

NOTAS PARA UM MODELO CONECTIVO DE COMUNICAÇÃO A PARTIR DO XAMANISMO YANOMAMI

Notes for a connective model of communication based on Yanomami shamanism

Notas para um modelo conectivo de comunicación a partir del chamanismo Yanomami

Evandro J. M. Laia ¹

DOI: 10.31501/esf.v3i34.15872

Resumo: O artigo tem como objetivo propor um modelo conectivo de comunicação inspirado no xamanismo Yanomami, em contraposição ao paradigma representacional. O percurso parte da Teoria Ator-Rede e de epistemologias ameríndias para discutir comunicação como coabitação e metamorfose entre humanos e não humanos. Conclui-se pela pertinência de dois eixos: a língua geral e a transubstanciação, aproximando o xamanismo da comunicação digital.

Palavras-chave: Comunicação. Xamanismo. Yanomami. Conexão. Teoria Ator-Rede.

Abstract: This article aims to propose a connective model of communication inspired by Yanomami shamanism, in contrast to the representational paradigm. The path draws on Actor-Network Theory and Amerindian epistemologies to discuss communication as cohabitation and metamorphosis between humans and non-humans. The conclusion highlights two axes: the general language and transubstantiation, linking Yanomami shamanism to digital communication.

Keywords: Communication. Shamanism. Yanomami. Connection. Actor-Network Theory.

Resumen: El artículo tiene como objetivo proponer un modelo conectivo de comunicación inspirado en el chamanismo yanomami, en oposición al paradigma representacional. El recorrido parte de la Teoría Actor-Red y de epistemologías ameríndias para discutir la comunicación como cohabitación y metamorfosis entre humanos y no humanos. Se concluye con dos ejes: la lengua general y la transubstanciación, que acercan el chamanismo a la comunicación digital.

Palabras-clave: Comunicación. Chamanismo. Yanomami. Conexión. Teoría Actor-Red.

¹ Doutor, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, MG, Brasil. evandro.medeiros@ufop.edu.br | <https://orcid.org/0000-0002-8463-3176>.



Introdução

A experiência da conectividade é algo ancestral para muitos povos originários, especialmente aqueles cujas cosmovisões compreendem a existência como uma rede contínua de relações entre humanos, não humanos e o ambiente. Justamente pelo fato de anteceder, anacronicamente, em séculos a emergência das redes digitais e dos debates contemporâneos sobre ecologia e tecnologia, essa perspectiva nos oferece uma chave fundamental para compreendermos os desafios e transformações que atravessam o terceiro milênio. Hoje deixamos de habitar exclusivamente espaços físicos como cidades e nações e passamos a compor um organismo planetário vivo. Nesse novo paradigma, somos convocados a reconhecer que vivemos em um mundo simultaneamente infecto e conectado (Di Felice, 2023, p. 11).

A emergência das inteligências artificiais e dos ambientes imersivos acentua ainda mais esse cenário, aproximando-nos rapidamente de uma questão inadiável: a da conectividade como dimensão constitutiva da existência humana. Frente às emergências climáticas e às urgências tecnológicas, somos impelidos a repensar os modos como comunicamos, produzimos conhecimento e habitamos o planeta. A datificação crescente das biodiversidades, dos territórios e dos saberes (Di Felice, 2023) inaugura uma nova complexidade, na qual entidades orgânicas e inorgânicas se tornam também informação e, portanto, passíveis de novas formas de conexão. Essa complexidade emergente não se estrutura mais a partir da lógica industrial, disseminativa e antropocêntrica da comunicação, mas sim por meio de ecologias interacionais que exigem uma reconceituação do comunicar.

Ao observarmos as redes vivas da floresta - dos rios, árvores, fungos, musgos, satélites e sensores - somos confrontados com uma episteme que não mais distingue entre sujeito e objeto, mas que reconhece uma realidade indivisível, que simultaneamente nos cerca e nos constitui (Di Felice, 2023, p. 34). Essa ruptura epistêmica oferece, portanto, não apenas um desafio, mas uma possibilidade: a de reencontrar, por meio das tecnologias e dos saberes originários, uma forma de habitar o mundo mais conectiva.

Essa perspectiva da comunicação como conexão encontra um exemplo marcante na cosmologia Yanomami, particularmente nas práticas xamânicas descritas pelo xamã Davi Kopenawa (& Albert, 2015) no livro *A Queda do Céu*. No universo Yanomami, o xamã atua como mediador entre mundos, escutando e respondendo aos cantos dos xapiri - os espíritos da floresta - e transformando essas experiências em saber compartilhado. Essa comunicação performática, feita de imagens, sons e afetos, revela um modelo cognitivo que conecta diferentes planos de existência. Pensar um outro conceito de comunicação, a partir das sofisticadas tecnologias como o sonho e a capacidade de conexão com existentes de diferentes espécies, é um esforço que o autor deste artigo tem empreendido em incursões anteriores (Laia & Guimarães, 2022; Laia, 2023). A proposta, neste texto, é avançar alguns passos, rumo à construção de um modelo de comunicação.

Ao propor uma abordagem da comunicação como conexão - e não apenas como representação ou associação -, este artigo se alinha a um movimento emergente que busca descolonizar os paradigmas comunicacionais, incorporando saberes e modos de existência originários. A experiência do xamanismo Yanomami, com sua rede viva de relações entre humanos, espíritos, paisagens e sonhos, oferece uma ontologia comunicacional que desafia a centralidade da linguagem representacional.

Diferentemente das teorias que tratam a comunicação como codificação e decodificação de mensagens entre sujeitos, o xamanismo constitui-se como uma experiência comunicacional conectiva, em que os vínculos são também eventos de conhecimento e transformação.

Nesse contexto, este trabalho se propõe a pensar a comunicação a partir de uma ecologia de relações - um campo de conexões entre entidades humanas e não humanas, materiais e imateriais - em diálogo tanto com a Teoria Ator-Rede (Latour, 1994, 2005; Lemos, 2013) - como ponto de partida - quanto com as cosmologias indígenas, especialmente, neste caso, com a cosmologia Yanomami - como ponto de chegada - apresentada por Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) e teorizada por Eduardo Viveiros de Castro (2004, 2015) e Hanna Limulja (2019). Buscamos evidenciar que as epistemologias originárias não apenas contribuem para ampliar o escopo teórico das Ciências da Comunicação, mas também oferecem alternativas concretas aos modelos comunicacionais, especialmente para pensar a experiência da conexão.

Representação, associação, conexão

A separação moderna entre natureza e cultura, bem como entre sujeito e objeto, constitui um dos pilares fundamentais do pensamento ocidental desde a emergência da modernidade. Esta cisão, amplamente cultivada pelas ciências naturais e humanas, reflete uma concepção de mundo que busca purificar as esferas ontológicas, distinguindo radicalmente aquilo que pertence ao domínio dos humanos - cultura, linguagem, representação - daquilo que seria próprio dos não-humanos - natureza, causalidade, realidade objetiva. Tal separação permitiu o desenvolvimento de formas particulares de

representação que pretendem ser isentas, objetivas e universais, mas que, como apontou Bruno Latour (1994, p. 28), são sustentadas por um "acordo tácito" profundamente contraditório, já que desconsidera toda uma rede de não-humanos que sustentam a produção das representações no mundo.

Historicamente, as ciências sociais, influenciadas pelo modelo das ciências naturais, buscaram representar a sociedade por meio de categorias totalizantes - como classe, ideologia, sistema ou cultura - que funcionavam como explicações últimas dos fenômenos sociais. Tal abordagem implicava uma separação nítida entre o sujeito analítico (o cientista) e o objeto de estudo (a sociedade), reforçando o modelo moderno de representação no qual o mundo social deveria ser descrito por meio de signos separados de suas mediações.

Latour (1994), ao contrário, argumenta que a sociedade não preexiste às relações, mas é constantemente fabricada nas associações entre humanos e não-humanos, sendo essas associações o verdadeiro objeto da investigação sociológica. Ele propõe, assim, uma mudança metodológica e ontológica: em vez de representar estruturas invisíveis, a tarefa das ciências sociais deve ser seguir as redes de mediações que produzem os efeitos do social. Esta pretensa "sociologia das associações" - proposta explorada pelo campo que ficou conhecido como Science Studies - rompe com a ideia de representação como reflexo de uma realidade subjacente e adota a tradução como operação central, em que os elementos ganham forma, identidade e poder somente nas relações em que se inscrevem (Latour, 1994, p. 95-97).

Uma retomada da história das Teorias da Comunicação (Mattelart & Mattelart, 2005) mostra que - assim como para boa parte das teorias sociológicas, com as quais se filiam de modo direto ou indireto - estas construções abstratas basearam-se na premissa da separação entre sujeito e objeto, e, por

consequência, numa ideia de representação que é fruto da separação ontológica do mundo em dualidades. Desde a Mass Communication Research estadunidense, passando pelas correntes europeias que se desdobraram na Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e na Virada Linguística, tendo como um certo contraponto a Teoria da Informação e a Cibernética. Neste artigo, abordamos especialmente as diversas vertentes dos Estudos Culturais, para os quais o conceito de representação é central.

O sucesso desta abordagem, na América Latina se deve, segundo Fernanda Moreira (2017, p.119), às potentes pesquisas sobre fenômenos comunicativos nas periferias urbanas, sobre matrizes culturais africanas e suas expressões de resistência, assim como a apropriação tecnológica para atuação política de grupos subalternizados. Moreira lembra que, desde meados do século XX, identifica-se um esforço teórico do Campo da Comunicação para desenvolver paradigmas comunicativos latino-americanos. Embora no início tenha havido forte influência de pesquisas administrativas, posteriormente, a empreitada foi marcada por estudos de hibridismo, mediação e mestiçagem, em relação com os Estudos Culturais.

Nos estudos em comunicação brasileiros, tal tendência aparece no acionamento do conceito de cultura, a partir dos Estudos Culturais, de acordo com o levantamento feito por Ana Miranda e Ingrid Assis (2023). As pesquisadoras analisaram 148 artigos científicos da área de Ciências da Comunicação, publicados entre 2017 e 2021, nos 30 periódicos mais bem avaliados do campo, no Brasil, com o objetivo de examinar a ocorrência da construção deste conceito. Um efeito colateral da empreitada foi uma observação que aparece nas conclusões: de acordo com as autoras, sobressai, no escopo

observado, a ampla referência os trabalhos de autores característicos dos Estudos Culturais - britânicos, estadunidenses, latino-americanos e brasileiros. Ainda de acordo com as pesquisadoras,

É temerário que quando posições dissonantes são acionadas no corpus analisado, no geral, sejam para citar, superficial e rapidamente, construções conceituais do passado, há muito superadas, ou para buscar paralelos e intersecções entre campos semânticos distintos. Salvo exceções, a abordagem teórica mais crítica é escassa. (Miranda & Assis, 2013, p. 19)

As autoras não propõem questionar o valor das contribuições teóricas dos Estudos Culturais às Ciências da Comunicação, mas “apontar as suas peculiaridades atuais, como uma instância de formação de consenso, diante de um discurso hegemônico” (Miranda & Assis, 2023, p.19). De fato, os Estudos Culturais cumpriram, não só por aqui, o importante papel de alçar as experiências culturais populares, não canônicas, a um lugar central nos estudos em Comunicação, subvertendo a dualidade alta versus baixa cultura, herdada da Teoria Crítica (Kellner, 2001). Porém, Moreira (2017, p.120) entende que tal empreitada, ainda que inegavelmente importante, está marcada por pressupostos teóricos que, tornam, de saída, pouco provável o desenvolvimento de uma perspectiva que possa “ampliar as dimensões do fenômeno comunicativo e suas possibilidades de apreensão” a partir das experiências contemporâneas.

Avançando para além do papel de campo fértil para estudos de culturas e de movimentos sociais que se hibridizam e resistem a partir dos meios de comunicação e trocas informativas, entendemos que as perspectivas originárias devem ter o seu potencial filosófico-teórico - na falta de uma definição menos ocidentalizante - reconhecido em função da diversidade de modos de

pensamentos e de vida que abriga e que podem engendrar outras ideias de comunicação, para além de uma certa ideia de representação, no escopo da comunicação midiática.

A comunicação é aqui pensada para além da esfera da produção e compartilhamento de significados e do repasse de mensagens entre interlocutores humanos ou por instituições midiáticas (...). De “processos midiáticos” passa-se a uma ecologia que redefine a relação entre humanos e não humanos a partir de tecnologias, capazes de alterar condições habitativas. (Moreira, 2017, p. 120)

A superação da comunicação como representação e a emergência da noção de rede como categoria central do pensamento comunicacional marcam um ponto de inflexão a partir das últimas décadas do século XX. Essa virada conceitual está presente na crítica ao modelo linear de transmissão, herdeiro da Teoria da Informação, e na incorporação de perspectivas mais complexas e dinâmicas. A partir da década de 1980 uma certa ideia de rede de comunicação, herdeira da perspectiva de redes sociotécnicas do Science Studies, passa a ser acionada no campo. No entanto, essa virada teórica não ocorre sem críticas. Armand e Michèle Mattelart (2005, p.80) destacam que a ideologia da rede, ao propor uma visão harmônica das conexões sociais, pode ocultar exclusões e desigualdades estruturais. O importante, para este artigo, é entender que a comunicação, na perspectiva em rede, é compreendida menos como representação de um real fixo e mais como produção de sentidos em rede, imersa em fluxos instáveis e múltiplas temporalidades.

Neste sentido, a TAR constitui-se como referência para uma modelo de comunicação em rede. Para André Lemos, (2013, p.68), “não seria absurdo afirmar que a TAR poderia ser vista como uma 'teoria da comunicação'", já que, para ele, mediação e associação são, basicamente, comunicação.

Enquanto os Estudos Culturais apostam numa perspectiva da comunicação como representação, a Teoria Ator-Rede aposta numa perspectiva da comunicação como associação. Isto oferece uma renovação para os estudos em Comunicação ao deslocar o foco da representação para os processos de mediação e circulação de agência, como antecipado por Marshall McLuhan (1964), ainda que a partir de um certo determinismo tecnológico que foi criticado no campo. Segundo Lemos (2013), a teoria concebe os atores, humanos e não-humanos - propondo uma “ontologia plana” -, como partes indissociáveis de redes dinâmicas, em que a comunicação se realiza como operação de tradução. Assim, a comunicação não é vista como canal neutro, mas como campo de controvérsias, negociações e transformações, em que objetos técnicos são elementos ativos na produção de sentido.

Ao assumir a mediação como constitutiva, essa abordagem propõe uma sociologia da mobilidade em que o papel do pesquisador é cartografar conexões e flagrar a constituição das caixas-pretas, ou seja, mostrar como certas verdades se estabilizam temporariamente. A TAR abre espaço para uma teoria da comunicação mais atenta às práticas concretas, aos objetos técnicos, cada vez mais abundantes e invisíveis, e também à complexidade das interações que formam o tecido social contemporâneo.

Essa compreensão ampliada da comunicação, como mediação entre diferentes tipos de existentes em associação, torna-se ainda mais instigante quando confrontada com os desafios postos pela tecnicidade contemporânea. Como lembra Moreira (2017, p. 124), “o inocente purismo presente no conceito de humano torna-se cada vez mais insustentável quando os smartphones e telas de computadores, para falar de tecnologias usuais e cotidianas, escancaram a tecnicidade de nossa mente e dos nossos sentidos”. Assim, os limites entre humano, animal, máquina e ambiente tornam-se cada

vez mais fluidos, o que convoca uma revisão urgente dos pressupostos humanistas que ainda sustentam muitas abordagens comunicacionais.

É nesse ponto que o pensamento ameríndio, particularmente em sua vertente perspectivista, oferece uma contribuição fundamental. Reconhecendo o espaço alcançado pela TAR na pesquisa comunicacional brasileira, especialmente a partir da experiência metodológica da cartografia de controvérsias (Lemos, 2013), e também a robusta contribuição desta perspectiva para a abordagem de fenômenos contemporâneos, o que apresento neste artigo vai além da leitura materialista das redes sociotécnicas. Tomamos as palavras do pensador indígena Ailton Krenak para acionar, assim, uma certa humanidade estendida a outros existentes além do humano.

Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak, na margem esquerda do rio, à direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. (Krenak, 2019, p. 11)

Krenak nos convida a conhecer as gentes que habitam territórios geográficos cujo locus produz subjetividades outras, para além do movimento do indivíduo moderno ocidental. Gente meio esquecida “pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade” (Krenak, 2019, p. 21). Tal modo de existência contempla um ponto a ser observado aqui, em diálogo com a TAR, imaginando uma pretensa “ontologia plana” estendida para além dos objetos, incluindo a subjetividade

dos rios e montanhas, superando alegorias e metáforas a que estamos acostumados - estes também frutos de uma certa ideia de representação.

Moreira (2017, p. 126) afirma, a partir deste entendimento, que o antropomorfismo, nesse contexto, não é um erro de classificação, mas uma condição ontológica distribuída, que desloca o centro da humanidade para uma qualidade relacional. Como argumenta a autora, “a ‘humanidade’ não é, neste caso, nem designativa da espécie humana, nem tampouco uma condição ontológica determinada, mas uma capacidade que deve ser desenvolvida (...) e pode ser assumida por outros seres” (Moreira, 2017, p. 127). Nesse sentido, a comunicação deixa de ser uma exclusividade do humano e passa a ser pensada como um campo partilhado e em disputa, onde a alteridade não é silenciada, mas reconhecida como potência de sentido.

É nessa direção que as tecnologias digitais contemporâneas ganham centralidade como meio de revelação dessas redes híbridas e como atualização do campo xamânico. Segundo Moreira (2017, p. 143), “as tecnologias digitais estariam, assim, no centro de um processo de revelação das redes híbridas que compõem o mundo”, contribuindo para uma ideia de comunicação como ecologia - onde há trocas materiais, perceptivas e simbólicas. Não se trata de uma simples “animização” das coisas, mas de uma tomada de consciência sobre a conectividade que estrutura o real. Como sintetiza Di Felice (2017, p. 11), comunicar hoje é “conectar-se às redes e ecológicas complexas compostas por dispositivos, interfaces, dados, corpos, circuitos, cabos, inteligências artificiais e substâncias de vários tipos”.

Essa dimensão “pan-comunicativa”, como Massimo Di Felice (2017) prefere nomear, é visível tanto nas práticas ameríndias quanto nas ecologias digitais, e desafia os modelos clássicos baseados

na informação e na eficiência. Para o autor, práticas xamânicas como as dos Yanomami evidenciam um “transespecificismo”, ou seja, a possibilidade de um sujeito transitar entre espécies sem anular sua forma original, revelando uma arquitetura reticular e transubstanciativa (Di Felice, 2017, p. 12). As redes digitais, por sua vez, ao conectarem “incomunicáveis”, atualizam esse modelo xamânico e tornam visível uma outra racionalidade comunicacional, que não se reduz à representação. Assim, a comunicação torna-se não apenas um processo técnico ou simbólico, mas uma condição ontológica: só é possível comunicar estando dentro da rede - mais do que visualizá-la, é preciso conectar-se a ela.

O xamanismo como experiência comunicacional

O povo Yanomami constitui uma das maiores sociedades indígenas da Amazônia, vivendo em um território contínuo de cerca de 230 mil quilômetros quadrados entre o Brasil e a Venezuela, especialmente nas imediações da Serra Parima (Kopenawa & Albert, 2015). No Brasil, os Yanomami habitam a Terra Indígena Yanomami, homologada em 1992, que cobre 96.650 km² e abriga cerca de 21.600 pessoas distribuídas em aproximadamente 260 comunidades interligadas por redes de parentesco e alianças cerimoniais.

Entre as comunidades Yanomami, destaca-se Watoriki, situada entre as bacias dos rios Catrimani e Demini, no extremo nordeste do estado do Amazonas. É nessa aldeia, conhecida como “Montanha do Vento”, que vive o xamã Davi Kopenawa com sua família desde o final da década de 1970. A importância de Kopenawa como liderança indígena e xamânica emerge tanto de seu papel como porta-voz de seu povo frente às invasões garimpeiras e às epidemias decorrentes do contato

com os brancos quanto de sua atuação nacional e internacional em defesa da Terra Indígena Yanomami. Em *A queda do céu*, ele descreve o xamanismo Yanomami como uma tecnologia de comunicação entre existências humanas, animais, vegetais, espirituais e cósmicas, constituindo-se como uma diplomacia cósmica que traduz e negocia pontos de vista ontologicamente heterogêneos.

A ecologia Yanomami apresentada por Kopenawa é indissociável do xamanismo, constituindo um campo de conexão entre espécies e elementos: “Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 468). Os xapiri são descritos como espíritos de todos os seres que habitam a floresta, desde “antas, veados, onças, jaguatiricas, macacos-aranha e guaribas, cutias, tucanos, araras” até “espíritos das árvores, das folhas e dos cipós, e ainda dos méis, da terra, das pedras, das águas, das corredeiras, do vento ou da chuva” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 121-124). São espíritos auxiliares que atuam por meio dos xamãs, são concebidos como as “imagens” (utupë) dos ancestrais míticos e de seres da floresta, exercendo papel central na cura e na manutenção do equilíbrio cósmico.

O xamã se conecta e dialoga com esses seres por meio de sonhos, cantos e viagens extracorpóreas, configurando uma tecnologia conectiva sensorial e cosmopolítica. Kopenawa relata: “Voando desse modo na companhia dos xapiri, meus sonhos nunca têm fim. Percorrem sem trégua a floresta, as montanhas, as águas e todas as direções do céu e da terra” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 464). Além disso, os xamãs “fazem descer como xapiri as imagens de todos os seus outros habitantes: das árvores, das folhas e dos cipós, e ainda dos méis, da terra, das pedras, das águas, das corredeiras, do vento ou da chuva” para participar de rituais de cura e proteção da floresta (Kopenawa & Albert,

2015, p. 124), mostrando que o xamanismo atua como interface que possibilita a coexistência e a comunicação com os não humanos.

A partir desse conjunto de citações, é possível afirmar que, para Davi Kopenawa, o xamanismo e os sonhos não apenas constituem experiências comunicacionais, mas estruturam toda a cosmologia, a história e a inteligência Yanomami. O xamanismo Yanomami não é uma mera tradição religiosa, mas uma tecnologia de comunicação cognitiva, em que os cantos dos espíritos são portadores de saberes de lugares inacessíveis pelos meios comuns de conhecimento.

Em *O Desejo dos Outros*, Hanna Limulja (2019) oferece uma dimensão complementar à interpretação de Kopenawa, com base em uma escuta etnográfica apurada da comunidade Pya ú. A pesquisadora afirma que a experiência do xamanismo é como um análogo da experiência do sonho. Porém, enquanto sonho torna possível o deslocamento, via imagem, durante à noite, é o xamanismo, fruto de vocação e treinamento, o que torna o xamã habilitado a se comunicar com os xapiri durante o dia, após a inalação da yãcoana, a mistura de cascas de árvores que produzem os estados mentais que precipitam as experiências xamânica. Tanto o sonho quanto o transe compõem uma máquina de comunicação que excede a subjetividade individual e estabelece redes entre mundos e agentes, humanos e não humanos, vivos e mortos. Assim, a experiência xamânica Yanomami revela-se, por excelência, comunicacional.

Essa concepção encontra ressonância nos estudos de Philippe Descola, que ao investigar os Achuar, observa que os animais e as plantas “são pessoas como nós. Nos sonhos, podemos vê-los sem suas fantasias animais ou vegetais, ou seja, como humanos” (Descola, 2016, p. 13). Isso porque sua humanidade não está na aparência física, mas no modo como se percebem e se relacionam - uma

humanidade moral, relacional. Como reforça o autor, os não humanos também participam da vida social e podem ser aliados ou adversários (Descola, 2016, p. 14). A comunicação xamânica, assim, pressupõe a existência de uma rede de relações onde o humano não ocupa o centro, mas um ponto em meio a uma multiplicidade de seres sensíveis.

Tal concepção, assim como a TAR, rompe com a cisão natureza/cultura típica do pensamento ocidental moderno, segundo a qual “natural” é tudo que existe independentemente da ação humana, e “cultural” é tudo aquilo produzido por ela (Descola, 2016, p. 7). Os Yanomami vivem em um mundo povoado por sujeitos plurais, onde os sonhos, os cantos e as imagens espirituais são meios legítimos de comunicação, aprendizado e negociação ontológica.

Ao traduzir os cantos dos xapiri para outros humanos, o xamã atua em um espaço relacional arriscado, onde a diferença é o que funda a comunicação. O xamã não interpreta, no sentido ocidental de atribuir significados a signos ambíguos. Ou seja, não se trata de uma operação de codificação e decodificação, como apontam os modelos teóricos do campo da Comunicação; o que ele realiza, de acordo com Viveiros de Castro (2004, p. 11), é uma travessia. Dessa forma, a comunicação xamânica não se estrutura como transmissão de informações entre sujeitos estáveis que compartilham um mesmo mundo, mas como um exercício de convivência com a diferença ontológica. Em vez de um modelo comunicacional baseado em emissor, mensagem e receptor, temos uma pragmática relacional onde cada termo significa de forma diversa em cada mundo, e a tarefa do xamã é sustentar essa incomensurabilidade produtiva, fazendo o incomunicável se comunicar, produzindo comunicação entre seres de diferentes espécies.

A perspectiva da comunicação como conexão encontra eco na performance da tradução xamânica, que opera como dispositivo técnico de conexão entre mundos. A reconstrução da língua de Davi Kopenawa pelos xapiri, descrita em *A queda do céu* (Kopenawa & Albert, 2015) é uma demonstração de um corpo moldado tecnicamente para a comunicação transespecífica. Como uma parte de sua iniciação como xamã, Kopenawa narra um processo no qual os pássaros-espíritos xapiri desconstroem e reconstroem fisicamente sua língua, preparando-a para proferir palavras de sabedoria e cantos sagrados, fundamentais para a prática xamânica. “Depois de me cortarem, os xapiri fugiram depressa com as partes de meu corpo que tinham acabado de trincar, para longe da nossa floresta, muito além da terra dos brancos” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 105). Nesse processo, a língua de Kopenawa é retirada especificamente por pássaros espirituais cantores: “Carregaram minha cabeça numa direção, e minha língua em outra. Foram as imagens dos sabiás yōrixima, dos japins ayokora e dos pássaros sitipari si, todos donos dos cantos, que arrancaram minha língua. Pegaram-na para refazê-la, para torná-la bela e capaz de proferir palavras sábias” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 106).

Após sua remoção, a língua passa por um processo de purificação, ornamentação e impregnação de cantos, que a transforma em um instrumento de comunicação espiritual: “Lavaram-na, lixaram-na e alisaram-na, para poder impregná-la com suas melodias. Os espíritos das cigarras a cobriram com penugem branca e desenhos de urucum. Os espíritos do zangão (...) a lamberam para livrá-la aos poucos de suas palavras de fantasma. Por fim, os espíritos sabiá e japim puseram nela as de seus magníficos cantos” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 106). Este processo resulta na transformação da língua em uma “língua de árvore de cantos” e em uma “língua de espírito”, possibilitando ao xamã dialogar com os espíritos de modo adequado: “Fizeram dela uma língua leve e afinada. Tornaram-na

flexível e ágil. Transformaram-na numa língua de árvore de cantos, uma verdadeira língua de espírito. Foi então que eu pude enfim imitar suas vozes e responder a suas palavras com cantos direitos e claros” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 107). O corpo xamânico, então, não apenas comunica, mas se transforma como condição da comunicação - um devir constante que transgride limites fixos e amplia a noção de conexão para além da semiótica convencional.

Rumo a um modelo conectivo de comunicação

A construção de um modelo conectivo de comunicação exige repensar a própria definição de comunicar para além das categorias tradicionais da modernidade - emissor, mensagem, receptor - e para além do binômio sujeito-objeto que sustenta tanto os modelos representacionais dos Estudos Culturais quanto, em parte, a abordagem materialista da Teoria Ator-Rede. Como observa Di Felice (2017, p. 39-40), “o termo *media*, inevitavelmente vinculado à ideia de instrumentalidade, deve ser substituído por ‘forma formante’ ou ‘condição habitativa’”, reconhecendo que a comunicação não se limita a veicular conteúdos, mas configura o próprio habitat no qual existimos e interagimos.

Este deslocamento conceitual aproxima-se da cosmologia Yanomami descrita por Davi Kopenawa, para quem “a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 468). Nessa ecologia, comunicação não é representação: é coabitação e conexão entre existências heterogêneas. Proponho, a partir das reflexões dos itens anteriores, que este modelo conectivo se organize em torno de ao menos dois eixos analíticos que nomeei nesta abordagem inicial

como: a língua geral e a transubstanciação. Ambos encontram analogias fecundas entre práticas xamânicas e ecologias digitais, permitindo avançar de uma teoria da comunicação como associação para uma teoria da comunicação como conexão, conforme a hipótese trabalhada neste artigo.

Língua geral: codificação como campo de encontro

No universo Yanomami, o xamã estabelece interlocução com múltiplos existentes - humanos, animais, vegetais, fenômenos atmosféricos - por meio de cantos, sonhos e imagens. Esse repertório constitui uma “gramática viva” que só pode ser aprendida a partir de técnicas corporais e transformações perceptivas: “Voando desse modo na companhia dos xapiri, meus sonhos nunca têm fim” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 464). Viveiros de Castro (2004, p. 11) descreve esse gesto não como interpretação semântica, mas como “travessia”, em que a diferença ontológica é sustentada e não dissolvida. Neste sentido, uma noção de língua geral é aqui compreendida como um sistema de codificação compartilhado que permite trocas entre ontologias distintas, sem reduzi-las a uma essência comum. Sendo assim, a noção de língua geral aqui não remete à ideia iluminista de um idioma universal capaz de eliminar ambiguidades e garantir transparência comunicativa. Ao contrário, evoca um campo de codificação que, mesmo operando sobre diferenças radicais, cria as condições para que seres ontologicamente distintos se comuniquem sem apagar suas particularidades. Nos rituais xamânicos Yanomami, o xamã se torna mediador entre humanos, animais, plantas, rios, montanhas e espíritos - todos dotados de perspectiva própria - por meio de cantos, sonhos, imagens e sensações que constituem um código transespecífico. Essa “língua” não é uniforme nem consensual: é um conjunto de

técnicas corporais, vocais e perceptivas que habilita o xamã a sustentar a incomensurabilidade entre mundos e, ao mesmo tempo, produzir entendimento prático.

Fernanda Moreira (2017) propõe um paralelo provocador entre essa comunicação transespecífica e as trocas entre humanos e computadores mediadas pelo código binário. O binário, assim como o repertório simbólico dos xapiri, não é uma “língua natural” para os humanos, mas um sistema de codificação que, uma vez aprendido e incorporado, possibilita interlocuções com agentes radicalmente outros - neste caso, máquinas. No xamanismo, a língua dos espíritos é adquirida por meio de um processo ritual que inclui a reconstrução física e simbólica da língua do xamã; na computação, o domínio do código e das lógicas algorítmicas demanda igualmente um processo de aprendizagem e adaptação corporal-intelectual. Ou seja, em ambos os casos, a relação não se dá num idioma “nativo” para ambas as partes, mas num código intermediário, que precisa ser aprendido e internalizado. “Para os indígenas da Amazônia, computadores seriam qualificados como sujeitos assim como os animais o são — se moedores de mandioca ou canoas são pessoas, (...) porque os computadores não seriam?” (Viveiros de Castro, 1998 apud Moreira, 2017, p. 126).

O código binário, assim como a língua dos xapiri, não é neutro: molda as formas de perceber, de agir e até de se constituir como sujeito. Latour (1994, p. 95–97) já havia enfatizado que não existem mensagens “puras” transmitidas por canais neutros: todo comunicar é mediação e tradução. A diferença, no caso da língua geral, é que a tradução não busca unificar sentidos, mas sustentar a convivência produtiva da diferença. Assim, esta certa língua geral não é um ponto de chegada, mas um ambiente de interoperabilidade ontológica: uma plataforma de tradução mútua que permite cooperação sem fusão. Na prática xamânica, esse ambiente é forjado na performance ritual e na corporeidade

transformada; no digital, é construído na arquitetura de protocolos e linguagens de programação. A língua geral não elimina diferenças ontológicas: os espíritos continuam sendo espíritos, as máquinas continuam sendo máquinas, e os humanos continuam sendo humanos. Mas há uma codificação compartilhada - digital ou cosmopolítica - que permite trocas, negociações e cooperação. Essa perspectiva desloca a comunicação da esfera da representação (na qual um signo substitui um objeto ausente) para a esfera da conexão, onde a eficácia comunicativa não depende da coincidência de significados, mas da capacidade de sustentar o diálogo na diferença.

Transubstanciação: comunicação como metamorfose ontológica

Se a língua geral oferece um meio de diálogo entre diferentes, a transubstanciação aponta para um movimento mais radical: a transformação mútua dos envolvidos na comunicação. A concepção de ação na contemporaneidade, especialmente em contextos digitais, exige uma revisão das teorias sociológicas tradicionais. Massimo Di Felice (2017) propõe o conceito de ato conectivo, que representa uma forma de agir distinta da ação social normativa ou teleológica. Esse tipo de ação escapa à lógica do sujeito racional e à causalidade linear, manifestando-se a partir da condição ecossistêmica e conectiva dos contextos em rede. Inspirado no termo grego *aiōn*, o ato conectivo é caracterizado por sua espontaneidade, impermanência e não reprodutibilidade, sendo compreendido como um modo de agir emergente nas redes digitais, no qual os efeitos não se restringem às relações, mas provocam alterações nas próprias substâncias dos entes envolvidos (Di Felice, 2017, p. 53). Di Felice (2017, p. 50) nomeia este cambiamento como transubstanciação, um processo em que “a informatização das coisas,

das pessoas, do meio ambiente e do território (...) cria uma alteração das naturezas das diversas substâncias”, tornando-as híbridos material-informacionais. Marina Magalhães (2018) exemplifica o processo de transubstanciação, aproximando o conceito da nossa realidade do dia-a-dia:

Uma folha de papel quando digitalizada; uma canção, gravada acusticamente, quando remetida para sites de compartilhamento de músicas; as próprias fotografias na era digital podem ser exemplos de coisas que alteram as suas substâncias quando circuladas nas redes. A água em Marte, transformada em informação pelas diversas sondas colocadas na órbita daquele planeta; assim como uma planta, digitalmente monitorada, que pode nos fornecer informação sobre a sua espécie, idade e proveniência; ou mesmo as tornozeleiras eletrônicas que informam a localização de presos em regime aberto, os chips implantados em animais domésticos etc. são exemplos que nos fazem pensar se ainda existiria substância “pura” nesta nova ecologia digital. (Magalhães, 2018, p. 104)

De acordo com a pesquisadora, essas seriam novas substâncias, simultaneamente materiais e informacionais, que passam a existir em um campo conectivo. O xamanismo Yanomami oferece um paralelo potente para esse processo.

Durante sua iniciação, Davi Kopenawa descreve como pássaros espirituais retiraram sua língua para refazê-la, impregná-la de cantos e devolver-lhe como “língua de árvore de cantos” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 104). Na iniciação, o corpo do xamã é submetido a metamorfoses técnicas e simbólicas: órgãos são retirados e reconstruídos por espíritos, a língua é refeita com materiais e sons de pássaros, insetos e árvores, e o corpo é impregnado de cantos e imagens. Essas alterações não são metáforas: produzem novas capacidades perceptivas e comunicativas, que permitem ao xamã transitar

entre diferentes formas de existência - animal, vegetal, espiritual, humana - sem deixar de ser ele próprio.

Descola (2016, p. 13) descreve que, para os Achuar, “a maior parte das plantas e dos animais são pessoas como nós” e, nos sonhos, é possível vê-los “sem suas fantasias animais ou vegetais, ou seja, como humanos”. Essa visão pressupõe que o corpo é plástico e que a identidade não é fixa, mas relacional. Krenak (2019, p. 11) reforça essa dimensão metamórfica ao narrar a personalidade da serra Takukrak, que pode alterar o estado de espírito e as ações da comunidade: a interação modifica não só o que é comunicado, mas quem comunica e quem recebe. Trata-se de uma transubstanciação no sentido mais literal: mudança de substância como condição para uma comunicação plena com outros seres, uma metamorfose técnica que, segundo Moreira (2017, p. 128), “antecipa em milênios as discussões contemporâneas sobre as fronteiras entre o natural e o artificial”.

A analogia com o digital, proposta por Moreira (2017) e desenvolvida por Di Felice, está no fato de que, tanto no xamanismo quanto nas redes informacionais, a comunicação não se limita a transferir dados ou significados, mas implica alterar os próprios agentes envolvidos. No digital, essa alteração se dá pela conversão em informação e pela incorporação de dispositivos técnicos que expandem ou modificam nossas capacidades sensoriais, cognitivas e relacionais. No xamanismo, ela se dá por técnicas corporais e espirituais que expandem ou modificam o corpo e a percepção do xamã, tornando-o capaz de habitar múltiplos mundos. Assim, a transubstanciação rompe com a ideia de que a comunicação é um processo instrumental entre entidades fixas. Ao contrário, propõe que comunicar é tornar-se outro com o outro - seja esse outro um espírito da floresta, um rio, um algoritmo ou um

satélite. No modelo conectivo, a transubstanciação não é um efeito colateral, mas um princípio constitutivo: comunicar é co-habitar um mesmo campo e, nesse habitar, transformar-se.

Considerações finais

O artigo percorreu um trajeto teórico que parte da crítica aos modelos representacionais da comunicação, passando pela virada associativa proposta pela Teoria Ator-Rede, até alcançar a cosmologia e o xamanismo Yanomami como horizonte para um modelo comunicacional conectivo. Ao examinar a diferença entre representação, associação e conexão, mostrou-se que a TAR já oferece um deslocamento importante ao pensar a comunicação como rede de mediações e agências híbridas. No entanto, a proposta aqui vai além, incorporando epistemologias ameríndias que não apenas cartografam conexões, mas reconhecem a dimensão ontológica e transformativa da comunicação, como ocorre na prática xamânica descrita por Davi Kopenawa.

O modelo conectivo aqui proposto parte do reconhecimento de que, tanto nas ecologias digitais quanto nas cosmologias ameríndias, comunicar não é representar algo ausente, mas coabitar um mesmo campo relacional. Trata-se de um modelo não representativo e não associativo, mas conectivo. Ele desloca o foco da cartografia das relações para a experiência vivida da ecologia, na qual humanos, não humanos e elementos materiais e imateriais são igualmente partícipes. Esse deslocamento implica abandonar a visão instrumental da comunicação como transmissão de informação e adotar uma concepção habitativa, na qual comunicar é também construir o próprio ambiente de existência.

O deslocamento proposto também convida a repensar as mídias como ecologias conectivo-comunicativas. Isso significa que, mais do que suportes técnicos para a veiculação de mensagens, elas são ambientes nos quais a comunicação se dá como processo ecológico, envolvendo múltiplas agências simultâneas. As tecnologias digitais, assim como os cantos e rituais xamânicos, tornam-se espaços de revelação e atualização dessas redes, permitindo conexões entre seres que, em outros contextos, permaneceriam incomunicáveis. A “língua geral” e a “transubstanciação” operam, portanto, como princípios estruturantes desse modelo. A primeira garante que a comunicação entre mundos distintos se dê sem que a diferença seja anulada; a segunda assegura que essa comunicação produza transformação mútua e não apenas troca de dados. Juntas, elas permitem avançar da noção de rede, herdada da TAR, para a noção de ecologia, na qual o comunicar é inseparável do habitar e do transformar, um movimento inicial para a construção de uma teoria conectiva da comunicação a partir do xamanismo Yanomami, trabalho que será desenvolvido a partir de incursões teóricas e empíricas que pretendem trazer robustez para a proposta.

Por fim, ao articular as contribuições da teoria ocidental das redes com as práticas e ontologias do xamanismo Yanomami, a proposta inicial deste modelo conectivo propõe não apenas uma ampliação teórica para o campo da Comunicação, mas também uma resposta às urgências contemporâneas. Ao reconhecer que comunicar é coabitar e transformar-se junto com o outro - seja ele humano, animal, vegetal, mineral ou digital - abre-se espaço para modos de existência menos centrados no humano e mais atentos à complexidade das ecologias que nos constituem.

Agradecimentos

Agradecemos o fomento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) para a realização da pesquisa de pós-doutorado que dá base ao presente texto.

Referências

- Descola, P. (2016). *Outras naturezas, outras culturas* (M. Magalhães, Trad.; 1ª ed.). Editora 34. (Obra original publicada em 2005)
- Di Felice, M. (2017). *Net-ativismo: da ação social ao ato conectivo*. Paulus.
- Di Felice, M. (2023). A cidadania digital e a complexidade amazônica (ideias para acelerar o fim do Antropoceno). In M. Magalhães, M. Di Felice, & T. Franco (Orgs.), *Cidadania digital: A conexão de todas as coisas* (pp. 27–48). Alameda.
- Kellner, D. (2001). *A cultura da mídia: Estudos culturais: Identidade e política entre o moderno e o pós-moderno* (I. Storniolo, Trad.). EDUSC. (Obra original publicada em 1995)
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* (B. Albert & M. Cohn, Trans.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 2010)
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Laia, E. J. M. (2023). Processos e redes para além do humano: notas para uma cartografia de equívocos. *Questões Transversais*, 11(22). <https://doi.org/10.4013/qt.2023.1122.07>
- Laia, E. J. M., & Guimarães, L. L. (2022). Coisas, mundos, traduções: dobras para uma comunicação pelo equívoco. *Contracampo*, 41(3), 1-15. <https://doi.org/10.22409/contracampo.v41i3.52775>
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica* (C. I. da Costa, Trad.). Editora 34. (Obra original publicada em 1991)
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory*. Oxford University Press.

- Lemos, A. (2013). *A comunicação das coisas: Teoria ator-rede e cibercultura*. Annablume.
- Limulja, H. (2019). *O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos yanomami*. Ubu.
- Magalhães, M. (2018). *Net-ativismo: Protestos e subversões nas redes sociais digitais*. ICNOVA.
- Mattelart, A., & Mattelart, M. (2005). *História das teorias da comunicação* (J. P. Paiva, Trad.; 4ª ed.). Loyola. (Obra original publicada em 1995)
- McLuhan, M. (1964). *Os meios de comunicação como extensões do homem* (D. Vieira, Trad.). Cultrix. (Obra original publicada em 1964)
- Miranda, A. K. S., & Assis, I. P. de. (2024). O acionamento do conceito de cultura em periódicos de comunicação: Uma revisão sistemática da literatura. *Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, 46, 1–22. <https://doi.org/10.1590/1809-58442023142pt>
- Moreira, F. C. (2017). As formas comunicativas do habitar xamânico. In M. Di Felice & E. Pereira (Orgs.), *Redes e ecologias comunicativas indígenas: As contribuições dos povos originários à teoria da comunicação* (pp. 119–159). Paulus.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3–20. <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1010>
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Ubu.