

EPISTEMOLOGIAS INDÍGENAS E COMUNICAÇÃO: PARA PENSAR O CAMPO A PARTIR DA AMAZÔNIA.

Indigenous Epistemologies and Communication: Thinking the Field from the Amazon.

Epistemologías Indígenas y Comunicación: Para pensar el Campo desde la Amazonía.

Sandro Colferai¹

DOI: 10.31501/esf.v3i34.15874

Resumo: O artigo parte do Perspectivismo Ameríndio (Viveiros de Castro) e da Enação (Varela) para pensar a Comunicação desde uma perspectiva amazônica. Considera a inseparabilidade entre humano e natureza e conclui que os povos indígenas, com ontologias distintas do pensamento ocidental, acionam cosmologias próprias e reafirmam modos outros de conhecimento, capazes de expandir os limites epistemológicos da Comunicação.

Palavras-chave: Comunicação. Ontologias Não-Occidentais. Perspectivismo Ameríndio. Enação. Amazônia.

Abstract: The article draws on Amerindian Perspectivism (Viveiros de Castro) and Enaction (Varela) to think Communication from an Amazonian perspective. It considers the inseparability of humans and nature, concluding that Indigenous peoples, with ontologies distinct from Western thought, activate their own cosmologies and reaffirm other ways of knowing that expand Communication's epistemological boundaries.

Keywords: Communication. Non-Western Ontologies. Amerindian Perspectivism. Enaction. Amazon.

Resumen: El artículo parte del Perspectivismo Amerindio (Viveiros de Castro) y de la Enacción (Varela) para pensar la Comunicación desde una perspectiva amazónica. Considera la inseparabilidad entre humano y naturaleza y concluye que los pueblos indígenas, con ontologías distintas del pensamiento occidental, activan cosmologías propias y modos otros de conocimiento que expanden los límites epistemológicos de la Comunicación.

Palabras clave: Comunicación. Ontologías No Occidentales. Perspectivismo Amerindio. Enacción. Amazonía.

¹ Doutor; Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho – RO, Brasil. sandro.colferai@unir.br | <https://orcid.org/0009-0002-4225-3041>.



Introdução

Há uma questão de fundo que permeia este artigo, ainda que o objetivo aqui não seja alcançar uma resposta a ela, de modo direto: na intersecção entre a Amazônia e o Campo da Comunicação o que surge de novo para o Conhecimento? O que proponho é a indicação de possíveis caminhos na direção de uma resposta, o que passa necessariamente pelo reconhecimento e compreensão dos modos de estar no mundo presentes na Amazônia, em especial aqueles dos povos indígenas, e que encontram eco e permanência entre as populações tradicionais. Por certo, neste percurso é fundamental que a Ciência seja acionada no sentido referido por Sousa Santos (1995): uma Ciência que não deve ser racional ao ponto de se isolar, mas complexa e gregária, para se permitir acessar conhecimentos outros, não cartesianos. Para Sousa Santos esta atitude emergia já há três décadas na busca de diálogos para deixar se interpenetrarem todas as formas de conhecimento, com vistas a uma Ciência que “[...] sem sensocomunizar-se, não despreza o conhecimento que produz tecnologia, mas entende que, tal como o conhecimento se deve traduzir em autoconhecimento, o desenvolvimento tecnológico deve traduzir-se em sabedoria da vida” (Sousa Santos, 1995, p. 57).

Aqui direciono o foco de atenção aos modos de estar no mundo próprios das populações indígenas da Amazônia, por entender que é nas suas permanências que está uma oportunidade de entender a Comunicação desde outro ponto de vista. Para seguir nesta direção, a ação necessária é reconhecer a inseparabilidade e recursividade entre natureza e sociedade, uma vez que, por esta perspectiva, não há um exterior e um interior no mundo, mas continuidades. Já não se trata de representar o mundo vivido, mas de agir em um mundo que é ele mesmo parte daquele que conhece.

Pensadores indígenas como Krenak (2019) e Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2015), por exemplo, apontam nesta direção ao argumentarem pela compreensão do mundo como um tecido vivo que integra humanos e não-humanos, mitos, saberes locais e memórias ancestrais, necessária para compreender que não há uma dicotomia entre natureza e cultura, o que implica uma ontologia outra que não aquela proposta desde espaços hegemônicos de produção de conhecimento científico, exógenos à Amazônia. É neste sentido que argumento de que se trata de admitir o princípio de *coatuação* entre o ser vivo e o ambiente, uma alternativa à abordagem representacionista, no mesmo sentido dado por Francisco Varela (Varela et. al., 2001) ao propôr o conceito de *Enação*, e na aproximação desta ideia com o pensamento de Viveiros de Castro (1996). É a partir deste movimento que penso ser possível outra abordagem à Comunicação ao considerar os modos de estar no mundo de populações indígenas da Amazônia.

Ontologias amazônicas: a atuação corporalizada

Ao lançar o olhar para a intersecção necessária entre a Amazônia e o Campo da Comunicação, a atenção volta-se às práticas e cosmologias das populações tradicionais e milenares amazônicas, por entender que com elas é possível enxergar posições que podem tornar possíveis outras abordagens aos fenômenos e processos comunicacionais. Nesta tentativa é possível acionar o conceito de *enação* para pensar a relação entre indivíduo e ambiente como *coatuação*, nos termos de Maturana e Varela (1995), e tendo como alicerce as contribuições do pensamento de Viveiros de Castro, notadamente o *Perspectivismo* (Viveiros de Castro, 1996) para pensar os fenômenos comunicacionais, potencialmente

residindo aí uma abordagem capaz de propôr modos outros de pensar a Comunicação desde a Amazônia.

As diversas populações indígenas da Amazônia – assim como ribeirinhos e outros grupos tradicionais ligados aos modos de vida indígenas – mantêm entre si e com o ambiente relações absolutamente diversas daquelas encontradas entre outros grupos populacionais. Trata-se de uma atuação com o ambiente que considera a natureza partícipe de suas vivências e não uma instância da realidade sobre a qual têm precedência. Uma chave para compreender esta relação é dada por Viveiros de Castro (1996, 2002) ao propor um perspectivismo ameríndio que, de maneira perpendicular, se coloca entre e atravessa as noções de relativismo e universalismo ocidentais, e afasta a oposição entre Natureza e Cultura. A esta perspectiva ameríndia Viveiros de Castro chama *multinaturalismo*, em contraste com o *multiculturalismo*. Ao passo que o *multiculturalismo* advoga pela natureza uma e múltiplas culturas, “[...] a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A ‘cultura’ ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto a forma do particular” (Viveiros de Castro, 1996, p. 116).

Aí está implicada uma corporalidade nas relações com a natureza, incluídos os seres humanos, numa inversão das abordagens realizadas pelo pensamento ocidental. Enquanto para este há uma animalidade que liga os seres vivos, e o ser humano é uma distinção, o *multinaturalismo* se posiciona em outro sentido: a condição primeira de todos os seres é a humanidade, o que faz com que os animais sejam internamente humanos colocados sob uma roupagem animal. Por esta perspectiva, presente em praticamente todos os povos ameríndios e na maior parte dos povos da região tropical do globo terrestre, pode-se compreender que, “Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como

política pública, o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica” (Viveiros de Castro, 1996, p. 120).

É assim que a ação corporalizada não é estranha às populações milenares que habitam a Amazônia e que têm nas suas cosmologias as chaves para compreensão do mundo e guias para as práticas cotidianas, para as relações com o ambiente, entre os indivíduos, assim como entre grupos sociais. Exemplar destas relações são os Yawalapíti, povo indígena do sudoeste da Amazônia que não possui qualquer separação radical entre natureza e cultura ou, de maneira específica, entre seres humanos e animais. No vocabulário Yawalapíti uma mesma palavra, *ipúla*, refere-se ao homem, aos animais e aos espíritos. “O traço mais saliente da taxonomia yawalapíti do que chamaríamos seres vivos é a ausência de separação categórica entre os humanos e demais animais. Não existe um conceito correspondente à nossa noção de ‘animal (não-humano)’” (Viveiros de Castro, 2002, p. 45-46).

As palavras são ponto fulcral para a apreensão do perspectivismo apresentado por Viveiros de Castro, o que se manifesta particularmente na maneira como se autodenominam os grupos indígenas, uma vez que etnônimos são sempre atribuídos a terceiros e por isso pertencem à terceira pessoa do plural, o eles. Ao se referirem a si mesmos os membros de um grupo usam palavras que podem ser traduzidas por gente, e que carregam consigo a ideia de humanidade. Assim, a humanidade, ou a corporalidade humana, acabaria no limite do grupo social em que estão inseridos. Para além deste limite, que circunscreve o eu, há a natureza, o outro, e a alteridade se manifesta em uma corporalidade distinta. Os limites se constroem entre a gente, o corpo naturalmente humano, e eles, a natureza. Isso, no entanto, não implica um relativismo nos moldes ocidentais, pois trata-se de uma maneira distinta de reconhecimento. Enquanto entre ocidentais o ponto de vista cria o objeto, numa clara dinâmica

representacionista, uma vez que o sujeito é uma permanência diante do mundo, entre as populações ameríndias o ponto de vista cria o sujeito, que assim é agenciado pelo ponto de vista (Viveiros de Castro, 1996, p. 126).

Desta maneira a cognição está diretamente ligada à corporalidade, pois sendo a humanidade a permanência e o que se altera é a roupagem posta sobre o humano, o corpo e os atributos imanentes do ponto de vista também se deslocam. Com isso, e já que a humanidade é a característica fundamental dos seres vivos, quando um ex-humano se converte em animal, se for um predador verá o sangue da caça como cauim e a mata como aldeia. A mudança não é interna, mas externa, corporal, e o ponto de vista não muda intrinsecamente, mas para um novo acoplamento com o meio de maneira a atender às necessidades da nova roupagem. Na aproximação necessária surpreende a maneira literal como Viveiros de Castro afirma que “uma perspectiva não é uma representação” (Viveiros de Castro, 1996, p. 128), o que aproxima o *multinaturalismo* do conceito de *enação* tal como pensado por Francisco Varela (Varela et. al., 2001).

A enação pressupõe o conhecedor no processo de conhecer, uma vez que não se admite a existência de um mundo exterior em que os conhecimentos existem e podem ser alcançados. Ao invés disso, uma vez que não há um mundo exterior a ser representado, o que ocorre é uma mútua co-especificação entre o conhecedor e o objeto do conhecimento, de maneira que, diferente de haver uma transferência de informação – como num modelo clássico de comunicação em que há remetente e destinatário – o que há é a modelagem mútua de um mundo que, por isso, se torna comum (Varela, 1994). A enação se refere então à coatuação de um sistema, o conhecedor, com o ambiente, e a primeira noção é de que há uma corporificação deste sistema que permite sua particularização frente

aos demais elementos que compõem determinado meio. Para Varela (et. al., 2001) a corporalidade implicada na *enação* já era enunciada por pensadores preocupados com o distanciamento que há, pelos processos de interpretação que levam a novas interpretações, entre as cogitações sobre a vida e a vida vivida. Nesta linha chega-se à admissão de que nada pode ser percebido independentemente da atuação no mundo e, conseqüentemente, leva ao fim das ingenuidades e dos idealismos nos discursos das ciências acerca de uma objetivação do mundo.

Viveiros de Castro é claro ao afirmar que o que chama de corpo não se refere exclusivamente a uma distinção fisiológica ou fixação morfológica. Segundo esclarece, na cosmologia ameríndia, e no perspectivismo que carrega,

entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. A diferença dos corpos, entretanto, só é apreensível de um ponto de vista exterior, para outrem, uma vez que, para si mesmo, cada tipo de ser tem a mesma forma (a forma genérica do humano): os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal (Viveiros de Castro, 1996, p. 128).

A materialidade do corpo é então fundamental para a construção de si e para as transformações, sejam físicas ou não, enquanto o espírito é a permanência, o que afasta a possibilidade de uma descontinuidade ontológica mesmo com a alteração dos corpos. E, se a humanidade é permanência e o corpo é o que se altera, o sobrenatural carrega em si a humanidade, ainda que descorporalizada. Assim há uma ontologia que liga o humano, a natureza e o mundo dos espíritos, numa continuidade em que, diferente de reconhecer um mundo unitário, o que há é a multiplicidade de pontos de vista, de perspectivas corporalizadas. O humano (como cada espécie vê a si mesma e aos outros) e a natureza (a manifestação distintiva nas formas de animal, planta ou espírito) encontram nos mitos “[...] um estado

do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as afecções, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo – meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar” (Viveiros de Castro, 1996, p. 135).

A ideia de continuidade, fundamental para a apreensão do multinaturalismo, é especialmente importante para a intersecção que faço entre as posições apresentadas por Varela e as ideias de Viveiros de Castro. As proposições de ambos são um dos pontos de toque para a pensar o comunicacional a partir da Amazônia, pois há nos povos milenares e nas populações tradicionais da Amazônia permanências que, por continuidade, refletem as corporalidades e as inseparabilidades entre o homem e o meio, o que se desdobra nos mitos e práticas que permanecem entre as populações tradicionais amazônidas.

Exemplar é a percepção do mundo a partir de si presente entre os Baniwa, na região do Alto Rio Negro, que pode ser observada tanto no mito de fundação como nas classificações por eles dadas às doenças. Os Baniwa diferenciam os que estão dentro de sua cultura e aqueles que estão fora, e o que está no mundo material e aquilo que está no cosmos, o que leva à percepção da centralidade sociogeográfica própria do autorreconhecimento Baniwa. No que interessa para caracterizar a centralidade do humano pela corporalidade na cosmologia Baniwa é importante destacar a existência de doenças do cosmos, provocadas pelas estrelas e que agredem os seres humanos e, ainda, as doenças de branco, estas caracterizadas por sua transmissibilidade (Garnelo & Wright, 2001). A centralidade corporal é ainda manifesta entre os Baniwa naquilo que se refere ao surgimento dos outros povos: Amaru, figura feminina de maior relevância nos mitos Baniwa, ao ser derrotada após liderar outras mulheres contra os homens pelo controle do universo, é “[...] transmutada magicamente em

quatro seres, se desloca na direção dos quatro pontos cardeais, para fora da terra Baniwa, onde se tornam mães ancestrais dos brancos, a quem ensinam o segredo da fabricação dos bens industrializados” (Garnelo & Wright, 2001, p. 275).

A perspectiva que faz perceber o mundo a partir do seu ponto de vista não é exclusiva dos indígenas da Amazônia. Há pouco destaquei a afirmação de Viveiros de Castro de que todos os povos ameríndios compartilham do multinaturalismo. É o que apreende-se de Kerckhove (1997) sobre a percepção espacial dos Algonquin, grupo indígena da América do Norte, que têm também o princípio da centralidade do próprio corpo no mundo. Para os Algonquin o espaço é interno e não externo ao corpo, de maneira que o único ponto fixo existente é o homem: “[...] o acto de andar não é visto como atravessar o espaço mas como empurrar o espaço debaixo dos pés” (Kerckhove, 1997, p. 68). Não há separação, mas implicação e mútua influência que se dão pelos órgãos sensoriais.

Outro exemplo dessa continuidade é visto entre os Arara, povo que se encontra no atual estado de Rondônia. Mesmo estando quase que totalmente inseridos na sociedade ocidental os Arara mantêm sua língua e os mitos de fundação que se ligam ao corpo e à atuação com a natureza (Fonseca et al., 2013). Entre os Arara a chegada de imigrantes do sul do Brasil teve grande impacto a partir da década de 1970 e esta experiência foi incorporada aos seus mitos, especialmente no que se refere à relação entre indígenas e não-indígenas. A diferenciação entre indígena e não-indígena se dá pela materialidade dos artefatos dados de presente e pela identificação corporal daí decorrente, distinção especialmente importante no momento em que os Arara se viram confrontados pelos colonos que avançavam sobre suas terras. Sob a ameaça dos invasores os Arara mantêm no relato a cosmologia que liga a natureza, o humano e o espiritual, o que garante a diferenciação entre quem é e quem não é índio. Uma vez que

tal diferenciação não estaria presente em outras versões do mesmo relato, trata-se de uma ampliação das noções iniciais gerando “[...] consciência – do outro – o eu” (Fonseca et al., 2013, p. 105). Esta consciência se amplia para além do grupo social até ali reconhecido, mas mantém o fundamento da materialidade do corpo e a atuação deste com o meio.

A permanência de um perspectivismo nas vivências tradicionais das populações ribeirinhas da Amazônia e na constituição de práticas cotidianas se deve especialmente aos mitos e primordialmente ao papel de profunda relevância do ambiente para estas populações. A geografia marcada pela floresta e pelos rios se revela nos mais diferentes aspectos da vida, como demarca Tocantins (1973) – numa inversão do que tradicionalmente é encarado como uma luta entre o humano e a natureza –, ao ponto do homem estar “[...] rendido, senão à terra, mas fatalmente ao rio, poderoso gerador de fenômenos sociais” (Tocantins, 1973, p. 278). A posição não é a de sobreposição da natureza sobre o homem, mas de uma coatuação, pois é inegável, para Tocantins (1973, p. 278), o papel fundamental da natureza em “[...] um cenário grande demais” na constituição das práticas e culturas amazônicas. Teixeira (1996) destaca que relatos como os do Pai dos Porcos, Pai da Mata e da Mãe da Seringa formam um conjunto de crenças sobre a natureza próprio à cultura do seringueiro. Os relatos feitos em diversos pontos da Amazônia – e por Teixeira colhidos principalmente na região do rio Jamari, em Rondônia – indicam a natureza como “[...] um território habitado por seres que, via de regra, adquirem forma humana, indicando, talvez, que nela se reproduz a sociedade dos homens” (Teixeira, 1996, p. 137). Este movimento se assemelha às mitologias indígenas de diversas partes da Amazônia que, com diferentes nomes, podem ser identificadas nas narrativas de seringueiros e ribeirinhos. O que é possível apontar é a permanência das lógicas ameríndias de coatuação com o ambiente, o que implica uma

continuidade mesmo que se considere a precedência, entre seringueiros e ribeirinhos, das lógicas culturais ocidentais.

Esta presença da natureza é uma das permanências a corroborar a continuidade entre as percepções de mundo ameríndias e o que é possível de ser visto, por exemplo, entre barqueiros do rio Madeira, condutores de barcos e balsas entre Porto Velho e Manaus, grupo estreitamente ligado à população ribeirinha e, ao mesmo tempo, ao capital financeiro internacional que circula na região. Se por um lado a atividade responde às necessidades mais prementes das práticas ocidentais, nas vivências e especialmente no cotidiano dos barqueiros no rio, se manifestam crenças e práticas que ecoam as relações milenares das populações indígenas com o ambiente. Os ribeirinhos, desde a infância e por meio de jogos lúdicos, têm uma convivência estreita com o ambiente, de maneira que o rio e o seu entorno são uma presença inescapável. As dinâmicas familiares são organizadas em torno desta presença, assim como a maior parte das demais ações, pois do rio depende a sobrevivência, seja pela fertilidade das várzeas propiciada pelas cheias, seja pelo trabalho como barqueiros.

Vale a pena reforçar que na interação ocorrida entre pais e filho(s), entre as próprias crianças, há uma geografia das práticas sendo delineada e mediatizada [tanto] pela interação dos órgãos sensoriais quanto pela relação dialógica e valores advindos da cultura ribeirinha. Todos esses fatores vão remeter ao universo da experiência, das habilidades e conhecimentos espaciais que sustentam o viver do homem amazônico (Sousa, 2012, p. 184).

Estas interações se revelam nas crenças, nos valores e nos significados acionados pelas comunidades ribeirinhas, e principalmente na atuação dos práticos que conduzem barcos e balsas no rio Madeira. Sousa (2012) destaca a maneira como o prático que é também ribeirinho – em contraste com o prático que não cresceu no rio e aprendeu já adulto a profissão – mantém um mapa mental do

rio que é acionado ao captar pelos sentidos – visão, olfato e audição, principalmente – características e mudanças no leito do rio que percorre corriqueiramente entre Porto Velho e Manaus. Mesmo durante a noite, o ribeirinho que se faz condutor de embarcações atua com o meio e é capaz de reconhecer nuances na calha do rio e decidir por onde é melhor navegar. Guia-se não por cartas de navegação, mas por sua experiência e pelo seu acoplamento ao meio: há uma refinada percepção de marcadores ambientais pelos quais o barqueiro toma as decisões tendo o barco como uma extensão de si. “São capazes de marcar a localização do canal através das sombras e posições das árvores, dos barrancos íngremes e movimento das águas” (Sousa, 2012, p. 185).

Na atividade do prático ribeirinho que conduz os barcos e balsas há não apenas os acoplamentos dele com o ambiente, mas também mitos ancestrais que, sob releituras, se mantêm. É assim que mesmo confrontados com vivências dessacralizadas ainda há entre os barqueiros a crença na Cobra Grande, no Boto e em outros seres encantados. São recorrentes as afirmativas de encontros com a enorme cobra capaz de virar embarcações: “Na interpretação dos práticos, a cobra se apresenta como animal temeroso, devido a possibilidade de colisão com a mesma. É captada pelos sentidos, o seu movimento no rio assusta, causa estranhamento ou medo” (Sousa, 2012, p. 218). O prático não vê a cobra, mas vê o rio, os sinais de perigo no leito do Madeira, e o perigo é então a cobra, num claro acoplamento com o meio pela materialização do mito.

É por este caminho que o ambiente é não apenas o local onde se vive, mas parte das vivências pessoais e coletivas do ribeirinho, o lugar inseparável do humano que com ele atua e onde os animais e mesmo os mortos se antropomorfizam para também atuarem. É assim que se mantém o princípio da roupagem, abordado por Viveiros de Castro, quando se volta a atenção para o Boto que se transfigura

em homem para seduzir mulheres ribeirinhas. Se o Boto for real, o pai chefe de família não precisará expulsar de casa a filha desonrada, e nem a criança fruto desta relação será considerada bastarda e terá garantida sua legitimidade no grupo social. Os mitos têm função social, mas não apenas isso. São materialidades manifestas nas práticas ribeirinhas, assim como são materialidades os artefatos artesanais que fazem dos Arara um povo, e são corporais as relações que ligam todos os seres vivos – mesmo aqueles que estão agora vestidos de onças, macacos ou catetos – à sua humanidade primeira.

A inseparabilidade entre as formas de conhecimento é a base sobre a qual se assentam as culturas amazônidas milenares que encontram ressonância nas práticas de populações tradicionais da Amazônia. A continuidade das percepções e interações entre seres vivos, implicada no conceito de enação, está presente na visão de mundo que o indígena traz consigo, pois somente pela inseparabilidade e recursividade entre cada elemento da natureza, o humano incluído, é possível compreender a complexidade presente num mundo em que pessoas, animais e espíritos têm a mesma humanidade. E estas inseparabilidade e recursividade são fundamentais para pensar (repensar), a Comunicação desde uma perspectiva amazônida.

Pensar a Comunicação desde a Amazônia

O modo de estar no mundo dos povos originários da Amazônia faz eco à afirmação realizada, em mais de um lugar, por McLuhan de que culturas consideradas primitivas pelo Ocidente estariam melhor preparadas para o contato com as tecnologias da comunicação e informação do que jamais estiveram as sociedades que têm suas práticas baseadas predominantemente no letramento. Para ele

“[...] os países subdesenvolvidos que mostraram pouca permeabilidade à nossa cultura mecânica e especializada estão em muito melhores condições para enfrentar e entender a tecnologia elétrica” (McLuhan, 2005, p. 43), ao ponto do Ocidente, previa McLuhan na década de 1960, ter “[...] grande desvantagem quando confrontado com os países ‘atrasados’. É nossa enorme provisão de tecnologia letrada e mecânica que nos torna tão impotentes e ineptos no lidar com a nova tecnologia elétrica” (McLuhan, 1972, p. 43).

É assim que, quando postas diante do argumento de que as tecnologias da comunicação e informação se apresentam como uma revolução frente à cultura do alfabeto, as afirmativas de que é preciso promover uma alfabetização digital entre povos ditos primitivos soam equivocadas e, não raramente, segregadoras. Da mesma maneira considerar estes povos incapazes, e por isso julgar ser possível proporcionar-lhes as benesses tecnológicas a partir de lógicas que não são deles, demonstra na maioria das vezes a incapacidade do civilizador em compreender as multiplicidades e a coatuação de indivíduos e ambiente.

Sousa Santos (1995, 2009), ao indicar um pensamento abissal que coloca em oposição formas de conhecimento científico estabelecidas e legitimadas nos últimos séculos e qualquer outra forma de conhecer, segue na mesma direção apontada por McLuhan. Enquanto a Ciência ocidental está do lado de cá de uma linha divisória entre os saberes, onde somente as verdades geradas pelo método científico são aceitas, do outro lado estão todas as demais formas de “[...] conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses ou indígenas” (Sousa Santos, 2009, p. 25). As bases para a separação entre estes saberes são comparáveis, como indica Sousa Santos (2009), à fé religiosa, pois enquanto às crenças científicas é atribuído um caráter de verdade, para as demais maneiras de conhecer não é

facultada sequer a possibilidade de discutir seu caráter verdadeiro ou falso. Sousa Santos advoga pela insuficiência dos argumentos que colocam em posição de inferioridade o conhecimento produzido fora dos parâmetros reconhecidos como científicos, e por isso recusa a divisão dos saberes ao ponto de suas ideias se aproximarem das de McLuhan, que pensa no homem não-ocidental e não imerso numa cultura de letramento como o melhor preparado para agir com as tecnologias eletrônicas da comunicação e informação.

Sousa Santos é também explícito ao dizer que há uma filosofia não-ocidental que tem a potência necessária para oferecer ideias alternativas que não podem ser expressas pela filosofia ocidental (Sousa Santos, 1995, 2009), e neste ponto estão próximas umas das outras as ideias explicitadas também por McLuhan (1972, 2005), Varela (1994, 1998), Varela Thompson e Rosch (2001), Capra (1982, 2002, 2006), Kerckhove (1997, 1999), Morin (2003, 2011, 2013) e Feyerabend (2010, 2011). E é neste mesmo novelo que devem ser inseridos pensadores e filósofos indígenas que argumentam pelo reconhecimento dos modos de pensar ameríndios, como Krenak (2019) e Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2015). Todos tratam de saberes que não se baseiam somente no logos, mas também no mythos, “[...] uma compreensão mais profunda das possibilidades humanas com base nos saberes que, ao contrário do científico, privilegiam a força interior em vez da exterior, a natura naturans em vez da natura naturata” (Sousa Santos, 2009, p. 54). Tal posição tem em suas bases posturas que são ao mesmo tempo contraditórias e complementares, pois assim como indica uma ultrapassagem do conhecimento científico tradicional, parte dele para alcançar uma outra postura.

Ao considerar pensar os processos comunicacionais a partir da perspectiva dos povos amazônidas, parece-me claro que os povos indígenas, e a população que tem nas bases indígenas e

populares de sua formação as gêneses de suas maneiras de estar no mundo, reúne em si as condições para atuar com e pelas tecnologias da comunicação e informação com a desenvoltura prevista pelo conjunto de pensadores acima referidos. Neste sentido Kerckhove chega mesmo a afirmar que “[...] as tecnologias ocidentais estão a estender-se para ir ao encontro de todas as culturas do Planeta. Mas a eletricidade, embora desenvolvida pela tecnologia ocidental, está, no seu espírito, mais próxima da psicologia oriental do que ocidental” (Kerckhove, 1997, p. 178-179), e aqui oriental deve ser tomado mais como um modo diferente do ocidental de conhecer e atuar com as tecnologias do que referência a culturas particulares. O argumento de que as tecnologias de comunicação e informação fazem emergir práticas e interações próprias da cultura oral justifica esta posição. É neste ponto que os povos ameríndios e as populações amazônidas se inscrevem neste conjunto de pensamento.

Minha percepção é de que ao tratar das extensões do humano (McLuhan, 1972, 2005) também se assume uma postura em que, ao invés de argumentar a partir de uma *natureza naturalizada*, propõe-se uma ampliação da *natureza natural* humana. Conforme corpo e tecnologia se acoplam às funções que eram exercidas, por exemplo, pelos membros superiores, passam a ter parte de sua atuação com o ambiente realizada com o suporte de aparatos técnicos, o que leva novamente à ideia de uma ampliação por continuidade. No mesmo sentido, posso pensar que o Ocidente necessita superar, para atuar na cultura eletrônica – e em larga medida isso está em curso –, a cultura profundamente devedora da literacia tradicional, num movimento em que aprender é esquecer a percepção de mundo essencialmente interna e atrelada à escrita.

Nesta altura considero que se trata de superar a representação como forma preferencial para a ação humana, uma vez que é disso que trata a escrita e toda a cultura nela alicerçada: a representação

do mundo. Neste movimento, sociedades tidas como atrasadas ou subdesenvolvidas quando vistas a partir de um olhar ocidental (McLuhan, 1972), ou simplesmente não profundamente baseadas no alfabeto, teriam vantagens por possuírem experiências e práticas sociais alicerçadas no compartilhamento, mais próximas da externalidade da oralidade do que da internalidade da escrita. Se um dos pontos nodais do Ocidente é o progresso contínuo, isso se deve a uma “[...] ‘direção internalizada’ [que] depende de um ‘ponto de vista fixo’. Um caráter estável e firme e um caráter dotado de perspectiva inflexível, de uma postura visual quase hipnotizada, por assim dizer” (McLuhan, 1972, p. 45), o que em larga medida é oposto ao que ocorre em sociedades não-ocidentais, especialmente as ameríndias, em que há grande flexibilidade na atuação entre os indivíduos e com o meio. Isso torna possível pensar que

[...] embora os media eletrônicos estejam a inverter os efeitos da literacia e da linguagem, isto não é necessariamente mau, porque estamos a deixar de dar total proeminência à cultura letrada e a voltar à cultura oral. Especula [Kerckhove] que na vindoura cultura da informação oral-cibernética a ignorância será uma comodidade valiosa por que os indivíduos “não programados” terão uma vantagem funcional sobre os “programados”. Os ignorantes [sic] são mais flexíveis porque não têm de lutar contra velhos condicionamentos e estruturas mentais para aprender novas tecnologias (Dewdney, 1997, p. 26).

O amazônida que tem nas tradições orais e na relação de proximidade e reciprocidade com a natureza as bases para a sua atuação no mundo procede de maneira diversa daquela consagrada pelo modo de vida ocidental. Os modos amazônidas de viver provocam estranhamentos expressos desde as primeiras tentativas de explicitação do que é o amazônida, quase sempre agarradas a preconceitos e num conhecimento que dividia, e em larga medida ainda divide, o mundo entre sociedades centrais e povos aos quais é dado o papel de coadjuvantes periféricos do processo civilizatório ocidental. É assim

que o indígena, profundamente envolvido pelo ambiente, é tomado como atrasado numa escala evolutiva que tem no observador eurocêntrico o estágio ideal a ser alcançado. Foi isso que fizeram aqueles que aportaram na Amazônia com concepções que refletiam os olhares distantes do europeu, o que levou à transposição de ideias que se tornaram – para os que pouco ou nada viram da Amazônia – formadoras do que é esta região, sempre algo entre o maravilhoso e o infernal (Gondim, 2007; Pinto 2008). Mesmo brasileiros que se voltam para a região influenciados pelo pensamento eurocêntrico apresentam o amazônida como indolente e relegado às margens e rodapés da história, o que acaba por justificar a determinação externa. A leseira (Souza, 2009) e a contemplação (Paes Loureiro, 2001) amazônidas são exemplares da busca por explicações outras que não aquelas consagradas pelo Ocidente e provocadoras de estranhamentos e motivação de uma pretensa necessidade de civilizar. O tempo do amazônida tradicional é o tempo de esperas em que os ciclos da natureza devem ser respeitados e em que as vivências e convivências são partes fundamentais da vida. E vida implica multiplicidades que se atravessam na natureza e no humano, e na coatuação que fundamenta os modos de viver. Há aí uma profunda implicação das materialidades físicas e biológicas, e não o distanciamento que a representação do mundo impõe.

É por isso que o barqueiro do rio Madeira (Sousa, 2012) tem o barco não como um instrumento, mas como uma extensão de si quando está navegando pelo leito em que os bancos de areia se movem constantemente. Ele não está sobre as águas e cercado pelas margens. Ele é parte do ambiente, integra-o, e por isso não é uma lição aprendida que o faz capaz de perceber e atuar no ambiente, mas a inegável inserção que vai além de conhecer e o torna também rio, barco e margem. O espaço é dinâmico e ao invés de ser percebido é vivenciado. Audição, olfato e visão, fundamentais para a

navegação pela região, em claro acoplamento com o meio, são sentidos que se estendem pela embarcação e a tornam extensão do barqueiro. A pele deixa de ser limite do corpo e torna-se mais um ponto de conexão com o aparato técnico – o barco – e com o ambiente. Este é o cotidiano do amazônida tradicional não apenas no Madeira, mas em toda a região, em todos os rios: não uma inserção e representação, mas atuação que implica corpo, vivências e cosmologias.

Outros modos para pensar a Comunicação

A inseparabilidade e continuidade implicadas no perspectivismo são o ponto de toque para buscar uma postura amazônida para abordar a Comunicação. E reorientar o olhar é fundamental para compreender como se dão as relações entre as populações ameríndias e os processos de comunicação mediados por tecnologias eletrônicas e digitais, por exemplo. O mesmo se aplica às populações que residualmente mantêm a perspectiva indígena nas próprias vivências. É nesta reangulação que potencialmente podemos encontrar a *novidade* desde a Amazônia para o Campo da Comunicação. Parece ser o que acontece entre os Ashaninka, etnia que ocupa regiões no sudoeste do estado do Acre, para quem não há a separação entre o humano e o não humano, e aí devem ser considerados os rios, a floresta, e toda a fauna e a flora. Esta profunda percepção de mútua implicação é impactada pela presença de computadores com acesso à internet e pela crescente presença de telefones celulares. Mas, ao contrário de significar a substituição da percepção de si como parte da natureza, para os Ashaninka a tecnologia surgiu como possibilidade de “[...] disseminação de seus saberes tradicionais baseada em sua relação sustentável com a natureza, a visibilidade de sua diferença

e a promoção de ações em rede entre essas [suas] comunidades e na rede pelos circuitos digitais” (Pereira, 2007, p. 152).

A atuação dos Ashaninka com as tecnologias da comunicação e informação de maneira geral e na internet em particular inclui a produção de vídeos e denúncias feitas no meio digital. Nas reelaborações hipertextuais de si os Ashaninka passam não somente a ter acesso, mas a efetivamente se utilizar da internet como meio para potencializar a própria voz e presença, numa desterritorialização que ganha fluidez, mas não deixa de lado as percepções de mundo que lhes são próprias. O que fazem é deslocar “[...] a Floresta e seus povos para o mundo, possibilitando a transmissão de sua atmosfera ambiental e o diálogo intercultural com outras redes de apoio além das historicamente existentes” (Pereira, 2013, p. 177). Sem deixar de lado os modos tradicionais de interação os reelaboraram de maneira a torná-los possíveis nas redes informativas “[...] de acordo com sua cosmologia comunicativa xamânica, [e] mostraram como suas ações reticulares ajudam a defender seus territórios, apontando para um ecossistema informativo reticular interagente que reúne de forma singular o ecossistema da Floresta com o informativo-digital” (Pereira, 2013, p. 249). É o que torna possível a afirmação de que os Ashaninka caminham “[...] em direção a uma ecologia política de coletivos (humanos e não-humanos) sem a separação entre natureza e sociedade” (Pereira, 2013, p. 250). A consciência da própria atuação é expressa no poema escrito por Alexandre Pankararu, um ashaninka do rio Amônia, no Acre, e compilado por Pereira (2007, p. 86): “Então umbora meus povos indígenas vamos acordar/Se antes caçávamos com arco e flecha/Hoje temos o arco digital/Se antes tínhamos que andar léguas e léguas/Para falar com outros parentes indígenas/Hoje temos um Chat”.

O que Pankararu expressa em muito se assemelha ao que diz Almir Suruí, cacique dos Suruí, de Rondônia, povo que, por meio de uma parceria com a multinacional de tecnologia *Google*, recebeu equipamentos eletrônicos de comunicação e *softwares* desenvolvidos especialmente para eles.

Hoje nós temos outra cultura que é de outro jeito, outro modelo, mais avançado, mais tecnológico, mais estudado, mais, entendeu? [...] [Mas] Eu não posso só dar valor ao meu tecnologia, se eu não dar valor ao meu colar. Então um exemplo disso tá aqui, eu tô usando meu Mac e também tô usando meu colar, tá ali (na parede) meu cocar quando uso, tá ali (na parede) meu arco e flecha (Almir Suruí, in: Costa, 2012, p. 93).

A hibridez presente no depoimento de Almir Suruí não aponta somente os simbolismos dos artefatos, mas também a materialidade e a utilização das tecnologias da comunicação e informação para e por povos indígenas. E os usos não se colocam sob os mesmos parâmetros das sociedades ocidentais, pois vê nos aparatos tecnológicos muito mais que instrumentos dos quais podem se utilizar para agir sobre um mundo que lhe é externo. Entre os Suruí os aparelhos tecnológicos são extensões de seus olhos para atuar junto com a natureza, predominantemente para coibir a exploração ilegal da reserva por madeireiros e garimpeiros. E o território se altera de acordo com as diferentes atuações, de indígenas ou de madeireiros, por exemplo, ou mesmo dos indígenas entre o antes e o depois de disporem de aparatos tecnológicos. É um mesmo espaço que se altera conforme mudam os olhares, as materialidades e as atuações: “O olhar prediz a interferência do sujeito e é isso o que fazem os suruí. Eles interferem na paisagem, na narrativa e assim conseguem, pouco a pouco, mudar sua posição vitimizada de Sul periférico, com criatividade” (Costa, 2012, p. 84). Na mesma direção Moreira (2013), ao abordar a presença de artefatos tecnológicos de comunicação e informação entre os Suruí, destaca

o papel ativo que a natureza assume na atuação dos indígenas, o que se depreende das ideias explicitadas pelo cacique Almir Suruí:

Acredito no poder da tecnologia para proteger a vida. A floresta tem grande potencial a oferecer à vida humana. [...] Não queremos apenas usar a tecnologia para denunciar, mas para discutir soluções para todos que vivem nesse planeta. Porque o planeta é grande e ao mesmo tempo pequeno. Usando a tecnologia, queremos mostrar a importância da floresta na vida das pessoas, especialmente das pessoas que vivem na Amazônia (Almir Suruí, in: Moreira, 2013, p. 12).

Não se trata de capturar uma imagem da natureza com o apoio da tecnologia, mas de revelar o ambiente “[...] em sua dimensão dinâmica, caótica, interna e externa ao homem. A possibilidade aberta pelas tecnologias digitais de transitar por novos mundos informativos ou de ‘enxergar’ com os olhos da natureza [...]” (Moreira, 2013, p. 12). Trata-se de uma outra ontologia, um modo outro de estar e perceber o mundo, ver aquilo que as lentes do letramento ocidental ofuscam. É compreender que as populações indígenas da Amazônia enxergam com os olhos da natureza e assumir as cosmologias, as ordenações xamânicas e espirituais como partes constituintes do processo de produção de conhecimento. É compreender que há atravessamentos nas tecnologias e nos processos comunicacionais que também atravessam indígenas e floresta, com evidentes implicações no modo como pensamos os processos de comunicação em que estamos todos envolvidos.

Referências

- Capra, F. (1982). *O ponto de mutação: A ciência, a sociedade e a cultura emergente* (25a ed.). Cultrix.
- Capra, F. (2002). *As conexões ocultas: Ciência para uma vida sustentável* (M. B. Cipolla, Trad.). Cultrix.
- Capra, F. (2006). *A teia da vida* (N. R. Eichenberg, Trad.). Cultrix.
- Costa, T. E. S. (2012). *Amazônicos e tecnológicos: Os Suruís de Rondônia e suas articulações globais* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará].
- Dewdney, C. (1997). Introdução. In D. de Kerckhove, *A pele da cultura: Uma investigação sobre a nova realidade eletrônica* (L. Soares & C. Carvalho, Trans.). Relógio D'Água.
- Feyerabend, P. (2010). *Adeus à razão* (V. Joscelyne, Trad.). Editora Unesp.
- Feyerabend, P. (2011). *A ciência em uma sociedade livre* (V. Joscelyne, Trad.). Editora Unesp.
- Fonseca, D. R., Monteiro, L. R., Arara, S. K. P., & Macieira, M. S. B. (2013). Diálogo: Memória mítica do povo Karo e colonização de Rondônia. *Revista Eletrônica Igarapé*, (2). <http://www.periodicos.unir.br/index.php/igarape/article/view/742>
- Garnelo, L., & Wright, R. (2001). Doença, cura e serviços de saúde: Representações, práticas e demandas Baniwa. *Cadernos de Saúde Pública*, 17(2), 273–284.
- Gondim, N. (2007). *A invenção da Amazônia* (2a ed.). Valer.
- Kerckhove, D. de. (1997). *A pele da cultura: Uma investigação sobre a nova realidade eletrônica* (L. Soares & C. Carvalho, Trans.). Relógio D'Água.
- Kerckhove, D. de. (1999). *Inteligencias en conexión: Hacia una sociedad de la web*. Gedisa.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami* (B. Perrone-Moisés, Trad.). Companhia das Letras.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Schwarcz.

Maturana, H. (1998). Veinte años después – prefacio de Humberto Maturana R. a la segunda edición. In H. Maturana & F. Varela, *De máquinas y seres vivos: Autopoiesis: La organización de lo vivo* (5a ed.). Editorial Universitaria.

Maturana, H., & Varela, F. (1995). *A árvore do conhecimento: As bases biológicas do entendimento humano*. Editorial Psy II.

McLuhan, M. (1972). *A galáxia de Gutenberg: A formação do homem tipográfico* (L. G. de Carvalho & A. Teixeira, Trans.). Editora Nacional; Editora da USP.

McLuhan, M. (2005). *Os meios de comunicação como extensões do homem* (D. Pignatari, Trad., 17a ed.). Cultrix.

Moreira, F. C. (2013). Redes digitais e a reconfiguração do habitar indígena Suruí. In *Anais do XVIII Intercom Sudeste – Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste* (Bauru-SP). Intercom.

Morin, E. (2003). Da necessidade de um pensamento complexo (J. M. da Silva, Trad.). In F. M. Martins & J. M. Silva (Orgs.), *Para navegar no século XXI: Tecnologias do imaginário e cibercultura* (3a ed.). Sulinas/Edipucrs.

Morin, E. (2011). Para um pensamento do sul (E. A. Carvalho, Trad.). In *Para um pensamento do sul: Diálogos com Edgar Morin* (pp. 8–21). SESC.

Morin, E. (2013). *Meus filósofos* (E. A. Carvalho & M. P. Bosco, Trans.). Sulina.

Paes Loureiro, J. J. (2001). *Cultura amazônica: Uma poética do imaginário – Obras reunidas*. Escrituras Editora.

Pereira, E. S. (2007). *Ciborgues indígenas@s.br: A presença nativa no ciberespaço* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília].

Pereira, E. S. (2013). *O local digital das culturas: As interações entre culturas, mídias digitais e territórios* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].

Pinto, R. F. (2008). *Viagem das ideias* (2a ed.). Valer.

Sousa, L. F. (2012). *Espaços dialógicos dos barqueiros na Amazônia: Uma relação humanista com o rio* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Paraná].

Sousa Santos, B. de. (1995). *Um discurso sobre as ciências* (7a ed.). Edições Afrontamento.

Sousa Santos, B. de. (2009). Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In B. de Sousa Santos & M. A. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do sul*. Edições Almedina.

Souza, M. (2009). *História da Amazônia*. Valer.

Teixeira, C. C. (1996). *Seringueiros e colonos: Encontro de culturas e utopias de liberdade em Rondônia* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas].

Tocantins, L. (1973). *O rio comanda a vida: Uma interpretação da Amazônia*. Biblioteca do Exército.

Varela, F. (1994). *Conhecer: As ciências cognitivas, tendências e perspectivas* (M. T. Guerreiro, Trad.). Instituto Piaget.

Varela, F. (1998). Veinte años después – prefacio de Francisco J. Varela García a la segunda edición. In H. Maturana & F. Varela, *De máquinas y seres vivos: Autopoiesis: La organización de lo vivo* (5a ed.). Editorial Universitaria.

Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (2001). *A mente corpórea: Ciência cognitiva e experiência humana*. Piaget.

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115–144.

Viveiros de Castro, E. (2002). Esboço de cosmologia yawalapíti. In *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify.