

CINEGÉTICA DIGITAL: uma teoria a partir dos povos indígenas nas plataformas de rede social¹

DIGITAL CINEGETICS: a theory from indigenous peoples on social media platforms

Samir Gid²

Resumo: *O texto investiga as dinâmicas relacionais e informacionais das plataformas de redes sociais a partir de perspectivas indígenas, tomando como objeto teórico a presença de povos originários em sistemas algorítmicos. Propõe-se uma alternativa teórica que articula a governança algorítmica, o perspectivismo ameríndio e a teoria do arco comunicacional como paradigmas de uma mesma cosmopolítica, que distribui agência e visibilidade entre humanos e objetos. Argumenta-se que comunicar em rede digital constitui uma prática epistemológica sensível e estratégica, próxima das técnicas indígenas de caça e de guerra.*

Palavras-Chave: *Caça. Guerra. Perspectivismo ameríndio. Plataformas. Redes Sociais*

Abstract: *This paper investigates the relational and informational dynamics of social media platforms from Indigenous perspectives, taking as its theoretical object the presence of Indigenous peoples in algorithmic systems. It proposes an theoretical alternative that articulates algorithmic governance, Amerindian perspectivism, and the theory of the communicational arc as paradigms of the same cosmopolitics, which distributes agency and visibility between humans and objects. It argues that communicating online constitutes a sensitive and strategic epistemological practice, akin to Indigenous hunting and warfare techniques.*

Keywords: *Ameridian perspectivism. Hunt. Platforms. Social networks. War*

1. Introdução

O texto investiga as dinâmicas relacionais das plataformas de redes sociais a partir de perspectivas indígenas, tomando como objeto a presença de povos originários em sistemas algorítmicos digitais. Busca compreender como regimes de visibilidade operam nessas plataformas e como são tensionados por modos indígenas de comunicação, existência e agência em rede. Assim, o objetivo do artigo é propor uma alternativa teórica de comunicação capaz de analisar a presença indígena em ambientes digitais plataformizados.

¹ Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Epistemologia da Comunicação. 35º Encontro Anual da Compós, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Natal - RN. 9 a 12 de junho de 2026. Pesquisa com financiamento do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, processo 442325/2025-8.

² Bolsista DTI-B do CNPq vinculado ao MiDI — Laboratório de Mídias Digitais e Internet na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Mestre em Comunicação pela UFPR e especialista em Antropologia Cultural. E-mail: samir.gid.moreira@gmail.com..

Para isso, une a teoria do arco comunicacional (Guilherme, 2022) e a hipótese da plataforma perspectivista (Magalhães, 2022), visando sistematizar o duplo meio-ambiente comum que elas tematizam, a floresta amazônica e a internet.

Parte-se das noções da governança algorítmica (Doneda; Almeida, 2018) com o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2001; 2006; 2018) como paradigmas de uma mesma cosmopolítica, tendo como hipótese que ambos operam como regimes de organização de relações capazes de distribuir agência e visibilidade entre humanos e objetos (Sá, 2018; Colferai, 2025; Di Felice; Pereira, 2017; Laia, 2025; Magalhães, 2022). Tal articulação emerge da necessidade de compreender as plataformas não apenas como meios de representação, mas como infraestruturas relacionais que condicionam modos de ver, aparecer e agir, e que desenvolvem dinâmicas e estruturas associativas próprias (Recuero, 2009; Bruno, 2013).

Dois problemas orientam esta investigação, ambos ancorados em resultados preliminares de uma etapa empírica da pesquisa. O primeiro é de ordem prática e diz respeito à distribuição assimétrica e hierárquica da visibilidade entre pessoas, coletivos e projetos indígenas no Instagram e no TikTok. A análise de 97 perfis indígenas revelou que 71,9% correspondem a pessoas físicas, enquanto apenas 14,6% dizem respeito a associações, instituições ou organizações coletivas (Martins; Gid, 2025). Observou-se, ainda, que os perfis com maior visibilidade e influência tendem a ser individuais, indicando que a atenção e a visibilidade funcionam como recursos limitados, distribuídos segundo lógicas algorítmicas que favorecem a individualização da presença indígena. Isso quer dizer que os 71,9% de perfis pessoais concentram quase toda a audiência de seguidores (93,2%).

Esses dados permitem ponderar que a suficiência técnica de acesso às plataformas não implica autonomia sobre o enquadramento das questões indígenas. O cruzamento entre categorias de perfis, ocupações e número de seguidores indicou que a relevância e a credibilidade fora das mídias — associadas, por exemplo, a cargos políticos, funções institucionais ou renome ancestral — não garantem maior visibilidade nas plataformas (Martins; Gid, 2025). Assim, torna-se importante investigar como a presença indígena em rede pode adaptar-se a regimes algorítmicos que reorganizam hierarquias, eclipsam coletividades e reconfiguram formas tradicionais de autoridade e representação.

É nessa encruzilhada que surge o segundo problema, de natureza teórica-epistemológica. Ele refere-se a uma ausência nas abordagens da etnocomunicação

(Carneiro, 2023; Santi; Pio, 2025; Tupinambá, 2016) e da ecologia indígena dos meios digitais (Di Felice, 2025; Di Felice; Pereira, 2017; Laia, 2025), a dizer, uma teorização sobre o design — e consequentemente sobre a ontologia — das plataformas de rede social, possivelmente, o ambiente digital da internet brasileira com a maior quantidade de indígenas.

Nesse sentido, nosso empreendimento também vai na direção de operacionalizar a ecologia das redes indígenas e, ao mesmo tempo, implicar uma ecologia na etnocomunicação. Para tanto, apresenta a proposta cosmo-epistemológica do arco comunicacional, de Andrielle Guilherme (2022), e defende-a enquanto modelo pragmático de análise de agência e *affordances*. Busca-se ressaltar assim que a escolha de formatos, linguagens e temas significa uma adaptação — não determinista — aos condicionamentos algorítmicos, etogramas de uma “ordem cosmonômica” (Magalhães, 2022; Sztutman, 2025).

Metodologicamente, o texto aproxima teorizações sistêmicas sobre a organização de pessoas, mensagens, meios e níveis na internet (Berjon; Farrel, 2024; Cesarino, 2022; Colferai, 2025; Guilherme, 2022; Tupinambá, 2016) dos esquemas relacionais da floresta amazônica (Kopenawa; Albert, 2015; Konior, 2020; Paes Loureiro, 1995; Viveiros de Castro, 2006; 2018), concentrando-se em um regime específico: de visibilidade. A partir de estudos teóricos e etnográficos sobre técnicas de caça (cinegética) e de guerra (Århem, 1996; Bechelany, 2012; Fausto, 2002, 2008; Sá, 2018; Sztutman, 2009), argumenta-se que a visibilidade e a interação estão envolvidas por uma dimensão epistemológica sensível e vigilante, onde o corpo e as sensações do guerreiro-xamã correspondem à interface, à linguagem e à personificação do usuário nas plataformas. Comunicação, nesse sentido, revela-se como produção não-linear de agência e, inversamente, predação.

O argumento organiza-se em três correspondências analíticas: a plataforma e a floresta; a governança algorítmica, a caça e a guerra; a mensagem, o arco e a flecha. Esta discussão integra uma pesquisa empírica mais ampla, em andamento, sobre a influência e o enquadramento produzido pelos povos originários nas plataformas de redes sociais digitais³.

2. A plataforma e a floresta

³ “Desinformação contra os povos originários: combate à mentira sobre indígenas brasileiros pelas agências digitais de checagem de fatos”, financiada pelo CNPq, processo 442325/2025-8 e conduzida pelo MiDI — Laboratório de Mídias Digitais e Internet na Universidade Federal de Rondônia (UNIR), sob coordenação de Allysson Viana Martins.

Desde os primeiros estudos sobre sociabilidade mediada por computador, a visibilidade aparece como condição de existência no ciberespaço. “É preciso ser ‘visto’ para existir” (Recuero, 2009, p. 27), de modo que a visibilidade se impõe como um imperativo da interação em rede. Se esse diagnóstico permanece válido, seu regime de funcionamento se transformou profundamente. Hoje, a visibilidade na internet não pode mais ser pensada fora da mediação sociotécnica das plataformas digitais, nas quais aquilo que aparece ou permanece invisível é condicionado por sistemas algorítmicos de recomendação, opacos aos seus usuários.

As plataformas são infraestruturas programáveis que promovem interações personalizadas entre usuários e participantes complementares. Operam pela coleta e processamento de dados, via algoritmos e interfaces. Estruturadas por modelos de negócio baseados em dados e regidas por contratos de uso, passaram a intermediar não só a comunicação, mas também serviços e relações nos âmbitos comercial, logístico e financeiro (Bruno et. al., 2018; Lemos, 2023).

Em sua infraestrutura, importa considerar os níveis de organização e controle em uma sequência complexa — mas finita — de dados, operações e problemas. A recomendação algorítmica, núcleo do sistema, não é neutra: funciona como coerção dissimulada sob a aparência de personalização. Quando os indígenas se inserem aí, enfrentam a mineração de dados (*datamining*), o monitoramento contínuo das condutas (*dataveillance*) e a constituição de perfis (*profiling*). A recomendação opera menos como reação aos desejos do usuário do que como antecipação e formatação de condutas afins desses (Rouvroy; Berns, 2018; Doneda; Almeida, 2018).

Para Magalhães (2022, p. 25, tradução nossa), o sistema de recomendação implica que aquilo que conta como ação livre e escolha individual varia conforme a posição ocupada na plataforma, onde “a visão não é o único aspecto disso, mas parece ser a dimensão fundamental” pois, para que as pessoas possam ter interações significativas, elas devem ser percebidas por outros que operam no mesmo plano. As (inter)ações dependem, então, de sua capacidade de trânsito: de “diferenças de plano de agência e de visibilidade” e não de um plano de referência neutro. A observação deriva da hipótese do autor sobre a transformação da “ordem nômica” moderna — que separa cultura e natureza, sujeitos e objetos. A imposição de propriedades transversais sobre seus “diagramas de restrição” pode fazê-la perder influência sobre experiências e problemas concretos (pp. 20-22, tradução nossa).

O diagrama, ou esquema, no sentido deleuziano mobilizado por Magalhães (2022), descreve o plano onde operam forças relacionais distintas que caracterizam uma formação. É uma maneira de definir a virtualidade compartilhada por usuários, estratos e a estrutura digital, além da representação. As forças substituem a mediação transcendental entre conceito e intuição, que funcionam por um dinamismo imanente, corporal e relacional — feito de ritmos, trajetos e usos do território. O animal não se define por propriedades estáveis, mas por cadências espaço-temporais: a aranha é sua teia.

Cesarino (2022) reforça a necessidade de expandir as noções de agência e causalidade no ambiente midiático. As diferenças de plano de agência e visibilidade repercutem o que a autora frisa ser promissor no conceito de *affordance*, entendido como o que emerge da relação entre organismo e ambiente. Ou seja, porque a pessoa/ usuário é, inversamente, o ambiente de outros tipos de agência, ela não reside isoladamente em um dos polos, mas na coemergência entre ambos; por isso, vieses inscritos no design das plataformas só se atualizam na relação com grupos e atores concretos.

O objetivo de Magalhães (2022) é, portanto, esclarecer a relação nas plataformas algorítmicas através do modo de relação no perspectivismo ameríndio, no qual a diferença entre humanos, animais e espíritos não se dá pela linguagem ou por mundos distintos, mas por formas de vida corporais. Quando o jaguar chama o sangue de cerveja, ele não está usando outra palavra para o mesmo referente, mas a mesma palavra para um outro, porque o seu corpo arranja a perspectiva: logo, “o corpo como perspectiva interna do conceito — o corpo como implicado no conceito de perspectiva” (Viveiros de Castro, 2001, p. 51).

Desse modo, ser não depende apenas de sua própria forma de vida, mas de como aparece, do encontro e da interação entre esquemas, corpos e níveis distintos de agência. Magalhães (2022) radicaliza essa hipótese ao sugerir que entidades plataformizadas podem aparecer para nós como espíritos, no sentido ameríndio: entidades que não possuem uma forma corporal estável e normalmente visível, manifestando de maneira superlativa a capacidade metamórfica própria de todas as pessoas. Interagir com algo dotado de mais agência é estabelecer uma relação — metamórfica — e de influência além de nossa capacidade.

Os diagramas indicam que a plataformização não se reduz à cognoscibilidade, mas envolve a sensibilidade. As plataformas não se manifestam apenas como meio-ambientes em telas, mas como interfaces — meio-ambientes — sobrepostas ao mundo vivido, que

agenciam a percepção e criam a experiência⁴. A visibilidade, nesse contexto, não é apenas aparecer, mas, principalmente, ser percebido por outros entes — ou seja, segundo determinados parâmetros de legibilidade. Instala-se nas interações uma tensão entre visibilidade e previsibilidade. O que é compartilhado alimenta a vigilância e a profilagem, e o regime de visualidade algorítmica converte significado em mensuração. Nesse modelo, somos vistos — e governados — a partir daquilo que vemos e, mais precisamente, do que damos a ver, conservando menos os vestígios do passado e mais a capacidade de manter-se legíveis — e existentes — no futuro próximo (Bruno et. al., 2018; Cesarino, 2022).

Entre povos indígenas e os comunicólogos que os estudam, a questão atualiza o dilema que ocupa etnólogos e povos indígenas desde os anos 1990, “como permanecer índio”⁵, agora nas barreiras algorítmicas. Estudos sobre a presença digital indígena analisam os desafios epistemológicos e midiáticos ao exercício de suas culturas e cosmologias.

Para Tupinambá (2016), o uso das etnomídias se define como a expressão de “essência étnica e cultural” e pela “convergência de várias mídias dentro de uma visão etno”, que requer do comunicador “uma alta sensibilidade além dos cinco sentidos”. O seu discurso online é “fruto de uma tessitura profunda de enunciados diversos”, no qual, inclusive, “a palavra, constitutiva da linguagem, imbrica o verbal da língua originária e o não verbal contidos nas tradições, cosmovisões, grafismos, expressões de cantos, danças e espiritualidades” (Carneiro, 2023, p. 133). Sob a noção de etnocomunicação, Santi e Pio (2025) destacam a produção de sentidos situados, de novas formas de pertencimento e pela sustentação da relação simbólica com o sagrado. Como uma prática intencionalmente

⁴ Mesmo que a relação entre interface e meio-ambiente possa variar de acordo com sentidos antropológicos, filosóficos ou políticos específicos, ela pode ser abordada aqui de maneira transdisciplinar, tendo em vista o desenvolvimento tecnológico de seus *umwelten*. Quanto aos povos indígenas em contextos algorítmicos, leva-se em consideração o habitar atópico teorizado por Di Felice (2017), para afirmar que sujeitos, dados e geografias digitais se articulam em redes móveis, fluidas e interativas, fazendo do espaço vivido menos território do que interface sensível e informativa do ser; Do mesmo modo, “a atualidade inverte a topologia moderna da subjetividade, voltando-a para o espaço aberto dos meios de comunicação, com seus diversos níveis — tela, imagem, interface, interatividade” (Bruno, 2013, p. 81).

⁵ Tratou-se, a princípio, da descrição de um problema moderno compartilhado por indígenas e etnólogos: fazer coexistir conceitos e tradições animistas e um devir ameríndio em Estados e contextos transcendentais. A dimensão político-legislativa deste dilema, a “cultura” indígena, foi abordada por Manuela Carneiro da Cunha em seu célebre *Cultura com aspas* (2009), onde a identidade indígena foi entendida como uma estratégia política de representação e, portanto, digna do Direito. No mais recente *Os dois “índios”* (2024 [2021]), Viveiros de Castro reformula as bases opostas do “índio” do Estado e do “índio” pré-cabralino, para ponderar a mediação cosmológica e institucional da antropologia entre esses povos e o poder. Ver também Fausto (2023, pp. 221-225), para a exemplificação deste dilema (“virar Bakairi”) e a adoção de tecnologias de áudio e vídeo — capazes de criarem duplos ontológicos e jurídicos — entre os indígenas Kuikuro durante a década de noventa e a primeira década do século XXI.

política, elas buscam, ao modo da comunicação alternativa — e portanto, contra-hegemônica, restituir a autoria às comunidades, articulando, de modo entrelaçado, a identidade e a reconstrução de territorialidades.

Já na teorização da ecologia indígena dos meios digitais, aquilo que poderíamos chamar de essência está na construção (*baunen*, *buan*⁶) de ecologias informativas. Elas se referem ao condicionamento e agência de ambientes digitais às ontologias comunicativas indígenas anteriores ao ciberespaço. O que ocorre é a transubstanciação de redes não digitais em redes digitais, a prototipação simultânea do pensamento e do *topos*. A construção do lugar — on e offline — parte de um conhecimento conectivo, xamânico em devir-digital, que extrapola a dimensão representacional e instrumental (Di Felice; Pereira, 2017).

Percebe-se, assim, que o aspecto sensível do discurso e da rede, embora complementares — e ora opostos, fornecem motivos tanto políticos quanto teóricos para maior aprofundamento da intencionalidade, da agência e da performatividade, no que diz respeito aos próprios modos de relação entre seus termos digitais e ancestrais. Em verdade, carecemos ainda de uma teorização sobre a modulação contínua das relações de poder, isto é, sobre a transversalidade da visibilidade e das agências nas plataformas que tomaram conta da internet. Importa compreender como plataformas alimentam disputas ao mesmo tempo que conferem agência — uma autonomia às avessas. Para isso, devemos relembrar modelos e regimes de vigilância.

Enquanto o panoptismo estabiliza diferenças pela arquitetura e disciplina dos corpos, as plataformas são mais parecidas com florestas: onde perspectivas, posições e alianças variam conforme o encontro — aliás, venatório (Magalhães, 2022). A questão que se impõe — e aprofundaremos na seção seguinte — é redistribuir níveis de visibilidade e agência indígena nas plataformas, entendidos não como espaço fixo, mas como funções corporais em rede distribuída.

Como apontam Farrel e Berjon (2024), para as *big techs*, a internet não é mais um ecossistema, e sim um zoológico. A partir deste diagnóstico, as autoras propõem tornar a internet selvagem⁷, que significa “criar espaço para teias alimentares complexas e o

⁶ Di Felice, seguindo Heidegger, recupera a raiz etimológica compartilhada entre os termos alemães construir (*baunen*) e habitar/permanecer (*buan*), para sugerir que o habitar antecede a construção como ação técnica: “o habitar, portanto, mais que um estado ou uma essência da condição humana, é uma abertura em relação à quadratura [*geviert*] e um ‘cuidar’ do seu devir” (2017, p. 30, grifo nosso).

⁷ O texto de Farrel e Berjon (2024) foi publicado em português no mesmo ano por dois sites brasileiros. No Baixa Cultura, o termo *rewild* foi traduzido para o infinitivo reflorestar, e no Outras Palavras, ora foi traduzido

surgimento de relações interespecíficas inesperadas” (2024, tradução nossa). Como elas mesmas dizem, esta não é uma metáfora, mas um quadro teórico que orienta um plano: “reflorestar a internet conecta e amplia o que as pessoas estão fazendo em termos de regulamentação, definição de padrões e novas formas de organização e construção de infraestrutura”.

Tomando também a informação como um solo social, Andrielle Guilherme (2022) fala de “reflorestarmentes”. A esta palavra — que compôs o lema da 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em novembro de 2021 em Brasília — é conferida o grau de conceito, comparável ao “ato de reapropriar-se da comunicação-território e multiplicar os meios de produção e reprodução de cultura(s)” à atitude de refazer a floresta de sentidos “(de saberes, de epistemes), que foi aniquilada durante a colonização (do imaginário) e a instauração da monocultura (da mente)” (p. 175). Afinal, “a comunicação também é (como uma) floresta, onde muitas vezes o invisível ajuda a manter ‘vivo, forte e pleno’ o visível” (Guilherme, 2022, p. 177).

Por outro lado, em *The dark forest theory of the internet* (2020), Bogna Konior adiciona outras camadas à descrição selvagem das plataformas, onde a (in)visibilidade tem conotações mais graves. Para ela, a comunicação ocupa o centro de um palco ontológico trágico, de narcisismo e paranoia: o universo — e, por extensão, o espaço digital — é um campo de batalha super habitado e todas as entidades — usuários — são, ao mesmo tempo, caçadoras e presas. Comunicar, aparecer, é um risco, é tornar-se legível e atrair a atenção de um outro capaz de atacar ou governar. Assim, ver e ser visto não são operações simétricas. A consequência é um circuito no qual interação gera complexidade, depois conflito que exige mais vigilância, mais dados.

Percebe-se que a presença indígena nas plataformas implica — assim como nessas e em suas florestas — uma perspectiva situada, que deve também considerar os devaneios de uma necessidade ontológica. Paes Loureiro (1995) nota que “o homem não suporta a solidão absoluta” (p. 129); que sobre os raios de luz e o brilho das superfícies — da água e das folhas

pelo mesmo termo ora manteve a grafia original. Destacar aqui esse outro significado (selvagem) da palavra *wild*, trata-se de destacar o aspecto anárquico ou ingovernável da floresta, da natureza, que passa a se chamar cultura quando domesticada. Assim, buscamos repercutir a ideia de *wilderness*, que até o século XVIII — antes da noção de “sublime” e o tema da “última fronteira” sobre o imaginário norte-americano — “denotava paisagens desérticas, *estéreis* ou selvagens, que despertavam muito mais o desespero, a confusão e o medo de cair sob o poder do demoníaco do que admiração estética ou religiosidade” (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 41-42, grifo nosso).

— “nada brilha para si mesmo. O que brilha, brilha para o outro”, “no ser de cada coisa há uma outra coisa, uma outra razão, uma nova imagem [...] uma espécie de ‘aparência essencial’. [...] que se converte em essência” (p. 132; 139). E, além dele, Davi Kopenawa: “na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 468).

Decorre que a sensibilidade e a epistemologia amazônica sugere um sistema a partir do outro e das relações. A floresta para os Yanomami, por exemplo, “não reflete ou reproduz imagens, mas ofusca, refulge e resplandece”, feita de “cristais intensivos, instrumentos multiplicadores de uma experiência luminosa pura, fragmentos relampejantes” (Viveiros de Castro, 2006, p. 319). A luz é a forma com a qual os espíritos se apresentam, e os espíritos são “formas espectrais”, imagens referentes a uma multiplicidade virtual intensiva, isto é, “uma certa *relação* de vizinhança obscura entre o humano e o não-humano [...] uma zona de indistinção [...] entre dois termos” (Viveiros de Castro, 2006, p. 326, grifo nosso).

Isso exige, em nossa perspectiva, pensar a presença indígena nas plataformas a partir do poder e da vigilância, tão sistêmicos quanto relacionais. O melhor exemplo para esta formulação é, assim, a predação e a guerra, que estruturam o *nomos* do cosmos e da casa, desde os pares relacionais amigo-inimigo e predador-presa, ou seja, por operações estratégicas de sobrevivência.

3. A governança algorítmica, a caça e a guerra

Em 2007, Nhenety Kariri-Xocó (2007) comparou o encaminhamento de um projeto pela Internet a uma caçada: em vez de guaribas e pecaris, atraem-se recursos de ministérios, empresas e ONGs. Desde então, o ativismo indígena ampliou sua presença digital, e aumentaram as associações entre técnicas autóctones e novas ferramentas, situações em que câmeras e celulares estão para lanças, arcos e flechas (Pinheiro; Yxapy, 2019; Suruí, 2024), o sistema de renome indígena para a dinâmica de influência das redes: Cristian Wariu, um dos criadores da página *Mídia indígena* é um “guerreiro digital” (Fonseca, 2024).

O influenciador digital é quem produz e compartilha quaisquer tipos de conteúdos com seus *seguidores*, com o objetivo de tornar público um quadro ou agenda e influenciar opiniões, comportamentos e decisões em relação a gostos, costumes, direitos etc. Ele não se

reduz a uma ocupação profissional de patrocínio e promoção de marcas, produtos ou serviços. Ele é um elemento da dinâmica das próprias redes sociais que o precedem, onde determinados atores ocuparão, impreterivelmente, a posição de criação e administração de influência (Recuero, 2009).

Isso significa que, embora a floresta seja hostil, ela não é inóspita. Alguém ou alguns ali possuem capacidades para, mais do que sobreviver, destacar-se como lideranças. Uma teoria selvagem das plataformas exige, assim, uma tônica de governo — uma homologia mais pragmática e menos imaginária entre ambiente, usuários e técnicas. O sistema de parentesco indígena, relido pelo perspectivismo ameríndio, serve bem a esta função, pois explica e esquematiza a personificação sem separá-la da organização social (Colferai, 2025; Viveiros de Castro, 2001; 2018). Daí surge o xamã como figura proeminente e paradigma analítico, que intervém no diagrama do mundo e promove alterações somático-perspectivas generalizadas.

Em chave comunicacional, o xamanismo tende a ser visto como agenciamento ecossistêmico — homem-tecnologia-ambiente, em rede complexa e não opositiva, onde a comunicação é pensada para além da esfera da produção e compartilhamento de mensagens e significados, capazes de alterar as condições territoriais e habitativas. O xamã funciona como uma interface infocomunicacional tradutória de um fundo virtual comum, que atravessa diferentes mundos. A condição virtual do digital expressa por Pierre Lévy, pode ser assim lida a partir da afinidade potencial (ou virtual) do perspectivismo ameríndio (Di Felice; Pereira, 2017; Konior, 2020).

Partindo, desses dois pressupostos estruturantes da comunicação xamânica, a língua geral — virtual — e a transubstanciação, pode-se deslocar, teoricamente, o foco da representação para a mediação e circulação de agência, onde a comunicação não é um canal neutro, mas um campo de controvérsias, negociações e transformações do sentido, estável só temporariamente. Como sintetiza Laia (2025, p. 22): “comunicar é tornar-se outro com o outro — seja esse outro um espírito da floresta, um rio, um algoritmo”.

Contudo, se nos interessa desvendar o “projeto cosmonômico” das plataformas, deve-se levar em conta como elas são “anti-anarquistas ontológicas” e produtoras de hierarquias ontológicas, mais do que de ontologias planas (Magalhães, 2022, p. 34, grifo nosso). Em outras palavras, devemos complementar o aspecto associativo do xamanismo e



contornar uma decorrente ideia não intencional — que uma abordagem não instrumental das tecnologias comunicativas pode incorrer.

Isso exige pensar o xamã a partir daquilo que ele possui de mais arbitrário, isto é, eleger o próprio guerreiro como instância xamânica das plataformas, pois:

A função do xamã amazônico não difere essencialmente da função do guerreiro. Ambos são comutadores ou condutores de perspectivas; o primeiro opera na zona interespecífica, o segundo na zona inter-humana ou intersocietária. Essas zonas se superpõem intensivamente, mais que se dispõem extensivamente em relação de adjacência horizontal ou englobamento vertical. O xamanismo amazônico, como já se disse, é a continuação da guerra por outros meios [...] Seria igualmente correto dizer que a guerra é continuação do xamanismo por outros meios (Viveiros de Castro, 2018, 171-172).

Prossegue-se assim na aproximação entre o perspectivismo ameríndio e a governança algorítmica ao destacar o desequilíbrio ontológico da guerra, aparente no usuário como uma figura de duas faces: de um lado, incorporado ao aplicativo, composto por regras e funções; e, de outro, emergente do ambiente⁸ social das plataformas. O usuário potencial não é um indivíduo, mas parte de uma multidão demográfica, um campo de esquemas virtuais (Magalhães, 2022). As diferenças de plano de agência e de visibilidade seguem o diagrama eternamente recriado pelas interações — o “corpo-carne” digital e “sua destinação alimentar” (Viveiros de Castro, 2006, p. 328). Se “aquilo que se chamou ‘animal’ significa sobretudo ‘presa’, ‘caça’, ou simplesmente ‘carne’” se trata da maioria dos usuários vulneráveis aos algorítmicas, outros serão como meta-humanos ou hiper-pessoas, incomedíveis: “Zuckerberg pode ser capaz de nos ver de forma transparente, enquanto ele próprio pode ser [...] um espírito [...] um deus” (Magalhães, 2022, p. 31, tradução nossa).

Como adverte Sztutman em defesa da pertinência das formas de poder ameríndias na Amazônia em contextos contemporâneos: “é preciso escapar de um equívoco, que é o de tomar essa noção indígena de autonomia [...] a partir de uma concepção moderna, que associa à liberdade a dissolução dos laços interpessoais” (2025, p. 42). Com noção indígena de autonomia, ele se refere à fórmula célebre de sociedades contra o Estado, isto é, à ideia do poder como “fluxo” que não deve ser detido por ninguém ou nenhum grupo especial; a uma hierarquia que “não deve se confundir com o poder coercitivo e nem com uma ideia de unidade” (2025, p. 28).

⁸ No original: “a user-content which emerges from the social *milieu* to actualize itself as a user on the platform” (p. 23).

Esta organização seria responsável pela manutenção da autonomia política das comunidades através de uma fragmentação permanente, um sistema particular de guerra que reforça os laços sociais e impediria a irrupção de um poder político externo, centralizado e coercitivo — o Estado, e neste caso os donos das plataformas. Em outras palavras, não cabe a um indivíduo ou a um único grupo construir e habitar um lugar digital onde permanecem inalterados depois da digitalização.

Quando aplicadas ao ciberespaço, as ressalvas de Sztutman (2025) realçam o que Magalhães (2022) comenta sobre a transformação de uma ordem nômica e repercutem a proposta cosmopolítica de Isabelle Stengers, mas apenas a cosmologia não explica como os usuários indígenas interagem, conquistam e mantêm atenção nas plataformas. Para avançar a nossa sistematização, é preciso entender como a predação se organiza nas etapas subsequentes, isto é, como se faz política através da socialidade guerreira na caça, sem perder de vista o sistema que o sustenta — seja ele de parentesco, de classificação alimentar ou, finalmente, algorítmico.

Segundo Kaj Århem (1996), etnólogo dedicado aos Makuna da Amazônia equatoriana e autor de uma das obras etnográficas mais influentes para o perspectivismo ameríndio, a predação distribui os seus temas — troca, reciprocidade, vingança e renovação — ao longo de uma cadeia ecológica. Ela se fundamenta no sistema de classificação xamânico de almas, mas atravessa, obrigatoriamente, outras etapas da administração e da reprodução dos recursos vitais, de modo que o seu campo prático não é feito só de rezas, mas também de técnicas de captura e armas, e isso exige uma sensibilidade ímpar.

A cinegética ameríndia envolve etapas como procura, perseguição e captura, nas quais percepção, dissimulação e antecipação organizam a relação entre caçador e presa. Em todas elas, estão em jogo as experiências individuais, coletivas e sociais do caçador com o seu grupo, com o ambiente e com os demais entes envolvidos. Repleto de estímulos sensoriais, o momento da caça é sobre a percepção e a reprodução da aparência da floresta, ou em outras palavras, sobre mascarar a própria aparência, cheiro e presença para perceber a caça ou seus sinais, a fim de antecipá-la (Bechelany, 2012).

Desse modo, a combinação de cada tática, habilidade e objeto técnico corresponde a um tipo de relação com a floresta e com o comportamento da presa. Ou seja, quando os caçadores buscam ver o ambiente do ponto de vista dos animais, reconhecendo suas capacidades e propósitos, deduz-se a relação entre o técnico, o social e o biológico. O

arremedo — a imitação dos sons vocalizados, como o choro de um filhote e o canto de um parceiro romântico — e a armadilha exemplificam a comutação de perspectivas: imitar a presa desloca sentidos e oculta o caçador; a armadilha materializa intenções ausentes (Bechelany, 2012).

O perspectivismo reforça, assim, ligações com o animismo — a generalização de sistemas sociais de categorização a outras formas de vida, afinal, para os povos indígenas, “o conhecimento técnico é indissociável da capacidade de criar um ambiente intersubjetivo onde florescem relações interpessoais regulamentadas” (Descola, 2005, p. 22 apud Bechelany, 2012, p. 54, tradução nossa). Isso complementa certo significado econômico do xamanismo e da atividade cinegética, concentrados na dádiva e na reciprocidade, para situá-los na circulação de desejos e na produção diferenciante de pessoas relacionadas — do próprio caçador até a presa: um “vetor de socialidade transespecífica” (Fausto, 2002, p. 11).

Predação e produção são, desse modo, intrínseca uma à outra, dois lados de uma mesma moeda. A caça é uma estabilização do modo predatório de diferentes gentes, e este modo é a produção de relação — da pessoa, do parentesco e de seus arredores: aqueles que eu como, os que comem comigo e aqueles que me comem. Isso acontece pois a personificação do caçador não se separa de uma mais ampla que atravessa todas as relações — com implicações políticas e instâncias guerreiras (Viveiros de Castro, 2018). Este “não é senão *um* aspecto do que poderíamos chamar de objetivação de relações — ou de agências —, o que inclui também artefatos verbais, sonoros-visuais” (Sztutman, 2009, p. 50, grifo nosso).

A objetivação — não como reificação, mas às vezes reificado, é o tornar-se visível, e, portanto, manipulável da relação; mais do que a estabilidade, a entidade suscetível: segundo o perspectivismo ameríndio, o próprio corpo (Viveiros de Castro, 2001; 2018). O corpo — das pessoas, dos objetos/artefatos, das instituições, dos dados. Esta formulação permite, então, analisar agência sociotécnica, por exemplo, desde um artefato cerimonial, como a machadinha Krahô, *Kàjré* (Di Felice; Pereira, 2017, pp. 63-85), ou o dente de boto vermelho, um potente talismã sexual — para continuarmos neste complexo oral e metamórfico (Paes Loureiro, 1995, pp. 207-221), até um arco-e-flecha — como veremos adiante.

Logo, a comensalidade implica que a pessoa, um corpo singular, é um divíduo, um amálgama de atividade e passividade, definido de acordo com a concentração de agências e relações com diferentes corpos — animais, estrangeiros deuses etc., contempladas sobretudo pela relação de inimizade. A diferenciação e a influência das pessoas se dá, portanto, não por

conta de naturezas, mas de escalas “que devem ser atualizadas num jogo constante entre ocultamento e apresentação” (Sztutman, 2009, p. 54). Quando concentradas, as agências conferem uma magnificação, cujo exemplo mais eloquente é o guerreiro.

Os grandes guerreiros indígenas, de um modo geral, não se referem a indivíduos com papéis tão especiais quanto eles. Ao contrário, referem-se àqueles que melhor concentram e objetivam as relações com os inimigos, esbanjando mais escoriações, cicatrizes e nomes — mais confrontos — em um corpo saudável, pintado, ornamentado. Em outras palavras, o guerreiro é magnificado por sobreviver a um circuito de personificação política instável: engajar-se na produção de coletivos; tornar-se notável; e ao notabilizar-se, ser conferido o poder de continuar a predar e produzir. O guerreiro carrega a ação de outrem como potência das próprias ações (Sztutman, 2009).

Tendo em vista os riscos de contra-predação aos quais o caçador se expõe, a figura do guerreiro é incorporada na caça como a imposição de uma assimetria que garante a posição de predador. Dotado de mais agência que a presa, garante-se a irreversibilidade de perspectivas: os caçadores ocupam deliberadamente, através de pinturas corporais e métodos específicos, uma posição de inimigos dos animais — seus afins — a fim de enganá-los. Caso contrário, “resultaria na guerra do ponto de vista animal e na doença do ponto de vista humano. A doença seria o próprio rapto da alma do caçador por parte dos animais, sua ‘predação familiarizante’” (Bechelany, 2012, p. 98).

Nesse contexto de doença, a circulação de desejos pertinente à atividade cinegética estaria mais próxima de outra hipótese, erótica, de familiarização. O embelezamento e a magnificação do corpo, que nada mais é do que a objetivação de agências, ao invés de uma tentativa de sedução do caçador, significaria, antes, sinal de que ele foi seduzido. Aqui a predação é vista como um modo masculino de procriação, mediada por uma dádiva mais doméstica, mas ainda guerreira, na qual a sua presa ocupa o lugar feminino afim, prescrita na categoria matrimonial. O núcleo de alteridade são os espíritos “mestres dos animais” ou “pais dos animais”, responsáveis pela liberação dos animais na floresta, assim como pela procriação de suas almas, como um pai com suas filhas ou o irmão mais velho com suas irmãs mais novas (Århem, 1996; Fausto, 2008).

Cabe destacar que em alguns casos, esta afinidade caçadora assegurada por uma agência guerreira poderia também, sistematicamente, resvalar para a assimetria e o engano de uma agência menos generosa, feita de “donos”. Estes, tão singulares e magníficos quanto o

guerreiro, produziram, inversamente, um coletivo cativo, caracterizado como “coleção anônima” (Fausto, 2008, p. 335). Este esquema relacional, chamado de “filiação adotiva”, serviu historicamente como modelo de equiparação entre brancos e mestres para alguns povos indígenas diante das estruturas de poder colonial, vista em missionários e patrões da borracha. Diferente do animal-humano cativo de guerra, que em seguida é ou assassinado no ritual antropofágico ou purificado pelo xamã antes do consumo, caracterizando um regime de posse, a virtualidade de outrem seria uma propriedade — corporal — desta capacidade predatória branca.

Entendemos, então, que embora todos sejam predadores e presas potenciais, a atividade cinegética depende da manipulação da agência, ou seja, de como a relação venatória se constitui a partir das posições e poderes possíveis. Isso significa que no ambiente plataformizado, assim como na floresta, diferentes caçadas acontecem ao mesmo tempo sob leis e descendências diferentes. Nelas, enquanto alguns pequenos indivíduos co-agem, guerreiam e podem ser perseguidos porque aparecem, outros usuários, geralmente grandes, que são muito recomendados, aparecem sob forma sedutora de nossos afins, quando na verdade são imagens domesticadas: coações de donos incomedíveis.

Pode-se afirmar assim que o risco da devoração é a sua etapa subsequente, isto é, a doença e a pandemia, quando a imagem e os desejos humanos se refletem na estrutura animal ou plataformizada; quando, depois de consumidos, agentes são transformados em pacientes, tornam-se cativos. Consequentemente, a personificação e a produção de coletividade nas redes são modos previsíveis, senão mesmo armadilhas virtuais da tecnopolítica que a comunicação deve tensionar.

4. A mensagem, o arco e a flecha

A teoria do arco comunicacional, elaborada por Andrielle Guilherme (2022), traz contribuições para a compreensão da presença e comunicação indígenas nas redes sociais. Entendida como um exercício epistemológico que envolve indígenas e outros povos tradicionais, a sua teoria apresenta o arco e a flecha como pontes espaço-temporais, entre emissor e receptor, mas também entre “o antes e o agora”, o “durante e o depois”: “o arco está relacionado à distância a ser percorrida, a flecha é a mensagem, o alvo é o público e a *comunicação é a relação* entre o arqueiro, o arco, a flecha e o alvo” (p. 109, grifo nosso).

Pode-se definir o arco pelas relações que ele compõe desde antes da confecção até o uso. As características morfológicas, anatômicas e químicas da madeira utilizada para a sua confecção tornam possível, já de saída, uma concepção eco-cosmológica — ou animista — que integra a sua mecânica e dinâmica⁹. O material corresponde à epiderme da árvore, que possui um sistema de parentesco próprio, e isto é um sinal de que, enquanto objetos, eles são quase pessoas. A propulsão, a conservação de movimento e a transmissão de energia se referem à distribuição de força, potência e poder ao longo de um encadeamento entre técnica, objeto e corpo: “uma troca de energia entre artesan, arco, arqueiro e alvo, onde já não é possível dizer quem anima quem” (Sá, 2018, p. 176).

À medida que o guerreiro que empunha o arco toma consciência dessa cadeia, ele desenvolve um “esquema corporal” sensível, que inclui noções espaciais e temporais, cria “uma experiência afetiva com [...] o meio que o cerca” (Sá, 2018, p. 173). O arco é, assim, pragmaticamente, um dinamizador de relações, um agente interacional cinético na organização dinâmica e perceptiva do meio-ambiente. Guilherme (2022) busca ressaltar assim o aspecto conectivo das tecnologias ancestrais, verdadeiras construtoras de mundo, que transformam distâncias em trajetórias, de modo que “se tornam realidade dentro daquilo que lhes é dado como possibilidade de atingir” (2022, p. 109).

Destaca-se, assim, que esta teoria reúne elementos tanto da teoria matemática da comunicação — como a linearidade, quanto de teorias reticulares e conectivas, mas sem se resumir a elas. Na verdade, baseada também na nova teoria de Ciro Marcondes, o que constitui o comunicacional em sua teoria é a percepção e a transformação causada por um acontecimento: “a sinalização e a informação adicionam dados aos que já temos, mantendo uma mesma orientação, a comunicação muda essa orientação” (Guilherme, 2022, p. 256). Sendo o acontecimento não o que acontece, mas aquilo que se passa nele, algo que não se reduz a corpos, mas que se exprime nos corpos, vemos a teoria do arco comunicacional como um *insight* importante sobre o modo de agência e a singularidade que é estimulada pelas redes sociais.

⁹ Retomando a ideia de agenciamento sociotécnico na objetivação de relações, essa possibilidade — interpretativa — do meio e do arco, refere-se à relatividade subjacente às estabilizações aparentes. Se, por um lado, podemos vê-lo como um objeto neutro, ou, enfim, uma ferramenta — tal qual as plataformas e os algoritmos, seus dados e cálculos, de outro, ele é mesmo uma relação. Neste âmbito, não faltam teorizações, inclusive recentes, sobre a agência no perspectivismo ameríndio, no que diz respeito ao próprio pensamento mítico, dialogando, entre outras vertentes, com o novo materialismo e as teorias negativas dos meios.

É apropriado, assim, reiterar que na comunicação indígena, seguindo as premissas do perspectivismo ameríndio, a visibilidade — assim como a relação que ela implica — está sempre situada. A situação do encontro cinegético possui uma dimensão molar, mas também um instante com formações moleculares que propiciam a singularidade. Acreditamos que seja esta a razão de outras teorizações sobre a comunicação inspiradas no pensamento indígena, dividam-na em planos distintos, sejam a codificação e a transubstanciação num modelo conectivo (Laia, 2025), a semiose e a semiosfera na semiótica (semiofagia) (Machado, 2024); ou o equívoco e a aberrância em termos pós-estruturais (Moreira, 2025).

É nesse sentido que continuamos a defesa epistemológica da autora sobre as tecnologias indígenas. A floresta como uma escola, retornando à noção de “reflorestar mentes” (Guilherme, 2022), encontra correspondência com a nossa sistematização cosmonômica das plataformas nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss (2004), quando ele sintetiza o arco como um mitema da criação de relação e conhecimento. Análogo ao arco-íris, ou ao fogo — outro elemento mais familiar aos mitos ocidentais, o arco e a flecha ocupam posições comunicativas na medida que são mediadores mitológicos do humano e do mundo sobrenatural. O relacionamento, portanto, nada mais é do que certa estabilidade — o controle técnico e cognitivo — sobre a natureza. No caso do arco, trata-se da domesticação totêmica da violência, uma troca estabelecida — conquistada, roubada ou merecida — dentro da noção de dádiva com espíritos-animais, ou seja, com diferenças sobrehumanas, que precedem e se transformam na atividade normal da caça.

A flecha, que ainda segundo Lévi-Strauss (2004), frequentemente aparece ligada à penetração e ao sexo, trata-se — como visto no sistema de filiações e alianças — de uma gestão alimentar e energética, que confere agência ao corpo do arco. Isso significa que a flecha/a mensagem, por outro lado, não completa a distância sem energia suficiente, sem uma tensão ideal entre as forças diferenciadoras das pessoas, isto é, da madeira, da fibra e do alvo (Guilherme, 2022). Logo, em um sentido geral, as forças contrárias se explicam pelas diferenças de posição do emissor e do receptor que: em um contexto perspectivista, referem-se aos termos de parentesco e predação; e em nossa imagem das plataformas, aos níveis de agência assimétricos entre os diagramas.

Essa tensão, própria de contrários, reflete a tentativa de diferenciar-se de si mesmo, com o propósito de aproximar-se do outro. Em outras palavras, é uma forma de controlar e articular uma virtualidade — nesse caso linguística e algorítmica — vizinha dos esquemas de

outrem. Como vimos ser também a conjunção do arremedo, a comunicação do caçador deve prever a posição e a fraqueza do alvo, a fim de comandar a flecha/a mensagem de acordo (Guilherme, 2022). Nesse sentido, a autora argumenta que as mensagens i. e. flechas também possuem agência própria. Sua força reside não só em superar a distância, aumentar o espaço envolvido pelo esquema corporal do arqueiro, mas também aumentar a duração desse esquema, que podemos chamar, provisoriamente, de repercussão.

Animar uma mensagem é, assim, uma tarefa complexa, que deve levar em conta não só a força equivalente à distância e à diferença entre o emissor e o receptor, mas também outros agenciamentos, principalmente, a moderação virtual cada vez menos humana. Em outras palavras, pode haver uma assimetria da própria mensagem em relação ao diagrama das plataformas que permite ou não atingir as duas faces do usuário com um só disparo.

Se retomarmos o xamanismo informacional (Di Felice; Pereira, 2017) e a noção essencial da palavra na etnomidialogia indígena (Carneiro, 2023; Tupinambá, 2016), entendemos que a sua força comunicacional não está exatamente na fala, de modo que poderia ser derivada de um discurso, e sim no dizer, no agenciamento de relações estabelecidas por ela antes, durante e depois de dita. Isso significa que, por mais que o ser — usuário e guerreiro — e as palavras — aquilo que se mostra e compartilha, sejam um só, a mensagem não é só isso. Se a mensagem bem transmitida significa o alvo atingido, ou em uma imagem mais imediata, a produção de coletividade, ela se trata de um comando e uma ordem algorítmica tão importante quanto a visibilidade. Esse gesto de alteração é performativo, no sentido de que sua força e seu valor de verdade se ligam ao contexto de enunciação, e não descreve o mundo tal como ele aparece, mas produz realidade no ato mesmo de serem expressos.

5. Considerações

Ao longo deste artigo, argumentamos que a presença indígena nas plataformas digitais não pode ser compreendida apenas como ocupação de um espaço técnico, tampouco como estratégia de representação política. Propusemos, assim, o reflorestamento da Internet e, mais especificamente, das plataformas, a fim de situar o pensamento indígena e produzir uma síntese entre estas asserções. Pôde-se, então, destacar as características guerreiras do xamã — ou, inversamente, o guerreiro como instância xamânica — de uma chave analítica e operador conceitual da agência indígena nas plataformas de rede social.

Atravessada por dilemas concretos entre personificação e coletividade, visibilidade e invisibilidade, mostramos que pensar a agência indígena passa por reconhecer os limites técnicos e interativos impostos pelas infraestruturas plataformizadas, consequentemente, por uma noção de autonomia ambivalente e menos familiar. Nossa solução foi teorizar uma homologia entre os regimes de produção, predação e parentesco que atravessam esses sistemas sociais de comunicação: se as plataformas nos percebem como animais — isto é, como corpos previsíveis, disponíveis à captura e ao consumo —, a questão não é simplesmente tornar-se visível, mas aprender a modular aparições, rastros e silêncios; a guerra, tal como pensada por Clastres, não visa a conquista ou a centralização do poder, mas a sua circulação.

Transposta para o ambiente digital, essa lógica incentiva, por um lado, a definição de tipos e de estratégias de acordo com as diferenças de agência — vista nos líderes, nos seguidores e nas mensagens. Mas, por outro, há a dissolução algorítmica das diferenças, e a concentração de agência, representadas na figura arbitrária dos donos — e é justamente aqui que a metafísica da predação ameríndia se torna ainda mais provocadora. Se, nas cosmologias indígenas, a relação entre sujeitos se define por encontros perspectivos em contextos de risco — como a floresta, a caça ou a guerra —, nas plataformas digitais esses encontros são mediados por diagramas opacos que prescindem da transparência dos usuários para redistribuir posições.

Sob a perspectiva do usuário, o ambiente digital tende a neutralizar o conflito ao mesmo tempo em que o intensifica, impedindo a estabilização provisória das posições e corroendo os critérios que permitem distinguir aliados, adversários e presas. Nesse contexto, a plataformização introduz um deslocamento decisivo nas categorias políticas fundamentais de amigo e inimigo, historicamente centrais para a produção de coletivos. Os algoritmos de recomendação, moderação e amplificação embaralham os referentes da comunicação, frequentemente dificultando que os usuários saibam a quem falam, contra quem falam ou com quem efetivamente se alinham. Em um nível virtual, os alvos da comunicação tornam-se difusos, e a relação com a diferença é progressivamente cerceada por bolhas de afinidade, lógicas de engajamento e mecanismos punitivos como strikes e derrubadas de perfis.

Uma cosmopolítica da comunicação, nesse sentido, exige não apenas disputar perspectivas e narrativas, mas, de algum modo, intervir nelas. Isso implica abandonar a

separação clássica entre meios e mediações, compreendendo as plataformas como meio-ambientes ativos que organizam sensibilidades, expectativas e *affordances*.

A hipótese de uma economia libidinal dos povos indígenas nas redes sociais surge aqui como um campo promissor de aprofundamento analítico. Em vez de pensar o desejo apenas como motivação individual ou como engajamento mensurável, trata-se de compreendê-lo como força relacional e sistêmica, historicamente implicada em práticas como a caça, a guerra e a troca, nas quais a circulação de afetos, riscos e expectativas é constitutiva da vida social. Nesse sentido, a articulação entre a crítica da economia política do signo, desenvolvida por Jean Baudrillard, e as análises etnográficas de Peter Gow sobre o desejo em economias amazônicas de subsistência permitiria avançar ainda mais a nossa hipótese sobre as plataformas: elas são dispositivos anti-anarquistas que redistribuem prestígio e perigo, reorganizam os circuitos relacionais e libidinais.

A cinegética digital é, enfim, uma nova investida sobre os povos indígenas e a comunicação, uma crescente área de interesse. Ainda em construção, ela busca corresponder à complexidade das plataformas. Ela investiga a relação não apenas no nível do usuário, mas também do sistema, em escalas, e responde, exatamente, ao holismo da agência algorítmica e indígena. Entendemos, assim, a necessidade de desenvolver uma cosmopolítica posicionada, à altura da tecnopolítica das plataformas, e isso passa por rever a pragmática envolvida na função — comunicação — xamânica. Nossa proposta é de que o xamanismo, além de referência à transubstanciação e virtualidade, trata-se de uma forma de guerra e esta pode ser uma estratégia de caça.

Referências

ÂRHEM, K. The cosmic food web: Human–nature relatedness in the Northwest Amazon. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (orgs.). **Nature and Society: Anthropological Perspectives**. Londres: Routledge, 1996.

BECHELANY, F. C. **Figuras da captura**: a atividade cinegética na etnologia indígena. 2012. 118 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

BRUNO, F. **Máquinas de ver, modos de ser**: vigilância, tecnologia e subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2013.

BRUNO, F. et al. (Org.). **Tecnopolíticas da vigilância perspectivas da margem**. São Paulo: Boitempo, 2018.

- CARNEIRO, R. G. **Etnomultimídia indígena**: configurações de vozes de uma demarcação etnomulticomunicacional cidadã e descolonizadora no Brasil. 2023. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2023.
- CESARINO, L. **O mundo do avesso**: verdade e política na era digital. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- COLFERAI, S. Epistemologias indígenas e comunicação: para pensar o campo a partir da Amazônia. **Esferas**, ano 15, vol. 03, nº 34, set./dez. de 2025.
- CUNHA, M. C. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2017.
- DI FELICE, M. Do comunicar para o habitar: as contribuições dos povos originários para a construção de uma ideia conectiva de comunicação. **MATRIZES**, São Paulo, Brasil, v. 19, n. 3, p. 11–33, 2025.
- DI FELICE, M.; PEREIRA, E. S. (org.). **Redes e ecologias comunicativas indígenas**: as contribuições dos povos originários à teoria da comunicação. São Paulo: Paulus, 2017.
- DONEDA, D.; ALMEIDA, Virgílio A. F.; O que é a governança de algoritmos? In: BRUNO, F. et al. (Org.). **Tecnopolíticas da vigilância perspectivas da margem**. São Paulo: Boitempo, 2018.
- FARRELL, M.; BERJON, R. We need to rewild the internet. **Noema Magazine**, 16 abr. 2024. Disponível em: <https://www.noemamag.com/we-need-to-rewild-the-internet/>. Acesso em: 20 nov. 2025.
- FAUSTO, C. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana**, v. 8, n. 2, p. 7–44, out. 2002.
- FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 329–366, out. 2008.
- FAUSTO, C. O que cabe dentro da câmera: relatos de uma experiência e algumas reflexões in: FREITAS, Guilherme (Org.). **Xingu**: contatos. São Paulo: IMS, 2023, pp. 208-237.
- FONSECA, D.; **Revista Trip**, Uol. Cristian Waiu: um guerreiro indígena do século XXI. Disponível em: <https://revistatrip.uol.com.br/trip/cristian-waiu-um-guerreiro-indigena-do-seculo-xxi>. Acesso em: 19 jan. 2026.
- GUILHERME, A. C. M. M. **Comunicadoras indígenas e a de(s)colonização das imagens**. 2022. 289f. Tese (Doutorado em Estudos da Mídia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2022.
- KONIOR, B. **The dark forest theory of the internet**. Pittsburgh; New York: Flugschriften, 2020.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LAIA, E. Da representação à conexão: notas para um modelo de comunicação a partir do xamanismo Yanomami. **Esferas**, ano 15, vol. 03, nº 34, set./dez, 2025.
- LEMONS, A. L. M. O futuro da sociedade de plataformas no Brasil. **Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, v. 46, 2023.
- LÉVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido** (Mitológicas v. 1). São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MACHADO, R. Semiofagias canibais: da humanidade relacional à diferença. in: BONIN, Jiani Adriana; ROSÁRIO, N. M. (orgs.). **Construções transmetodológicas na pesquisa em comunicação**. São Paulo: Pimental Cultural, pp. 102-125, 2024.

MAGALHÃES, Z. A. Platforming and perspectivism. In: SUNDER, A. (org.). **Platforms: around, in between, and through**. Singapore, 2022.

MARTINS, A.; GID, S. Redes sociais e povos originários? Panorama da produção de conteúdo indígena no Instagram e no TikTok in: **Anais do 48º Intercom — Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação**, Vitória, ES, 2025.

MOREIRA, S. G R. M. A comunicação nas metafísicas canibais e no perspectivismo ameríndio. **Comunicologia**, v. 17, n. 1, 11 dez. 2025.

KARIRI-XOCÓ, Nhenety. O computador é o novo arco e flecha. In: NHENETY KARIRI-XOCÓ; GRAMACHO, Derval Carvalho; GERLIC, Sebastián (Orgs). **Arco digital: Uma rede para aprender a pescar**. Maceió: Ideário, 2007. pp. 06-08

PAES LOUREIRO, J. J. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. Belém: Cejup, 1995.

PINHEIRO; YXAPY. Image as a Weapon: Videography of the Encounters, Methods of Visual Ethnography. **Anthrovision [Online]**, Vol. 7.2, 2019.

RECUERO, R. O capital social em rede: como as redes sociais na internet estão gerando novas formas de capital social. **Contemporânea: Comunicação e Cultura**, v. 10, n. 3, p. 1-18, set./dez. 2012.

ROUVROY, A; BERNS, T. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o dispar como condição de individuação pela relação? In: BRUNO, F. et al. (Org.). **Tecnopolíticas da vigilância perspectivas da margem**. São Paulo: Boitempo, 2018.

SÁ, S. M. N. B. de. **O arco e flecha como construtores do mundo: a prática tradicional do Kyudo e do Potiguara na Paraíba**. 2018. 261f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

SANTI, V. J; PIO, I. B. Etnocomunicação indígena e decolonialidade: práticas Yanomami nas redes sociais. **Esferas**, ano 15, vol. 03, nº 34, set./dez, 2025.

SURUÍ, T. “Antes nossas armas eram o arco e a flecha. Hoje é a câmera e o celular”. **Instituto Humanitas Unisinos – IHU**, 22 dez. 2024. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/647342-antes-nossas-armas-eram-o-arco-e-a-flecha-hoje-e-a-camera-e-o-celular>. Acesso em: 19 jan. 2026.

SZTUTMAN, R. De nomes e marcas: Ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, Brasil, v. 52, n. 1, p. 47-96, 2009.

SZTUTMAN, R. Por uma indigenização permanente do pensamento político: algumas variações contemporâneas do “contra-Um”. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 44, n. 2, p. 24-48, 2025.

TUPINAMBÁ, R. A. M. Etnomídia, uma ferramenta para a comunicação dos povos originários. **Brasil de Fato**, 11 ago. 2016. Disponível em: <https://www.brasildefatopr.com.br/2016/08/11/etnomidia-por-uma-comunicacao-dos-povos-originarios>. Acesso em: 22 set. 2022.



VIVEIROS DE CASTRO, E. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 1–382, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A propriedade do conceito: sobre o plano de imanência ameríndio. In: **XXV Reunião da ANPOCS** (ST23), datilo. Caxambu. 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora; N-1, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os dois “índios” in: **A floresta de cristal**. São Paulo: N-1, 2024, pp. 327-344.