



Redes digitais e a reconfiguração do habitar indígena Suruí¹

Fernanda Cristina Moreira²
Universidade de São Paulo, São Paulo, SP

Resumo

As redes digitais, agentes do processo de constituição de territorialidades informativas e de sociais tecnológicos, forjam uma nova condição habitativa comunicativa, que resulta da interação reticular entre indivíduos, ambiente e tecnologia e contribui para a emergência de uma concepção ecológica do indivíduo e do social, a qual, segundo se pretende investigar no presente artigo, parece estar mais próxima aos pressupostos que fundamentam as ontologias relacionais indígenas. O artigo pretende, portanto, contribuir para discussões pós-humanistas no âmbito das redes digitais, a partir da análise de um caso representativo – o projeto Suruí realizado em parceria com o Google - destacando-se os aspectos das novas tecnologias de comunicação que possibilitam a transformação da interação desse coletivo indígena com o ambiente e o surgimento de uma coletividade conectada e expandida globalmente a partir das redes digitais.

Palavras-chave

Redes digitais, Suruí, territorialidades informativas, reticular.

Introdução: As teorias nativas como alternativa ao pensamento ocidental

As formações socioculturais contemporâneas são atravessadas e recriadas pela emergência de uma configuração complexa³ expressa nas arquiteturas informativas digitais. Mais do que apenas originarem uma revolução comunicativa que supera a linearidade e os fluxos bidirecionais característicos da comunicação analógica, as redes

¹ Trabalho apresentado no DT 7 – Comunicação, Espaço e Cidadania do XVIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste, realizado de 3 a 5 de julho de 2013.

² Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da ECA-USP e Bolsista CAPES, email: Fernanda.0105@hotmail.com

³ Segundo Edgard Morin (2011), a complexidade se opõe ao paradigma simples que a Ciência ocidental adotou para explicar o mundo e ordenar o universo. Ao proceder por redução e separação dos elementos ou, ainda, por *purificação* (Latour, 1994), a Ciência moderna buscou desfazer as interconexões entre fenômenos ou entidades, reduzindo seus objetos a unidades cada vez menores e, ao mesmo tempo, agrupando-os de forma homogênea sob categorias que expressavam as divisões dos saberes – física, biologia, ciências humanas – apontando para a ilusão de uma realidade unidimensional. Já a ideia de complexidade coloca-se como desafio, não como resposta. Implica a *“impossibilidade de unificar, a impossibilidade da conclusão, uma parcela de incerteza, uma parcela de indecidibilidade e o reconhecimento do confronto final com o indizível.”* (Morin, 2011, p. 97). Nesse sentido, as socialidades contemporâneas, expandidas de forma ilimitada através das redes sociotécnicas (Callon) que as compõem, apresentam-se como desafios epistemológicos e indicam a necessidade de se adotar o meta ponto de vista, uma conjunção entre o recorte selecionado (na medida em que não é possível se conhecer o todo) e o pesquisador, integrado ao circuito que pretende conhecer. (idem, ibidem, p. 76). O caso Suruí que se pretende abordar no presente artigo aparece, portanto, como resultado do meta ponto de vista – das conexões temporárias – delineadas pela pesquisa.



digitais são atores de um processo de ruptura epistemológica que evidencia a insuficiência do pensamento ocidental para entender as transformações em curso.

Por pensamento ocidental entende-se uma cultura de tradição racionalista e científica, cujo auge do desenvolvimento ocorreu no período moderno. Para Braudel (1989, p.334), a história da ciência na Europa fundamentou-se em três principais sistemas de referência que privilegiaram a abstração em detrimento do conhecimento sensitivo, estético ou do senso comum: a unidade do mundo ou o cosmos de Aristóteles, o universo abstrato geometrizado de Descartes e o relativismo de Einstein. A unidade da natureza e a crença na possibilidade de conhecimento do mundo a partir da contemplação e da representação esquemática (interna) dos estímulos “externos” (LATOURE, 2011, p.16) atravessaram as “explicações mágicas do mundo” e fomentaram a autoconfiança que fundou a ciência moderna.

Em algum lugar em nossas sociedades, e somente nelas, uma transcendência inusitada manifestou-se: a natureza como ela realmente é, a-humana, por vezes inumana, sempre extra-humana. Após este acontecimento – quer o situemos na matemática grega, na física italiana, na química alemã, na física nuclear norte-americana, na termodinâmica belga – passou a haver uma total assimetria entre as culturas que consideram a natureza e aquelas que consideram apenas sua cultura ou as versões deformadas que elas podem ter da matéria. (LATOURE, 1994, p. 98).

Não obstante sua aparente dominação histórica, muitos autores se referem à cultura ocidental, na contemporaneidade, como uma cultura em crise. Descola (2005) argumenta que, apesar do esquema dualista operar automaticamente em nossas classificações ontológicas cotidianas, considerando um longo processo de internalização da proposta moderna, já há tempos nos dedicamos a abrir passagem entre os dois níveis – a forma universal (natureza) e a forma do particular (culturas, representações) e, nesse contexto, multiplicam-se os indícios de um eminente “*desmoronamento de nossa cosmologia*”.

As crescentes preocupações com os efeitos cíclicos da ação do homem no meio ambiente colocam em cheque a existência da natureza como entidade autônoma, enquanto que as intervenções mecânicas no corpo humano, a manipulação do genoma embrionário, as próteses e enxertos questionam a separação entre o substrato biológico e cultural da humanidade. Tais deslizamentos ontológicos provocam, portanto, a perda da unidade ilusória do conceito de natureza até então dominante no campo de estudo das



ciências. Retornam não mais sob a forma de exotismo as culturas não modernas⁴ que são indiferentes à divisão entre natureza e cultura e,

atribuem às entidades que nós chamamos naturais certas características da vida social: animais, plantas, meteoros ou elementos do meio ambiente possuem uma alma, quer dizer, uma intencionalidade subjetiva, vivem em comunidades organizadas segundo regras, controlam artes e técnicas da humanidade; em suma, são concebidos e tratados como pessoas. (DESCOLA, 2005, p.110, tradução minha).

A consolidação dessa ruptura com os pressupostos dualistas ocidentais, não está amparada pela radical negação da ciência moderna ou pelo resgate dos “puros” tempos arcaicos pré-modernos, mas abrange um processo de mistura dos tempos, do local e do global, do arcaico e do tecnológico. Nesse contexto híbrido, as teorias de conhecimento indígena ressurgem como protagonistas na configuração de uma epistemologia reticular⁵ que, ao romper as barreiras das ciências tradicionais, aparece como “*modelos alternativos para repensar a universalidade e a atitude moral em relação aos não humanos*” (DESCOLA, In: DESCOLA; PÁLSSON, 2001, tradução minha).

O digital e as novas formas do habitar

O advento do digital assume, nesse contexto, o papel fundamental de pluralização de mundos – novas identidades, de culturas híbridas, de atores comunicativos e de novas territorialidades - contribuindo para consolidar a crise do pensamento universal, dualista e racional. Mais do que forjarem um processo comunicativo em rede, que admite a disseminação de informações de todos para todos, transformando o antigo receptor passivo das formas analógicas de comunicação (TV, rádio, fotografia, cinema, etc.) em usuário ativo, as tecnologias digitais originam redes transorgânicas⁶ que “*produzem novos tipos de relação entre pessoas e meio ambiente*” (MEYROWITZ, 1985, p. 12) e alteram nossas formas de habitar. Recuperamos, pois, o sentido heideggeriano do termo habitar que, mais do que um estar ou residir, remonta a uma dinamicidade que determina a própria essência do ser⁷, ou seja, está ligado a um relacionar-se e, portanto a um comunicar (DI FELICE et all., 2011, p. 140).

⁴ Descola utiliza o termo culturas não modernas, enquanto que Latour fala em pré-modernos e outros antropólogos em culturas de tradição não ocidental.

⁵ Perspectiva relacional que pensa o ser, a sociedade, a natureza e a relação entre eles como redes.

⁶ Redes híbridas de elementos orgânicos e não orgânicos, naturais e tecnológicos, que se interpenetram.

⁷ O ser-ai de Heidegger remete a uma forma relacional e não auto-centrada como definia a filosofia ocidental a partir da metafísica. Sua essência é o próprio habitar, o definir-se como projeto e possibilidade.



No contexto das redes digitais, nossa condição habitativa está relacionada a uma experiência de deslocamento por espaços de fluxo (Castells e Abruzzese) e não somente por espaços físicos. A relação do sujeito com o território não é mais *empática*, como na cultura tipográfica, em que o sujeito conhecia e descrevia o mundo a partir de si, e nem *exotópica*, isto é, externa ao sujeito, a partir de uma interação frontal, difundida com os meios audiovisuais. Com a digitalização, a condição habitativa é necessariamente interativa e imersiva. A tecnologia digital expande o habitar humano, produz uma multiplicidade de planos habitativos – físicos e tecnológicos - pelos quais os pós-sujeitos tecnológicos escolhem transitar e com os quais decidem interagir. (DI FELICE, 2009).

Como forma de estar no mundo, o digital não apenas abre a possibilidade de trânsito por metaterritórios digitalizados, a partir das informações dispersas nas redes, mas também origina territórios maleáveis, bem exemplificados pelos dados geográficos gerados a partir de técnicas como GPS e GIS (Sistema Informativo Geográfico)⁸. As interfaces de interação que permitem o trânsito por informações e a manipulação do ambiente, configuram, assim, formas *atópicas* do habitar: “*O habitar atópico se configura como a hibridação, transitória e fluida, de corpos, tecnologias e paisagens, e como o advento de uma nova tipologia de ecossistema, nem orgânico, nem inorgânico, nem estático, nem delimitável, mas informativo e imaterial.*” (DI FELICE TORRES, YANAZE, 2011, p. 291).

Nesse sentido, a instauração de um novo “nomadismo” (LÉVY, 1998) é um dos principais aspectos a se considerar para entender a rede digital, assim como sugere Maffesoli (2010): “*há muito tempo venho insistindo a respeito do nomadismo para compreender a construção da vida social (...) O nomadismo e a internet estão indo cada vez mais em acordo* (Apud DI FELICE, TORRES, YANAZE, 2011, p. 145). O nomadismo digital forja novos “imigrantes da subjetividade” (LÈVY, 1998), os quais, sem sair do lugar, transitam por paisagens informativas e entramos em contato com novos conceitos e culturas.

As corporalidades digitais se mostram, portanto, sempre direcionadas ao porvir, não mais tomam por base as estruturas consolidadas, a cidade, as comunidades, a crença na unidade psíquica, mas deslocam-se por “*um espaço móvel paradoxal, que nos vem*

⁸ GPS são sistemas tecnológicos de localização por satélite. Já os GIS são utilizados para gerar estudos de potenciais erosões, desmatamentos e estudos geológicos. O resultado do que Massimo Di Felice (2009) chama de território ampliado é o surgimento de um pós-território tecnológico, feito de circuitos informativos e topografias maleáveis que possibilitam interações criativas e formas inéditas do habitar.



igualmente do futuro” (LÉVY, 1998, p. 23). Essa nova forma de habitar é caracterizada pela condição de devir tanto dos territórios quanto dos corpos, ambos atravessados por tecnologias e disseminados pelos territórios informativos digitais.

O além-do-humano: O *ciborg* e a *pessoa ameríndia*

As redes digitais intensificam, portanto, o movimento de superação das fronteiras entre interno e externo, sujeito e ambiente. *“Esta impossibilidade de separação entre o externo e o interno, entre a ‘rede corpo’ e a ‘rede ambiental’ pode ser pensada através do conceito de ‘psicastecnia’ que descreve exatamente a condição de quem não consegue mais distinguir claramente o perímetro do seu corpo e a distancia dos objetos em volta”* (DI FELICE, 2009).

Nesse sentido, é possível sugerir que o corpo expandido e atravessado por fluxos informativos, pelo orgânico e inorgânico, aproxima-se do corpo ou da “pessoa” indígena pensada em relação de consubstancialidade com o ambiente. Ambas as reflexões, caminham para a superação das dicotomias interno/externo, humano/tecnológico e, fundamentalmente, natureza/cultura.

A constituição da pessoa, entre os ameríndios, é descrita, em diversas etnografias⁹ como um intenso processo comunicativo entre humano, ambiente e técnicas corporais, mediado pelos xamãs¹⁰. Essa experiência se fundamenta, portanto, na interdependência e nos laços comunicativos entre o “mundo externo” e o “mundo interno”. Nesse contexto, o humano é definido em relação aos animais¹¹, ao ambiente e às técnicas. O que constitui o corpo social são suas práticas de alimentação, bem como sua extensão técnica a partir das pinturas corporais, dos instrumentos para caça e habilidades de locomoção. A constituição dos corpos é vista como um processo que combina práticas culturais e fisiológicas ao mesmo tempo, ou seja, a “natureza” humana é artificialmente constituída a partir das técnicas xamânicas que, além de construir os corpos e a pessoa, interferem nas metamorfoses corporais provocadas pelos espíritos ou

⁹Ver Viveiros de Castro (2002) sobre os Yawalapíti, Bonilla (2005) sobre os Paumari, Lima (1996) sobre os Juruna. Sobre os Makuna, Cayón (2008, p. 166) descreve: As mulheres e os homens estão conectados metonimicamente com os lugares, pois os componentes das pessoas estão dispersos pelo cosmos (...) Se os lugares estão em bom estado, a pessoa terá boa saúde. Como os corpos-almas-pessoas tem a característica de estar simultaneamente dentro e fora, no interior e no exterior, por assim dizer, qualquer atividade humana que afete esses lugares produz doenças. Ao interferir em um lugar sagrado se está intervindo negativamente nas pessoas.

¹⁰“O xamanismo pode ser definido como a capacidade manifesta por certos humanos de cruzar as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades não-humanas (...) ocupam o papel de interlocutores ativos no diálogo cósmico.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 468)

¹¹ Combinam afecções próprias aos animais – agilidade, força, etc e a sociabilidade própria aos humanos. Tanto animais quanto humanos podem produzir características de ambas as “naturezas”, conforme Lima (1996)



pela sobrenatureza.¹² A própria essência humana é, portanto, concebida como extra-humana – natural, sobrenatural e técnica.

O crescente interesse pelas narrativas em torno dos *ciborg*, conforme já observaram Descola¹³ (2005) e Strathern (1996), evidenciam, na contemporaneidade, um movimento de “entrelaçamento” das categorias natureza (corpo biológico) e cultura (técnica), que questiona as bases do pensamento ocidental e sugere um retorno a esse ser relacional e ‘poroso’ dos contextos ameríndios.

O interesse apontado pelos autores é partilhado por uma corrente filosófica denominada “pós-humanismo”, a qual busca compreender o homem como essencialmente além do humano e vem ganhando força a partir do estreitamento sem precedentes da relação entre homem e técnica, após o surgimento do digital.

Conforme expõem tanto Santaella¹⁴ como De Kerckhove, apesar de termos sido, desde a invenção do alfabeto e do surgimento da linguagem, estendidos e alterados pelas técnicas e, portanto, simultaneamente humanos e inumanos, a era digital “*faz resplandecer a ideia de que nós somos uma natureza tecnicizada (...), é um momento de revelação de nossa condição técnica*” (DE KERCKHOVE, 2010, p. 155).

O conceito de *ciborg*¹⁵, utilizado inicialmente para designar os sistemas homem-máquina que descreviam as alterações das funções corporais ao se acomodarem aos ambientes espaciais, adquiriu uma importante dimensão política e filosófica a partir do *Manifesto Ciborg* da feminista Donna Haraway. Ao pronunciar que somos todos ciborgues, Haraway encontrou neste elemento híbrido uma abertura para pensar as ambiguidades e as diferenças e romper com os dualismos que produziram o eu ocidental. Conforme explica Santaella (2003, p. 187):

Em um mesmo corpo, reúnem-se o mecânico e o orgânico, a cultura e a natureza, o simulacro e o original, a ficção científica e a realidade social (...). Ao transgredir as fronteiras que separavam o natural do artificial, o orgânico do inorgânico, o ciborg, por sua própria natureza, questiona os dualismos, evidenciando que não há mais nem natureza e nem corpo, pelo menos no sentido que o Iluminismo lhes deu.

¹² Referências ao artigo de Viveiros de Castro sobre a constituição da pessoa entre os Yawalapíti no artigo “Esboço de cosmologia Yawalapíti”, em *A inconstância da alma selvagem*, 2002.

¹³ Para Descola (2005, p. 110), a “*fascinação na literatura ou no cinema pela figura do ciborg, uma criatura que mescla propriedades humanas e não humanas*” não indica um futuro eminente, mas sinais da persistência de uma nova forma de conceber a si próprio e ao outro.

¹⁴ “...a primeira mídia, a fala, híbrida entre o natural e o artificial, foi instalada em nosso próprio corpo de modo que todas as outras mídias técnicas e tecnológicas externas estão umbilicalmente ligadas a ela (...). Como foi lembrado mais de uma vez por Freud e também por Lacan, porque fala o ser humano não é natural e só pode estar na natureza de modo paradoxal.” (SANTAELLA, 2010, p. 136)

¹⁵ Cib(ernético)Org(anismo)



Entre as diversas práticas de remodelação e extensão do corpo cibernético que têm borrado as margens entre o natural e o artificial, interessa-nos aqui aquelas que remetem ao habitar em rede. Os usuários que se movem pelo ciberespaço estão sensorialmente envolvidos pelo ambiente, além de cognitivamente hospedados nos fluxos informativos e, frequentemente, duplicam suas identidades a partir de avatares.

Os corpos que se transformam em informações e imagens dispersas pelos bancos de dado do Google, pelas redes sociais, são corpos plugados e inteligências estendidas. A pessoa e a identidade, assim como os territórios, são, portanto, distribuídos pelo mundo inteiro através das redes. Assistimos tanto a *“uma confusão das fronteiras entre nós e o mundo, fronteiras que eram puristas demais no âmbito do naturalismo dualista”*, quanto a uma *“reestruturação do próprio ser, do próprio corpo.”* (DE KERCKHOVE, 2010, p. 156).

O elemento da conectividade está presente nas cosmologias ameríndias e se expressa muito bem a partir do perspectivismo ameríndio, uma forma de pensar os seres (humanos e não humanos) a partir de suas relações. Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 347) o perspectivismo ameríndio pode ser descrito como *“a concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”*.

De acordo com essa concepção, a humanidade comum se estende, potencialmente, a todos os seres do cosmos. Nessa perspectiva, o “social” é composto não apenas por humanos, mas por deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, objetos e artefatos.

Para os ameríndios, humanos, animais e espíritos se veem como humanos, ao passo que enxergam os outros como animais ou espíritos. O perspectivismo sugere que os corpos¹⁶, que definem o ponto de vista das diferentes espécies, não se comunicam como iguais, mas que a relação entre eles é marcada pelo equívoco, ou seja, que não é possível saber facilmente e a partir das categorias de quem ouve *o que* uma onça *quer dizer* quando diz “pecari”, qual o seu referente, ou ainda, a que mundo essa proposição

¹⁶ O corpo aqui não diz respeito ao corpo fisiológico ou anatômico, mas a “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*”. Estaria situado entre a subjetividade comum das almas e a materialidade substancial dos organismos, é um plano central determinado 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, 2002, p. 380).



se aplica. A distribuição potencial da humanidade¹⁷ pelo cosmos coloca, então, um problema ao próprio conceito de humano, já que os humanos “por excelência” diferem de si mesmos aos olhos dos Outros¹⁸ e, mais ainda, perturba a definição essencialista dos termos, considerando que todo e qualquer ser assume uma posição temporária a partir das relações. No contexto ameríndio, tudo pode ser humano, então, nada é humano *a priori*. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 376).

O “ponto de vista” da teoria perspectivista parece assemelhar-se ao que De Kerckhove (1996) chamou de “ponto de existência”, que reforça a pluralidade de mundos a partir das conexões e não da percepção sobre o mesmo mundo. Em sua concepção, a partir das múltiplas possibilidades de conexão em rede, o homem deixa o ‘ponto de vista’ para assumir ‘o ponto de existência’, ou seja, não é a representação que define a realidade, mas suas ligações ao mundo. Em lugar do ponto de vista unidimensional que afasta o sujeito do mundo, o ponto de existência é o referencial físico que situa o indivíduo na inteligência expandida por todo o planeta e se torna o ponto de partilha do mundo.

Conforme sugere o perspectivismo ameríndio, a espécie ou o ser que se exprime só pode ser conhecido a partir de sua relação com o mundo, com a alteridade, ou seja, quando se identifica “qual mundo se exprime através de um macaco em vez de como os macacos representam o mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.385). Opera-se, pois, a inversão da tradição racionalista e passa-se de uma realidade definida pelo sujeito para um sujeito definido em relação ao mundo. De maneira análoga, as tecnologias digitais evidenciam que “*o universo já não funciona na escala do corpo*” (DE KERCKHOVE, 2009, p. 196) e, ao promoverem interações simbióticas entre homem, técnica e meio ambiente, as quais definem as condições de existência de cada um dos elementos, consumam o fim do sujeito autocentrado.

O ambiente deixa, portanto, de ser uma natureza inerte, impactada pelas ações humanas e se torna inteligente, informativo e visível através das mídias. A comunicação digital expande um imaginário social ecológico e uma cultura da conectividade, que revelam nossa dependência e responsabilidade sobre o destino do planeta. Essa

¹⁷ O termo humanidade no universo ameríndio é designativo, segundo Viveiros de Castro (2002), da “forma geral do sujeito”, de centros de ação potenciais espalhados pelo cosmos. Não aponta, portanto, para uma condição biológica, para a ‘espécie humana’, mas para um predicado estendido a todos os sujeitos do cosmos.

¹⁸ “Se os salmões parecem aos salmões o que os humanos parecem aos humanos – e isto é o animismo -, os salmões não parecem humanos aos humanos, nem os humanos aos salmões – e isto é o perspectivismo (...). o que o animismo afirma, finalmente, não é tanto a ideia de que os animais são semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles – como nós – são diferentes de si mesmos (...).” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 376-377).



consciência reticular e interdependente¹⁹ que a rede de redes parece despertar está caminhando para a formulação de uma nova imagem do Eu que, segundo De Kerckhove (2009, p. 237), deve ir além da própria pele e incluir a Terra, transcendendo “*as diferenças locais e as doutrinas individuais de cada um, mas sem extirpá-las*”. Em certa medida, a reconciliação com a Terra é a expressão de uma contemporaneidade atravessada pelo arcaico e tecnológico. A tecnologia nos reconecta ao “ambiente” do qual havíamos nos distanciado sensivelmente:

Psicologicamente falando, esta situação não é completamente nova, na medida em que as tribos mais ancestrais e as regiões primitivas da Terra cultivaram um sentido de unidade do mundo e de pertença cósmica (...) É exatamente por causa da excessiva ingerência tecnológica entre nós e nossas raízes que a nossa mais estreita relação com a Terra não é diretamente intuitiva; o simples fato de perceber-la requer um salto de qualidade para outro nível de percepção. (idem, 2009, p. 237).

As redes digitais permitem, portanto, não somente a disseminação em escala global das informações sobre qualquer ecossistema, mas revelam que estes ecossistemas não são pontos isolados ou localidades limitadas e se definem somente em interação com todos os demais elementos dos ambientes conectados globalmente. Nesse contexto, nosso conhecimento e nossas ações não são mais determinados subjetivamente, a partir da relação frontal com o ambiente, mas resultam de uma inteligência ecossistêmica e relacional dispersa pelas redes e imersa no ambiente.

São expressões disso a preocupação com a quantidade de emissões de CO₂ ou a atenção crescente diante do progressivo aquecimento das águas oceânicas e o conseqüente derretimento das geleiras que hoje percebemos de modo diverso do passado, como realidades estreitamente ligadas não só à nossa saúde, mas às nossas opções cotidianas, ou seja, à maneira com a qual decidimos nos deslocar na cidade ou às práticas de separação e reciclagem do nosso lixo, por exemplo. (DI FELICE, TORRES, YANAZE, 2011, p. 131)

O habitar atópico indígena: Os Suruí e o Google Earth

O universo amazônico, onde as Redes (de humanos e não-humanos) operam de forma deliberada, como pudemos perceber, não pode ser descrito como uma mônada ou um contexto cultural limitado, já que as relações (interétnicas, cósmicas, interculturais, etc) sempre constituíram as formações sociais da região, bem como suas identificações culturais temporárias. Diante disso, entende-se que as tecnologias digitais, ao serem

¹⁹ “Consciência de uma territorialidade planetária, percebida como sensível e reagente a cada ação ou atividade de seus moradores” (DI FELICE et al., 2011, p. 212.)



expandidas para tais contextos²⁰, provocam um processo de alargamento e potencialização dessas redes complexas locais²¹. Não se trata, entretanto, apenas de uma transformação quantitativa, do aumento de conexões interculturais, por exemplo, mas de alterações profundas nas formas de interação com o mundo nos contextos indígenas²².

O projeto dos Suruí desenvolvido em parceria com o Google e outras organizações não governamentais pode, assim, ser considerado como uma expressão das novas formas indígenas de habitar, emergentes das redes digitais. A partir dele, é possível refletir como as tecnologias digitais podem transformar e expandir as socialidades reticulares indígenas e suas formas de ação.

O projeto é parte das ações previstas em um plano de desenvolvimento etnoambiental de 50 anos, constituído pelos Suruí para recuperar o protagonismo do grupo indígena sobre as ações na Terra Indígena Sete de Setembro, que vem sendo palco de disputa com agricultores, madeireiros e pescadores ilegais. Diante desses desafios, Almir Suruí, por intermédio da ONG ACT – Equipe de Conservação Amazônica, estabeleceu uma parceria com o Google para construir um mapa 3D de suas terras, com informações culturais e ambientais da região, produzidas de forma colaborativa por uma rede de indígenas conectados.

O resgate da memória indígena – seus mitos e histórias – a recuperação da biodiversidade local e outras formas de monitoramento ambiental, tornaram-se objetivos das atividades indígenas desenvolvidas digitalmente. As tecnologias incorporadas ao projeto, além de permitirem registrar a localização de espécies animais e vegetais e realizar o *upload* desses registros em tempo real no Google Earth, funcionam como novas formas de vigilância, difusa e invisível (LE MOS, 2009), na medida em que ações

²⁰ No Brasil, o aumento expressivo do acesso às novas tecnologias de comunicação por comunidades ou povos de tradição cultural não ocidental, resulta de um conjunto de projetos de inclusão digital como o Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura, que financia, desde 2004, a criação de telecentros multimídias, com computadores e acesso à internet – os Pontos de Cultura – dos quais 80 estão instalados em comunidades indígenas. (DE RENESSE, 2011, p. 18)

²¹ Pode-se dizer que a situação descrita por Latour no livro *Jamais Fomos Modernos*, ao comparar as redes científicas e as redes Achuar (relatadas por Descola) se transforma radicalmente com o advento das tecnologias digitais. Naquele momento, o autor pondera: “O teorema de Pitágoras ou a constante de Planck se estendem às escolas e aos foguetes, às máquinas e aos instrumentos, mas não saem de seus mundos, assim como os achuar não saem de suas aldeias (Latour, 1989a, capítulo VI). Os primeiros formam redes alargadas, os segundos territórios ou anéis, diferença importante que devemos respeitar, mas nem por isso devemos transformar as primeiras em universais e os segundos em localidades”. (LATOURE, 1994, p. 115). No contexto contemporâneo, assim como as redes que formam as ciências modernas se estendem globalmente sem deixar de serem locais em todos os seus pontos, as redes digitais também estendem as territorialidades e as culturas de tradição não ocidental através dos circuitos informativos globais.

²² Eliete da Silva Pereira, no livro *Ciborgues indígen@s.br: a presença indígena na internet* (2012), reúne perspectivas indígenas sobre o significado da internet e suas experiências no ciberespaço, entre as quais se destacam a proteção dos conhecimentos tradicionais, o fortalecimento cultural, a globalização indígena e a divulgação de sua literatura.



ilegais de madeireiros e pescadores podem ser flagradas pelas câmeras fotográficas e filmadoras com marcas de GPS que funcionam nos *smartphones* dispersos entre os jovens indígenas.

A defesa do território contra as invasões e explorações está, portanto, na base do plano de gestão de recursos que visa garantir a sobrevivência cultural dos Suruí, o que se expressa diretamente nas palavras de Almir Suruí: “*Nós queremos viver muito tempo como povos indígenas, mantendo nossa cultura, mantendo nosso idioma, nossa religião, nossos mitos e tudo. Acreditando nisso, mesmo com grande dificuldades, temos mantido a floresta em pé.*”²³. Soma-se à relação entre território e a cultura do povo Suruí, o agenciamento tecnológico, como elemento fundamental do que Pereira (2013, p. 19) chamou de *tríade simbiótica* - “*relações ecológicas e simbióticas, portanto, recíprocas e interativas entre culturas, mídias digitais e territórios*”.

Dessa forma, o projeto Suruí se desenvolve entre esses três eixos da *tríade*, por meio de ações que compõem duas faces de um mesmo movimento: por um lado, o registro e a reativação dos conhecimentos tradicionais indígenas, culturas dinâmicas atravessadas e transformadas por fluxos informativos e, por outro, a reconfiguração, com auxílio dos *arcos e flechas digitais*²⁴, das interações entre indígenas e suas terras, ampliando as possibilidades de resistência contra invasões e destruições. A presença das redes digitais no contexto Suruí inaugura uma nova forma de habitar tecnológico-comunicativa, que resulta em uma socialidade conectiva constituída de sujeitos, floresta e tecnologias – fluxos informativos, sinais de satélite, dispositivos móveis, softwares e hardwares. A relação com o espaço se torna, assim, ainda mais complexa.

As espacialidades informativas constituídas a partir das tecnologias digitais, mais do que apenas alterarem as práticas cotidianas de subsistência, favorecendo o surgimento de atividades econômicas como a comercialização de créditos de carbono, favorecem a disseminação dos conhecimentos tradicionais que regem a relação ecológica com o cosmos e conjugam as territorialidades físicas e simbólicas, sempre dependentes da resistência à destruição. O Mapa Cultural torna-se, assim, um info-território que passa a fazer parte da constituição das identidades Suruí tanto quanto os espaços físicos, na medida em que expressa as particularidades culturais desse povo,

²³ <http://www.youtube.com/watch?v=sxvM386ojpg> (acessado em 15 de fevereiro de 2013)

²⁴ “Há muito tempo, índios e tecnologia não se conciliavam. Era impossível imaginar ver índios navegando na rede mundial. (...) Se antes caçávamos com arco e flecha, Hoje temos um arco digital, Se antes tínhamos que andar léguas e léguas, Para falar com outros parentes indígenas, Hoje temos um Chat”. (PANKARARU, Alexandre, Apud PEREIRA, 2012, p. 103)



afirma suas diferenças, ao mesmo tempo em que conecta as “vozes da floresta” a usuários e organizações do mundo todo, possibilitando a formação de novas alianças para as práticas sustentáveis constituídas em rede. O elemento tecnológico atravessa as interações entre xamãs e espíritos, indígenas e floresta, tornando-se um ator fundamental dessa rede de relações, como se pode depreender das palavras de Almir Suruí:

Acredito no poder da tecnologia para proteger a vida. A floresta tem grande potencial a oferecer à vida humana. É por isso que resolvi há 14 anos elaborar a proposta da manutenção da floresta, do nosso território e, assim, da continuidade da nossa cultura (...). 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 (...). Se não planejarmos antes como manejar o espaço que temos, é muito perigoso para nós.²⁵

Se, como sugere Almir, “*as alianças são importantes para proteger a floresta*” (idem), mais do que a associação entre atores humanos, a aliança com tecnologias por meio de organizações privadas e sem fins lucrativos, transformou a própria forma de habitar a Terra Sete de Setembro. Aqui já não nos referimos a um habitar apenas relacionado aos espaços geográficos, mas a atopias, metaterritórios que se transformam, ampliam e dissolvem a cada nova conexão ou a cada movimento dos actantes²⁶.

Dessa forma, tanto as terras indígenas que antes ficavam à mercê do monitoramento de instituições políticas e econômicas interessadas na exploração de recursos da região amazônica, quanto as suas culturas, que foram por muito tempo ‘representadas’ por instituições e pessoas diversas – antropólogos, políticos, agentes sociais²⁷ - aos poucos se tornam globalmente visíveis através da atuação da própria comunidade indígena, que adquire novo estatuto sociotécnico. A ação distribuída entre uma rede que reúne indígenas, dispositivos móveis e território produz efeitos não apenas sobre as ações ilegais que essa rede efetivamente captura, mas sobre toda a ação que se projete sobre a região como um “registro em potencial”.

As tecnologias comunicativas, além de fortalecerem e atualizarem um modelo horizontal de ação entre o coletivo Suruí (idem, ibidem, p. 47), potencializam a conexão

²⁵ <http://www.youtube.com/watch?v=sxvM386ojpg> (acessado em 15 de fevereiro de 2013)

²⁶ O termo *actante*, retomado da semiótica por Latour (2012), designa a agencialidade dos não-humanos, de tudo aquilo que participa do processo e deixa rastros.

²⁷ Em resposta à pergunta de Pereira sobre o significado da internet, Yakuy Tupinambá, membro da Rede Índios Online, responde: “uma voz que surgiu para os Povos Indígenas, sem a participação dos q se dizem especialistas para falarem por nós.” (YAKUI, Apud PEREIRA, 2012, p. 221)



dos últimos com as florestas e com atores globalmente dispersos. Essa perspectiva ecológica concebe os elementos da rede como ontologias provisórias, que saem continuamente de seu nível de equilíbrio e se alteram a partir das conexões e *contaminações* (MAFFESOLI).

Conforme se buscou refletir nesse artigo, as qualidades relacional e transformacional das ontologias ameríndias, além de resultarem em pensamentos mais condizentes com a complexidade do social reticular contemporâneo, favorecem a emergência de práticas e ações inovadoras que conjugam tecnologias comunicativas, territórios e culturas. As redes digitais encontram, portanto, um terreno fértil entre as culturas indígenas, de tradição não-ocidental, mais propícias a encarar o elemento tecnológico como um agente de transformação do próprio ser indígena mais do que como um mero instrumento do fazer humano, reconhecendo seu papel na constituição de novas formas de expressão cultural e construção de identidades.

Parece, pois, que estamos diante de uma espécie de ‘tecnofagia’²⁸, em que as tecnologias digitais são também “incorporadas” e resignificadas no universo amazônico, inaugurando um movimento atópico e imprevisível onde operam o arcaico e o tecnológico. Como resultado, percebemos a configuração de socialidades complexas, glocais²⁹ e mutantes, capazes de atuar de forma conectiva na gestão do ambiente.

Nesse processo, o ambiente não aparece inerte, como uma captura frontal e estática a ser controlada pelo homem, mas é revelado em sua dimensão dinâmica, caótica, interna e externa ao homem. A possibilidade aberta pelas tecnologias digitais de transitar por novos mundos³⁰ informativos ou de ‘enxergar’ com os olhos da floresta,

²⁸ A antropofagia – incorporação de carne humana – ocupa lugar central na sociocosmologia tupi e se atualiza entre alguns grupos amazônicos em rituais em que a cauinagem (ingestão de bebida alcoólica) se manifesta como antropofagia simbólica. Durante o ritual antropofágico, as identidades do guerreiro e de sua vítima atingem uma fase de indiferenciação, tornam-se indiscernível. Essa aproximação fusional e a imanentização da diferença (já que, conforme Viveiros de Castro (2002, p. 293) o matador incorpora o ponto de vista de sua vítima e é convertido em diferença intensiva, ou singularidade dividida) oferece uma imagem fértil para pensar a incorporação da tecnologia nessas sociedades, que transfigura a visão do próprio grupo sobre si mesmo, a partir do ponto de vista dessa “alteridade tecnológica”.

²⁹ Redes locais que alcançam expressão global, sem perder os elementos ligados ao contexto cultural e ecológico. O conceito glocal de Robertson (Apud Pereira, 2013) aponta para a combinação da consistência global e da flexibilidade local que caracteriza as redes.

³⁰ No limite, as novas tecnologias funcionam como dispositivos xamânicos, já que nos permitem transitar entre os mundos das espécies interconectadas e transformar-nos a nós mesmos: “Nós, talvez nunca difiramos sobre opiniões, mas mais do que isso, sempre sobre coisas – sobre que mundo habitamos. E muito provavelmente, nunca acontece de adversários concordarem em suas opiniões: eles começam, antes disso, a habitar um mundo diferente.” (LATOURE, 2004b p. 455). As tecnologias comunicativas digitais ao inauguraram uma relação de hospedagem recíproca entre inteligências e tecnologia podem ser entendidas a partir da própria ação xamânica. “(...)as lagartas *ōpi-wan wayāpi*, auxiliares antropomorfos do xamã, estão dentro de seu corpo envoltas em minúsculas tipóias, assim como os xamãs estão envoltos nas teias que os ligam aos mestres dos animais (GALLOIS 1996:46-47). A topologia é sempre complexa, pois os auxiliares dos xamãs aparecem, ao mesmo tempo, como partes internas e externas do dono-mestre.” (FAUSTO, 2008, p. 334). Contendo e sendo contidos pelas redes digitais, tornamo-nos ‘tecn-xamãs’ da contemporaneidade, transitando por múltiplos mundos constituídos por coletivos heterogêneos.



parece favorecer a emergência de uma *consciência ecológica*, expressão de uma “*territorialidade planetária, percebida como sensível e reagente a cada ação ou atividade de seus moradores*” (DI FELICE, TORRES, YANAZE, 2011, p. 212.) que poderia ser descrita como uma atualização e heterogênese das ontologias relacionais indígenas.

Referências bibliográficas

DE KERCKHOVE, D. *A pele da Cultura*. São Paulo Annablume, 2009.

DE RENESSE, N. *Perspectivas indígenas sobre e na internet: ensaios regressivos sobre o uso da comunicação em grupos ameríndios no Brasil*. 2011. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

DESCOLA, P. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. In: Etnografías Contemporáneas, Año 1. Abril, 2005.

DESCOLA, P. *Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social*. In: Descola, P. & Pálsson, G. (Coordenadores) *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.

DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (Coord.) *Naturaleza e Sociedad*. Perspectivas Antropológicas. México: Siglo Veintiuno Editores, 2001.

DI FELICE, M. (org.). *Do público para as redes*. São Paulo: Difusão, 2008.

DI FELICE, M. *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Annablume, 2009.

DI FELICE, M., CUTOLO, J. & YANAZE, L. *Redes digitais de sustentabilidade: As interações com o meio ambiente na era da informação*. São Paulo: Annablume, 2011.

FAUSTO, C. *Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia*. Mana, vol.14. Rio de Janeiro, 2008.

HEIDEGGER, M. *Construir, habitar, pensar*. Disponível em: http://www.imagomundi.com.br/filo/heidegger_construir.pdf. Trad.: Marcia Sá Cavalcante Schuback.

INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment*. Essays on lilihood, dwelling and skill. London & New York: Routledge.

LATOURETTE, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de uma antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34, 1994.

_____. *Políticas da natureza*. São Paulo: EDUSC, 2004a.

_____. *Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck*. Symposium: Talking Peace with Gods, Part 1. Duke University Press, 2004b.

_____. *Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba, 2012.



LEMOS, A. *Mídias locativas e vigilância: sujeito inseguro, bolhas digitais, paredes virtuais e territórios informacionais*. Congresso: Surveillance in Latin America. Vigilância, Segurança e Controle Social. PUCRS, Curitiba, 2009.

LÉVY, P. *A inteligência coletiva: Por uma antropologia do ciberespaço*. São Paulo: Loyola, 1998.

MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

PEREIRA, E.S. *Ciborgues indígen@s.br: a presença indígena na internet*. São Paulo: Annablume, 2012.

_____. *O local digital das culturas: as interações entre culturas, mídias digitais e territórios*. Tese (Doutorado). 295f. 2013. Escola de Comunicações e Artes. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

SANTAELLA, L. *Culturas e Artes do Pós-humano: da Cultura das Mídias à Cibercultura*. São Paulo: Paulus, 2003.

STRATHERN, M. *Cutting the Network*. In: The Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol 2. No. 3, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Outros conceitos, outros mundos: ontologia relacional, subjetivação perspectivista”. In: GOLDMAN, M. & VIVEIROS DE CASTRO. *PROJETO PRONEX-2006 FAPERJ CNPq*.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002) *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.