

Fluxos ativistas indígenas: instabilizando a hipótese da guerra cultural a partir de afetos, territorialidades e temporalidades no Brasil

Indigenous activist flows: destabilizing the cultural war hypothesis based on affects, territorialities and temporalities in Brazil

Daniel Oliveira de Farias

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da UFBA e Bolsista CNPQ. Integrante do Centro de Pesquisa em Estudos Culturais e Transformações na Comunicação - TRACC (<http://tracc-ufba.com.br/>).

E-mail: danoliveiradefarias@gmail.com.

Itania Maria Mota Gomes

Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPQ. Coordenadora do Centro de Pesquisa em Estudos Culturais e Transformações na Comunicação/TRACC (<http://tracc-ufba.com.br/>). Doutora em Comunicação e Cultura Contemporâneas (UFBA). E-mail: itaniagomes@ufba.br.

RESUMO

Este artigo avalia a hipótese da guerra cultural a partir de uma reflexão sobre as lutas organizadas e mobilizadas em fluxos ativistas indígenas no Brasil. As relações entre afetos, como modos de engajamento identitário, e territorialidades são convocadas no desafio político e analítico de compreender a chamada guerra cultural enquanto um conjunto complexo, assimétrico e instável de conflitos capaz de gerar mudança cultural e transformação social. Ensaíamos um movimento de contextualização radical, como prática analítica dos estudos culturais, sobre fluxos ativistas em torno das *hashtags* #DiaDaLutaIndígena e #MêsDaLutaIndígena do ano de 2021.

PALAVRAS-CHAVE: Guerra cultural; fluxos ativistas; #MêsDaLutaIndígena.

ABSTRACT

This article evaluates the cultural war hypothesis based on a reflection on the organized and mobilized struggles in indigenous digital activist flows in Brazil. The relationships between affects, as modes of identity engagement, and territorialities are called upon in the political and analytical challenge of understanding the so-

called cultural war as a complex, asymmetrical and unstable set of conflicts capable of generating cultural change and social transformation. We rehearsed a movement of radical contextualization, as an analytical practice of cultural studies, on activist flows around the hashtags #DiaDaLutaIndígena and #MêsDaLutaIndígena of the year 2021.

KEYWORDS: *Cultural war; activist flows; #MêsDaLutaIndígena.*

RÉSUMÉ

Cet article évalue l'hypothèse de la guerre culturelle à partir d'une réflexion sur les luttes organisées et mobilisées dans les flux militants numériques indigènes au Brésil. Les relations entre affects, entendus comme engagement identitaire, et territorialités sont sollicitées dans le défi politique et analytique de comprendre la guerre dite culturelle comme un ensemble complexe, asymétrique et instable de conflits capables de générer des changements culturels et des transformations sociales. Nous essayons un mouvement de contextualisation radicale, en tant que pratique analytique des cultural studies, sur les flux militants autour des hashtags #DiaDaLutaIndígena et #MêsDaLutaIndígena, de l'année 2021.

MOTS-CLÉS: *Guerre culturelle; flux audiovisuels militants; #MêsDaLutaIndígena.*

Submetido em 10 de Junho de 2021

Aceito em 11 de Setembro de 2021

Introdução: "Os nossos mundos estão todos em guerra"

No primeiro episódio da série *Guerras do Brasil.doc* (2018¹), o escritor e ativista Ailton Krenak, ao tratar dos conflitos que se seguiram à invasão dos territórios indígenas pelos europeus no processo de colonização e os seus desdobramentos contemporâneos, afirma: "Nós estamos em guerra. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra. Os nossos mundos estão todos em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é para a gente continuar mantendo a coisa funcionando". Essa resposta de Krenak dialoga com dois movimentos deste artigo na reflexão sobre a chamada guerra cultural.

O primeiro, com ambição teórica, metodológica e política, busca instabilizar noções hegemônicas de guerra como um momento singular da história, como um

¹ Netflix, disponível em <https://www.netflix.com/br/title/81091385>.

acontecimento-limite (o próprio conflito bélico), e, sobretudo, como conflito que se daria em apenas *um* domínio da vida social. O segundo movimento reconhece os conflitos indígenas como uma guerra em estado permanente contra os povos originários no Brasil, e analisa os engajamentos políticos que articulam afetos e territorialidades em movimentos indígenas que disputam múltiplas temporalidades.

A nossa perspectiva de instabilização relaciona-se à contextualização radical como a prática analítica e política dos estudos culturais de articulação, desarticulação e rearticulação dos contextos, que são sempre estruturações de poder e construções "abertas, mutáveis, porosas, estratégicas e temporárias", nas palavras de Lawrence Grossberg (2015, p. 5). Instabilizar, nesses termos, significa disputar os modos como a noção de guerra cultural é apresentada enquanto uma hipótese descritiva da mudança cultural e explorar as possibilidades de recusarmos a polarização e o ódio que configuram a guerra cultural como estratégia política da extrema-direita. Nesse movimento, recuperamos as bases gramscianas que estão na origem da formulação da hipótese da guerra cultural no livro *Culture Wars: the struggle to define America*, de James Davison Hunter (1991), mas oferecemos uma outra abordagem: a matriz conceitual e política gramsciana que nos chega a partir dos estudos culturais favorece uma análise dos conflitos na cultura e dos processos de mudança e transição como potência de transformação. Nesse caso, hegemonia, crise orgânica e guerra de posição são articulados aos conceitos de afeto, identidade e territorialidade.

A cultura é compreendida como modo integral de vida, conforme Raymond Williams (1979), e os afetos como formas de engajamentos que, para Lawrence Grossberg (2010, 2018), são organizadas e mobilizadas nas práticas culturais, articulando orientações, humores, paixões, discursos e visões de mundo, e deixam ver ecologias de pertencimento. Desse modo, o entendimento de guerra cultural como um tipo de guerra que se dá no plano da cultura pressupõe um sentido de cultura estático, em que culturas distintas e integradas, relacionadas a um passado de coesão e harmonia, entram em oposição e conflito. No sentido em que

compreendemos cultura, se há uma guerra cultural, todas as dimensões da vida estão em guerra.

Entendemos que a história do Brasil é a história de uma guerra contínua para ocupar territórios e dominar povos originários, mas também de resistências e lutas por transformação. Os conflitos indígenas revelam como engajamentos afetivos e territorialidades se conectam. Assim, articulamos os afetos às territorialidades, tomadas enquanto engajamento afetivo sobre os territórios e também como figura de historicidade (Ribeiro, Leal e Gomes, 2017), evidenciando relações e deslocamentos temporais múltiplos das disputas sobre os territórios. Argumentamos que se a polarização e a retórica do ódio que sustentam a estratégia da guerra cultural derivam da *diferença* de polos opostos, uma concepção não binária de identidade se impõe. Convocamos, então, a noção de *différance* para oferecer uma perspectiva das identidades como relacionais construídas, numa articulação entre contextos e posições. Evidenciamos analiticamente que a defesa de uma identidade cultural fixa pode ser compreendida como um modo de lidar com o tempo.

Exploramos as relações espaço-temporais sobre as lutas indígenas no Brasil a partir de processos audiovisuais e discursivos sobre o #DiaDaLutaIndígena e o #MêsDaLutaIndígena em 2021, que se configuram como fluxos ativistas indígenas, revelando afetos, modos de engajamento identitário, alianças políticas e territorialidades em disputas que permeiam o acirramento dos conflitos no país. Compreendemos que "fluxos culturais [...] criam possibilidades de 'identidades compartilhadas'" (Hall, 1999, p. 74) e relações com territórios. Nesse sentido, a nossa perspectiva analítica considera as temporalidades em conexão com os engajamentos afetivos sobre os territórios enquanto territorialidades.

1. Guerra cultural como hipótese descritiva e como estratégia política

A hipótese das guerras culturais ganha visibilidade com a publicação do livro *Culture Wars: the struggle to define America*, de James Davison Hunter (1991).

Nele o autor argumenta que a sociedade estadunidense estava se redefinindo por um realinhamento beligerante entre ortodoxos (em linhas gerais, fundamentalistas cristãos, judeus ortodoxos e católicos conservadores e progressistas) e progressistas (secularistas, judeus reformistas, católicos liberais e protestantes) em torno de concepções morais e visões de mundo sobre família, educação, mídia, artes, direito e políticas eleitorais. Esse realinhamento teria origem na percepção das lutas civis e identitárias dos anos 60, quando temas como aborto, homossexualidade, laicidade, políticas armamentícias, uso de drogas aglutinariam as disputas na cultura nos Estados Unidos.

O argumento é explicitamente construído em referência a Antonio Gramsci, ao conceito de hegemonia, ao papel dos intelectuais e às possibilidades de mudança e transformação social. Em sua descrição da "anatomia do conflito cultural", que compõe o capítulo 2 da obra (p. 52), Hunter parte da interpretação de Gramsci de que a cultura é lugar de conflito e poder, reconhece a importância dos momentos de crise como momentos de disputa sobre visões de mundo e da vida e constrói os termos da polarização a partir do papel da mídia e dos intelectuais. Porém, escapa à leitura de Gramsci oferecida em *Culture Wars* aquilo a que Stuart Hall se referiu como a sofisticação do pensamento gramsciano (Hall, 2003, p. 294). O autor tem dificuldade para compreender os movimentos de Gramsci de dentro do marxismo, expandindo e ampliando o marxismo face aos desafios colocados por distintas condições históricas.

Hunter afirma que não se pode reduzir os conflitos que ele aborda a partir da hipótese da guerra cultural a uma disputa por interesses materiais de classes e que Gramsci estaria mais perto da verdade ao mostrar que o conflito é principalmente entre diferentes tipos de intelectuais e afirma: "diante disso, talvez a observação mais marxista que se possa fazer é que se trata de um conflito sobre os 'meios de produção cultural'" (Hunter, 1991, p. 64). O que o autor não percebe, nesse caso, é que a força do conceito de hegemonia está justamente na rejeição de toda e qualquer ideia de separação entre cultura e vida social material, no "[...]

restabelecimento de todo o processo social material, e especificamente da produção cultural como social e material" (Williams, 1979, p. 140).

Em Gramsci, as questões culturais não estão apartadas das relações sociais e econômicas, mas constituem "relações de força", e é nesse sentido que o conflito de classes não se dá no plano estritamente político-econômico, mas *também* no cultural, no qual o que está em jogo são os valores e "visões do mundo e da vida", que se evidenciam em todas as manifestações da vida individual ou coletiva e que requerem sua elaboração em formas de consciência práticas e populares. É nessa concepção gramsciana que Raymond Williams (1979; 2005) vai se inspirar para pensar o materialismo cultural, ou seja, a compreensão de que a consciência e seus produtos são partes do processo social material.

A concepção gramsciana de sociedade como uma totalidade complexamente estruturada, com diferentes níveis de articulação (o político, o econômico, o ideológico) e distintos tipos de combinação entre esses níveis será decisiva para o reconhecimento da complexidade, diversidade e historicidade da cultura. E aqui está um aspecto que evidencia as insuficiências da ideia de polarização que subjaz a formulação da hipótese da guerra cultural: se a cultura é compreendida como terreno no qual a luta ideológica se realiza, a ideologia, entretanto, em Gramsci, não é nunca unificada e coerente. Poderíamos dizer, então, acompanhando Stuart Hall (cf. 2003, p. 326), que a mudança ideológica não se faz pela substituição ou imposição das ideias de um polo sobre o outro. Com Gramsci, diríamos que as mudanças acontecem como articulação, desarticulação, rearticulação de ideias, valores e visões de mundo. Não sem razão, a descrição de um embate entre duas (e só duas) visões de mundo bipolares, monolíticas, recebeu várias críticas desde a publicação do livro². Entretanto, ela é central para que a hipótese se cristalice como estratégia política da extrema-direita. Já no ano seguinte à publicação do livro de Hunter, Patrick Joseph Buchanan usou a expressão guerra cultural na Convenção Nacional do partido Republicano, em que, depois de ter perdido nas

² Ver, a propósito, Fiorina; Abrams; Pope (2004); Thomson (2010).

primárias, oferecia seu apoio a George Bush³. Desde então se explicita o uso da ideia de guerra cultural como estratégia política da extrema-direita.

No Brasil, a ideia de guerra cultural, importada do contexto estadunidense, estaria associada a um projeto revanchista elaborado em resposta à publicação do livro *Brasil: Nunca Mais* (1986), produzido pela Arquidiocese de São Paulo e que se constituiu num marco de denúncia das torturas praticadas pela ditadura militar. As Jornadas de Junho de 2013, o processo de golpe contra Dilma Rousseff e o ativismo digital configurariam algumas das condições para a guerra bolsonarista contra o multiculturalismo e o politicamente correto. Ela se vincula à extrema-direita por sua rejeição à liberdade e à democracia, ao multiculturalismo, aos direitos, às lutas de minorias políticas e por seu nacionalismo.

João Cezar de Castro Rocha (2021) defende que a guerra cultural, no Brasil, é bolsonarista, se relaciona a um movimento revisionista no que se refere à memória da ditadura militar e tem, como formas estratégicas, a eliminação do outro, visto como inimigo, e a limpeza do corpo social, que viriam dos princípios da Doutrina de Segurança Nacional. Se o revanchismo e o ressentimento constituem as bases da guerra cultural bolsonarista, a polarização e a retórica do ódio são sua face pública. Para Rocha (2021), a um entendimento fundamentalista do mundo, associa-se uma compreensão essencialista da identidade e a emergência de uma juventude de direita ágil no uso das redes sociais. A polarização caracteriza-se como estrutura da intolerância e se expressa por antagonismo, má-fé argumentativa, *fake news*, hostilização, discursos de ódio. Na polarização, "as posições se organizam de modo binário" (Braga, 2020, p.25). Na retórica do ódio, o outro, o diferente, vira o inimigo a ser, ao menos simbolicamente, eliminado, e ela se faz pela "*desqualificação nulificadora do outro e a hipérbole descaracterizadora dos próprios atributos*" (Rocha, 2021, p.157, grifos no original).

Um dos principais consensos em torno da ideia de guerra cultural, em suas formas hodiernas, é de que ela é uma reação ao multiculturalismo e às políticas

³ Disponível em: <https://voicesofdemocracy.umd.edu/buchanan-culture-war-speech-speech-text/> (Acesso em 06 de junho de 2021).

identitárias. O conceito de identidade seria fundamental para construção da polarização e da retórica do ódio, pois elas se sustentam sobre o binarismo eu/outro e em premissas de essência e persistência. Citando Wolf (2018), em sua compreensão de que as guerras culturais precisam da crença em "uma essência, uma identidade profunda e inalterável da nação ou da sociedade, e de que ela está sob ataque", Rocha chama a atenção para "a recusa intolerante do que não seja espelho [...] [que explicita] o sentido da guerra cultural *bolsonarista*: eliminação sumária do outro, sempre visto como *inimigo*" (2021, p. 117). Vaz, Santos e Sanchotene (2020) evidenciam como uma releitura, realizada à direita, das ideias de vítima e de autenticidade, possibilitou a construção de uma nova figura vítima da direita, os homens brancos. Para os autores, essa nova figura se deve ao sucesso do multiculturalismo e da política de identidade, surge como reação ao multiculturalismo e toma de empréstimo sua forma política, a identidade.

Se a polarização deriva da *diferença* de polos opostos, uma concepção não binária de identidade pode ser fundamental tanto política, quanto analiticamente. Aqui, recuperamos a análise de Braga, que afirma que o binarismo opositor requer "uma sobre-ênfase da diferença, em formatação binária excludente [...]" (2020, p.25). E é nesse sentido que gostaríamos de problematizar justamente a ideia do binômio identidade e diferença e propor uma perspectiva mais próxima do sentido derridiano de *différance*, que aqui, acompanhando seu desenvolvimento nos estudos culturais, enfatiza a posicionalidade e a relacionalidade.

A ideia de que a identidade é uma essência e perdura imutável no tempo é colocada em crise pela globalização, que produz uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, "tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas" (Hall, 1999, p. 87). A perspectiva de posições-de-identidades, nesse sentido, pode ser relevante, pois nos permite compreender que certas posições-de-identidades implicam um desejo de retorno à tradição, em grupos que buscam recuperar as essências e certezas que consideram perdidas – e entendemos que a estratégia política da guerra cultural se localiza aí. Ela acirra a percepção moderna de tempo

histórico cindido entre passado, presente e futuro ao assumir o primado incontestado da tradição. A defesa de uma identidade cultural fixa pode ser compreendida como um modo de lidar com o tempo e de garantir "um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta" (Hall, 2003, p. 29). Podemos compreender aí a retórica de identidade nacional ameaçada que conforma *slogans* e apelos de guerra cultural.

Entretanto, pensando junto com Stuart Hall e Paul Gilroy a configuração de identidades afrodiáspóricas, vemos que outras posições-de-identidades podem assumir "seu caráter *posicional* e conjuntural (sua formação em e para tempos e lugares específicos)" e explicitar "como a identidade e a diferença estão inextricavelmente articuladas ou entrelaçadas em identidades diferentes, uma nunca anulando completamente a outra" (Hall, 1999, p. 86-87). Com sua ênfase na *différance*, a perspectiva afrodiáspórica da cultura que encontramos na obra de Hall e Gilroy oferece-nos a possibilidade de "uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação" (Hall, 2003, p. 36). Para os dois autores, a diferença, na luta, é *différance*, é um lugar assumido na articulação entre posição e contexto. *Différance* é uma diferença que não funciona através de binarismos ou fronteiras, mas como lugares de passagem, posicionais e relacionais (Hall, 2003, p. 33). O Atlântico Negro e a imagem do navio, "como elementos móveis que representavam os espaços de mudança entre lugares fixos que eles conectavam" (Gilroy, 2001, p. 60), são relevantes para lidarmos com o nacionalismo e o etnocentrismo, pois oferecem diferentes perspectivas quanto às instabilidades e às mutações de identidades. Vistas por esse prisma, identidades, mais do que enraizamento, dizem de movimento.

Pela perspectiva da *différance* e do Atlântico negro podemos conceber a tradição como "o mesmo em mutação" (Hall, 2003, p. 44) e assumir posições-de-identidade heterogêneas e múltiplas que constituem o passado, o presente e possibilita que possamos produzir a nós mesmos, de novo. Nesse sentido, identidades culturais não dizem do que somos, mas do que podemos nos tornar, e oferecem outras perspectivas às estratégias políticas da guerra cultural na medida

em que recusam a ênfase no binarismo e nos inscrevem no *jogo* da identidade e da diferença, na articulação entre posição e contexto, na conjuntura.

2. Contextualização radical, cultura e guerra de posição

Em *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*, Antonio Gramsci discute conceitos fundamentais em sua obra, como guerra de posição, guerra de movimento, hegemonia, relações de força e superestrutura. Nos interessa, inicialmente, explicitar o modo como Gramsci compreende superestrutura, hegemonia e as guerras (de posição e movimento), noções fundamentais para a concepção de cultura como "modo integral de vida" de Raymond Williams. Isso porque identificar a guerra cultural como um processo de disputa por hegemonia concentrado em determinados âmbitos da superestrutura, como as crenças, as artes e/ou a moral, também pode levar a uma visão apartada das determinações econômicas – ainda que não reverbere interpretações redutoras do marxismo de que haveria um reflexo da infraestrutura (base econômica) sobre o superestrutural.

Para Gramsci (1989, p. 12), ocorre, entre as estruturas econômicas e os "graus de superestrutura", um processo intitulado de "dialética dos contrários". Quer dizer, qualquer distinção entre infraestrutura e superestrutura pressupõe uma compreensão de ambas como mutuamente implicadas, uma vez que a superestrutura, incluindo a política, está inteiramente relacionada às determinações econômicas. Já a hegemonia não está localizada em uma ou outra atividade, tampouco se restringe à ideologia, mas é composta e construída no agrupamento de atividades humanas e nas relações de força enquanto limites, pressões, negociações e disputas entre diferentes interesses na sociedade.

A metáfora de guerra de posição é fundamental no pensamento gramsciano. Diferentemente da guerra de movimento, cujo objetivo, em certo sentido, seria eliminar o adversário, como nos conflitos militares, ou atingir um objetivo, no caso das reivindicações de uma greve ou da tomada do Estado, a guerra de posição

envolve as lutas políticas cotidianas ou as chamadas “guerras modernas”. Confunde-se, aliás, com a própria luta política por hegemonia e carrega uma complexidade que extrapola as simples analogias militares. A guerra de posição é própria das sociedades complexas e do capitalismo avançado, moderno e colonial em que a luta por hegemonia se faz todos os dias – mesmo que envolva, muitas vezes, enfrentamentos de guerras de movimento⁴. No #MêsDaLutaIndígena de 2021, o programa *Outros Giros*, do canal Catraca Livre, ressaltou a resistência cotidiana dos povos indígenas diante das guerras de movimento e de posição. A #GuerreiraDigital e apresentadora Priscila Tapajowara afirma que o #19deAbril não é um dia de fazer homenagens, mas de “conscientizar, quebrar estereótipos e falar sobre a resistência e luta pela vida”⁵. Ela convida a jovem liderança e cacica Raquel Tupinambá, que, de forma remota, fala do #AbrilIndígena:

Me disseram na escola que 19 de abril se comemora o dia do índio e que os índios eram aqueles que estavam aqui antes da chegada dos europeus e desapareceram ou foram integrados à sociedade nacional. Mas isso não é verdade. Nós, povos indígenas, existimos e resistimos neste território. [...] Vivenciamos uma guerra promovida pelo Estado brasileiro. E essa guerra foi e continua sendo para a usurpação de nossos territórios e para nos transformar em sub-cidadãos, ou seja, em força de trabalho. (Raquel Tupinambá, 2021).

Em seguida, a apresentadora denuncia as mais de mil vidas indígenas perdidas pela Covid-19 e as políticas do Governo Federal: “Em meio a tantas mortes, esse governo genocida ameaça os nossos direitos com os seus projetos de destruição que só querem ‘passar a boiada’”. Cita as manifestações em Brasília, no #DiaDaLutaIndígena, contra projetos de destruição e em defesa da demarcação de terras, e também conversa com o ativista Erisvan Guajajara, coordenador da *Mídia*

⁴ No Brasil, enquanto a invasão colonizadora, como extermínio e conquista de territórios no século XVI, seria uma guerra de movimento, o processo que começou já naquele momento, seja na investida jesuíta sobre os povos indígenas, seja na construção da identidade do Outro não europeu a partir da noção de raça, e perdura como atualização e disputa por reconfiguração de lógicas de coloniais, estaria mais próximo da guerra de posição. Isso não significa que as invasões de terras, as violências, intimidações e assassinatos não sejam expressões da guerra de movimento, no sentido gramsciano, enquanto formas de massacre e eliminação do outro.

⁵ Ver “Abril: o mês da resistência indígena”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8cObU2qPOLw>>. Acesso em: maio 2021.

Índia, "uma rede de comunicação formada por jovens indígenas do Brasil [...] em formação e construção". O *Outros Giros* e a *Mídia Índia* são produtos que, conformando fluxos ativistas indígenas, inserem-se nas disputas por hegemonia sobre questões de territórios, identidades, orientação sexual e gênero no Brasil.

O processo de hegemonia se dá na relação com as estruturas econômicas e com o Estado, ao mesmo tempo em que se expressa, se reproduz e é disputado na cultura – sem que essas esferas estejam delimitadas ou em espaços totalmente distintos. A análise conjuntural proposta por Gramsci é central para autores dos estudos culturais, como Hall (2015) e Grossberg (2010, 2015). A conjuntura é o produto das relações, determinações, contradições, resistências e disputas nas sociedades e, ao mesmo tempo, é o campo no qual acontecem as lutas por outras realidades ou hegemonias. Está ligada a uma crise orgânica, que ocorre quando "as múltiplas lutas e crises da vida social passam a definir cada vez mais a vida das pessoas" (Grossberg, 2018, p. 32) e as sociedades deparam-se com as problemáticas e contradições dos seus modos de vida e das visões que têm de si próprias. A crise orgânica é, portanto, diferente das crises conjunturais e estruturais difundidas e reconhecidas na economia⁶.

Uma crise orgânica define uma necessidade vivida e sentida de uma mudança social e política radical. Problematiza os valores definidores de uma sociedade, as lógicas comuns pelas quais as relações das pessoas e seu lugar no mundo são compreendidos e avaliados. Diferentes construções resultam em diferentes mapas da guerra de posições; diferentes histórias de crise orgânica propõem e possibilitam diferentes soluções ou assentamentos (Grossberg, 2018, p. 33).

Há uma tendência, nas análises de diagnóstico sobre a crise, de explicar esses processos como a conformação de dois grupos ou polos em oposição – mesmo que, em alguns casos, se reconheça diferenças internas, afirma-se que há um fim que os unifica. No entanto, Grossberg destaca que a análise conjuntural é um modo diferente de contar histórias de diagnóstico. A análise conjuntural, em

⁶ Os processos relacionados a uma crise orgânica muitas vezes são reduzidos, discursivamente, a uma crise econômica ou esgotamento de um modelo – liberalismo ou estado de bem-estar social, por exemplo.

vez de enquadrar ou somente descrever os fenômenos, apresenta expressões e respostas possíveis às realidades vividas, as lutas, crises, relações e sentimentos das pessoas. Compreende "tanto a história quanto o poder como a luta contínua para organizar as complexidades e multiplicidades em estruturas que definem momentos de unidade (identidades) e relações de diferença" (Grossberg, 2018, p. 31). Essas lutas contínuas, por sua vez, são as próprias guerras de posição, envolvendo alianças temporárias, às vezes entre grupos em conflito e com interesses distintos, concessões, negociações, diferentes formas de disputa e os modos como as pessoas enxergam a crise e também a constroem enquanto crise.

Ao reter e, paralelamente, instabilizar a noção de guerra cultural como algo que constitui a própria conformação das sociedades capitalistas e modernas, com estruturações de poder desiguais, coloniais, opressoras e excludentes, valorizamos a crise orgânica como potência de transformação no Brasil. Mas esse reconhecimento talvez não seja suficiente para a construção de uma análise conjuntural. Acreditamos que também é necessário considerar analiticamente as formações culturais, alianças afetivas e os afetos emergentes, ou seja, com potência de mudança cultural. E, mais do que isso, refletir sobre os modos como as lutas por transformação social estão sendo levadas a cabo no país.

Daí algumas implicações analíticas precisam ser enfatizadas. Se a guerra cultural no Brasil não se configura como *um* momento singular ou disputa política em *um* terreno específico (das crenças, das artes e/ou dos valores), mas como estratégia política da extrema direita (na polarização, no ódio e no ressentimento, na cristalização da cultura, da tradição e das identidades) e, ao mesmo tempo, como expressão de uma guerra de posição moderna – ou da crise orgânica que atravessa processos culturais e históricos que nos constituem enquanto sociedade –, precisamos de ferramentas metodológicas para uma prática analítica que seja capaz de mostrar a complexidade dos conflitos que configuram os contextos e a realidade social. Para Grossberg, essa ferramenta é a contextualização radical, "o coração dos estudos culturais" (2010, p. 7), cuja prática analítica é a articulação, que implica na desarticulação e rearticulação das relações de poder e sentido

(fechadas, opressoras e pretensamente estáveis) nos e pelos fenômenos. A instabilização da guerra cultural, como estratégia política da extrema direita (permeada pela construção do diagnóstico da polarização), busca rearticulá-la em outros termos. Como argumenta Grossberg, é preciso reconstruir os contextos, sobretudo quando eles são apresentados como um todo estável, cristalizado, harmonioso, sem fissuras e assimetrias, e evidenciar as possibilidades (efetivas) de construir outras relações.

3. Afetos, territorialidades e mudança cultural

A abordagem dos afetos de Lawrence Grossberg nos ajuda a situar identidades em processos culturais, comunicacionais e políticos contemporâneos no Brasil. Ao passo que questiona operações de separação e afirmação de antagonismo entre razão e emoção, corpo e pensamento, sentimento e política, Grossberg chama a atenção de que há uma suposição de que o afeto é mais natural do que construído e necessariamente desorganizado (Grossberg, 2010, p. 193). Em contraposição a essas linhas de pensamento, que afastam os afetos da política e das relações com o poder, afirma que a produção dos afetos não é aleatória. Pelo contrário, o "afeto está sempre organizado por dispositivos discursivos e culturais, que por sua vez são lugares/agentes da produção do real e da luta em torno dele, na forma de hábitos e costumes" (Grossberg, 2010, p. 194). Ou seja, os afetos evidenciam os nossos modos de estar no mundo. Na medida em que atravessam relações de poder, sentidos e valores, sendo parte da disputa de hegemonia, e podem ser mobilizados em diferentes agendas, os afetos são políticos. Nesse sentido, não apenas organizam relações temporais, ou maneiras de lidar com o tempo, como são lugares de trabalho e luta (não unilaterais) para mover a sociedade – nas disposições e partilhas afetivas – em múltiplas direções.

Entendendo afetos como formas de engajamento, que revelam ecologias de pertencimento, Grossberg estabelece uma conexão com a hipótese cultural da estrutura de sentimento, de Williams (1979), o que demonstra a sua ênfase

espaço-temporal na análise dos afetos a partir de processos de transição. Grossberg (2018, p. 39) quer compreender "como os sentimentos ou afetos são construídos e organizados, controlados e mobilizados, e como eles funcionam e podem ser modificados". O seu olhar para os afetos destaca a formação de alianças afetivas e políticas (mesmo que provisórias) enquanto engajamentos identitários, as tendências e as possibilidades de transformação.

Os afetos dizem respeito às nossas ecologias de pertencimento, às maneiras como estabelecemos vínculos e nos engajamos nas mais distintas esferas da vida. Em fluxos ativistas sobre as questões indígenas no Brasil, vemos afetos e ecologias de pertencimento sendo disputados na relação com o território, na demarcação de terras, não apenas no sentido de delimitação de limites do privado e do controle do Estado, mas como vida, movimento e possibilidades de existências de outros modos de vida – e, dessa forma, com as identidades como relacionalidades de pertencimento, interligando lutas contra formas e estruturas de poder opressoras, como o racismo, o machismo, a misoginia e a homofobia.

No #MêsDaLutaIndígena, uma série de *lives*, intitulada #AbrilIndígenaLive⁷, foi promovida pela #GuerreiraDigital Daiara Tukano, criadora da Web Rádio Yandê, e também em outros canais e sites ativistas indígenas⁸, com participação de lideranças, caciques, jovens ativistas, conectando a luta pela demarcação de terras com o combate às opressões de gênero e orientação sexual. Uma articulação de afetos e ecologias de pertencimento enquanto engajamentos que se dão dentro e fora das aldeias, como coloca Yakecan Potyguara, ativista indígena, percussionista, integrante do coletivo Caboclas⁹ (Indígenas LBTQIA+), na "#ABRILINDIGENALIVE Indígenas LGBT resistência e transformação"¹⁰: "a gente está [...] firme e forte,

⁷ Disponível em: <www.youtube.com/hashtag/abrilindigenalive>. Acesso em: maio 2021.

⁸ Ver: "Mulheres Indígenas e a Luta pelo Território #7 HORA DO LEVANTE". Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=PM9eYOPEdkY>; "Estruturas de poder: as lutas das mulheres lésbicas e indígenas". Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=6BjaXIX1mFk>. Acesso em: maio 2021.

⁹ Perfil do coletivo Caboclas no Facebook. Disponível em: <www.facebook.com/Coletivo-Caboclas-111122117324937>. Acesso em: maio 2021.

¹⁰ Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=xhGf9k5P3Ic&t=545s>. Acesso em: maio 2021. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=xhGf9k5P3Ic&t=545s>. Acesso em: maio 2021.

levantando as bandeiras LGBT dentro do nosso toré, dos nossos encontros, levando as pautas, para os nossos troncos velhos também estarem ouvindo. Estamos falando também sobre feminicídio [...]", diz Yakecan, citando as alianças afetivas do Caboclas com outros coletivos, como o Tibira, e as lutas das travestis e transexuais indígenas contra preconceitos e demais formas de violência. Ou seja, os afetos são organizados e mobilizados em tais fluxos ativistas sobre o #MêsDaLutaIndígena, expressando alianças (em disputas territoriais, LGBTQIA+, contra a misoginia e o racismo) que são conformadas em diferentes disputas por transformação.

Territorialidades podem ser estratégicas na compreensão das articulações entre identidade, afetos, cultura, comunicação e política. Com a proposta do mapa das mutações culturais¹¹, articulando fluxos de imagens (textos, sons, audiovisuais) e migrações populacionais, Martín-Barbero (2009) enfatiza a necessidade de se levar em conta as dimensões temporais e das escalas espaciais, de maneira imbricada, na compreensão das mutações culturais e comunicacionais contemporâneas. Ao enfatizar as migrações populacionais, o autor se refere não apenas aos deslocamentos físicos, mas às dinâmicas e conexões entre territórios e suas possíveis rearticulações na relação com identidades, o que, para nós, do ponto de vista analítico, leva a um movimento duplo. Primeiro, compreender as interligações entre territórios e identidades em processos discursivos, as suas regularidades e discontinuidades, e as apropriações audiovisuais, que expressam territórios simbólicos e territorialidades. Paralelamente, possibilita explorar as expressões e reconfigurações materiais e simbólicas dos territórios a partir de formas culturais e convenções territoriais.

¹¹ No mapa das mutações culturais, Martín-Barbero desenvolve preocupações fundamentais em seus trabalhos de construção de ferramentas analíticas para a compreensão da cultura a partir da comunicação e da política e dos processos de transformação das sociedades. Segue, assim, o percurso investigativo que envolve a formulação do mapa das mediações culturais, proposto no livro pioneiro *Dos Meios às Mediações*, de 1987, como um *mapa noturno para explorar o novo campo*. Entre tempos e espaços e migrações e fluxos, o autor apresenta duas mediações que já estavam presentes no seu mapa das mediações, tecnicidade e ritualidade, além de identidade e cognitividade, enfatizando a perspectiva de entendimento das mutações culturais contemporâneas.

Relacionando o mapa das mutações ao movimento teórico, metodológico e político da contextualização radical e da prática analítica de articulação, podemos compreender como mudanças nas convenções sobre os territórios (formas de mobilidade, estabelecimento de fronteiras, o público e o privado, limites, discursos e imaginários), deixam ver formas de engajamento configuradas por fluxos ativistas. Martín-Barbero (2009) argumenta que atualmente experienciamos mais formas mestiças da comunicação do que meios especificamente. Tal processo se desenvolve, segundo o autor, a partir da interface da televisão com a internet, desestabilizando a pretensão única e coerente, enquanto experiência, discurso e linguagem, de um só meio. Essas formas atuam, portanto, “transversalmente em todos os meios”. Configuram-se como fluxos (virtuais ou não, de imagens, sons, informações) que devem ser pensados em articulação com as migrações populacionais (Martín-Barbero, 2009). Ferreira propõe que “fluxos audiovisuais são formas culturais específicas que expressam modos de sentir, ver e agir politicamente e afetivamente no entorno tecnocomunicativo” (2019, p.111), caracterizador do nosso ambiente cultural e comunicacional.

Em sintonia com essa perspectiva, entendemos os fluxos ativistas como redes de práticas e produtos – discursivos, sonoros, imagéticos, audiovisuais – que, de maneira articulada, organizam, mobilizam e expressam afetos, alianças e ecologias de pertencimento, disputando modos de sentir e valores. No entanto, não há uma garantia prévia de que tais fluxos seriam disruptivos ou transformadores. Podem reproduzir e/ou tensionar valores dominantes na relação com convenções e estruturas de poder. Se dão na e pela luta e pelo conflito, ao passo que deixam ver regularidades, formações discursivas e culturais. Nesse sentido, são espaços privilegiados de compreensão de mudanças tanto na relação com os territórios, como nos acionamentos de identidades, em processos culturais e comunicacionais. Fluxos ativistas indígenas configuram, muitas vezes, engajamentos afetivos sobre os territórios, enquanto territorialidade, na relação com a demarcação de terras, articulando outras lutas – por sua vez, relacionadas a processos que acionam afetos e ecologias de pertencimento em diferentes dinâmicas espaço-temporais.

A abordagem das identidades pela noção de afetos, em conexão com fluxos ativistas, demanda um olhar ao mesmo tempo temporal e espacial, não apenas porque mutações culturais e comunicacionais passam por essas esferas, mas na medida em que, como coloca Grossberg (1996), dialogando com Paul Gilroy (2001), a produção do outro, ou da diferenciação, ocorre, muitas vezes, em conjunção com demarcações temporais modernas de atraso, do passado ou do não desenvolvido associadas aos territórios da diferença, como a América Latina e o Atlântico Negro, em diferentes escalas. As alianças afetivas e engajamentos identitários no Brasil convocam deslocamentos (dos processos de escravização das populações negras e africanas, às retiradas de indígenas dos seus territórios, até migrações entre regiões por questões de desigualdades), mobilidades estruturadas (como e até onde é possível ir nos territórios), nos termos de Grossberg (2010), e distintas temporalidades que atravessam esses processos, os seus conflitos e lutas – que são irredutíveis, por exemplo, a uma vinculação direta entre etnia, identidade e nação (Gilroy, 2001) ou mesmo ideias de cultura autêntica como uma espécie de passado morto.

O privilégio temporal moderno/colonial da identidade talvez exija uma instabilização do tempo (linear, progressivo, do atraso e do desenvolvido) a partir da ligação com o espaço, uma ênfase territorial a partir da territorialidade. Para Haesbaert, o território, diferentemente de lugar ou local, tem um sentido material e simbólico, e coloca ênfase nas relações de poder no espaço. Já a territorialidade "é também uma dimensão imaterial [...] enquanto imagem ou símbolo de um território, [...], e pode inserir-se eficazmente como uma estratégia político-cultural" (Haesbaert, 2014, p. 64). Ou seja, a territorialidade se relaciona aos discursos, construções e disputas sobre os territórios – informando afetos, relações de poder e imaginários acerca dos territórios.

Grossberg localiza o afeto como territorializador, como efetivo na construção de possibilidades de reconfigurações de relações estabelecidas em uma conjuntura. A sua própria definição de território ancora essa perspectiva: "O território [...] é o contexto da realidade vivida. Descreve uma realidade afetiva, ou

melhor, um complexo conjunto de articulações e registros afetivos que constituem diferentes modos de viver em locais já socialmente determinados” (Grossberg, 2010, p. 34).

Propomos, então, considerar a territorialidade enquanto figura de historicidade. As figuras de historicidades, conforme Ribeiro, Leal e Gomes (2017, p. 46), são "imagens conceituais capazes [...] de fazer ver diferentes problemas temporais nos fenômenos midiáticos (uma dimensão reflexiva) e sugerir caminhos e operadores para sua apreensão (uma dimensão operacional)". Na análise de processos comunicacionais, a territorialidade, como figura de historicidade, possibilita compreender dinâmicas temporais nos fenômenos e também como as identidades medeiam formações e reconfigurações de afetos, imaginários e valores sobre os territórios. Na relação com as disputas sobre identidades e territórios, também permite observar diferentes relações e conflitos sobre tradição e formação cultural, amiúde cristalizadas nos discursos e estratégias da extrema-direita no Brasil, na afirmação da guerra cultural e da polarização, complexificando a compreensão desses processos em fluxos ativistas que revelam alianças afetivas e deslocamentos espaço-temporais.

Dessa maneira, territorialidade, como engajamento afetivo sobre os territórios e como figura de historicidade, pode permitir a instabilização, de uma só vez, do tempo linear e de concepções de identidade – tanto na construção da polarização entre identidades distintas homogêneas, como em ideias de sujeito universal e mesmo do binômio identidade e diferença – e suas cumplicidades históricas em estruturações de poder a partir da construção de identidades como forma de opressão. As territorialidades podem enfatizar as possibilidades analíticas de agência, de engajamento afetivo, por meio de alianças e ecologias de pertencimento que articulam e rearticulam distintas temporalidades, tensionam a identidade em suas ligações temporais modernas e coloniais em articulação com as lógicas territoriais fechadas e reforçadoras de estruturações de poder hegemônicas.

4. Territorialidades e temporalidades em fluxos ativistas sobre o #DiaDaLutaIndígena

As territorialidades em conflito que permeiam o momento atual do Brasil passam centralmente por questões indígenas. Os afetos organizados e mobilizados sobre as territorialidades indígenas no Brasil – e os nossos próprios afetos e engajamentos nessas lutas – convocam distintas temporalidades. O próprio contexto de pandemia, na relação com os indígenas no Brasil, remete aos primeiros momentos de genocídio dos povos originários no processo de colonização. A morte de milhares de indígenas, seja por doenças trazidas da Europa, seja por genocídio através de epidemias, atravessa a história desses povos. No livro *A Queda do Céu*, o xamã Yanomami Davi Kopenawa chega a associar a palavra "xawarari", ligada a "xawara", cujo significado é "epidemia e "epidemia garimpo", aos "brancos" (KOPENAWA; ALBERT, 2019) – sentidos que guardam fortes relações com o momento de pandemia da Covid-19 e também de violência armada de garimpeiros contra os povos Yanomami em Roraima, como ocorreu em abril e maio de 2021¹², sem que o Governo Federal oferecesse a devida proteção do Estado garantida pela Constituição de 1988. Um processo de violência territorial e identitária que, embora potencializado, não se restringe às ações da extrema direita, mas se configura como um passado ativo em práticas, formas e discursos.

Em abril de 2021, produções audiovisuais e discursivas sobre o #MêsDaLutaIndígena e #DiadaLutaIndígena (19 de abril) circularam em emissoras de televisão, como o Canal Brasil, a Rede Globo e a TVT, canais de youtubers¹³ e portais de notícia, e também de movimentos ligados às causas indígenas, a exemplo da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib). No #19deAbril, o escritor e ativista Ailton Krenak concedeu entrevista ao programa Roda Viva e

¹² Ver: "Novo ataque contra o povo Yanomami revela omissão do Estado em coibir violência permanente causada pelo garimpo". Disponível em: <<https://cimi.org.br/2021/05/novo-ataque-contrapovo-yanomami-omissao-estado-violencia-permanente-garimpo/>>. Acesso em: setembro 2021.

¹³ Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=yOQAmWayXsE>.

participou da *live*¹⁴ que marcou o lançamento do filme *A Última Floresta*, dirigido por Luiz Bolognesi e com roteiro de Davi Kopenawa (ambos também presentes no encontro). Por conta da pandemia, a mobilização em torno da data ocorreu, principalmente, de forma remota. O maior evento de organização e luta indígena no Brasil, o Acampamento Terra Livre (ATL), aconteceu em transmissão ao vivo no *YouTube*¹⁵. Como têm ocorrido há anos, as mobilizações do #DiaDaLutaIndígena ampliaram-se em articulações e ações políticas em todo o mês de abril (#MêsDaLutaIndígena).

As próprias expressões "dia/mês da luta indígena" já resultam de uma proposta de reconfiguração (afetiva) da concepção identitária inscrita no "dia do índio", estabelecido em 1943, a partir de um decreto-lei¹⁶. Um processo que, numa visada preliminar, nos revela afetos mobilizados em fluxos ativistas que podem instabilizar uma temporalidade moderna, colonial, linear e cronológica a partir da rearticulação das identidades (não se trata exatamente do "dia do índio", em uma lógica de diferenciação ou do Outro da colonização) na relação com os territórios e até mesmo com o Estado. Isso porque os fluxos ativistas sobre o #DiaDaLutaIndígena também deixam ver questões que vão além da demarcação de terras, a exemplo das propostas de outros modos de se relacionar com os territórios e do estabelecimento de vínculos com pautas antirracistas, contra binarismos identitários, e desigualdades de gênero, a partir de formas de resistência conformadas por alianças e acionamentos de processos históricos em múltiplas temporalidades.

O documentário *Falas da Terra*, de Graciela de Souza, Olinda Wanderley, Ziel Karatap e Alberto Guarani, divulgado como programa especial e exibido¹⁷ na Rede Globo no dia 19 de abril de 2021, propõe recontar a história da colonização e

¹⁴ Também participaram da *live* o xamã e líder indígena Davi Kopenawa, a antropóloga e indigenista Lídia Castro, o diretor Luiz Bolognesi (Ex-Pajé) e a secretária executiva do Instituto Socioambiental Adriana Ramos. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=16YDWDufBpQ>. Acesso em: maio 2021.

¹⁵ Disponível em: <www.youtube.com/c/APIBOFICIAL/videos>. Acesso em: maio de 2021.

¹⁶ A data faz referência à realização do Congresso Indigenista Interamericano, que ocorreu no México, em 1940.

¹⁷ O documentário também está disponível para assinantes no Globoplay.

das lutas dos povos originários a partir de vozes de pessoas indígenas com atuação em diferentes áreas – ativistas, youtubers, caciques, cacicas, xamãs, escritores, artistas visuais e trabalhadores. Na cena inicial, vemos a pintura intitulada *Elevação da Cruz em Porto Seguro*, de Pedro Peres. A imagem é ampliada e somos convidados a "mergulhar" na cena, enquanto o narrador descreve um falso encontro harmônico com indígenas "felizes" sendo "catequizados" por portugueses. Quando o narrador diz: "tem até quem diga que foi ali que começou a história do Brasil, certo?", uma das indígenas da imagem ganha movimento. É a atriz indígena Lian Gaia. Ela afirma: "Errado. Essa não é a verdadeira história. Como pode a chegada dos portugueses marcar o início da nossa história? O meu povo já estava aqui antes [...] o que começou nesse momento foi a nossa luta".

Figura 1: cena sobre o quadro *Elevação da cruz* exibida no programa especial *Falas da Terra*



Fonte: documentário *Falas da Terra*

Figura 2: cena da fala da indígena e atriz Lian Gaia exibida no programa especial *Falas da Terra*



Dossiê Guerras Culturais – <https://revistaecopos.eco.ufrj.br/>

ISSN 2175-8689 –v. 24, n. 2, 2021

DOI: 10.29146/ecopos.v24i2.27721

Fonte: documentário *Falas da Terra*

No filme, o líder indígena e xamã Davi Kopenawa é enfático ao afirmar que a destruição das florestas não é um problema apenas dos indígenas, mas também de outros povos. Propõe uma aliança afetiva a partir da construção de territorialidades. A preservação das florestas, enquanto política sobre os territórios, é uma questão de vida – e não apenas das vidas dos povos indígenas, que cuidam e resistem há séculos, mas também dos brancos.

A mineração está estragando, tão destruindo tudo, derrubando a floresta, matando milhares de aves. Vamos parar e achar solução. Sem a floresta, sem a árvore, sem a água, não tem a vida. [...] quem cuidou das florestas fomos nós. O mundo precisa de Yanomami. O branco precisa aprender a respeitar e não deixar destruir. A filha de vocês também precisa da natureza, precisa da floresta. A floresta está viva. É por isso que nós povos Yanomami também está vivo. Vamos pensar juntos, andar juntos, lutar juntos. (Kopenawa, 2021).

O território é, portanto, uma questão de vida. Podemos entender as relações entre território e vida como territorialidades que nos mostram horizontes de reconfiguração tanto das lógicas dominantes sobre o território, como das identidades a partir de alianças e das temporalidades múltiplas. Kopenawa ecoa o sentido exposto por Beto Marubo, liderança que atua em defesa dos povos indígenas isolados. Ao abordar as relações dos povos indígenas com os territórios, no *Falas da Terra*, ele afirma: “a nossa relação com nossos territórios não é comercial, a nossa relação com nosso território é de vida, é da nossa mãe terra”. Sendo o território uma relação “de vida”, diz respeito aos movimentos, ao espaço e aos tempos.

Há, no documentário, uma perspectiva de resistência e luta que conforma o cotidiano desses povos a partir de acionamentos de distintas temporalidades – da participação histórica de Ailton Krenak na Constituinte de 1987 à própria chegada dos colonizadores ao Brasil em 1500. Além desses acontecimentos, diferentes questões são abordadas, de maneira inter-relacionada, como a demarcação de terras, as formas de luta, violências, trajetórias de indígenas, a construção de

representações, as apropriações de tecnologias, a preservação das florestas e possibilidades de múltiplos modos de vida e diferentes temporalidades. Uma das problemáticas, que parece atravessar todas essas, diz respeito aos discursos sobre a cultura indígena e a estratégia da guerra cultural promovida pela extrema direita na relação com os entendimentos de cultura.

Na historiografia hegemônica brasileira, a chamada "cultura indígena" foi, muitas vezes, entendida como uma cultura autêntica/coesa ou uma cultura que deveria ser preservada. Essa visão de cultura autêntica ou mesmo de culturas autênticas, no plural, tem reforçado uma construção discursiva dominante sobre os povos indígenas como o Outro, ligado ao passado, atrasado – quase flertando com uma violenta ideia de cultura morta, sem vida e movimento. De outro lado, em certos momentos históricos, outras linhas de pensamento defendiam que um "caminho natural" das culturas indígenas seria chegar ao que seria "a cultura ocidental". Na antropologia, os trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro (2015), Daniel Pierri (2013) e Manuela Carneiro da Cunha (2019) questionam fortemente esses enquadramentos a partir de diferentes abordagens¹⁸.

Vemos que a extrema-direita se apropria de discursos de "cultura autêntica" para afirmar, primeiro, que ela deixou de existir, e, em seguida, defender uma suposta "integração" definitiva como álibi das suas investidas contra esses povos, como fica evidente em diferentes fluxos audiovisuais e discursivos pré e pós-eleição de 2018¹⁹. A própria noção de cultura convocada para tratar da cultura

¹⁸ Viveiros de Castro afirma, por exemplo, que o "perspectivismo indígena não conhece um ponto de vista absoluto que unifique e harmonize os acontecimentos" (Viveiros de Castro, 2013, p. 84). Argumenta que, mais do que visão de mundo, as perspectivas indígenas se configuram como "forças em luta" (2013, p. 85). Pierri (2013), em seu trabalho sobre a cataclismologia dos Guarani-Mbya, explica que eles "atualizam elementos de sua cosmologia para explicar o contexto atual no qual estamos inseridos, marcado pela expropriação territorial operada contra os índios" (Pierri, 2013, p. 177). Já Cunha (2019) mostra que a noção de cultura, em sua matriz ocidental, é apropriada por povos indígenas em disputas, por exemplo, sobre propriedade intelectual.

¹⁹ Podemos observar diferentes produções audiovisuais que conformam fluxos audiovisuais e discursivos, que, de maneira interconectada, defendem uma suposta integração das comunidades indígenas – o que, em geral, é justificativa para o fim da política de demarcação de terras. Algumas vezes esses processos envolvem a cooptação de organizações e de indígenas como busca de legitimação para os discursos. Ver postagens e vídeos do presidente Jair Bolsonaro e apoiadores: <www.facebook.com/watch/live/?v=527026854767047&ref=watch_permalink>; <www.instagram.com/p/COGOuR5hdHl/?utm_source=ig_web_copy_link>; <www.youtube.com/watch?v=527026854767047>

indígena se situa, portanto, como um eixo de embate, na relação com identidades e territórios. Quando indígenas foram ao Ministério do Meio Ambiente, em protesto contra o garimpo ilegal nas terras indígenas, parte das mobilizações do #MêsDaLutaIndígena, o ministro Ricardo Salles fez uma postagem, com foto de indígenas utilizando celular, reveladora dessa perspectiva de enquadramento colonial que coloca os povos indígenas no passado: "recebemos a visita da tribo do Iphone"²⁰. Nessa lógica restrita de pensar, os indígenas "autênticos" seriam apenas aqueles que preservariam uma suposta "cultura autêntica", o que significaria, por exemplo, não utilizar celular ou qualquer dispositivo tecnológico.

Na participação de Cristian Wariu, youtuber indígena, no documentário *Falas da Terra*, são construídas territorialidades que disputam a perspectiva de "cultura autêntica" dos indígenas. O youtuber, cujo canal tem mais de 30 mil inscritos e propõe desconstruir estereótipos e divulgar as suas lutas, aparece em um estúdio e afirma: "É impressionante que em pleno século XXI as pessoas continuam tendo a mesma visão sobre a gente", fazendo referência aos discursos como o do ministro. Continua: "E nós indígenas somos muito mais do que isso. É viver fora da aldeia, utilizar celular [...] ou então escolher morar na aldeia, utilizar cocar e lutar pela preservação do meio ambiente. [...] É poder ser e estar onde a gente quiser". Enquanto Wariu fala, aparecem inserções e *reactions* que aludem às convenções dos vídeos de youtubers e às gramáticas de uso associadas ao universo das plataformas de redes sociais, a exemplo das hashtags. Em um trecho do filme, o jovem diz ter orgulho de ser considerado um #GuerreiroDigital por lideranças mais velhas.

Paralelamente, nesse horizonte de desconstrução, a apresentação de Wariu acaba reforçando lugares de poder. Ao passo que menciona a alcunha de "guerreiro digital", é apresentado, em *lettering*, como influenciador digital, o que reforça lógicas algorítmicas e de mercado que fazem parte das dinâmicas

ch?v=4u6xRB3blQc>;<www.instagram.com/tv/CPb8V19hhxi/?utm_source=ig_web_copy_link>. Acesso em: maio 2021.

²⁰ Disponível em:<www.cultura.uol.com.br/noticias/19008_ricardo-salles-ironiza-indigenas-tribo-do-iphone.html>. Acesso em: maio 2021.

Dossiê Guerras Culturais – <https://revistaecopos.eco.ufrj.br/>

ISSN 2175-8689 –v. 24, n. 2, 2021

DOI: 10.29146/ecopos.v24i2.27721

comerciais – ligadas à monetização – das plataformas de redes sociais digitais. Já ao listar a atuação de profissionais indígenas, restringe a médico, advogado e político, profissões que convocam valores de distinção social e classe. Esse discurso de distinção social também aparece na participação da médica Myrian Krexu. Ao narrar uma situação de racismo em que foi questionada por um professor sobre o que estaria fazendo em um "curso de elite", ela atrela a prática xamânica e de cura ao "rudimentar": "o médico indígena não é um ser místico, rudimentar, que só vive na floresta. O médico indígena é um cientista". Ou seja, o *Falas da Terra* revela disputas que não se circunscrevem a uma polarização caracterizadora da guerra cultural, como a extrema-direita vem construindo, mas que trazem ambiguidades, reiterações, tensionamentos, reproduções e possibilidades de reconfigurações de afetos e valores.

Antes mesmo da eleição de 2018, o atual presidente Jair Bolsonaro e seus aliados já se posicionavam contra a demarcação de Raposa Serra do Sol e de outros territórios indígenas, defendendo uma suposta "integração à sociedade"²¹ e a exploração de minério, gás e da biodiversidade nessas regiões. Durante a campanha, nas eleições de 2018, Bolsonaro defendeu o fim das políticas de demarcação e o pagamento de royalties aos indígenas pela exploração da sua terra²². Já como presidente, em participação na 74ª Assembleia Geral da ONU, reiterou o discurso da chamada integração²³. Além de ter ameaçado acabar demarcações de terras indígenas²⁴ e armar fazendeiros interessados²⁵, afirmou, em 1998, na Câmara dos Deputados: "A cavalaria brasileira foi muito incompetente. Competente, sim, foi a cavalaria norte-americana, que dizimou seus

²¹ Ver "*Políticas Indígenas - Comissão de Direitos Humanos e Minorias. Deputado Jair Bolsonaro (PP - RJ)*". Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=1pQbkixCfqA>. "*Gen Heleno responde sobre Raposa Serra do Sol*". Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=4u6xRB3blQc>. Acesso em: maio 2021.

²² Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2018/noticia/2018/10/26/bolsonaro-defende-que-indios-recebam-royalties-pela-exploracao-da-terra-em-que-vivem.ghtml>>. Acesso em: maio 2021.

²³ Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=ZqS6FvwUrTo>. Acesso em: maio 2021.

²⁴ Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=lcXJNGhUQy8>. Acesso em: maio 2021.

²⁵ Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=jUgDXVbPHZs>. Acesso em: maio 2021.

índios no passado e hoje em dia não tem esse problema em seu país"²⁶. Tais discursos são recorrentes nas disputas e jogos de interesse da extrema-direita nas questões indígenas e no retrocesso de direitos conquistados.

Os conflitos sobre territórios, evidentes em fluxos ativistas indígenas, atravessam os séculos, convocando afetos, alianças e lutas em múltiplas temporalidades. O coletivo Tibira, criado em 2019, reúne indígenas (artistas, ativistas e acadêmicos) articulando lutas LGBTQIA+ e também contra o racismo, pela demarcação das terras indígenas e em defesa da vida. O próprio nome do coletivo faz alusão a Tibira, indígena Tupinambá executado por homofobia no século XVII, no Maranhão – convocando um acontecimento histórico violento. Conectando diferentes etnias no Brasil e lutas LGBTQIA+ na América Latina, o grupo produz conteúdos ativistas em seu perfil no *Instagram*²⁷.

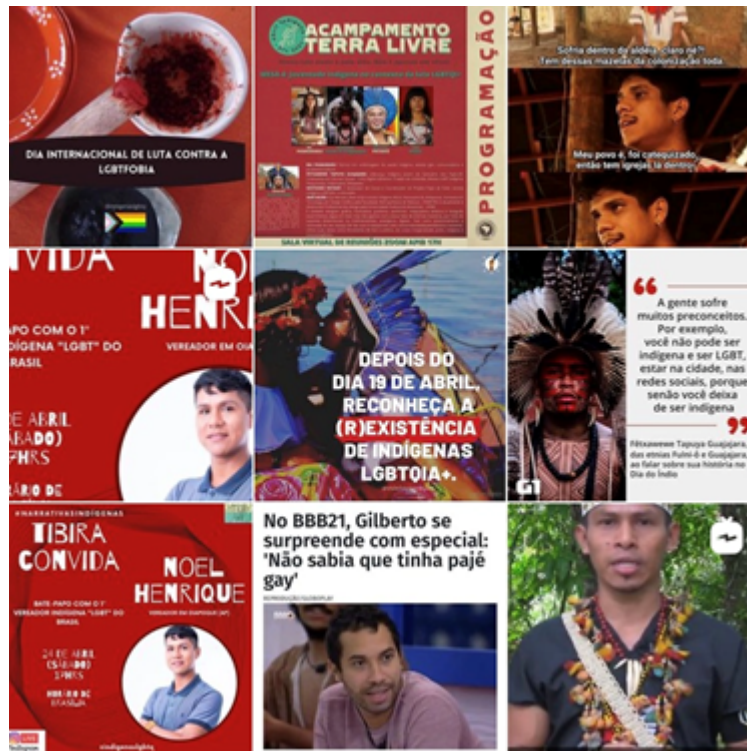
No #MêsDaLutaIndígena, integrantes do Tibira participaram de *lives* e fizeram postagens denunciando as violências de gênero e de orientação sexual (cf. Figura 3) e também convocando para as mobilizações virtuais do Acampamento Terra Livre (ATL). No dia 15 de abril, após o comentário de Gilberto Nogueira (Gil do Vigor), no Big Brother Brasil, de que "não sabia que tinha pajé gay" até assistir o especial *Falas da Terra*, publicaram:

Sim, Gil. Existem indígenas Gays, Trans, Lésbicas, Bissexuais, Não-Binários, indígenas que não se categorizam em nomenclaturas dos não indígenas. Bem como interpretações próprias e específicas dos povos tradicionais para gênero e sexualidade dissidente. Existe, também, a invisibilidade do povo indígena na sociedade. Quando mencionado, é sempre referenciado em moldes coloniais, que fortalece a ideia do indígena de 1.500, estático no tempo, estereotipado, sem afetos, desejos e vontades. Visto somente pelos óculos das normatividades e binariedades. Estamos em todos os lugares, nas salas de aula ou universidades, em terras indígenas ou na cidade, produzindo música, arte e/ou literatura. Falantes da língua materna (ou não), ativos na cultura tradicional, em muitas frentes do movimento indígena. Vivendo na coletividade, compartilhando ideias e reflexões. Somos muitos, em vários contextos, histórias e memórias.

²⁶ Disponível em: <www.survivalbrasil.org/artigos/3543-Bolsonaro>. Acesso em: maio 2021.

²⁷ Disponível em: <<https://www.instagram.com/indigenaslgbtq/>>. Acesso em: maio 2021.

Figura 3: imagem do *feed* do perfil do coletivo Tibira no *Instagram* no período do #DiaDaLutaIndígena



Fonte: *facebook* do coletivo Tibira

Na inserção do coletivo Tibira em fluxos ativistas, podemos observar disputas de territorialidades em distintas temporalidades que confrontam fortemente a ideia de cultura indígena autêntica, sem movimento – afinal, não é o "indígena de 1.500, estático no tempo" –, e destacam as diferentes formas de vida e as relações com afetos e ecologias de pertencimento. Conectam lutas em ativismos em fluxo, "em todos os lugares", nas terras indígenas e nas cidades, na música e nas universidades, nas ruas e nas redes, a partir de diferentes alianças afetivas. Recusam a identidade como essência e disputam valores como coletividade, apresentando uma perspectiva de multiplicidade de lutas que se dão em "vários contextos, histórias e memórias". O próprio Tibira é uma memória deslocada na relação com afetos e lutas por transformação.

5. Essa é uma guerra do Brasil

Dossiê Guerras Culturais – <https://revistaecopos.eco.ufrj.br/>

ISSN 2175-8689 –v. 24, n. 2, 2021

DOI: 10.29146/ecopos.v24i2.27721

Realizamos um esforço inicial de contextualização radical de conflitos indígenas no Brasil, tomando como desafio os modos como a noção de guerra cultural é apresentada enquanto uma hipótese descritiva da mudança cultural. A exploração de fluxos ativistas indígenas evidenciou como afetos, enquanto formas de engajamento identitário, e territorialidades deixam ver modos de lidar com o tempo. Diferentemente dos apegos a uma tradição cristalizada no passado colonial e em identidades fixas, que buscam capturar a pluralidade de modos de vida, os ativismos dos povos originários, conformados em fluxos audiovisuais e discursivos, convocam posicionalidades relacionais.

A defesa da demarcação de terras (e de outras formas de se relacionar com a terra) articula-se às disputas por perspectivas mais abertas das ligações entre cultura, tradição e território. A afirmação das suas culturas não significa a defesa de uma cultura paralisada, formada no passado e lá localizada. A cultura, na relação com identidade e tradição, é modo de vida, pertencimento e movimento. Já a perspectiva sobre os territórios apresentadas nos fluxos ativistas indígenas é constituída enquanto afetos e territorialidades que acionam e tensionam processos históricos, relações com o Estado, lógicas capitalistas do privado e, paralelamente, abrem outras possibilidades de vínculos em uma relação do território como vida. Os fluxos ativistas indígenas sobre o #DiaDaLutaIndígena e #MêsDaLutaIndígena evidenciam ainda alianças entre grupos, organizações e coletivos em diferentes apropriações espaço-temporais a partir de agendas políticas múltiplas contra diferentes formas de opressão.

Os produtos, lutas e processos em fluxos ativistas destacados são parte de um movimento mais amplo, que inclui diversas produções audiovisuais, como a série *Maracá – Emergência Indígena*, produzida e divulgada pela Apib, e mobilizações, a exemplo do #LevantePelaTerra, que ocorreu no mês de junho, e o #LutaPelaVida e a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, em setembro de 2021, em defesa das demarcações das terras indígenas e da vida. Afirmamos o nosso engajamento nessas lutas e enfatizamos a potência de mudança cultural e

transformação social a partir de fluxos ativistas indígenas no Brasil. Nas palavras do jovem #GuerreiroDigital Fêtxawewe Tapuya Guajajara, liderança indígena e ativista LGBTQIA+, que vive no Santuário Sagrado dos Pajés, terra demarcada em Brasília, no *Falas da Terra*: "A gente está trazendo para as redes sociais, ocupando esses espaços, falando de ancestralidade junto com pautas de século XXI, por exemplo, da juventude LGBT indígena". Como ressaltam os grupos, organizações, coletivos e ativistas indígenas, essa luta é de todes.

Referências bibliográficas

- BRAGA, José Luiz. *Polarização como Estrutura da intolerância: uma questão comunicacional*. In: HELLER, Bárbara. CAL, Danila. ROSA, Ana Paula da. (orgs.). *Midiatização, (in)tolerância e reconhecimento*. Salvador: Edufba, 2020, p. 19-35.
- ARNS, Dom Paulo Evaristo. (coord.) *Brasil: Nunca Mais*. Editora Vozes, 33ª Edição, Petrópolis, 2003.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *"Culture" and culture: traditional knowledge and intellectual rights*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2009.
- FERREIRA, Thiago Emanuel. *Transformações de Políticas e Afetos no Brasil: contextualizando radicalmente o acontecimento Junho de 2013 em fluxo audiovisuais*. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporânea, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. (Tese)
- FIORINA, Moris P.; ABRAMS, Samuel J.; Abrams; POPE, Jeremy C. *Culture War? The Myth of a Polarized America*, New York, Pearson Longman, 2004.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2001.
- GOMES, Itania; ANTUNES, Elton. *Repensar a comunicação com Raymond Williams: estrutura de sentimento, tecnocultura e paisagens afetivas*. In: Galáxia: São Paulo, online, Especial 1, Comunicação e Historicidades, 2019.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere - Volume 3*. 5ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. 7ª edição. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1989.
- GROSSBERG, Lawrence. *Under the Cover of Chaos: Trump and the battle for the American Right*. London: Pluto Press, 2018.

GROSSBERG, Lawrence. *Lutando com anjos: os estudos culturais em tempos sombrios*. Revista Matrizes, vol. 9, no. 2, ps. 13-46, São Paulo, 2015. Disponível em: <www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/111738>. Acesso em: janeiro 2019.

GROSSBERG, Lawrence. *Identity and cultural studies: Is that all there is?* In: HALL, Stuart & DU GAY, Paul (Eds.), Questions of cultural identity. London: Sage Publications, 1996, p. 87-107.

GROSSBERG, Lawrence. *Cultural Studies in the Future Tense*. Durham/London: Duke University Press, 2010.

HAESBAERT, Rogério. *Viver no Limite: território e multi-territorialidade em tempos de insegurança e contenção*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HALL, Stuart. *A relevância de Gramsci para o estudo de raça e etnicidade*. In: Da Diáspora: identidades e mediações culturais (Org. Liv Sovik), Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 294-334.

HALL, Stuart. *Pensando a diáspora. Reflexões sobre a terra no exterior*. In: Da Diáspora: identidades e mediações culturais (Org. Liv Sovik), Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 25-50.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HALL, Stuart. *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 3a. ed, Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HUNTER, James Davison. *The Culture War and the Sacred/Secular Divide: The Problem of Pluralism and Weak Hegemony*. Social Research: An International Quarterly, Vol. 76, No. 4, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009, pp. 1307-1322, disponível em JSTOR, www.jstor.org/stable/40972215. Acesso em: maio 2021.

HUNTER, James Davison. *Culture Wars: the struggle to define America*. NY: Basic Books, 1991.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das Letras, 2019.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *As formas mestiças da mídia*. Revista Pesquisa Fapesp, São Paulo, n. 163, set. 2009. Disponível em <http://revistapesquisa.fapesp.br/2009/09/01/as-formas-mesticas-da-midia/>. Acesso em: setembro de 2020. Entrevista concedida a Mariluce Moura.

PIERRI, Daniel Calazans. *Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya, à luz da obra de Nimuendajú*. In: Tellus, ano 13, n. 24, Campo Grande, MS, 2013.

ROCHA, João Cezar de Castro. *Guerra cultural e retórica do ódio: Crônicas de um Brasil pós-político*. Goiânia: Editora Caminhos, 2021.

THOMSON, Irine Taviss. *Culture Wars and Enduring American Dilemmas*. Michigan: The University of Michigan Press, 2010.

VAZ, Paulo; SANTOS, Amanda & SANCHOTENE, Nicole. *Como importar uma guerra cultural: populismo conservador e a crítica ao multiculturalismo no Brasil*. In: HELLER, Bárbara. CAL, Danila & ROSA, Ana Paula da. (orgs.). *Mediatização, (in)tolerância e reconhecimento*. Salvador: Edufba, 2020, p. 131- 158.

Viveiros de Castro, Eduardo. *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. 1a ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

WOLF, Eduardo. *Luta pela alma do Brasil*. In: Revista Veja, 2018. Disponível em www.veja.abril.com.br/politica/luta-pela-alma-do-brasil/. Acesso em: maio 2021.