

# **CIBORGUES INDÍGEN@S.BR: ENTRE A ATUAÇÃO NATIVA NO CIBERESPAÇO E AS (RE)ELABORAÇÕES ÉTNICAS INDÍGENAS DIGITAIS**

*Eliete da Silva Pereira (Centro de Pesquisa ATOPOS – ECA/ USP)*

As especificidades interativas das tecnologias comunicativas digitais proporcionam novas formas de experimentação tecnossocial delineadas pela emergência de novos sujeitos (hackers, crackers, *cyberpunks* e outros) e pelo descentramento de identidades modernas (nacionais, de classe, etc). Embora o aparecimento dessas novas identificações esteja associado à cultura contemporânea e às tecnologias digitais, ou à cibercultura (LEVY, 1999; LEMOS, 2007), grupos tradicionalmente invisibilizados perante as tecnologias comunicativas de massa também operam novas atuações integradas a esta nova situação tecnossocial<sup>1</sup> (PEREIRA, 2008).

Estamos diante da crescente, embora minoritária<sup>2</sup>, presença indígena brasileira no ciberespaço que, ao longo dos últimos anos, atua por meio de sites, blogs, comunidades virtuais e ambientes colaborativos e se (re)constroem e se (re)elaboram etnicamente nas redes digitais. Ainda que a presença indígena na rede seja significativa e corresponda a uma novidade são poucos os estudos sobre os índios na Internet<sup>3</sup>, principalmente sobre a experiência dos índios situados no Brasil.

O tema é provocativo para as imagens de índios presentes no imaginário popular brasileiro<sup>4</sup>, para o campo da disciplina antropológica, historicamente

---

<sup>1</sup> O termo “tecnossocial” é um neologismo criado a partir da junção de tecno (tecnologia) e social em que a palavra incorpora na sua escrita à perspectiva teórica que na experiência social a tecnologia compõe o social, de modo que não há contraposição, nem tampouco determinismos.

<sup>2</sup> Atualmente, dados da Pesquisa sobre Uso das Tecnologias da Informação e da Comunicação no Brasil – TIC Empresas e TIC Domicílios (2007) realizada pelo Centro de Estudos sobre as Tecnologias da Informação e da Comunicação (Ceti.br) indicam, a partir da mostra de 17.000 domicílios pesquisados, que 41% dos entrevistados já utilizaram a internet. O Cetic não possui indicadores sobre os grupos sociais e étnicos que utilizam a rede e poucos são os dados sobre o acesso das populações indígenas. Utilizando os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) para o ano de 2001 e da amostra do Censo Demográfico 2000, ambas levantadas pelo IBGE, o Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas identificou a taxa de 3,72% de acesso digital das populações indígenas de um total de 12,46% da população brasileira que dispõe de acesso ao computador e 8,31% de Internet (Ver: MAPA DA EXCLUSÃO DIGITAL. Coordenação Marcelo Côrtes Neri. Rio de Janeiro: FGV/IBRE, CPS, 2003). Tal índice não é detalhado, tem mais de cinco anos, e indica a falta de dados e de estimativas sobre a participação digital das populações indígenas, embora já indique uma taxa muito pequena de usuários indígenas no universo total do restante do país.

Além da iniciativa das organizações indígenas e organizações não governamentais (OnGs) o governo federal em 2006, por iniciativa do Ministério da Cultura, em parceria com o Ministério das Telecomunicações e do Ministério do Trabalho e Renda, lançou os “Pontos de Cultura” dentro do Programa GESAC (Governo Eletrônico – Serviço de Atendimento ao Cidadão) do governo federal para a disponibilização de computadores conectados à Internet nos postos de saúde da FUNASA nas aldeias.

<sup>3</sup> Ver o trabalho de Gloria Monasterios (2003) sobre o uso da internet pelas organizações indígenas na América Latina; e o trabalho de Marc Becker e Guillermo Delgado (1998) sobre os usos da Internet nas comunidades indígenas. No Brasil, existe a pesquisa de PIBIC (2003-2004) de Gláucia Maria Paschoal, orientada pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Lucia Helena Rangel intitulada “Auto-imagem das sociedades indígenas e ciberespaço”, disponível na WEB (<http://www.pucsp.br/facsoc/autoimagemindigenas.htm>). Esta pesquisa consistiu num levantamento de sites indígenas do Brasil e da América Latina, sejam eles realizados pelas próprias comunidades ou pelas associações de direitos indígenas.

<sup>4</sup> Pois “índio na Internet” significaria o contrário de “índio”, ou até a “perda” de “indianidade” de um determinado grupo ou sujeito.

reconhecida e “autorizada” a representá-los, e para as instituições – sejam elas governamentais ou não, construídas sob as modalidades de poder de tutela ou de assistencialismo.

Justamente por ser uma novidade e uma provocação, a presença indígena na internet sugere novos problemas para se pensar as especificidades da internet num contexto delineado pela sociabilidade tecnossocial em rede (MEYROWITZ, 1993; CASTELLS, 1999) em que as redes digitais e os fluxos comunicativos também criam novas formas de “habitar” (DI FELICE, 2008) e de estar no mundo.

Esse contexto informativo, técnico, social e digital e, portanto, tecnossocial, foi analisado no estudo exploratório sobre a presença indígena brasileira no ciberespaço iniciado em 2005, que resultou em dissertação de mestrado (Ceppac/UnB 2007). A pesquisa resultou no mapeamento dos sites indígenas de etnias situadas no Brasil, onde localizei inicialmente 27 sites em novembro de 2006. Na última verificação, em agosto de 2008, este número aumentou para 37 sites<sup>5</sup>.

Como desdobramento desse estudo exploratório, neste *paper*, problematizaremos as especificidades da atuação indígena brasileira na internet, a partir da análise dos sites construídos pelos sujeitos que se auto-definem ‘indígenas’ e das entrevistas realizadas com os mesmos. Assim, procuramos compreender a experiência nativa como processo experimental de atuação nativa no ciberespaço, do “digital nativo” (DI FELICE, 2005), determinado por uma (re)elaboração étnica que confronta direta e indiretamente com o termo “índio”, colonial e homogêneo; processo esse, promotor de um diálogo intercultural estabelecido por uma situação social, tecnológica, comunicativa e em rede. Fazendo que a apropriação, por conseguinte, a interação com as tecnologias comunicativas digitais<sup>6</sup>, organizações e sujeitos indígenas atuem e (re)elaborem discursos sobre si, condizentes, assim, com a participação de indígenas enquanto usuários e produtores do conteúdo da informação.

Para interpretar o sentido dessa experiência comunicativa étnica indígena no ciberespaço, propomos a metáfora do *ciborgue* (HARAWAY, 1984) enquanto imagem evocativa e provocativa capaz de traduzir a relação simbiótica entre grupos/sujeitos indígenas e tecnologia, uma nova condição nativa contemporânea, atravessada por softwares e hardwares, sistemas informativos e fluxos comunicativos.

---

<sup>5</sup> Alguns estão fora do ar ou foram desativados por motivos não investigados. Descobri então que o ciberespaço, formado da conexão de humanos/máquinas, possui uma dinamicidade tal que se faz necessário registrar temporalmente as incursões nos sites dado que estes podem não ser mais disponíveis. Ou seja, os dados enquanto textos virtualizados poderiam desaparecer a qualquer momento.

<sup>6</sup> Adoto o termo “tecnologias comunicativas digitais” para sublinhar o aspecto específico do digital, pois o termo “tecnologias de informação e comunicação” possui um caráter genérico.

# 1. ATUAÇÃO NATIVA NO CIBERESPAÇO: O CONFLITO ÉTNICO-SOCIAL NO ESPAÇO DOS FLUXOS COMUNICATIVOS

O computador conectado assume neste tempo ser instrumento de luta pelos nossos direitos. Com ele, registramos nossa cultura, história e arte; estudamos e aprendemos, inclusive, a elaborar nossos próprios projetos. Ele nos facilita o diálogo e o intercâmbio.

(Nhenety Kariri-Xocó, membro da Rede Índios Online e coordenador da comunidade colaborativa de aprendizagem Arco Digital)

## *1.1 O movimento zapatista: a comunicação como lugar de uma nova conflitualidade social*

Os povos indígenas estão presentes no ciberespaço, seja por meio de organizações indigenistas e/ou indígenas, ou por sujeitos que por algum motivo se destacam (em boa parte, escritores indígenas). Tratando-se do panorama daqueles que se auto-identificam como indígenas e estão na rede com um site, blog, portal, ou comunidade virtual no Orkut, tais experiências tornam-se mais expressivas. Principalmente, porque se comunicam – interagem e produzem conteúdos – sem a mediação de nenhuma instituição e empreendem nas tramas hipertextuais da rede formas significativas de auto-representação e de protagonismo.

Antes de adentrarmos na atuação indígena brasileira, é preciso destacar a experiência pioneira dos zapatistas que transformaram a comunicação como lugar de uma nova conflitualidade social mediada pela rede. Um levante local se transformou num movimento com repercussões transnacionais inaugurado por ações comunicativas viabilizadas pelos circuitos digitais da rede. O Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) – formado pelas etnias de origem maia (Tzotziles, Tzeltales, Choles, Tojolabales, Mames e Zoques) – desde que se levantou publicamente contra o Nafta (Tratado Norte-americano de Livre Comércio) em 1º de janeiro de 1994, entre mulheres e homens, encapuzados e armados – mostrou ao público o *Ya basta!*, um grito em oposição à precária situação econômica e social sofrida pelas populações indígenas. A imagem de um país indígena naquele momento se estilhou.

Desde a insurgência à *Consulta Nacional pela Paz*<sup>7</sup>, ocorrida em 1995, o conflito na região foi deslocado para as conexões da rede e ampliou-se extraordinariamente em nível internacional: “*Todos somos Marcos!*”, estes gritos nas manifestações mexicanas repercutiram no apoio e na identificação com as reivindicações zapatistas. O *I Encontro Intergaláctico pela Humanidade e contra o Neoliberalismo* - em julho de 1996, organizado pelos zapatistas em plena Selva Lacandona - que reuniu mais de cinco mil pessoas de quarenta e dois países – tornou-se marco para a “luta global” dos novos movimentos sociais. Dali originou-se um novo ciclo de ações dos movimentos sociais contemporâneos, isto é, de diversas mobilizações

---

<sup>7</sup> A Consulta Nacional pela Paz realizada através de enquetes, com seis perguntas a respeito das demandas do povo mexicano, como por exemplo, se o EZLN deveria se constituir em uma força política nova ou se unir a outras. Esta consulta atingiu 1 milhão e 300 mil pessoas, do México e do mundo, através de várias formas, inclusive a internet. Desta consulta resultou a Frente Zapatista de Libertação Nacional (FZLN), um “braço não armado” do EZLN, presente em várias cidades do mundo, inclusive no Brasil.

globais, para protestos anti-globais, críticos ao neoliberalismo, nos encontros do G8, do FMI, da OMC e do Bird em Seattle (1997) e em Gênova (1998).

Entre muitos intelectuais que se voltaram para refletir o “fenômeno zapatista”, o sociólogo Alan Touraine, depois da sua participação no Encontro Intergaláctico, advertiu que o movimento zapatista operou uma ruptura epistemológica fundada sobre “a centralidade do social e de seus atores, os novos movimentos sociais, e sobre uma maneira original de estabelecer a relação entre o singular, o indivíduo, a comunidade e o universal” (*Le Monde Diplomatique*, janeiro de 1997).

Para Di Felice, esta ruptura epistemológica deve-se à atuação comunicativa do movimento e identificando-o como:

uma força transnacional, sem representantes nem porta-vozes, sem líderes nem hierarquias. As armas e as ‘áreas libertadas’ substituem-nas a comunicação eletrônica e o ‘conflito sem lugares’. Transferindo o conflito para a ambiente dos bits eletrônicos, lugar privilegiado da reprodução do capital internacional, os zapatistas fazem da linguagem sincrética e das “palavras eletrônicas andantes” as suas armas principais (DI FELICE, 2002, p. 36).

A utilização da internet permitiu aos zapatistas disseminar seus comunicados e denúncias ao mundo, criando uma rede de grupos de apoio mobilizadores de uma opinião pública internacional capaz de impedir o governo mexicano de usar a repressão em larga escala e forçando-o a negociar com os zapatistas. Nesse sentido, os zapatistas utilizaram a Internet<sup>8</sup> de forma inovadora, permeada por uma linguagem sofisticada, nas palavras poéticas do Sub-Comandante Marcos, a fim de criar amplas redes de solidariedade. (YÚDICE, 2000, p. 433). Daí, decorre a mudança do conflito social para a comunicação, que não instrumentaliza as mídias, mas as problematizam como o lugar de atuação do simbólico no contexto da sociedade informacional (CASTELLS, 2002b).

Para Castells (2002b), na sua análise do poder no contexto da Era da Informação, os zapatistas são entendidos como um dos novos sujeitos, no lugar daqueles pertencentes às velhas estruturas políticas produzidas na modernidade: sindicatos e partidos políticos. São agentes sociais mobilizadores de símbolos que dão voz a projetos autônomos de identidades que visam à transformação dos códigos culturais contrários às conseqüências excludentes da modernização econômica presentes na nova ordem global.

Ainda que a luta pelos direitos e por uma dignidade indígena não se configure na defesa da identidade étnica, como elemento predominante no movimento (cf. CASTELLS, 2002). Desde já, os zapatistas sublinham que não são um grupo de identidade e que seus esforços se destinam a transformar e revigorar a sociedade civil para todos (YÚDICE, 2000). O capuz, o “*pasamontaña*”, entre tantas interpretações possíveis, denota na imagem dos “sem rostos” a metáfora de “todos e todas” que querem dignidade e justiça.

Na análise de Alicia Barabas (1996), o zapatismo repercutiu para a mudança qualitativa e quantitativa na mobilização etnopolítica no México, sublinhada por uma radicalização do movimento indígena mexicano com uma “nova ideologia étnica protagônica”. Esta nova ideologia, segundo Barabas, é uma ideologia da indianidade genérica – por parte dos próprios índios – consagrada por uma categoria unificadora, sustentada no reconhecimento da pluralidade étnica e da revalorização do ser índio, capaz de levar a luta generalizada dos índios por seus direitos à diferença e à igualdade.

<sup>8</sup> No site organizado por Justian Paulson, reconhecido pelo EZLN: [www.ezln.org.mx](http://www.ezln.org.mx), tem disponível todos os comunicados, declarações e uma rádio zapatista.

Configurou-se um processo de “desestigmatização” da identidade étnica indígena atribuindo-lhe um sentido de protagonismo (BARABAS, 1996, p. 02). Tal protagonismo étnico e a emergência dessa “nova ideologia protagônica” surgida com o zapatismo esteve fortemente associada à nova conflitualidade social inaugurada nos espaços tecnossociais das redes digitais.

## 2.2 *A experiência étnica indígena brasileira: organizações indígenas e novos sujeitos étnicos*

No Brasil, segundo dados pesquisados, os primeiros registros de participação indígena na internet são de 2001, e de lá para cá essas formas de comunicação na rede se transformaram em sites, blogs, comunidades virtuais (principalmente do Orkut) e portal<sup>9</sup>.

Para a análise, consideramos todas as modalidades de sites<sup>10</sup>, construídas por sujeitos e/ou grupos, assim, auto-identificados indígenas. Essa presença indígena na rede é marcada por uma inconstância, pois existem sites que são publicados e posteriormente, abandonados, ou retirados do ar. No decorrer dos últimos quatro anos, chegamos a mapear de 27 a 39 sites, numa verificação em 24 de setembro de 2008, havia então 37.

Estabelecemos critérios de classificação por níveis de interatividade e por arquitetura da informação e conteúdo. Os níveis de interatividade estão ligados às modalidades presentes no ciberespaço: site, blog e portal. *Site* em inglês significa local/lugar que no ambiente da rede designa um conjunto de páginas interligadas pelos chamados links. O site é um espaço básico de informação, onde existe uma arquitetura para que todo o conteúdo de informação seja acessado. As distinções entre blog e portal consistem principalmente na disposição da informação, em ferramentas de interfaces<sup>11</sup> (janelas, ícones, menu, cursor) e em formas de comunicação, sincrônica (simultânea, em tempo real, por exemplo, o chat) e assincrônica (não instantânea, por exemplo, e-mail). Entre tais modalidades, o portal é o mais interativo, porque possui ferramentas mais dinâmicas para promover a interação entre os produtores (também usuários/navegadores) e os usuários/navegadores do portal.

Portanto, em nível de interatividade, baseado pela arquitetura da informação, a presença indígena brasileira no ciberespaço se configura em 70,27% de sites; 27,02% de blogs e 2,70% de portal (Rede Índios Online).

Aproximadamente 56,75% dos sites analisados (no total de 37, incluindo os blogs e o portal) foram utilizados os serviços gratuitos de hospedagens, e 43,25% pagaram por seus domínios. Sendo que 35,13% dos domínios são “.org” e 8,10% “.com”. Nem sempre o domínio “.com” corresponde a uma página comercial, assim, especificada na literatura técnica sobre a Internet, como são os casos da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (<http://www.povosindigenasdooiapoque.com.br>) e da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (<http://coaib.com.br>) ambas organizações não-governamentais articuladoras dos direitos indígenas, mas que não adotaram o domínio “.org”. É o caso também do site pessoal do escritor Daniel

<sup>9</sup> Ver: o estudo aprofundado sobre a rede Índios Online publicado no artigo: PEREIRA, E. S. “Nos meandros da presença étnica indígena na rede indígena”, In: DI FELICE, M. (org) *Do público para as redes – a comunicação digital e a novas formas de participação social*. São Caetano do Sul: Editora Difusão, 2008, pp. 287-333.

<sup>10</sup> Não foram analisadas as comunidades virtuais por exigirem procedimentos metodológicos específicos.

<sup>11</sup> Dispositivos, sejam softwares ou hardwares, capazes de proporcionar uma melhor interação do usuário com o software.

Munduruku ([www.danielmunduruku.com.br](http://www.danielmunduruku.com.br)), no qual o escritor apresenta seus livros, porém não os comercializa na página. Portanto, o domínio não oferece informações precisas de acordo com as especificidades técnicas.

A diferença entre sites dinâmicos e estáticos é um importante dado técnico. Um site dinâmico é composto por ferramentas que facilitam o desenvolvimento e atualização do site, por normalizar a entrada de dados e conseqüentemente uniformizar a apresentação das informações. Com isto ganha-se tempo na publicação de informações e não há a necessidade de conhecimento das linguagens de programação empregadas. No site estático, exige-se um conhecimento de HTML (*Hyper Text Markup Language*), linguagem básica para a construção de documentos hipertextuais navegáveis em qualquer *browser*, o que ocasiona dependência em relação ao desenvolvedor do site e implica custos maiores para a atualização. Portanto, um site estático geralmente não é atualizado, configurando-se mais como um “cartão de visitas” do que uma página interativa.

No total dos 37 sites, 51,35% são estáticos e 48,64% são dinâmicos, mas quando se observa a data de criação revela-se a tendência do crescimento de sites dinâmicos e gratuitos, principalmente com o aumento dos blogs e o pouco crescimento dos sites se comparadas estas duas modalidades de interação no decorrer dos anos. Embora em termos de interatividade, a presença indígena ainda é formada pelo predomínio de sites (excluindo o blog e o portal), correspondente a 70,27%. Contudo, na comparação dos dados tem-se uma tendência de integração de modalidades mais interativas e mais fáceis de atualização, como por exemplo, blogs, e comunidades virtuais no Orkut. Isto nos permite pensar que com ferramentas mais interativas de fácil atualização a internet permite cada vez mais a participação e a produção de informações.

Cabe também considerar que o estudo sobre os aspectos comunicativos da atuação indígena brasileira no ciberespaço baseia-se na efemeridade do seu objeto (os sites) e essas fontes eletrônicas exigem a análise das narrativas hipertextuais no seu repertório de significação<sup>12</sup>. Incluiu-se, assim, a análise, em conjunto, de textos e imagens e os diversos percursos que o pesquisador/navegador pode fazer na interação com esta linguagem multimídia, valendo-se do seu registro.

No mapeamento foram sistematizados todos os sites (como categoria genérica incluindo blogs e portal), por tipos de conteúdo, em termos de *sites de organização* (62,17%); *sites pessoais* (21,62%) e *sites de etnias* (16,21%). Desse modo, para além dos aspectos comunicativos apresentados, a atuação indígena brasileira na rede se faz predominantemente por meio de organizações indígenas (62,17%), entre organizações com abrangência nacional, regional e local (associações derivadas das aldeias). Essa característica merece estudos mais aprofundados porque demonstra o aspecto institucional de atuação e interação com a rede e uma compreensão da própria internet, por parte dessas organizações, associada à luta por direitos, portanto, instrumento de reivindicações políticas, visibilidade étnica perante a sociedade nacional e internacional. São ações das organizações indígenas que aos poucos ganham um sentido profissional quanto à gestão da informação (produzida por uma equipe de comunicação que atualiza o site) e um entendimento associado ao contexto informacional das lutas políticas atuais.

---

<sup>12</sup> Atividade interpretativa de atribuir *sentido* a partir das relações com outros textos, imagens, sons, etc, ou hipertextos; e como seus significados se relacionam numa rede de associação e dissociação de sentidos. (LÉVY, 1993, p. 72-73).

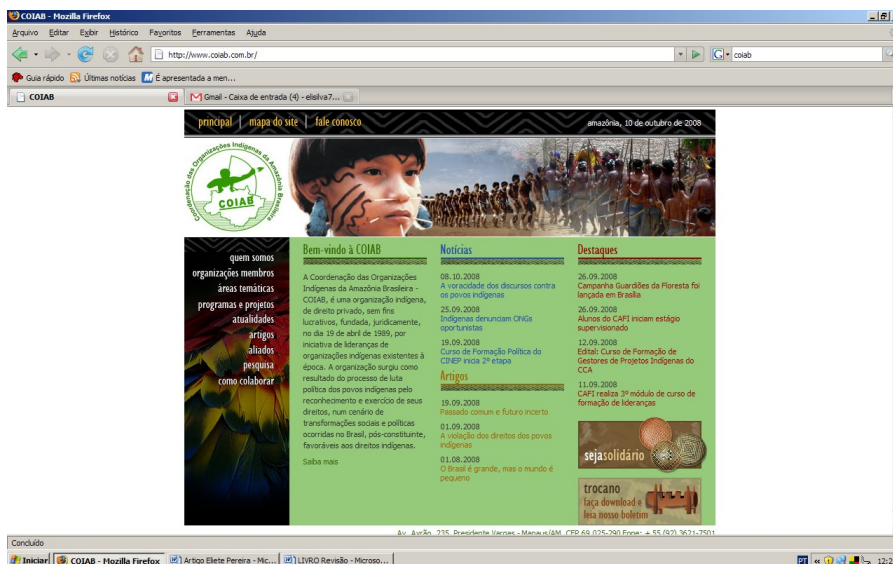


Figura 1 - Página principal da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

Mesmo com menor expressão numérica (21,62%), os sites pessoais construídos por sujeitos indígenas, por mulheres e homens, revelam uma tendência interessante que aponta para uma novidade, resultado de uma situação colonial e da urbanização indígena, seja pela proximidade de cidades das aldeias, seja pela presença de jovens indígenas nas escolas e universidades das cidades. Parte desses sites, predominantemente em formato de blogs, é de educadores ou/e escritores indígenas, novos sujeitos, muitos com pouca ou nenhuma experiência no cotidiano das aldeias de suas etnias, que rearticulam um discurso étnico a favor da especificidade do pensamento indígena (Daniel Munduruku, Eliane Potiguara), fazendo da rede digital, um ambiente de articulação de redes de apoio, divulgação de notícias sobre os povos indígenas. Muitas vezes, esses sujeitos, transformam-se em mediadores dos conflitos indígenas entre os canais e veículos de informação tradicionais e entre as instituições governamentais.



Figura 2 - Página principal do blog do escritor Daniel Munduruku

Na análise dos sites pessoais, observou-se que, os escritores indígenas também divulgam as suas obras e apontam para o reconhecimento do ofício de ‘escritor

indígena' que se sustenta pela publicação das suas obras e pela realização de palestras, sinalizando para a situação dos índios que tiveram acesso à universidade e vivem em contextos urbanos<sup>13</sup>. Esses índios metropolitanos são mediadores dessa situação urbana da indianidade que emerge nesse contexto tecnossocial informativo em formas dinâmicas de atuação étnica indígena. Pois esses novos sujeitos estão na rede e, como mencionado, eles utilizam principalmente o blog, ferramenta mais interativa, para se posicionarem enquanto “indígenas”, mas não somente auto-identificados por essa categoria genérica, mas principalmente, “étnica”, ou seja, se posicionam enquanto Guarani, Potiguara, Maytapu, Munduruku etc.

Podemos assim inferir que a atuação indígena na internet está amplamente associada ao acesso à educação, à aquisição da competência da escrita e da leitura, além do conhecimento técnico para o uso do computador e das suas ferramentas interativas. Com isso, a educação indígena nas aldeias e o acesso à educação superior, embora com muitas dificuldades de permanência, propiciam o incremento da experiência indígena na internet.

Nos sites identificados por “sites de etnias” (16,21%) é exemplar essa situação, e o registro dessa experiência nessa breve análise, em formato de *paper*, requer algumas ponderações por dois motivos. Primeiro cada “site” não se constitui num site por completo (com menu, contato etc), segundo, porque esta experiência é organizada por uma instituição não indígena: o departamento de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais por meio da Revista Eletrônica “Bay – Universidade Indígena” criada, em 2002, a partir da criação do Laboratório Intercultural com estudantes indígenas na UFMG, para divulgar a educação indígena. Desde 2004, com apoio da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD/MEC) e da Secretaria Estadual de Educação (SEEMG) (através dos coordenadores do Programa de Implantação das Escolas Indígenas de MG - PIEIMG) o grupo trabalha com o objetivo de criar uma Licenciatura Intercultural na UFMG. A revista integra então, a idéia de promover um debate intercultural entre indígenas e comunidade acadêmica.

Hospedado no site da UFMG, nessa revista, relaciona-se, na barra de endereços, links para “sites” seguidos do nome da etnia, por exemplo, [www.lettras.ufmg.br/bay/sites/kaxixo/kaxixo.htm](http://www.lettras.ufmg.br/bay/sites/kaxixo/kaxixo.htm). Participam da revista Bay as etnias: Kaxixó, Krenak, Maxacali, Pataxó, Xacriaba, Xucuru Kariri. Ação do provedor que sugere se tratar de um espaço disponível pela revista para estas etnias, o que não se constituiria num site. Devido cada etnia ter seu espaço, com textos produzidos por eles integrados à revista, decidiu-se por manter esta experiência, porque se configura como mais uma modalidade de presença indígena no ciberespaço.

Essas etnias estão lá, tomam a palavra, mesmo que esta presença não esteja situada numa arquitetura da informação básica de um site e se faça somente por meio de algumas páginas (há etnias com no máximo duas e outras com várias). Sem contar que não há, além do e-mail, uma interação maior, e o site é estático. Contudo, há sites que se destacam, como dos Xacriabás, que provoca uma experiência hipertextual altamente labiríntica.

---

<sup>13</sup> São os casos dos escritores: Eliane Potiguara, formada em Letras, Daniel Munduruku, mestre em Antropologia Social, Olívio Jekupé iniciou o curso de Filosofia na USP; Florêncio Vaz, atualmente doutorando em Ciências Sociais/Antropologia na UFBA.



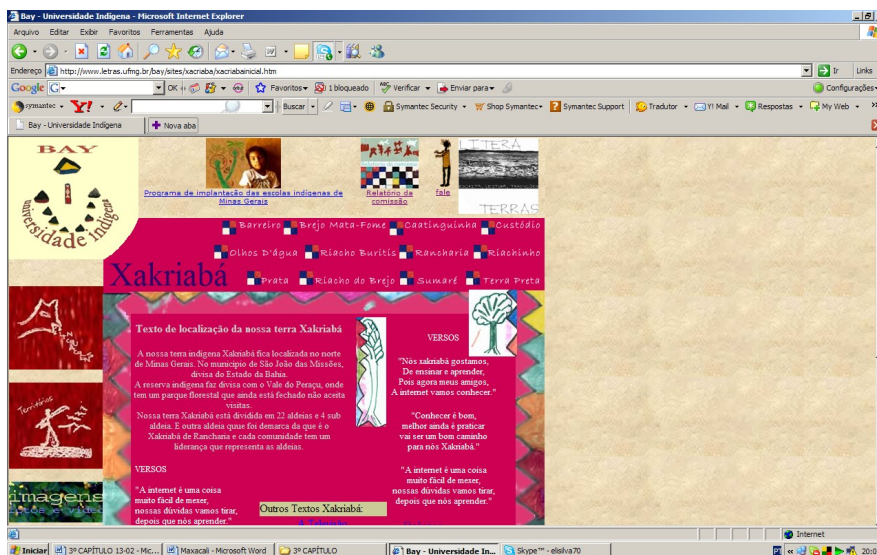


Figura 3 - Página dos Xacriabá no site da Revista Bay

Enfim, estes sites apontam o empenho da academia em construir um diálogo intercultural<sup>14</sup>, a partir das experiências das etnias Kaxixó, Krenak, Maxacali, Pataxó, Xacriabá (ora escrito Xakriabá), e Xucuri. O que aponta para uma crescente re-indianização promovida pelas políticas públicas de educação diferenciada que formam não somente novos professores e alunos indígenas, mas novos escritores e leitores interculturais.

### 2.3. O conflito étnico-social no espaço dos fluxos comunicativos – o protagonismo indígena

O uso e a apropriação da Internet por meio dos sites, blogs, portal e comunidades virtuais e participação no Orkut oferecem índices de um tipo de protagonismo indígena. Aquele em que a mediação tecnológica digital lhe permite desenvolver estratégias de atuações originais (não antes adotadas por estes povos): fiscalização da gestão pública de recursos destinados às populações indígenas, denúncias contra violações dos direitos indígenas, articulação de apoio entre os povos indígenas e não indígenas para ações específicas em rede, direito à voz e acesso ao conhecimento. Vale lembrar a figura de Mario Juruna, ex-cacique Xavante, eleito deputado federal (1983-1987) e conhecido por seu gravador que registrava as promessas realizadas por políticos para os povos indígenas e a transformação de seu gravador em símbolo de sua atuação. Com a apropriação de um objeto comunicativo (o gravador)

<sup>14</sup> Ver a experiência da *Rede Brasileira de Instituições de Ensino Superior para os Povos Indígenas* (<http://www.redeestudantesindigenas.net/index.php>) coordenado por Hellen Cristina de Souza (NEED – Núcleo de Educação e Diversidade na UNEMAT/Tangará da Serra - MT) e por Maria Luiza P. G. Fragoço – Professora do Departamento de Artes Visuais na UnB. A Rede Brasileira de Instituições de Ensino Superior para Povos Indígenas é um projeto de pesquisa e de extensão continuada criado a partir de um protocolo de intenções assinado em 2004 entre a Universidade de Brasília - representada pelo Decanato de Extensão da UnB, Departamentos de Artes Visuais e Departamento de Antropologia - e a UNEMAT - representada pelo Núcleo de Estudos de Educação e Diversidade da UNEMAT, campus de Tangará da Serra. O objetivo da rede é criar e manter um espaço na Internet que se comprometa a promover e fortalecer o intercâmbio entre estudantes indígenas e entre Instituições de Ensino Superior que desenvolvam projetos destinados a estudantes indígenas. (<http://www.redeestudantesindigenas.net/index.php>)

Juruna revertia para si (e para os povos indígenas) a eficácia do registro, muito além do seu conteúdo, como arma simbólica contra as promessas não cumpridas e as mentiras ditas pelos políticos e por aqueles que representavam os interesses nacionais em prejuízo dos direitos dos povos indígenas.

Mas se Juruna foi o símbolo da primeira participação indígena ‘brasileira’ no parlamento e o seu fracasso – uma voz isolada numa estrutura de poder em que a voz indígena trouxe dissonância, mas pouco modificou esse espaço de poder não indígena – parece que com os recursos oferecidos pela Internet: a propagação, a divulgação e as vozes indígenas ganham outro sentido, muito além de se adaptar às regras da democracia representativa simbolizada pelos partidos políticos e pelo Congresso Nacional.

Para Monastérios (2003), em seu estudo sobre políticas comunicativas e representações de identidade de organizações indígenas no ciberespaço, a Internet é um instrumento político importante para os povos indígenas. A autora considera que na Internet há um reforço e difusão de idéias de identidade, o que aumenta a responsabilidade das organizações indígenas em difundir idéias para a obtenção de suas ações políticas (cf. Monastérios 2003). Isto é, as organizações indígenas “han hecho uso tanto de políticas de construcción simbólica (políticas culturales) como de políticas de *circulación* de estas construcciones (a las que llamaré políticas de comunicación).” (MONASTERIOS, 2003, p. 60).

Ao contrário da interpretação de Monastérios, que a atuação comunicativa indígena no ciberespaço traduz-se em ação “política”, para Di Felice (2003)<sup>15</sup>, tal atuação indígena, especificamente no caso dos zapatistas, seria um tipo de atuação fora das categorias modernas de política:

“É fora da *polis* não no sentido histórico positivista que a enxergaria como pré-moderna, isto é, como uma forma arcaica pré-urbana ou pré-industrial, nem tão pouco no sentido de ser uma forma marginal da política, uma simples reivindicação (...) a atuação zapatista é além da *polis* no sentido que a lógica das ideologias políticas ocidentais e européias não as contém (DI FELICE, 2003, p. 32)

Portanto, para Di Felice (2003), o significado da participação indígena zapatista, viabilizada no contexto da sociedade em rede - mediada pela tecnologia digital, estaria além da “política”, dada por uma perspectiva própria, nem moderna nem iluminista. A atuação fora da *polis*, em que a participação e as vozes desses índios não dependem para se fazerem presentes nos lugares construídos pela democracia representativa (partidos e parlamento), reinventa formas de “conflitualidades indígenas”, no contexto digital, estranhas à lógica iluminista eurocêntrica, distantes “tanto da lógica reformista de poder, como da lógica revolucionária dos militantes de esquerda” (DI FELICE, 2005, p. 04). Tais conflitualidades, associadas aos novos espaços digitais<sup>16</sup>, caracterizadas pela especificidade cultural dessas lutas, incorporam em suas ações, críticas aos pressupostos filosóficos e às “visões de mundo” européias:

Mas um dos principais aspectos que caracteriza, a meu ver, as formas de conflitualidades indígenas deve ser buscado na

---

<sup>15</sup>Ver: DI FELICE, M. *A crise da política e as novas formas de conflitualidade social*. In: [http://www.ndnewsonline.com.br/index.php?a=mostra\\_materia\\_painel.php&ID\\_MATERIA=2138](http://www.ndnewsonline.com.br/index.php?a=mostra_materia_painel.php&ID_MATERIA=2138); e DI FELICE, M. *Votan Zapata: A marcha zapatista e a sublevação temporária*. São Paulo: Xamã, 2003, pp. 29-40.

<sup>16</sup> Estes novos espaços sociais “metageográficos” corroboram para a “crise” da cidade, como espaço público geograficamente ordenado e problematizado pelas paisagens flutuantes criadas pelos fluxos comunicativos. DI FELICE, M. *Paisagens pós-urbanas*. São Paulo: Anablume, (no prelo).

especificidade cultural destas lutas, e conseqüentemente, nos ataques profundos a alguns dos elementos constitutivos da cultura européia iluminista e tardo-moderna: o universalismo, a ética protestante, a produção, o mito do progresso, o antropocentrismo. Estes elementos marcaram a visão de mundo européia e a sua extensão mundial sejam nas suas expressões culturais, sejam nas suas formas técnico-produtivas, tornando-se elementos universais e absolutos. A presença da conflitualidade indígena recoloca tais valores e tal visão de mundo nos seus âmbitos históricos e nos seus específicos contextos topográfico-culturais. (DI FELICE, 2005, p. 06).

Interessa-nos sublinhar esse protagonismo indígena no espaço dos fluxos comunicativos digitais como um conflito étnico-social portador de múltiplas visões de mundo, amplamente articulado às (re)elaborações étnicas indígenas. Tal protagonismo articula-se com essa nova condição contemporânea, ocasionada pela emergência das redes digitais, altamente interativa, motivadora de ação, agenciamento, cooperação e estabelecimento de contato entre meios heterogêneos (orgânicos e inorgânicos).

## 2. (RE)ELABORAÇÕES ÉTNICAS INDÍGENAS DIGITAIS

A internet promoveu a abertura de horizontes – contrariando o pensamento de uma grande maioria interessada em nos manter amordaçados – trouxe-nos novos significados, sem que isso implique no abandono das nossas tradições. Devolvendo nossas vozes, que foram caladas por muito tempo, coberta pelas vozes dos que julgam especialistas. Conectar-se ao mundo através da internet é ter direito a ter um rosto, e fazer ouvir nossa voz é saber dos acontecimentos e interesses que envolvem toda a humanidade. Através desse mecanismo tecnológico conseguimos perceber uma janela para o mundo, a tão sonhada inclusão dos Povos Indígenas, como sociedade fundamentada, negada há décadas e décadas.

(Yakuy Tupinambá, integrante do Projeto Índios Online)

De modo uníssono, os interlocutores indígenas<sup>17</sup> apontam o direito à voz como uma especificidade da internet a ser considerada importante por mostrar o cotidiano desses povos e, ao mesmo tempo, deles poderem manipular e atualizar a imagem que eles têm deles próprios quanto àquela que eles querem transmitir aos usuários indígenas e não indígenas. Este processo de auto-representação reside num processo de

---

<sup>17</sup> Foram realizadas conversas e entrevistas abertas na internet, por meio do *Skype* (sistema de telefonia via Internet) e do *messenger* (MSN), com os sujeitos indígenas envolvidos. Inicialmente, eu havia planejado fazer todas as entrevistas via Internet, mas tive a oportunidade de fazer também um grupo focal com participantes do Projeto Índios Online. O objetivo foi relacionar os significados que os próprios índios deram ao ciberespaço com a minha análise, situada nas leituras teóricas e na pesquisa dos sites, reintegrados num outro artifício qualificador do ofício do cientista social, o texto. Essa análise como o resultado do mapeamento dos sites indígenas brasileiros será publicado em formato de livro sob o título: Ciborgues indígen@s.br: a presença nativa no ciberespaço (Editora Difusão)

“fortalecimento cultural”<sup>18</sup>, como é dito por eles, capaz de melhorar a auto-estima desses povos indígenas, estigmatizados nos seus contextos locais e nacionais. O “fortalecimento cultural” implica a representação discursiva, hipertextual e digital, e em todo o processo de atuação na rede em que são dinâmicos os elementos que compõem os sinais diacríticos da “indianidade” – termo colonial apropriado para dar gramaticalidade a uma diferença – dada por uma identificação étnica, contrastiva, contudo, relacional e plural.

A difusão dessas identificações nos meios de comunicação digital representa formas de intercâmbio de significados que rompem, pelo menos parcialmente, com os sistemas de representação hegemônicos: da Funai e da academia, construídos por uma autoridade etnográfica produzida pelos antropólogos.

Considera-se, então, que as (re)elaborações étnicas indígenas digitais não são apenas discurso para garantir autenticidade, mas um posicionamento de uma diferença resultado de atribuições de origem colonial e de experiência em situações novas e (re)elaboradas diferentemente pelos sujeitos.

Na internet, a identificação étnica resulta na apropriação e na interação tecnológica, numa reelaboração hipertextual da representação sobre si, e da simbiose entre softwares e hardwares constituinte da metáfora e da imagem dos “ciborgues indígenas.br”. Com a apropriação da linguagem e com a interação dos espaços de fluxos informativos, as subjetividades tornam-se ativas e dinâmicas, onde a fluidez da comunicação digital promove a desterritorialização, a visibilidade de saberes e culturas e a interculturalidade, pois existe no ciberespaço uma potencialidade de promoção de diálogo entre culturas de forma mais horizontal e direta.

Podemos observar que ao mesmo tempo em que os índios estão interagindo com as novas tecnologias comunicativas eles refletem sobre a sua experiência, como ação intrínseca à dinâmica da sua própria cultura. A ação comunicativa na rede digital tem resultados no modo em que são vistos pela sociedade não indígena e no modo em que eles se vêem e se (re)constróem na rede. Entende-se como uma condição extremamente rica e criativa de manipulação de elementos diacríticos étnicos voltados para o reconhecimento de uma diferença construída sob aspectos de uma indianidade.

As análises sobre os impactos tanto da representação e da problematização da identidade étnica quanto da construção das subjetividades indígenas “digitais” (construídas por meio da mediação das tecnologias comunicativas) delineiam novos horizontes dessa experiência ciborgue:

Tal experiência étnica indígena na rede digital não é apenas discursiva, concretiza-se pela dimensão sensorial da sociabilidade tecnossocial – sua interface entre humanos/máquinas e fluxos comunicativos. O poder de manipulação da imagem porta a capacidade de romper estigmas e de reverter estereótipos, ou seja: existe uma força de atualização incrível na experiência em rede. A força é poderosa e esses sujeitos indígenas entenderam isso, e fazem sua expressão a confirmação do que é para eles uma possibilidade de transformação a partir de uma (re)elaboração étnica, problematizada nos seus termos coloniais, (re)construída por subjetividades étnicas indígenas “digitais”. (PEREIRA, 2008, p. 328)

---

<sup>18</sup> Expressão geralmente enunciada pelos entrevistados.

### 3) CIBORGUES INDÍGENA.BR: A METÁFORA DA EXPERIÊNCIA TECNOSSOCIAL NATIVA<sup>19</sup>

A imagem do ciborgue pode sugerir uma forma de saída do labirinto dos dualismos por meio dos quais temos explicado nossos corpos e nossos instrumentos para nós mesmas. Trata-se do sonho não de uma linguagem comum, mas de uma poderosa e herética heteroglossia. (...) Significa tanto construir quanto destruir máquinas, identidades, categorias, relações, narrativas espaciais.  
(Haraway, 2000, p. 108-109)

Para encerrar esta breve problematização das especificidades da atuação indígena no ciberespaço retomamos a metáfora do ciborgue que traduz a experiência tecnossocial indígena na rede digital como um modo de estar no mundo integrado aos sistemas informativos.

Portanto, consideramos que as especificidades das tecnologias comunicativas digitais produzem intensas transformações para os sujeitos que reconstróem suas identidades tecnologicamente. Tais especificidades, se comparadas com os meios de massa (TV, rádio, jornal) demonstram que a internet rompe profundamente com a relação emissor/receptor da mensagem. Como destaca Santaella (2004), com a internet:

o emissor não emite mais mensagens, mas constrói um sistema com rotas de navegação e conexões. A mensagem passa a ser um programa interativo que se define pela maneira como é consultado, de modo que a mensagem se modifica na medida em que atende às solicitações daquele que manipula o programa. Essas manipulações se processam por meio de uma tela interativa ou interface que é lugar e meio para o diálogo. Por intermédio de instrumentos materiais (tela, mouse, teclado) e imateriais (linguagem de comando), o receptor torna-se usuário e organiza sua navegação como quiser em um campo de possibilidades (...).  
(SANTAELLA, 2004, p. 163).

Nesse contexto tecnossocial também se manifesta a multiplicação de vozes e de pontos de vistas (VATTIMO, 1989), proporcionada pela difusão de meios de comunicação e pela interação tecnológica, pelo qual os sujeitos se (re)elaboram etnicamente e deslocam tecnologicamente suas subjetividades associadas a “uma infinidade de sistemas maquínicos” (GUATARRI, 1996, p. 177).

Nesse sentido, o ‘ciborgue indígena’ não é evocado aqui como um termo semântico de uma compreensão essencialista e tecnotópica da experiência indígena na rede. É antes, um modo de busca visando alcançar horizontes interpretativos, novos campos de possibilidades, versado sobre o caráter simbiótico existente entre sociedade, humanos e técnica com a difusão das tecnologias digitais de comunicação.

A tônica da leitura interpretativa dessa experiência indígena pressupõe uma ruptura com os ideais platônicos marcantes, alusivos e determinantes, de uma filosofia que pensou as relações com a técnica, no sentido da eficácia, por conseguinte, instrumental e

---

<sup>19</sup> Parte dessa reflexão foi publicada no artigo sobre a rede Índios Online: PEREIRA, E. S. “Nos meandros da presença étnica indígena na rede indígena”, In: DI FELICE, M. (org) *Do público para as redes – a comunicação digital e a novas formas de participação social*. São Caetano do Sul: Editora Difusão, 2008, pp. 287-333.

negativa, que se fundamentou na dicotomia estrutural, irreconciliável entre humanos e tecnologia, mediada por categorias do entendimento centradas na oposição natureza/cultura.

A imagem do ciborgue é potencializada no ciberespaço, que além de um espaço de comunicação, mediado pelos computadores, possibilita uma experiência em contínua transformação. Integram-se humanos, informações, componentes físicos de computadores e programas em uma rede contínua, não é só imaginário, mas um ecossistema que integra todos esses seres orgânicos e inorgânicos, estabelecendo novas formas de habitar, de se estar no mundo. Segundo Di Felice, são nessas redes digitais que “formas experienciais das deslocções técnico-comunicativas (...) criam e multiplicam espaços e materialidades eletrônicas socialmente ativas” possibilitam, assim, “um novo léxico capaz de relatar as experiências sociais que se criam a partir das formas de superação de fronteiras entre orgânico e inorgânico” (DI FELICE, 2005, p. 17).

Por isso, para além da localização da ação dos sujeitos indígenas, no espaço digital, propomos a imagem do ciborgue como âmbito semântico capaz de traduzir a experiência indígena ultrapassando os dualismos<sup>20</sup>. Uma imagem originária da literatura e do cinema, ressignificada nas ciências sociais por Donna Haraway com o *Manifesto Ciborgue* (1984)<sup>21</sup>, em crítica às dicotomias ocidentais, entre elas, humanos/máquinas.

Com a frase “somos todos ciborgues”, Haraway (2000) tirou a metáfora do ciborgue da exclusividade do imaginário literário e da ficção científica para uma leitura crítica da nossa contemporaneidade. Para essa autora, o cotidiano da vida moderna implica uma relação íntima entre pessoas e tecnologias, impossibilitando uma afirmação à questão “onde nós terminamos e onde as máquinas começam” (cf. Haraway apud Kunzru, 2000).

Portanto, a proposta de Haraway não se traduz em dualismo entre orgânico e inorgânico, mas uma transorganicidade híbrida entre ambos<sup>22</sup>. Desde já, são problematizados os próprios conceitos de humano – construído social e historicamente, e a separação entre máquina e organismo, entre orgânico e inorgânico<sup>23</sup>. O ciborgue de

---

<sup>20</sup> Di Felice propõe algumas imagens que “*trespassing*”, enquanto imagens presentes no imaginário, mitológico e cinematográfico, ocidental e na reinscrição dos corpos (*body art*) “ultrapassam” os dualismos entre deuses e homens; humanos e técnica; humanos e animais; orgânico e inorgânico. Ver: “Estetiche post-umane e forme atopiche dell’abitare”. In: AQUINO, V.(org.) *Metáforas da arte*. São Paulo: MAC USP/Programa de Pós-Graduação em Estética e História da Arte, 2008.

<sup>21</sup> Título original: *A Ciborgue Manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century*. No Brasil, o Manifesto foi publicado na obra *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*, organizada por Tomaz Tadeu da Silva (Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2000).

<sup>22</sup> A partir disso, Haraway construiu uma crítica radical à contraposição entre natureza e cultura, e denunciou o uso ideológico dessa categoria realizada por sujeitos com interesses sociais e políticos específicos. As mulheres, em geral, são consideradas próximas à natureza e sua crítica propõe a filosofia do ciborgue como hibridação entre humanos e máquinas, superando a dicotomia natureza/cultura. Daí se chega a um conceito de sensualidade neutra, ou seja, uma relação erótica de abertura ao mundo que supera a relação sexual entre dois gêneros e relativiza as relações de violência e domínio através da comunhão ciborgue com a esfera do artificial. Haraway inaugura, assim, o *ciberfeminismo*: idéia de que a convergência com a tecnologia possibilita construir uma identidade, uma sexualidade e um gênero de acordo com o que queiramos.

<sup>23</sup> Anterior à filosofia do ciborgue de Haraway, os estudos de Bateson (1996) inspirados na cibernética de Nobert Wiener já mencionavam que a distinção entre pessoas e máquinas não é tão clara assim. Os estudos de Bateson sobre inteligência referem-se a esta como um conjunto de interações com a técnica/imaterial, portanto, a inteligência não está só na mente, mas também no ambiente e em outros organismos. Tal afirmação foi inspiradora para Lévy (1996) sintetizar o ciberespaço, na noção de “inteligência coletiva”, como um meio híbrido dos coletivos inteligentes, homens-coisa, caracterizados por uma relação entre orgânico e inorgânico no nível sensorial e cerebral.

Haraway é corrosivo nas estruturas política e epistemológica dos saberes ocidentais<sup>24</sup>, e abre um futuro às ambigüidades e às diferenças.

Reportando-se à especificidade indígena, a partir da descrição dos fluxos culturais e globais de Arjun Appadurai (1990) à luz dos termos *tecnoscape* e *etnoscape*<sup>25</sup> – configuração global da tecnologia e pluralidades híbridas e fluidas das identidades contemporâneas – Massimo Di Felice analisa o *digitalnativo*, as produções indígenas digitais no metaespaço *etnotecnodigitalscape* como “espaços híbridos onde cada elemento, o etno, o tecno e o digital, não atuam como elementos separados, mas, juntando-se aos outros, criam uma amálgama nova, plural e comunicativa” (Di Felice, 2005: p. 289).

Ao passo que o *digitalnativo* assume os contornos

de uma paisagem híbrida e deslocante que convida a uma heterogênese cognitiva e interpretativa, que quebrando as dicotomias primitivo/moderno, nativo/global, natureza/tecnologia, passado/futuro, oferece-nos as possibilidades de “sconfinar” conceitos e idéias. (Di Felice, 2005, p. 289)

Nesse sentido, vê-se que da produção digital indígena, do *digitalnativo* à paisagem híbrida e deslocativa do *etnotecnodigitalscape*, há um processo convidativo para uma experiência evocativa do *ciborgue indígena* em que *sconfinar*, termo derivado do italiano *sconfini*, significa “ultrapassar barreiras”. Trata-se de uma reflexão metodológica e analítica que vai de encontro aos paradigmas e categorias binárias (humanos *versus* máquinas) elaborados nas ciências sociais. A imagem do ciborgue é provocativa e busca traduzir a experiência indígena nas paisagens híbridas e deslocativa da rede. O devir de um pós-humano integrado e atravessado por *softwares* e *hardwares*, sistemas informativos e fluxos comunicativos, entre linguagens, signos e circuitos conectados em rede.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPADURAI, Arjun. *Disjuncture and difference in the global cultural economy*. In: FEATHERSTONE, M. (org.). **Global Culture**. Londres: Sage Publications, 1990, pp. 295-310

BARACAS, Alicia. **La rebelión zapatista y el movimiento índio em México**. Brasília: Série Antropologia, 1996.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. (A era da informação: economia, sociedade e cultura). v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 2002a.

\_\_\_\_\_. **O poder da identidade**. (A era da informação: economia, sociedade e cultura). v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 2002b.

\_\_\_\_\_. **A Galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

DI FELICE, Massimo. **Votan Zapata – A marcha zapatista e a sublevação temporária**. São Paulo: Xamã, 2003.

<sup>24</sup> Além do conceito de pós-humano, tem-se a noção de pós-humanismo, que, segundo Marchesini (2002), não considera a tecnologia como qualquer coisa estranha ao homem e rejeita os modelos dicotômicos sobre os quais se funda a tradição filosófica ocidental: natureza/cultura, mente/corpo, material/imaterial, negando-se, assim, a “natureza autárquica da cultura humana” (Marchesini, 2002, p. 521).

<sup>25</sup> Fenômeno “global”, as trocas dinâmicas de bens simbólicos e culturais, segundo Appadurai (1990), são capazes de construir além das “paisagens” técnicas e étnicas: também midiáticas, financeiras e ideológicas.

- \_\_\_\_\_. O “digitalnativo”. In: LOPES, M. I. V. e BUONANNO, M. (org.) **Comunicação social e ética**. São Paulo: Intercom, 2005, pp. 285-302.
- \_\_\_\_\_. As formas digitais do social e os novos dinamismos da sociabilidade contemporânea. In: KUNSCH, M e KUNSCH, W. (orgs.). **Relações públicas comunitárias - a comunicação em uma perspectiva dialógica e transformadora**. São Paulo: Summus Editorial, 2007, pp.29-44.
- \_\_\_\_\_. Estetiche post-umane e forme atopiche dell’abitare. In: AQUINO, V.(org.) **Metáforas da arte**. São Paulo: MAC USP/Programa de Pós-Graduação em Estética e História da Arte, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Comunicazione e conflitti etnici in Amercia Latina e nel Brasile contemporaneo”. Milão: Costa e Nolan, 2007, pp.12-30.
- GUATARRI, Felix. “Da produção da subjetividade” In: PARENTE, A. **Imagem-máquina: A Era das Tecnologias do Virtual**. São Paulo: Editora 34, 1996.
- HARAWAY, Donna. "Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX", in: KUNZRU, H. e SILVA, T. T. (org.) **Antropologia do ciborgue**. As vertigens do pós-humano. Belo Horizonte, Autêntica, 2000
- LEMOS, Andre. **Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2007.
- LÉVY, Pierre. **As tecnologias da inteligência**. O futuro do pensamento na Era da Informática. São Paulo: Editora 34, 1993.
- \_\_\_\_\_. **O que é o virtual**. São Paulo: Editora 34, 1996.
- MARCHESINI, Roberto. **Post-human**. Verso nuovi modelli di esistenza. Torino: Boringhieri, 2002.
- MEYROWITZ, Joshua. **Oltre il senso del luogo: como i media elettronici influenzano il comportamento sociale**. Bologna: Baskerville, 1995.
- MONASTERIOS, Gloria. *Aproximaciones al movimiento indígena en internet*. XXIII CONGRESO INTERNACIONAL DE LA LATIN AMERICAN - STUDIES ASSOCIATION (LASA 2001). Ponencia.
- \_\_\_\_\_. “Abya Yala en internet políticas comunicativas y representaciones de identidad de organizaciones indígenas en el ciberespacio”. En: Daniel Mato (coord.): **Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización**. Caracas: FACES - UCV, 2003, pp: 303 -330.
- \_\_\_\_\_. **Usos de internet por organizaciones indígenas (OI) de Abya Yala: para una alternativa en políticas comunicacionales**. En: Revista Comunicación N° 122, Estudios Venezolanos de Comunicación, Segundo trimestre de 2003. Caracas: Centro Gumilla, 2003, pp. 60-69.
- PEREIRA, Eliete da Silva “Nos meandros da presença étnica indígena na rede indígena”, In: DI FELICE, M. (org) **Do público para as redes – a comunicação digital e a novas formas de participação social**. São Caetano do Sul: Editora Difusão, 2008, pp. 287-333
- PESQUISA SOBRE USO DAS TECNOLOGIAS DA INFORMAÇÃO E DA COMUNICAÇÃO NO BRASIL – TIC Empresas e TIC Domicílios. Brasília: Centro de Estudos sobre as Tecnologias da Informação e da Comunicação, 2007.
- YUDICE, George. “A globalização da cultura e a nova sociedade civil.” In: In: ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. (organizadores) **Cultura e política nos movimentos sociais Latino-Americanos: novas leituras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. pp. 428-464.
- VATTIMO, Gianni. **A sociedade transparente**. Lisboa: Edições 70, 1989.

#### Fontes eletrônicas



Arco Digital

<http://www.indiosonline.org.br/blogs>

Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque

<http://www.povosindigenasdooiapoque.com.br>

Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

<http://coaib.com.br>

Daniel Munduruku

<http://www.danielmunduruku.com.br>

Exército Zapatista de Libertação Nacional - EZLN

<http://www.ezln.org.mx>

Rede Brasileira de Instituições de Ensino Superior para os Povos Indígenas

<http://www.redeestudantesindigenas.net/index.php>

Rede Índios Online

[www.indiosonline.org.br](http://www.indiosonline.org.br)