)comunicação que o indivíduo rompe o isolamento, reconhece a si mesmo e passa a enxergar o outro como parte de uma coletividade com a qual constrói um diálogo significativo.

Trata-se, portanto, de comunicação que transcende fronteiras, atuando na defesa dos conhecimentos tradicionais, na narração do cotidiano, na preservação das memórias coletivas e, sobretudo, na resistência ao genocídio. Como aponta Pio (2025), a etnocomunicação indígena se configura assim como um campo construído por um conjunto de saberes e articulações que expressam o protagonismo dos sujeitos históricos, enraizados nas práticas comunicacionais e em suas formas próprias de organização simbólica (Tupinambá, 2016; 2018; Carneiro, 2019; Santi & Araújo, 2019).

Ainda segundo Pio (2025), a etnocomunicação indígena se manifesta então, primeiramente, como prática de negociação de sentidos voltada à reafirmação das identidades e territorialidades indígenas no mundo contemporâneo. Em segundo lugar, propõe-se como estratégia para definir parâmetros de disputa simbólica e discursiva, possibilitando a reconstrução das identidades e/ou a construção de novas territorialidades. E, por fim, constitui-se como forma de resistência às representações coloniais impostas e reproduzidas pelos grandes conglomerados de mídia.

Conforme Pio (2025), a partir dessa reflexão, a etnocomunicação indígena pode ser compreendida como uma forma de comunicação realizada e protagonizada por grupos étnicos específicos, voltada ao fortalecimento de suas vozes, ao empoderamento de suas comunidades e à valorização da diversidade identitária. Ao articular comunicação, identidade e território, a partir de suas próprias cosmologias e valores, essas práticas contribuem para a construção de uma mentalidade decolonial insurgente. Trata-se de um campo que não apenas revela a resistência ativa dos povos originários, mas também impulsiona o giro decolonial no pensamento comunicacional, desafiando os paradigmas hegemônicos e ampliando as possibilidades de expressão, escuta e reexistência.

O giro decolonial e as experiências Yanomami

O giro decolonial, concebido por pensadores latino-americanos como Aníbal Quijano (2010), Walter Mignolo (2007), Catherine Walsh (2013) e Ramón Grosfoguel (2009), propõe uma inflexão epistemológica profunda ao questionar os fundamentos do pensamento moderno-colonial e seus mecanismos de dominação. Trata-se de uma proposta teórica e política que visa desestabilizar as hierarquias de saber impostas pelo eurocentrismo, promovendo a valorização de epistemologias situadas, enraizadas em contextos históricos, culturais e territoriais específicos.

Esse movimento epistemo-político busca construir um campo plural de enunciação, orientado por uma lógica de interseccionalidade de saberes, com implicações diretas tanto na produção de conhecimento quanto (sustentamos) nas práticas etnocomunicacionais (Maldonado-Torres, 2007; Grosfoguel, 2009; Veronelli, 2021).

No contexto latino-americano, o giro decolonial emerge como resposta crítica aos legados da “colonialidade do poder”, da “colonialidade do saber” e da “colonialidade do ser” – Quijano (2010), Mignolo (2007) e Maldonado-Torres (2007) – que sustentam as desigualdades epistêmicas, ontológicas e sociopolíticas herdadas da colonização. Ao confrontar essas dimensões, o giro decolonial propõe contemplar não apenas novas formas de conhecimento, mas também a consideração de outras formas de ser e estar no mundo.

Segundo Veronelli (2021), o giro decolonial propõe a construção de uma nova geopolítica do conhecimento, enraizada em tempos, corpos e territórios específicos. Trata-se de um movimento epistemo-político que valoriza saberes outros e promove o processo de decolonização do pensamento, ao reconhecer a legitimidade de múltiplas racionalidades, cosmologias e formas de conhecer.

Sabemos, como discutido antes, que o saber no campo da comunicação também foi estruturado a partir dos fundamentos do projeto moderno-colonial. Porém, também sabemos, que a “colonialidade do comunicativo” – e sua consequente (des)apropriação narrativa – vem sendo desafiada, especialmente pela atuação de movimentos sociais, pela crescente presença de comunicadores indígenas nas telas e nos meios de produção simbólica e pelo avanço das discussões em torno das práticas de etnocomunicação. Trata-se da roda do giro decolonial em movimento.

Como destacam Santos e Meneses (2009, p. 9), o giro decolonial busca valorizar os saberes que resistiram à colonialidade, as reflexões que deles emergem e as condições necessárias para a construção de um diálogo horizontal entre diferentes formas de conhecimento. Nesse horizonte, as ferramentas digitais, longe de representarem apenas instrumentos técnicos, tornam-se também dispositivos epistêmicos que possibilitam a emergência de vozes historicamente silenciadas. Pesquisas aplicadas – como as de Araújo (2021), Lima (2022), Gomes (2024) e Pio (2025) – demonstram que o uso das tecnologias comunicacionais pelos povos indígenas constitui uma prática ativa de autodeterminação e um potente instrumento de decolonização.

Esses estudos evidenciam que, embora recente, a inserção dos povos indígenas no universo digital tem gerado transformações significativas nas dinâmicas socioculturais de muitas comunidades. Em comum, reconhecem o indígena como sujeito contemporâneo, capaz de apropriar-se estrategicamente das tecnologias para ressignificar narrativas, disputar sentidos e afirmar sua presença simbólica – como já antevia Monasterios (2003). Como aponta Ariene Susui Lima (2022, p. 61), trata-se da construção de um verdadeiro “feixe de varas”: “uma vara sozinha é facilmente quebrada, mas um feixe concentra uma união de forças que não se pode arrebentar”.

A metáfora ilustra a potência coletiva da etnocomunicação indígena contemporânea, que, ao se associar criticamente às tecnologias digitais, transforma-as em ferramentas de resistência e articulação política. Nesse contexto, como observa Alejandra Pinto (2010, p. 22), a era digital oferece “uma possibilidade de resposta destas culturas”, abrindo espaço para a emergência de narrativas próprias. Assim, a estratégia do “comunicar para decolonizar” assume papel central, tornando-se não apenas uma tática de enfrentamento simbólico, mas também uma via para a reconfiguração do campo comunicacional a partir de epistemologias outras.

Deslandes (2018) observa que o ativismo digital, ao se estruturar por meio das redes sociais, também assume uma nova dimensão estratégica, passando a ocupar papel central nos processos de mobilização e articulação política. No contexto da etnocomunicação indígena, essa lógica adquire contornos ainda mais potentes: o ativismo comunicacional se torna elemento-chave no giro decolonial, ao fortalecer formas autônomas de produção simbólica e disputa narrativa. Trata-se, conforme Pio (2025), de uma militância comunicacional engajada na construção de uma “comunicação mais étnica”.

No caso dos povos indígenas esse impacto foi particularmente visível durante a pandemia da Covid-19, quando as lideranças, de maneira estratégica e articulada, passaram a utilizar as plataformas digitais para denunciar o genocídio de suas populações. No extremo norte do Brasil, a Rede *Wakywai* de Comunicadores Indígenas, criada pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), desempenhou um papel estratégico no enfrentamento à desinformação e no fortalecimento do fluxo comunicacional entre as comunidades indígenas, especialmente àquelas em situação de isolamento.

Segundo Lima (2022), o projeto embrionário da Rede *Wakywai* começou a se desenhar em 2019, a partir da realização de oficinas de formação com comunicadores indígenas, com foco na capacitação técnica e política desses sujeitos. Essa articulação culminou, em janeiro de 2020, na

realização do I Seminário Estadual de Comunicadores Indígenas de Roraima, promovido também pelo CIR. Na ocasião a Rede *Wakywai* foi oficialmente consolidada, reafirmando o protagonismo etnocomunicacional dos povos indígenas na produção de suas próprias narrativas.

A Rede *Wakywai*, é composta por 35 comunicadores indígenas, distribuídos em sete etnoregiões do estado de Roraima e tem como principal missão articular a comunicação como frente de ativismo político e cultural, promovendo conteúdos voltados à defesa dos direitos dos povos indígenas. Conforme Lima (2022), esta é uma iniciativa que afirma a centralidade da etnocomunicação como prática de resistência, mobilização e cuidado coletivo.

Outra importante iniciativa comunicacional desenvolvida em Roraima, também surgida no contexto da pandemia de Covid-19, foi a campanha “*Fora Garimpo, Fora Covid*”. Lançada por meio da rede social X (antigo *Twitter*), a campanha #*ForaGarimpoForaCovid* foi articulada pelo Fórum de Lideranças Yanomami e Ye'kwana, com a participação direta de cinco organizações indígenas. Foram articuladoras da campanha a *Hutukara* Associação Yanomami (HAY); a Associação *Wanasseduume* Ye'kwana (SEDUUME); a Associação das Mulheres Yanomami *Kumirayoma* (AMYK); *Texoli* Associação Ninam do Estado de Roraima (TANER); e a Associação Yanomami do Rio Cauaburis e Afluentes (AYRCA).

O protagonismo na campanha coube, sobretudo, ao ativista indígena Dário Vitório Kopenawa, filho do xamã Davi Kopenawa Yanomami, que se tornou referência no ativismo indígena contemporâneo. Segundo Gomes (2024), sua atuação nas redes foi decisiva para ampliar o alcance da mobilização e inserir a crise Yanomami na agenda pública durante o período de maior isolamento social. Conforme a autora, a mobilização utilizou-se da lógica e da capilaridade das plataformas digitais para

denunciar a presença de mais de 20 mil garimpeiros ilegais na Terra Indígena Yanomami e seus impactos diretos na disseminação do coronavírus entre as comunidades.

A iniciativa desempenhou um papel fundamental ao romper barreiras comunicacionais, permitindo que as vozes indígenas ecoassem amplamente. Segundo Gomes (2024) a campanha *#ForaGarimpoForaCovid* exemplifica a potência da etnocomunicação indígena nas redes sociais como instrumento de denúncia, mobilização e visibilidade, reafirmando-a como território de luta e resistência e como parte do giro decolonial no fazer comunicativo a partir do território amazônico.

No caso dos Yanomami, conforme estudo de Pio (2025), destaca-se também a atuação da *Urihi* Associação Yanomami. A associação, fundada em 2016, ganhou projeção nas redes sociais, especialmente no Instagram, a partir de sua primeira Assembleia Geral realizada na região do Surucucu, em Roraima. Durante o evento, as lideranças presentes deliberaram pela mudança do nome da organização, adotando oficialmente o termo *Urihi* como identidade institucional. Segundo relato registrado pela própria associação nas redes, “as grandes lideranças falavam, vamos colocar *Urihi*, porque o nome *Urihi* é onde estamos, é a floresta, terra-floresta. Então, quem está defendendo, quem está lutando, para a gente poder proteger é a floresta, então vamos chamar *Urihi* Associação Yanomami” (Yanomami apud Pio, 2025).

A escolha do nome da associação carrega profundo sentido cosmológico e político transposto depois para o ambiente das redes sociais digitais. *Urihi*, para os Yanomami, é um conceito polissêmico que expressa a complexidade de sua relação com o território. De acordo com o Dicionário *Yanomamè-Português* (Emiri, 1987), o termo pode ser traduzido como “mato, floresta” ou “mundo, terra”. Trata-se, no entanto, de muito mais que uma designação física. Na cosmologia Yanomami, *Urihi* representa a terra-floresta viva, o espaço habitado pelos humanos, espíritos e seres não-humanos, que

conformam o corpo coletivo da existência. A *Urihi* é, portanto, “carne e pele da terra”, formada a partir da queda da *Hutukara*, o antigo céu ancestral que despencou e se transformou no atual mundo físico para os Yanomami (Kopenawa & Albert, 2015).

A *Urihi*, dessa forma, não é um recurso passível de exploração, mas uma entidade relacional e ontológica, que articula direitos epistêmicos e cosmogônicos. É a terra-floresta inserida em uma dinâmica cosmológica complexa, marcada por intercâmbios entre humanos e não-humanos, visíveis especialmente através das experiências xamânicas. Como expressam Albert e Kopenawa (2023, p. 08), “o que vocês chamam ‘natureza’ é, em nossa língua, *Urihi*, a terra-floresta e sua imagem *Utupë* vista pelos xamãs: *Urihinari a*. É porque existem essas imagens que as árvores são vivas. É o espírito da floresta”.

Nesse sentido, ao adotar o nome *Urihi*, a associação reafirma não apenas sua identidade étnica, mas sua cosmovisão, suas formas próprias de compreender o mundo e seu direito à autodeterminação territorial e epistêmica. Sua transposição para os ambientes digitais e para as práticas de etnocomunicação indígena a partir daí derivadas, aparece então como instrumento de afirmação ontológica e política, enraizada nos saberes ancestrais e orientada pela luta por reconhecimento e preservação da terra-floresta.

Considerações

No caso dos Yanomami, como demonstra o trabalho desenvolvido pela *Urihi*, por meio de seu perfil no *Instagram*, e pela *Hutukara*, no *X* (antigo *Twitter*), a comunicação é atravessada por uma ontologia própria, que extrapola as noções convencionais. Trata-se, antes, de comunicar vínculos com a terra-floresta, proteger territórios, reconstituir narrativas históricas silenciadas e convocar alianças

plurais. Na cosmologia Yanomami, como explicitam Kopenawa e Albert (2015), a existência é tecida por uma rede interconectada entre humanos, espíritos, floresta e tempo. Nesse contexto, comunicar é também curar, proteger e manter o mundo em equilíbrio.

As pesquisas em questão demonstram que ao transitar para os meios digitais, nas práticas de etnocomunicação desenhadas, tais princípios não se diluem – eles se reinventam e se reterritorializam de novas maneiras. A etnocomunicação proposta pelas narrativas visuais e textuais de ambas as associações, por meio dos seus perfis nas redes sociais, evidenciam então uma prática comunicacional enraizada em valores coletivos e cosmológicos.

Trata-se de uma comunicação mais-que-humana, social, ativista, inclusiva e democrática, que valoriza o diálogo e a escuta não apenas entre humanos, mas também com seres, espíritos, saberes e narrativas que compõem as culturas ancestrais. Nesse sentido, o que se vê é um exercício comunicativo marcado pelo giro decolonial, orientado por uma ontologia distinta da racionalidade moderna ocidental – uma lógica que integra corpo, território, espiritualidade e linguagem.

É a partir desses sentidos e dos seus acionamentos que as epistemologias indígenas desafiam os fundamentos da racionalidade moderna e nos convocam a repensar o que se entende por conhecimento, por verdade, e, sobretudo, quem tem o direito de nomear o mundo e de produzir sentidos sobre ele. Entendemos que no encontro entre a práxis comunicacional dos povos indígenas – como as dos Macuxis, Yanomamis etc. – e os fundamentos teórico-políticos do giro decolonial se delineia um caminho possível para descolonizar a comunicação enquanto campo de saber e prática social.

Trata-se de um percurso que exige escuta sensível, deslocamento de olhares e a disposição para uma coabitação epistêmica que reconheça, legitime e valorize os saberes historicamente silenciados

pelas lógicas coloniais do conhecimento. Mais do que uma escolha teórico-metodológica, trata-se de um compromisso ético-político com a pluralidade de mundos e modos de existir.

Como dissemos a trajetória delineada neste artigo assemelha-se ao caminho de um rio: brota de forma sutil, atravessa encontros, incorpora fluxos diversos e, nesse processo, expande-se em direção ao mar de possibilidades que o conhecimento mais atento das práticas de etnocomunicação indígena e insurgentes pode oferecer. Assim compreendemos o conhecimento que buscamos fomentar: como um fluxo vivo e relacional, que se nutre do entrelaçamento de vozes, da escuta crítica e da enunciação situada, abrindo caminhos para a construção de um pensamento comunicacional mais justo, enraizado e decolonial.

Referências

- Albert, B., & Kopenawa, D. (2023). *O espírito da floresta*. Companhia das Letras.
- Araújo, B. C. da C. (2021). Cartografia das práticas etnocomunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR) [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Roraima]. Repositório Institucional da UFRR. <https://drive.google.com/file/d/1ocHzLWn-KR8HNR-08B5e-hdIKfs1dzt4/view>
- Araújo, B. C. da C., & Santi, V. J. (2022). Os territórios midiáticos e a territorialização do movimento dos povos indígenas no bios midiático. *Trayectorias Humanas Trascontinentales*, (14). <https://doi.org/10.25965/trahs.4810>
- Arruti, J. M. A. (2002). Emergencia étnica, conquista territorial y conflicto entre comunidades indígenas y negras en Brasil y Colombia: Notas exploratorias. *El Otro Derecho*, (26/27), 99–112. <https://www.academia.edu/1619423>
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, (11), 89–117. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>
- Baniwa, G. L. (2014). Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. *Tellus*, (12), 127–146. <https://doi.org/10.20435/tellus.v0i12.136>
- Bardin, L. (2011). *Análise de conteúdo*. Edições 70.
- Santi, V. J.; Pio, I. B. Etnocomunicação Indígena e Decolonialidade: Práticas Yanomami nas Redes Sociais. *Esferas*, ano 15, vol. 03, nº 34, setembro/dezembro de 2025 | ISSN 2446-6190

- Barth, F. (2011). Grupos étnicos e suas fronteiras. In P. Poutignat & J. Streiff-Fenart (Orgs.), *Teorias da etnicidade* (pp. 185–228). Editora da UNESP.
- Bartolomé, M. A. (2006). As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político (S. P. Benevides, Trad.). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 12(1), 197–221.
<https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100002>
- Benetti, M. (2007). Análise de discurso em jornalismo. In C. Lago & M. Benetti (Orgs.), *Metodologia de pesquisa em jornalismo* (pp. 107–122). Vozes.
- Carneiro, R. G. (2019). Sujeitos comunicacionais indígenas e processos etnocomunicacionais: A etnomídia cidadã da rádio Yandê [Dissertação de mestrado, Universidade do Vale do Rio dos Sinos]. Repositório Institucional da Unisinos. <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/8195>
- Castells, M. (2013). *Redes de indignação e esperança: Movimentos sociais na era da internet*. Zahar.
- Deslandes, S. F. (2018). O ativismo digital e sua contribuição para a descentralização política. *Ciência & Saúde Coletiva*, 23(10), 3133–3136. <https://doi.org/10.1590/1413-812320182310.21122018>
- Emiri, L. de. (1987). *Dicionário yãnomamè-português* (dialeto wakathautheri). Comissão Pró-Índio de Roraima; Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- Ferreira, R. A. (2012). Etnomialogia e a interface com o politicamente correto. *Extraprensa*, 10(VI), 1–18.
<https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/77245/81110>
- Franco, T. C., Di Felice, M., & Pereira, E. da S. (2020). O net-ativismo indígena na Amazônia, em contextos pandêmicos. *Estudos em Comunicação*, (31), 109–132.
<https://ojs.labcom-ifp.ubi.pt/index.php/ec/article/view/826/pdf>
- Gomes, A. M. R., & Kopenawa, D. (2015). O cosmo segundo os Yanomami: Hutukara e Urihi. *Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, 22(1–2), 142–159. <https://doi.org/10.35699/2316-770X.2015.2743>
- Gomes, E. P. (2024). Práticas etnocomunicacionais Yanomami no X-Twitter: O caso da campanha Fora Garimpo, Fora Covid [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Roraima]. Repositório Institucional da UFRR. <https://drive.google.com/file/d/13OZT-ThoiFNwFKmeeee2wzXmhlirgTZL/view>
- Grosfoguel, R. (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (80), 115–147. <https://doi.org/10.4000/rccs.697>
- Haesbaert, R. (2004). *O mito da desterritorialização: Do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Bertrand Brasil.
- Haubrich, A. (2017). *Mídias alternativas: A palavra da rebeldia*. Editora Insular.

- Hutukara Associação Yanomami [@Hutukara]. (s.d.). X (anteriormente Twitter). Recuperado em 5 de julho de 2025, de <https://x.com/Hutukara>
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. Companhia das Letras.
- Kopenawa, D. [@Dario_Kopenawa]. (s.d.). X (anteriormente Twitter). Recuperado em 5 de agosto de 2025, de https://x.com/Dario_Kopenawa
- Lima, A. S. dos S. (2022). Comunicação indígena em Roraima e a criação de novas territorialidades digitais: Rede Wakyway, resistências e saberes amazônicos [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Roraima]. Repositório Institucional da UFRR. <https://drive.google.com/file/d/1qMOBAVP9iMgmeyJbelxaivy85Jzq0kgl/view>
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, 21(2–3), 240–270. <https://doi.org/10.1080/09502380601162548>
- Maldonado, A. E. (2019). El pensamiento transmetodológico en ciencias de la comunicación: Saberes múltiples, fuentes críticas y configuraciones. *Chasqui – Revista Latinoamericana de Comunicación*, 141, 193–213. <https://doi.org/10.16921/chasqui.v0i141.4076>
- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra* (R. de Campos, Trad.). N-1 Edições.
- Mendes-Guilherme, A. C. M. (2022). Comunicadoras indígenas e a de(s)colonização das imagens [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte]. Repositório Institucional da UFRN. <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/49569>
- Mignolo, W. D. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Mignolo, W. D. (2020). A geopolítica do conhecimento e a diferença colonial. *Revista Lusófona de Educação*, 48(48), 187–224. <https://doi.org/10.24140/issn.1645-7250.rle48.12>
- Monasterios, G. (2003). Usos de internet por organizações indígenas (OI) de Abya Yala: Para uma alternativa em políticas comunicacionais. *Revista Comunicação*, (122), 60–69. https://mapuche.info/wps_pdf/monasterios031100.pdf
- Motta, L. G. (2013). *Análise crítica da narrativa*. Editora UnB.
- Nascimento, L. G. (2021). *Etnocomunicação indígena como prática de liberdade decolonialista e ancestral*. Editora Appris.
- Oliveira, E. de S., & Lucini, M. (2021). O pensamento decolonial: Conceitos para pensar uma prática de pesquisa de resistência. *Boletim Historiar*, 8(1). <https://periodicos.ufs.br/historiar/article/view/15456>

- Peruzzo, C. M. K. (2009). Relações públicas nos movimentos sociais e nas “comunidades”: Princípios, estratégia e atividades. In M. M. K. Kunsch (Org.), *Relações públicas: História, teorias e estratégias nas organizações contemporâneas* (pp. 417–434). Saraiva.
- Pinto, A. A. (2010). Identidade/diversidade cultural no ciberespaço: Práticas informacionais e de inclusão digital nas comunidades indígenas, o caso dos Kariri-Xocó e Pankararu no Brasil [Tese de doutorado, Universidade de Brasília]. Repositório Institucional da UnB.
https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/7113/1/2010_AlejadraAguilarPinto.pdf
- Pio, I. B. (2025). Práticas etnocomunicacionais Yanomami no Instagram: Caminhos para decolonizar a comunicação? [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Roraima]. Repositório Institucional da UFRR. https://drive.google.com/file/d/1YXrzKx1hXyei2_psVzjIBQyD0qXDbeZc/view
- Poutignat, P., & Streiff-Fenart, J. (2011). *Teorias da etnicidade*. Editora da UNESP.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas* (pp. 117–142). CLACSO.
- Quijano, A. (2009). Colonialidade do poder e classificação social. In B. de S. Santos & M. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. 73–118). Editora Cortez.
- Raffestin, C. (1993). *Por uma geografia do poder*. Ática.
- Rosário, N. M. do, & Coca, A. P. (2018). A cartografia como um mapa movente para a pesquisa em comunicação. *Comunicação & Inovação*, 19(41). <https://doi.org/10.13037/ci.vol19n41.5481>
- Santi, V. J. (2014). Princípios teórico-metodológicos para entrever mediação e midiatização. In *Anais do VIII Seminário Internacional de Metodologías Transformadoras de la Red AMLAT* (Vol. 1, pp. 132–135). CEPAP.
- Santi, V. J. (2017). *Mediação e midiatização: Conexões e desconexões na análise comunicacional*. Paco Editorial.
- Santi, V. J., & Araújo, B. C. da C. (2019). Comunicar para mobilizar: As práticas etnocomunicativas do Conselho Indígena de Roraima. In *Anais do 28º Encontro Anual da COMPÓS* (Porto Alegre, Brasil). COMPÓS.
<https://proceedings.science/compos/compos-2019/trabalhos/comunicar-para-mobilizar-as-praticas-etnocomunicativas-do-conselho-indigena-de-r>
- Santi, V. J., & Araújo, B. C. da C. (2022). Representações do movimento dos povos indígenas na etnomídia roraimense. *Intercom – Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, 45, 123–137.
<https://doi.org/10.1590/1809-58442022123pt>
- Santos, B. de S. (2007). *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. Boitempo.

- Santos, B. de S., & Meneses, M. P. (Orgs.). (2009). *Epistemologias do Sul*. Editora Cortez.
- Saquet, M. A. (2011). Abordagens e concepções de território e territorialidade. *Revista Geográfica de América Central*, 2(47E). <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/3039>
- Sodré, M. (2002). *Antropológica do espelho: Uma teoria da comunicação linear e em rede*. Vozes.
- Todorov, T. (2019). *A conquista da América: A questão do outro*. Martins Fontes.
- Tupinambá, R. M. (2016, agosto 11). Etnomídia, uma ferramenta para a comunicação dos povos originários. *Brasil de Fato*.
<https://www.brasildefatopr.com.br/2016/08/11/etnomidia-por-uma-comunicacao-dos-povos-originarios>
- Tupinambá, R. M. (2018, dezembro). Eu quero ligar a TV e ter ali um conteúdo produzido por indígenas. *Portal Povos Indígenas do Brasil*.
[https://pib.socioambiental.org/pt/“Eu quero ligar a TV e ter ali um conteúdo produzido por indígenas](https://pib.socioambiental.org/pt/“Eu%20quero%20ligar%20a%20TV%20e%20ter%20ali%20um%20conte%C3%BAdo%20produzido%20por%20ind%C3%ADgenas”)
”
- Urihi Associação Yanomami [*@urihiyanomami*]. (s.d.). Instagram. Recuperado em 5 de julho de 2025, de <https://www.instagram.com/urihiyanomami/>
- Veronelli, G. A. (2021). Sobre a colonialidade da linguagem (S. Daitch, Trad.). *Revista X*, 16(1), 80–100.
<https://revistas.ufpr.br/revistax/article/download/78169/43062>
- Viveiros de Castro, E. (2006). No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. In B. Ricardo & F. Ricardo (Orgs.), *Povos indígenas no Brasil 2001/2005* (pp. 41–49). Instituto Socioambiental.
- Walsh, C. (Ed.). (2013). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (Tomo I). Ediciones Abya-Yala.
- Zanetti, D. (2017). Territorialidades no campo do audiovisual. In D. Zanetti & R. Reis (Orgs.), *Comunicação e territorialidades: Poder e cultura, redes e mídias* (pp. 35–47). Edufs.