



Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones"  
ISSN: 1856-9536  
disertaciones@urosario.edu.co  
Universidad del Rosario  
Colombia

# CORPOREIDADE, IMAGEM, FAGOCITAÇÃO E ALTERIDADE: COMUNICAÇÃO MBYÁ-GUARANI NO FACEBOOK

Silveira Souza, Fátima Rosane; Teixeira de Menezes, Ana Luisa

CORPOREIDADE, IMAGEM, FAGOCITAÇÃO E ALTERIDADE: COMUNICAÇÃO MBYÁ-GUARANI NO FACEBOOK

Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones", vol. 11, núm. 2, 2018  
Universidad del Rosario, Colombia

**Disponível em:** <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=511555883002>

**DOI:** <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/disertaciones/a.5633>

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

# CORPOREIDADE, IMAGEM, FAGOCITAÇÃO E ALTERIDADE: COMUNICAÇÃO MBYÁ-GUARANI NO FACEBOOK

Corporeity, Image, Engulfment and Alterity: Mbyá-Guarani  
Communication in Facebook

Corporeidad, imagen, fagocitación y alteridad: comunicación  
Mbyá-Guaraní en Facebook

Fátima Rosane Silveira Souza fatimars11@gmail.com

*Universidade de Santa Cruz do Sul, Brasil*

Ana Luisa Teixeira de Menezes luisa@unisc.br

*Universidade de Santa Cruz do Sul, Brasil*

**Resumo:** As comunidades indígenas Mbyá-Guarani dos Municípios de Estrela Velha (Tekoá Ka'agui Poty) e Salto do Jacuí (Tekoá Porã), no Rio Grande do Sul, região sul do Brasil, usam a rede social Facebook para se comunicar. Na pesquisa etnográfica (Geertz, 1989), realizada entre 2014 e 2015, nessas aldeias e no Facebook, são destacados os processos de comunicação estabelecidos com outros indígenas e não indígenas, como a fagocitação (Kusch, 1986). Destacamos a comunicação por meio das alteridades nas relações culturais, a presença abundante do corpo nas narrativas imagéticas, e o nome sagrado na constituição e no modo de comunicação do guarani. A ressignificação do sentido de objetos como o smartphone e o quanto as alteridades vão afetando e são afetadas pelas relações, estimulando a recuperação de processos ancestrais de alteridades, que se conformam em fagocitação dos conhecimentos.

**Palavras-chave:** comunicação indígena, alteridade, Facebook, Mbyá-Guarani.

**Abstract:** The Mbyá-Guarani indigenous communities located in the municipalities of Estrela Velha (*Tekoá Ka'agui Poty*) and the Salto do Jacuí (*Tekoá Porã*) in Rio Grande do Sul, southern Brazil, use the social network Facebook as a special means of communication. In an ethnographic research (Geertz, 1989), carried out between 2014 and 2015, in these villages and in Facebook, the established communication processes with other indigenous and non-indigenous peoples, such as *engulfment*, are highlighted (Kusch, 1986). We emphasize communication through alterities in cultural relations, the abundant presence of the body evidenced through narratives constituted by images, and the sacred name in the constitution and mode of communication of these Guarani communities. We also studied the re-signification of the sense of objects as the smartphone and how alterities affect and are affected by the relations, stimulating the recovery of ancestral processes of alterities, which are conformed in a phagocytosis of knowledge.

**Keywords:** Indigenous communication, alterity, Facebook, Mbyá-Guarani.

**Resumen:** Las comunidades indígenas Mbyá-Guaraní de los municipios de Estrela Velha (Tekoá Ka'agui Poty) y Salto do Jacuí (Tekoá Porã), en Río Grande del Sur, región de Brasil, usan la red social Facebook para comunicarse. En la investigación etnográfica (Geertz, 1989), realizada entre 2014 y 2015, en esas aldeas y en Facebook, son destacados los procesos de comunicación establecidos con otros indígenas y no indígenas, como la fagocitación (Kusch, 1986). Destacamos la comunicación por medio de las alteridades en las relaciones culturales, la presencia abundante del cuerpo en las imágenes narrativas, y el nombre sagrado en la constitución y en el modo de comunicación del guaraní. Además,

Anuario Electrónico de Estudios en  
Comunicación Social "Disertaciones",  
vol. 11, núm. 2, 2018

Universidad del Rosario, Colombia

Recepção: 02 Maio 2017  
Aprovação: 23 Janeiro 2018

DOI: <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/disertaciones/a.5633>

Redalyc: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=511555883002>

CC BY-NC

la resignificación del sentido de objetos como el smartphone y lo relativo a las alteridades, que se conforman en fagocitación de los conocimientos.

**Palabras clave:** comunicación indígena, alteridad, Facebook, Mbyá-Guaraní.

As reflexões aqui apresentadas têm por origem uma pesquisa etnográfica realizada nos anos de 2014-2015, em duas aldeias, a Tekoá Ka'agui Poty (Aldeia Flor da Mata), em Estrela Velha, e Tekoá Porã (Aldeia Bonita), no Salto do Jacuí, municípios da região central do Rio Grande do Sul, extremo meridional do Brasil.

O objetivo da pesquisa foi compreender como o uso do Facebook se insere no ambiente das aldeias, como o utilizam nas comunicações, que estabelecem por meio dessa rede social e, também, por que motivo seu uso causa preocupação quando se trata da preservação da cultura tradicional.

Podemos compreender, também, por quais motivos essa rede social tornou-se popular entre os Mbyá e quais elementos constituintes emergem dessa relação, como resistência, alteridade, corporeidade e um modo de vida xamânico.

## As populações indígenas no Brasil

O levantamento populacional realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010) reconheceu que cerca de 0,5 % da população brasileira é formada por indígenas. São povos que estão presentes em todas as regiões do Brasil.

A população indígena é formada por comunidades que possuem uma continuidade histórica das sociedades que viviam nestes territórios antes da invasão europeia. Consideram-se distintos de outros povos nacionais e estão decididos a conservar, desenvolver e a transmitir às gerações futuras de seus territórios ancestrais a sua identidade étnica e seus padrões culturais (Luciano, 2006). Nesses processos de resistência, vão contribuindo, também, para a diversidade étnico-racial que hoje nos distingue como brasileiros.

No último censo realizado, foram identificados 305 etnias e 274 línguas faladas (IBGE, 2010). Dentre estas, está a etnia Guarani, cujos subgrupos mais conhecidos são *nhandeva*, *kaiowá* e *mbyá*, e são identificados em razão de diferenças nas formas linguísticas, nos costumes, nos rituais, na organização política, social e nos modos de viver sua espiritualidade.

Os coletivos Mbyá-Guarani se reconhecem como um grupo diferenciado, pois mantém a identidade religiosa e linguística, mesmo após cinco séculos de colonização, apesar de viverem em aldeias separadas por grandes distâncias.

As duas aldeias em que foi realizada a pesquisa aqui descrita possuem organização política, social e econômica tradicionais. Organizam-se em famílias extensas, compostas pelo casal, filhos, genros, netos, irmãos, com seus meios de produção e consumo. As lideranças políticas, os caciques, entre outras funções, fazem a mediação das relações com a sociedade não indígena. Também há lideranças espirituais, homens (*karai*) e mulheres

(*kunhakarai*), que são pessoas de grande sabedoria, com poderes de cura, que coordenam os rituais e são conhecedoras da medicina tradicional. Esses curadores são fundamentais para a manutenção do modo de vida guarani.

## Metodologia

O trabalho empírico, nesta pesquisa, teve início no mês de janeiro de 2014 e concluído no mês de dezembro de 2014. Como era importante realizar uma observação cuidadosa e uma descrição densa dessas estruturas complexas construídas pelos indígenas, suas famílias nucleares e a sociedade envolvente, a metodologia escolhida foi a etnografia, o que possibilitou uma descrição densa, um convívio intenso com os guaranis, dentro de uma compreensão de que cultura é um processo de transformação constante, num diálogo entre a permanência e a recriação de seus modos de vida e de comunicação (Geertz, 1989). Consistiu em estar nas aldeias, em longas convivências, com pernoites, participando de atividades rotineiras, nas brincadeiras, no preparo de alimentos típicos, em caminhadas, na escrita do diário de campo e no uso intenso do Facebook, como meio de comunicação e como produtor de dados. O objetivo dessa convivência era procurar compreender os modos de os indígenas sentirem e perceberem o mundo (Geertz, 2001, p. 86), buscar uma compreensão das categorias do pensamento indígena, visando a um maior discernimento das comunicações realizadas por meio do Facebook.

Nas aldeias, a convivência e as interlocuções foram realizados com todos, indistintamente. No Facebook, os principais interlocutores foram as lideranças indígenas, porque os demais membros das comunidades não possuíam conta no Facebook, seja por serem muito jovens, pelo desinteresse ou por não serem alfabetizados. Os registros fotográficos, gravações e anotações dos encontros, assim como mensagens e imagens postadas no perfil do Facebook de cada interlocutor, durante o período da pesquisa, foram salvas em arquivo eletrônico sob a forma de diários de campo (DC) e tornaram-se fonte de pesquisa para análise posterior.

Todos os interlocutores foram informados sobre o objetivo da pesquisa e concordaram em participar.

Desta forma, através da observação participante, do diário de campo, de conversas e entrevistas com os guaranis, da leitura e acompanhamento das publicações no Facebook, é que as categorias evidenciadas nessa pesquisa foram desenvolvidas, como aspectos que se entrelaçam num modo comunicacional guarani que integram pensamentos no modo de ser ao uso do Facebook. São estas: comunicação xamânica, corporeidade, nome sagrado guarani, ritos e ciclos, narrativas imagéticas, imagem e fagocitação. As categorias encontradas produziram reflexões acerca do Facebook como um espaço de uma recriação comunicacional e de uma reinvenção guarani que cria fortalecendo elementos das alteridades ancestrais tradicionais.

## Os Mbyá-Guarani e o Facebook

Uma das grandes preocupações dos anciãos Mbyá-Guarani é preservar a cultura e os costumes ancestrais, principalmente em relação às mudanças que vêm sendo introduzidas nas comunidades pelo acesso à internet e às redes sociais.

Rodolfo Kusch (1986), filósofo argentino, falecido em 1979, dedicou-se a estudar as raízes ameríndias da América, em busca de respostas originais e próprias da cultura. Nesses estudos, o autor passou a compreender a tecnologia como um apêndice da cultura dentro de um horizonte em que está inserido, no onde e quando se produz e nos traz a ideia de uma ecologia cultural que condiciona a tecnologia, de maneira que haja harmonia entre as condições existentes e as necessidades identificadas.

Para Roberto Fernandes, cacique da Tekoá Porã, dialogando sobre o uso de tecnologias nas aldeias, tudo depende de como se usa (DC, 15/07/2014), ou como nos diz Kusch (1986), o homem é total somente em sua cultura, a qual não é uma totalidade rígida, mas consiste em uma estratégia para viver.

O Facebook se tornou popular entre os Mbyá, e é usado na maioria das comunidades indígenas. Essa popularidade foi influenciada pelas políticas públicas de eletrificação rural e de inclusão digital, introduzidas a partir da última década do século XX. Outro elemento facilitador foram os planos de acesso à internet oferecidos pelas operadoras de telefonia móvel, com inclusão de franquia grátis e ilimitada para o Facebook. Ademais, sua plataforma intuitiva de fácil navegação facilitou a exploração de seus recursos.

O cuidado e a vigilância dos *karai*, líderes espirituais das aldeias, se intensificaram desde que o momento em que a televisão chegou às aldeias (Oliveira, 2009). O acesso à internet e ao Facebook também trouxe uma profunda desconfiança de que essas tecnologias seriam incompatíveis com os saberes e as tradições milenares que vinham sendo cultivados com zelo e sacralidade, e que deveriam ser transmitidos às gerações seguintes. O temor desses *karai* é de que o afastamento das práticas tradicionais possa atrair os mais jovens para o mundo não indígena, expondo-se ao alcoolismo, à drogadição e à mendicância. E que o tempo dedicado à navegação pelo Facebook poderia afastá-los dos rituais e das práticas espirituais.

Quando estamos nas aldeias, é possível observar jovens e crianças assistindo programas de televisão. E os adultos, principalmente as lideranças, fazem consultas à internet ou ao Facebook. Essas atividades, de acordo com a preocupação dos *karai*, diminuem a convivência com os mais velhos e com as narrativas que são transmitidas entre as gerações. Em uma cultura com tradição oral, como é o caso dos guaranis, os momentos de encontros com os mais velhos, com relatos de histórias, aconselhamentos, ensinamentos sobre mitologias e orientações sobre a forma de educar as crianças, de acordo com o *nhanderekô*, o modo de ser guarani, ajudam a preservar a língua e a cultura e, também os processos

de resistência indígena. Reduzir essa convivência pode ser prejudicial à preservação da cultura, reconhece o cacique Roberto Fernandes (DC, 15/07/2014).

Uma grande preocupação dos *karai* é o cuidado na construção e na manutenção das comunidades. Essa aproximação dos jovens com os anciãos é um elemento importante deste processo, que propicia a busca de narrativas que provoquem os sentidos de suas existências e impulsionam o cuidado com a sacralidade da vida e a vontade de dialogar com as divindades (Menezes, 2010). Nas culturas em que a oralidade é a forma de transmissão dos saberes milenares, os *karai* e anciãos das aldeias são elementos fundamentais à preservação do ethos Mbyá. As histórias e os saberes transmitidos pelos mais velhos em encontros e rituais tradicionais, ao redor do fogo, à noite, junto com as famílias, não estão nos livros escritos pelos *juruá*, termo guarani para designar os não indígenas. Essas narrativas ajudam a preservar a cultura e as tradições. Se não forem cultivados, podem ser esquecidos, reconhece Roberto Fernandes (DC, 15/07/2014). As histórias ancestrais precisam ser contadas para não serem esquecidas, um exercício que também reafirma a importância de cultivar os processos da oralidade. A força da palavra está no *nhe'e*, a palavra-alma, o fundamento da existência e da espiritualidade do guarani. O guarani existe porque fala. Sua fala é inspirada pelas divindades, e é revestida de sacralidade.

Sobre essas histórias, Vhera Poty (Souza, 2015, p. 86), um mbyá estudioso de sua cultura, costuma falar que elas nunca têm fim, sempre há o que contar sobre esses saberes originários que não passam pelo ensino escolar. Como Vherá afirma: "Nem sempre alguém tem que ensinar, mas a gente pode se ensinar". Os encontros para ouvir essas histórias ajudam na comunicação e preservação dos valores da aldeia, reforçam o sentido do coletivo, alimentam as relações com o outro, com a natureza, com o divino e propiciam profundas aprendizagens.

Outra manifestação deste cuidado encontramos na preservação do modo tradicional de educação das crianças, que sustenta uma vida concebida dentro da espiritualidade. Ela está na constituição da pessoa guarani, desde a concepção, e orienta a educação tradicional, que cultiva o respeito com as crianças, o cuidado com a alimentação, a saúde do corpo e da mente, a alegria de viver, o fortalecimento do coletivo e o propósito de ser um bom guarani. Longe da espiritualidade, o guarani não existe. Cultivando essa espiritualidade, o guarani se fortalece a enfrentar e a superar as dificuldades de sua existência.

## Comunicação xamânica no Facebook

Ao longo dos estudos e da observação, fui compreendendo uma outra noção de territorialidade dos Mbyá, que vai muito além dos espaços efetivamente ocupados por aldeias ou acampamentos, embora o *tekoa* (a aldeia) tenha assumido, nos últimos tempos, um espaço preponderante de reprodução social (Pissolato, 2007) e legitimado pela sociedade englobante como espaço de produção sociocultural (Assis, 2006, p. 47).



E no conviver e interagir com a sociedade englobante, esse território é compartilhado com diferentes cosmologias e vai operando alteridades. O território guarani é compartilhado por todos, em uma forma de ocupação e de circulação, que facilita a circulação e a troca de bens e saberes específicos de cada comunidade, ao mesmo tempo em que fortalece o sentido de comunidade e de pertencimento (Menezes, 2006).

Uma concepção semelhante de espacialidade e territorialidade é vivida no Facebook, um lugar para compartilhar e que também possibilita exercícios simbólicos mais complexos, que envolvem um voltar ao passado, recuperando e compartilhando lembranças de fatos e imagens, que muitas vezes encantam e emocionam. Ao acompanhar as postagens realizadas pelos meus interlocutores mbyá no Facebook, pude observar esses momentos.

Essa rede social também possibilita vencer a curiosidade sobre fatos e ocorrências de forma instantânea ou até antecipar acontecimentos. “No Facebook, é possível ver antes quem vai chegar”, afirmou José Fernandes, da Tekoá Porã (DC, 16/07/2014), sobre as comunicações possibilitadas pela rede social. Essa fala sugere uma espécie de aviso que guarda alguma semelhança com a estrutura de comunicação xamânica própria da cosmologia Mbyá. No mesmo sentido, Dario Tupã, antigo cacique da Tekoá Jataity (Aldeia da Palmeira, Viamão, RS), costumava afirmar que a telecomunicação trazida pelos smartphones já era conhecida dos guaranis. Por meio da fumaça de seu *petyngué*,<sup>1</sup> ele se comunicava, sabia quando algo iria acontecer ou uma notícia chegaria (Nunes, 2009). Ele nos fala de uma forma de comunicação que acontecia sem uso de fios, com som e imagem, e anterior à invenção da telefonia móvel, uma comunicação xamânica.

Atualmente, o smartphone foi ressignificado pelos mbyá. Assumiu numa dimensão corporal, em detrimento de outros objetos tecnológicos. E assumiu tamanha importância que, assim como o *petyngué*, possui agência, tornou-se uma extensão da pessoa e sua energia vital se prolonga nesses bens, sugerindo uma dimensão xamânica na relação com as formas de comunicação propiciadas por essas tecnologias e que envolvem imagens, sons e movimentos. Tornou-se símbolo da dimensão individual do Mbyá, pois torna portátil e reservado o acesso à internet. Diferentemente dos demais equipamentos eletrônicos e objetos de uso pessoal que circulam entre os moradores da aldeia, sem propriedade definida, o smartphone está reservado para uma dimensão mais individual e também se tornou um recurso de comunicação rápida que reduz as distâncias entre as aldeias.

Para não indígenas, tecnologia e xamanismo parecem encontros improváveis. Mas a percepção dentro das cosmologias indígenas é diferente, tendo em vista que numa perspectiva ameríndia, segundo Castro (2013, p. 469), o xamã encarna o “relator real”, no sentido que este vive e incorpora o outro, como as transformações em animal ou a capacidade de entrar em universos de outros seres, encontrando “as diferenças de potencial inerentes às diversidades de perspectivas que constituem o cosmos: seu poder e os limites de seu poder derivam

dessas diferenças". E o Facebook encanta aos guaranis também porque possibilita a expansão do território e do ecossistema, por meio de viagens imaginativas em direção a outros contextos, outras culturas. Os movimentos podem acontecer livres de fronteiras físicas, vão formando um contexto reticular com outros grupos, culturas, seus territórios e seus circuitos informativos digitais, tudo ocorre em um dinamismo técnico, comunicativo e habitativo (Pereira, 2014). Essas conexões fortalecem, atualizam as relações e possibilitam expressar as diferenças. Esses encontros proporcionam um singular processo de alteridade, de aprendizagens, de ressignificações, afirmação e resistência étnicas. Um território sem lugar físico pode multiplicar-se em incontáveis conexões, todas semelhantes no acesso, mas distintas em conteúdo.

Um espaço de inteligência coletiva, o ciberespaço (Levy, 2010), um espaço para afecções, para produção de conhecimentos. Navegando por esse espaço, percorremos caminhos topológicos em atividades que envolvem lógicas não-lineares. A cada link acessado, o inesperado, um novo ambiente, uma nova conexão, outras afecções. Os caminhos não são estabelecidos previamente, vão sendo descobertos e construídos nesse processo de exploração dos recursos disponíveis na rede social. Esse é um espaço de memória coletiva, de um saber incorporado, instintivo-constitutivo de um *habitus* comum, *cadinho*<sup>2</sup> fecundo, onde se arquiteta o viver juntos (Maffesoli, 2014). Um espaço irrigado pela diferença, propício às alteridades e a recuperar dimensões de uma comunicação xamânica.

## A corporeidade no Facebook

As observações efetuadas durante a pesquisa possibilitaram identificar um conjunto de relações que emergem com a presença dos sujeitos na rede social. E o corpo é uma das centralidades das afecções. Nesse rico ambiente de possibilidades, as construções e as trocas são diferentes. Uma concepção ameríndia que revela uma unidade de espírito e diversidade de corpos (Viveiros de Castro, 1996).

A objetivação do corpo nesse meio é evidente. São inúmeras as imagens de belos corpos de dorsos nus, com desenhos corporais, em exibição ritual ou em partidas de futebol, combinando sabedoria, força e beleza. São corpos constituídos pela busca de delícias sensuais, que conjugam os sonhos com um espiritualismo corporal com uma energia comum, impalpável, onírica (Maffesoli, 2014). O corpo se apresenta como instrumento fundamental de expressão do sujeito, aquilo que se dá a ver a outrem, plenamente irrigado por uma cosmologia milenar que se afirma nos encontros que acontecem num ambiente digital. Diante do outro, abrem-se a um fluxo imaterial de alteridade. Os corpos se tencionam; é o outro que me cria (Maffesoli, 2014), e eu recrio o outro em mim. Essas corporeidades emergem de forma abundante no Facebook, em contas individuais ou comunitárias.

Na rede social, percebe-se que a alteridade é exercitada, numa evidente dependência do olhar do outro para existir. Encontra-se numa dimensão



espiritual, de existência cósmica, na qual o humano se constitui e se constrói com os outros seres. O corpo é agente e receptor nessa relação cósmica (Guerrero, 2011) e o outro torna-se um elemento fundamental dessa constituição como pessoa e parte do cosmos.

No modelo de educação ocidental, há um processo diferente. No modo de vida ocidental, o outro é negado, pois sucumbiu à individualidade do sucesso pessoal, da ânsia de competição e de autoafirmação. Isso não se vê entre os indígenas. Embora muito estimulada na sociedade contemporânea, a competição não é nem pode ser sadia, porque se constitui na negação do outro (Maturana, 2002, p. 13). Entre os guaranis, a concepção é de totalidade, de busca da completude, que é inspirada pelas divindades e reafirmada pela vivência do *nhe'ê*.

A alteridade como causa e efeito da pessoa humana põe o outro em evidência e ponto de partida de saberes e aprendizagens, e dá início à múltiplas circularidades do conhecimento. O outro me completa e se completa em mim. O indígena revela uma incompletude que precisa do outro para se completar. Mas esse outro não é apenas humano, pois há uma relação com todos os seres do tecido cósmico, em uma dimensão espiritual e política da alteridade (Guerrero, 2011).

De forma individual, coletiva, étnica ou cosmológica, os povos ameríndios exprimem-se frequentemente por meio de “idiomas corporais” (Viveiros de Castro, 1996), que é, também, o modo de meus interlocutores estarem no Facebook, de mistérios guardados e de mitos compartilhados. Pode ser incompreensível a quem não conhece a cosmologia. Para quem acompanha, a comunicação é muito provocativa.

## O nome sagrado guarani

No início da pesquisa, meus interlocutores apresentaram-se em nomes civis. À medida que se estabeleceu uma relação de confiança, deram-me a conhecer seus nomes sagrados. E, a partir das relações e observações nas aldeias e no Facebook, passei a compreender que o nome sagrado indica como serão as alteridades na forma de comunicação com as divindades e com o outro, indígenas e não indígenas, humanos e não humanos.

Na tradição guarani, o nome sagrado ou espiritual é inspirado pelas divindades antes mesmo do nascimento, e revelado durante o ritual de nomeação da criança, denominado *nhemongaraí* (uma espécie de batizado da criança). Diz a tradição que o nome sagrado não deve ser revelado aos não indígenas, *porque ningún indio puede divulgar el propio* (Cadogan, 1959). Contemporaneamente, observa-se um movimento de afirmação étnica e publicização do nome guarani, inclusive com mudança nos registros civis, como parte de processos de afirmação da identidade étnica e de resistência cultural.

O nome sagrado ajudará o novo ser a ter força para enfrentar as adversidades da vida e torna-se a palavra -alma, o *nhe'ê* de cada guarani. Deve ser forte para que se encarne no corpo e se torne uma orientação espiritual para toda a existência. *El ser de cada uno de los guaraníes, su historia y su destino, son dichos en su nombre* (Cadogan, 1959). O nome

*es un pedazo del alma de su poseedor; mejor, se identifican, formando un todo inseparable; el guaraní no se llama así o asá, sino que él es tal o cual* (Nimuendaju, 1914 apud Cadogan, 1959). O guaraní é o seu nome sagrado.

A palavra inspirada pelo nome é apenas um desígnio inicial que ajudará o guarani a encontrar seu destino, mas ela não está terminada, ele não perde sua autonomia. Esse espaço para alteridades e completude vai se constituindo na comunicação entre o guarani e as divindades. O guarani não deve se acomodar, sempre pode ser melhor, nunca está concluído, ensina Vherá Poty (Souza, 2015).

Após conhecer os significados dos nomes guarani, observei que o jeito de ser de cada um, no Facebook, possui forte relação com o nome sagrado e fui autorizada a revelar esses nomes na pesquisa e trago dois exemplos. João Paulo, cacique da Tekoá Ka'agui Poty, inclusive adotou-o como identificação no Facebook, por um pequeno período.

Cacique *Kuaray nheengatu*. *Kuaray*, o sol, *es el señor del cuerpo resplandeciente como el Sol* (Cadogan, 1959). Alguém que vive, transmite e inspira alegria contém a força do sol. *Kuaray* está associado ao papel social de liderança.

*Nheengatu* (*nhe'e+ngatu*) reúne a palavra-alma e uma expressão forte, um bom conselheiro, pessoa comunicativa, hábil negociadora e de confiança, pois cada palavra dita deve ser verdadeira.

Entre os interlocutores, João Paulo é o que mais publica no Facebook. Nas mensagens e imagens, revela-se falante e brincalhão; apresenta-se por inteiro, provocando os amigos e os desafetos. Costuma convidar todos a opinar quando desafia: "Não pode só curtir!". É um articulador com a sociedade envolvente. Sua fala também manifesta a espiritualidade guarani.

A outra liderança, Roberto Fernandes, o *Karai Tataendy*, traz a força e o calor de uma chama de fogo. Gosta muito de conversar iluminado pelas chamas do fogo.

*Tataendy: llamas, dueño del ruido de crepitar de llamas o manifestación visible de la divinidad* (Cadogan, 1959). É uma pessoa espiritualizada, que mantém visível e viva a manifestação divina. Pessoalmente ou no Facebook, Roberto é um exercício de serenamento. Voz mansa e firme, gestos cuidadosos e reflexivo ao falar. No Facebook, predominam imagens da família ou de momentos de encontros com os amigos. É um estudioso de sua cultura e da importância do fogo.

## Ritos e ciclos

No Facebook, também acontecem rituais que denunciam o que se passa com o indivíduo, revela situações de tensionamento e crise, celebrações e espiritualidade.

Esse ritual possui lógica, finalidade e eficácia. É uma espécie de dramatização que impõe aos executores o cumprimento de condições estabelecidas; possui uma ação mediadora nos momentos mais intensos; ajuda a dissolver as antinomias e as dificuldades. E, por algum tempo,

a incerteza se converte em certeza, até ser novamente acionado, o rito age sobre os homens por sua capacidade de emocionar e de mobilizar corpo e espírito. Faz uso da mídia disponível como uma estratégia para viver (Kusch, 1986). Para ser acionado, requer um saber que o legitima. O rito busca a ordem por meio de uma resposta organizadora a um acontecimento aleatório e inesperado. Ele não mantém a ordem, apenas fornece uma resposta redutora da desordem. Sua dramatização possibilita transfigurar o real em imaginário e realiza uma função mediadora aparente (Balandier, 1997).

Vários desses rituais evidenciados no Facebook, retratam o aparecimento inesperado de situações do coletivo ou individuais, que rompem o equilíbrio da vida cotidiana e exijam um ritual, como nascimentos, viagens, visitas, doenças, mortes, colheitas, festas (Schaden, 1962).

A narrativa imagética também reforça o fluxo da alteridade e da busca de completude. “Eu tô triste por estar publicando sozinho. Meu Deus ninguém quer compartilhar comigo, tirar pelo menos uma foto”, reivindica João Paulo (DC, 28/04/2014). Ou se apresenta como maestro das manifestações dos amigos no Facebook: “Não basta curtir! Tem que comentar”, em busca de completude.

O início e o encerramento do ritual diário de trocas e interações é um processo simbólico que se estabelece como forma de controle. Enquanto se abre à relação intercultural, o Mbyá busca mantê-la sob controle. Um cuidado de preservação importante para a comunidade.

Assim, observa-se que as brincadeiras habituais são substituídas quando a centralidade da aldeia está voltada à construção da *opy*, a casa de cerimoniais. Mesmo em momentos assim, João Paulo não perde o humor, evidenciando os desígnios do nome sagrado no Facebook: “Eu e minha filhinha passamos o dia pensando muitas coisas, mas passou o dia tão rápido, infelizmente, nós não chegamos nenhuma conclusão” (DC, 29/04/2014).

E no fluxo de acontecimentos, uma condição própria do Facebook, vivenciada pelos Mbyá, inesperadamente, tem início um novo ritual. Uma crise na liderança, por exemplo, gerou a seguinte mensagem no Facebook: “Eu talvez minha gente vou saindo de grande liderança [...], sou ainda Cacique da reserva [...], mas talvez na outra semana eu não vou ser mais Cacique [...] aqui na minha *ka’aguy Poty* [...] isso tudo depende da decisão da minha mãe e das minhas irmãs, mas por mim já estou me demitindo [...] eu amo vcs todos e quero a suas opiniões [...], agora o que eu faço?????” (João Paulo, 28/03/2014).

Tem início, então, um ritual de afirmação na liderança. No Facebook, ele relatou a negociação com a mãe, a *kunhakaraí*, conselheira, anciã e liderança espiritual do grupo, a quem cabe decidir a respeito da situação.

Como forma de demonstrar sua força como líder e angaria apoios, ele publicou, no Facebook, inúmeras fotografias demonstrando seu prestígio como cacique, com indígenas e não indígenas, colhendo diferentes apoios, enquanto a crise serenava: “Hoje eu tô aqui pra pedir desculpa em público por dizer que eu ia sair de Cacique, eu vou continuar ser Cacique e lutando

por nossos direitos indígenas [...] eu levarei esse cargo de liderança até mais 200 anos [...] porque eu tenho sangue liderança [...]” (João Paulo, 30/03/2014).

A riqueza do conteúdo e a força do jogo dramático acompanham esse ritual (Balandier, 1997, p. 30).

## Narrativas imagéticas

Desde o início, procuramos entender a intensa produção de imagens pelos mbyá-guarani como modo de se comunicar no Facebook. Podemos atribuí-la a uma preferência pelas narrativas imagéticas, como meio de se apresentar e mostrar como vivem, explorando interações, meios de completude e de evidenciar corporeidades. Mas também há as dificuldades com uso da língua portuguesa, também podem influenciar, uma vez que os processos de escolarização ainda são relativamente recentes.

Em um encontro na aldeia, conversando sobre escolarização formal, João Paulo comentou que frequentara a escola por pouco tempo, e apenas na Argentina. Que aprendia muito com a escrita dos outros, “o que as pessoas escrevem no Facebook, eu guardo na cabeça e aprendo”. Essa mesma situação também dificulta a comunicação das mulheres mbyá no Facebook, as quais ainda se encontram em processos iniciais de escolarização, e, por isso, “elas acompanham, não escreve, ou faz foto dos filhos”. De qualquer forma, mesmo aqueles como João Paulo, que escrevem e aprendem, também produzem muitas imagens, o que evidencia uma preferência pelas narrativas imagéticas (DC 15/07/2014).

Essas narrativas dizem de um modo de estar no mundo, de conhecer e ampliar territórios associados ao ato de caminhar, *oguatá*, muito significativo para os Mbyá. Evidencia a importância de visitar parentes distantes, estabelecer e manter as relações sociais, fraternais e negociais. Nesse caminhar, são evidenciados vários aspectos da cosmologia guarani, desde o bem receber, o prestígio da liderança perante outras comunidades, as trocas, a reciprocidade ou a dádiva.

Em tempos de Facebook, podemos destacar dois aspectos do *oguatá*: a atualização de informações e o intercâmbio material e cultural, na forma de dádiva, troca e reciprocidade.

As distinções entre essas formas de intercâmbio não são evidentes. A dádiva, como ritual, contém uma relação de troca que se inicia numa oferta voluntária e se completa na retribuição, uma regra implícita nas relações que se estabelecem nessa economia das trocas (Mauss, 2003). Embora sem pedido explícito, na oferta está implícita a retribuição. Não há a ideia de gratuidade.

Na reciprocidade, um dos fundamentos do modo de ser Mbyá (Assis, 2006), há o propósito da generosidade.

Alex Acosta, vice-cacique da Tekoá Ka'agui Poty, retrata muito desses rituais e ciclos vitais no Facebook, como vai estabelecendo vínculos e ensinando a todos sobre o jeito de ser Mbyá. Fala do coletivo, de infância, de tradição, de produção e comercialização de artesanato; de festas e

encontros. Revela, também, seus estudos sobre mitos e heróis Mbyá. São relações de afetividade que se tornam metáforas da reciprocidade.

Essas metáforas são formas eficazes de apreensão dos afetos; seu maior alvo é a conquista da intimidade (Bonfim, 2010). É uma espécie de transação de reconhecimento de uma comunidade, onde o falante convida e o receptor aceita. Alex envia seus convites por meio de mensagens e imagens do Facebook. Suas narrativas imagéticas vão afetando a quem o acompanha, revelam suas buscas, expressam espiritualidade como uma forma particular de construir sentidos (Guerrero, 2011).

Alex vai relatando sobre os ciclos de cultivo da terra, da preparação do solo à degustação dos alimentos. Revela um ritual coletivo que usa a mídia disponível. O rito é, por sua natureza, ordem e, nesse sentido, vai organizando as atividades.

As publicações de Alex também revelam a importância da terra, suporte fundamental para a economia da reciprocidade, que também se resolve em festas, que são festejos da plenitude e da abundância.

Nessas metáforas de reciprocidade, Alex nos mostra sua forma de abertura à presença do outro na aldeia e, também, a sedução pelo paladar, quando apresenta a imagem de belas frutas colhidas. Um convite à alteridade, que desconsidera barreiras étnicas, culturais ou hierárquicas, mas também procura manter o controle das comunicações, quando silencia por longos períodos e, em outros, intensifica as postagens. Esse movimento vai revigorando a identidade guarani nas alteridades com os não indígenas.

Quem o acompanha, pode reconhecer uma forma singular de construir uma visão totalizadora, cósmica e holística da sua existência. Esse movimento é educador, pois vai apresentando o cotidiano de uma comunidade Mbyá, os ciclos da agricultura, a educação das infâncias e a abertura ao outro. Quando publica imagens em atividades diversas com as crianças da aldeia, apresenta a face cotidiana da educação das crianças, um tipo de aprendizagem vivencial na qual são valorizados o movimento vital e criativo, o contato corporal e a afetividade (Menezes, 2006).

Essas dimensões de reciprocidade estabelecidas pelos Mbyá vão muito além das trocar mercantis. São metáforas de alteridades que parecem ter como objetivo as afecções, o afetar e deixar-se afetar; o lugar e instrumento de diferenciação ontológica e de disjunção referencial (Viveiros de Castro, 2013). Por meio de afecções, o sujeito deixa sua própria condição com o propósito de estabelecer outra. Nesse devir, não há transformação física nem identificação psicológica, ocorre uma convergência no plano das afecções, um movimento cíclico, no qual aquele que afeta pode ser afetado. Nesse sentido, a alteridade pode ser considerada um processo de afirmação de uma identidade étnica. Alteridade como aquilo que nos arranca não apenas de nós mesmos, mas de toda identidade substancial possível (Goldman, 2005). Podemos dizer que são movimentos de afecções recíprocas.

Vivendo essa cosmologia, o indígena tem dificuldade de identificação com um espaço urbano, que está associado a um sistema econômico que

segrega e estigmatiza na proporção da capacidade de produzir e adquirir. Por outro lado, os não indígenas veem os índios como disfuncionais, como uma cultura vazia de significado e inútil fora do campo da história e da arte. O sistema ocidental processa essa disfuncionalidade como imoralidade e patologia. Se um indivíduo não funciona direito, não produz e não consome, está fora do mercado e deve ser retirado do sistema (Otero, 2008).

Esse ímpeto do homem ocidental em estabelecer as regras de comportamento aos demais, ironicamente, vai negando-lhe o direito e a possibilidade de contato intercultural, de aprendizagens e trocas em potencial. Também nega à sociedade a mesma oportunidade de interação e de aprendizagem proporcionada pela interculturalidade, restando o desconhecimento das riquezas de se entregar a um processo de fagocitação (Kusch, 1986).

### As imagens e a cultura em sua dinamicidade

A potência da imagem é uma linguagem que pode ser compreendida por diferentes povos, diferentes línguas, além das fronteiras geográficas. Por meio da imagem, os diferentes grupos se reconhecem e reorganizam tanto suas semelhanças quanto suas diferenças. Essa potência tem o Facebook.

O ato de fotografar e deixar-se fotografar é recente entre os Mbyá. De acordo com pesquisas antropológicas (Assis, 2006; Soares, 2012), até os anos finais do século XX, em razão de suas crenças, esses grupos resistiam ao registro fotográfico, o qual poderia implicar numa forma de apreensão da pessoa fotografada. Mas até mesmo em razão da proximidade com as tecnologias nas aldeias, a presença de pesquisadores e meios de comunicação, isso foi mudando, o que reflete a dinâmica da cultura e evidencia a fagocitação de saberes, num encontro com elementos ocidentais que se tornaram instrumentos de divulgação cultural, de trocas e de abertura ao outro.

Mas alguns aspectos dessa cosmologia continuam vivos e nos dizem que uma fotografia, um desenho ou um artesanato com a figura de animal não são uma metáfora, são uma presença de caráter metonímico. Uma miniatura de *xivi* (onça) é uma *xivi i* (menor, mas com a força da onça); contém a força espiritual e mítica atribuída pelo artesão. Nesse sentido, uma fotografia não é apenas uma imagem. É um vestígio, um rastro direto do real, como uma marca (Sontag *apud* Flores, 2011, p. 118). Essa concepção é importante para que possamos compreender os sentidos que dão às imagens que produzem.

Fotografando, filmando e explorando possibilidades, vão conhecendo o mundo não indígena. Ao fagocitar as tecnologias, vão explorando e aprendendo a transitar pelo mundo *juruá*. Nesse movimento, eles usam lindamente as imagens como metonímias de uma estética ameríndia que produz inúmeras afecções.

Mesmo em um ambiente de massificação e homogeneização da imagem, como no Facebook, as fotografias produzidas pelos mbyá-guarani se destacam pela estética diferenciada e produzem novos sentidos.



Esses senti dos eu pude observar de forma bem evidente quando enviei a João Paulo uma fotografia<sup>3</sup> dele com a filha Sabrina, ainda bebê. Essa lembrança despertou sentimentos muito fortes para esse pai amoroso, que relembra da primeira filha quando ainda era um bebê, a mesma que, então, esperava seu primeiro filho. A fotografia foi publicada por João Paulo no Facebook e deu origem à inúmeras manifestações emocionadas de amigos, que também recuperaram lembranças de outros momentos comuns a todos. E para João Paulo: “Eu e Sabrina gente. Hoje ela está esperando uma criancinha vai ser chamada Fabiana e eu vou ser vovô [...] Eu acho que vou chorar” (João Paulo, 15/11/2014).

As imagens sempre funcionaram como mediadoras da relação do homem com o mundo, atuando no plano sensível, incidindo na forma como o sujeito se relaciona com o mundo, com ele mesmo (Miranda, 2007). A imagem é marcada por sua incompletude e desperta infinitas significações, que evidenciam diferentes alteridades.

Observa-se que a fotografia trouxe ao presente, memórias e vivências que foram atualizadas e ressignificadas em função dos sentidos, sentimentos e incompletudes que evoca (Souza, 2015, p. 124).

O Facebook, uma das revoluções tecnológicas produzidas pela humanidade, tornou-se espaço de circulação de imagens, contribuindo para essas trocas. Apesar da massiva circulação, a fotografia ainda é um elemento dialógico com potencial para interligar passado e presente, e cada tempo com seu sentido e emoção. A poesia e a beleza das imagens fazem despertar emoções adormecidas ou relegadas. Não é a razão que nos leva à ação, mas a emoção (Maturana, 2002, p. 23). A emoção impulsiona ao encontro, à busca de um ambiente afetivo e nos une ao tecido cósmico. A emoção possui uma estrutura antropológica de religação mística, como um cimento (Maffesoli, 1998).

As imagens afetam, de alguma forma, nossa relação com o mundo e os outros e nos impulsionam à ação. As experiências de pesquisa no Facebook e na aldeia vão ressignificando as relações e, de uma forma não planejada, dão origem a processos educativos e geradores de conhecimento e de novas alteridades.

Emoção e imagem são coincidentes e para achar uma, é preciso encontrar a outra. Para a psicologia arquetípica, as imagens que estão no mundo saíram de nós, de nossa visão de mundo. E, ao mesmo tempo em que torna algo visível, a imagem também torna algo invisível (Barcellos, 2012). Nesse sentido, a fotografia pode se transformar e tornar visível uma narrativa imagética que resiste ao tempo e nos emociona profundamente.

## Fagocitação

Cunhada por Kusch (1986), inspirada no processo biológico da fagocitose, assinala a interação dialética que ocorre a partir do encontro entre o ocidental e o ameríndio, e todo o arcabouço cultural que cada um traz para essa interação. Propõe um modo de equilíbrio ou reintegração do humano. Fala-nos na dualidade de um pensar causal e outro seminal,

associados à polaridade existente entre inteligência e afetividade e de tensão entre esses dois modos de apreensão sensível do mundo.

Causal, um pensar no qual o sujeito mapeia o mundo e estabelece uma estratégia eficiente para enfrentá-lo. Precisa saber causas e razões que o ajudem a explicar esse mundo racionalmente. Busca ansiosamente por soluções intelectuais. Este modo de pensar predomina no estilo de vida nas cidades sul-americanas.

No modo seminal de pensar, o sujeito sente o favor ou o desfavor desse mundo; não busca enfrentá-lo nem saber o porquê, mas o como. Adere emocionalmente àquilo que as coisas parecem trazer consigo. Busca uma visão orgânica da realidade, capturada pelos sentimentos. A afetividade condiciona uma visão global mais passiva de mundo, que assume uma relação mais intuitiva e afetiva de compreensão da realidade (Souza, 2015).

Causal e seminal como dualidades que caracterizam modernidade. E a fagocitação é a maneira que Kusch (1986) propõe como uma interação para superar essas dualidades.

Nesse encontro, assim como no processo biológico, simbólica e seletivamente, o indígena absorve aquilo que pode contribuir para sua cultura e incorpora como estratégias para viver, como as tecnologias. Embora se lancem ao fluxo dos encontros e das alteridades, são vigilantes quanto à amplitude dessas trocas.

Ainda, a fagocitação proporciona um encontro de transcendência e fortalece seu sentido de diálogo intercultural, educativo e de alteridade. Kusch (1986) nos provoca a refletir sobre a própria existência, a partir do encontro entre o ameríndio e o europeu, mundos diferentes, conviventes e tensos, afetuosos e solidários. Algo que temos em comum e somos incompletos e que nos atrai à alteridade. Há um impulso centrífugo que nos leva a enxergar a alteridade como solução, não como problema (Viveiros de Castro, 2013). Ajuda a equilibrar o modo de ser *juruá*, de concepção dualista, utilitarista e antropocêntrica, que opõe natureza e cultura, com a concepção ameríndia, de uma totalidade cosmológica, habitada por humanos e não humanos.

O encontro entre o pensamento causal e seminal, essa interação dialética que caracteriza a fagocitação, é anterior às comunicações que acontecem por meio do Facebook. Podemos considerar que o próprio ato de usar a rede social já configura essa interação.

Em um dos encontros, no início da pesquisa, Roberto Fernandes comentou que o Facebook era coisa de *juruá*, mas que os guaranis usavam de seu jeito (DC, 15/7/2014). A concepção original da rede social já sintetiza um pensar causal, típico da inteligência ocidental. E, ao ser usado pelos guaranis, opera-se o encontro com um pensar seminal.

De forma intuitiva, como uma estratégia para viver, eles vão compartilhando espacialidades no Facebook. Viveiros de Castro (1996) nos ajuda a entender que, no pensamento ameríndio, não se operam conteúdos análogos ao estatuto do pensamento ocidental. Não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis e pontos de vista.

Ainda assim, podemos encontrar entre as postagens de João Paulo, sua percepção dessas diferenças e com a sugestão de trazermos uma dimensão mais afetiva e sensível para nossas vidas: “Bom dia a todos e a todas???? Acordamos pra mais um dia [...] E começamos uma grande semana de trabalho pra todo nós [...] Aí vai pequeno conselho meu [...] Ouve seu coração e respeite seu sonho ok gente??? [...] Eu desejo ótimo semana p todos nós” (João Paulo, 24/11/2014).

João Paulo é o mais comunicativo, e evidencia, em suas mensagens, sua palavra-alma, seu nome espiritual. E o Facebook é um espaço, um meio que ele encontrou para viver seu *nh'e*, seu desígnio como guarani. Nesse aspecto, torna-se mais evidente esse encontro entre pensar causal e seminal propiciado pelo Facebook. Um dos meios para manifestar aquilo que é, seu nome sagrado, esse guarani encontrou no Facebook, um produto de uma inteligência ocidental.

E assim, o Facebook e o smartphone foram fagocitados pelos guaranis e se tornaram um apêndice de sua cultura, uma estratégia para viver (Kusch, 1986) um modo ameríndio de comunicação.

Ainda, em relação à fagocitação e à seletividade, ao cuidado e ao controle operados pelos guaranis nas interações que constroem, durante as atividades de campo houve um fato bastante ilustrativo deste cuidado. Refere-se ao assédio de missionários religiosos visando a evangelização dos guaranis.

O contato inicial, em setembro de 2014, aconteceu por meio do Facebook dos caciques e em caráter reservado. O propósito de efetuar uma grande doação de roupas, o que foi bem recebido. As roupas chegaram às aldeias e, logo em seguida, vieram pedidos para realizar uma festa para as crianças, o que não foi autorizado. Esse fato ilustra a seletividade e o controle operado pelos guaranis nesses processos de fagocitação.

Outra face do cuidado e do controle dos guaranis, relaciona-se com a preocupação dos conselheiros e anciãos da aldeia com a presença das tecnologias nas mesmas, e que os guaranis têm esse cuidado.

## **Conclusões: o Facebook como espaço de revitalização comunicacional**

O Facebook tornou-se um espaço de atualização e revitalização dos sistemas tradicionais de trocas, possibilitou inovações nos modos de interação e, ao mesmo tempo, sugere uma recuperação de elementos das alteridades ancestrais tradicionais.

Nas redes sociais, é uma forma de ampliar a rede de aliados, as interações e o potencial de trocas. Também é uma oportunidade de conhecer outros meios para vivenciar o *nhanderekô*, o modo de ser guarani.

Compreendemos a força do nome sagrado guarani e como ele constitui o modo de ser de cada um, e como isso se reflete no jeito de estar no Facebook, e na forma de comunicação que estabelecem com o outro, indígenas e não indígenas.

Ao aprofundar os estudos sobre fagocitação (Kusch, 1986), podemos compreendê-la também como um ritual de assimilação das coisas

ocidentais e a transformação paulatina delas em fortalecimento de sensibilidades de mundo. Na resignificação que ocorre em relação ao que é absorvido, é restituída ao outro o resultado dessa fagocitação, retornando ao cosmos cada vez mais fortalecido esse pensar seminal. E o uso das tecnologias, nas aldeias, é também uma maneira de fortalecer e atualizar essa cosmologia.

O Facebook, ao possibilitar que se permaneça fisicamente imóvel e, ainda assim, transpondo o espaço e as distâncias para encontrar pessoas, vê-las e ouvi-las, saber que estão chegando, opera uma "viagem" que guarda alguma semelhança com uma estrutura xamânica.

Além disso, o Facebook transforma radicalmente as percepções de espaço e tempo. Nesse aspecto, a distinção entre os sistemas de economia da amizade e da reciprocidade parecem tênues e sugestivos de uma estratégia de manutenção e de atualização da cosmologia e do modo de ser Mbyá, que estabelece, de forma criativa, novos modos de produzir alteridades.

Com o uso das tecnologias, a dinâmica das comunidades aponta para inovação. O ambiente é próprio para experimentar, conhecer e transformar, principalmente em se tratando de relações interculturais.

O Facebook trouxe o caos para dentro da aldeia, houve uma desorganização em relação à vida, aos costumes e à tradição, tanto que trouxe preocupação aos conselheiros e anciãos. Essa desorganização também produz um movimento criador, novas ordens. A manutenção dos modos tradicionais de educação guarani, assim como a fagocitação podem ajudar na organização desse caos. A fagocitação assume, então, uma dimensão ritualística e educativa, gerando para ambos, indígena e não indígena, novos conhecimentos, aprendizagens e formas de comunicação. Podemos observar que, nessas interações dialéticas propiciadas pela fagocitação, nessas alteridades que acontecem no fluxo dos encontros, há o cuidado com o coletivo e com a manutenção dos modos tradicionais de expressão e de vivência da espiritualidade.

Aprendemos, também que, a partir do encontro entre diferentes mundos, o ameríndio e o europeu, conviventes e tensos, afetuosas e solidárias, somos provocados por Kusch (1986) a refletir sobre a própria existência. E percebemos que esses encontros acontecem exatamente naquilo que temos em comum e somos incompletos, e que nos atrai pela alteridade, como um impulso centrífugo que nos faz enxergar a alteridade como solução (Viveiros de Castro, 2013). Uma forma de equilibrar o modo dualista, utilitarista e antropocêntrico do juruá com a concepção ameríndia, de totalidade cosmológica, habitada por humanos e não humanos. Nesse aspecto, a alteridade se fortalece como forma de comunicação entre indígenas e não indígenas.

Cabe destacar a relação dos Mbyá com o *smartphone*, um objeto com agência, fagocitado pelos indígenas e resignificado numa dimensão corporal, em detrimento de outros objetos tecnológicos.

Nas imagens, a dimensão corporal é permanente. As corporeidades se revelam por meio de ritos e ciclos, de dorsos nus e convites sensuais, em alteridades diversas. Trazem para o Facebook uma estética

da ancestralidade, da tradição e da grande abertura à alteridade. Esses registros imagéticos também revelam dimensões de afetividade e espiritualidade. Tornam-se poesias mbyá.

São inúmeras as aprendizagens que vêm da riqueza dessas relações interculturais, no permitir-se viver e compartilhar, deixar-se afetar e buscar afetar, num poderoso exercitar de alteridade vivenciada e compartilhada em um ambiente como o Facebook.

Esses processos que vão se formando a partir das alteridades dos Mbyá-Guarani podem se constituir num ritual para equilibrar esses modos diferentes de ser do homem ocidental com o modo ameríndio de estar no mundo, de um pensar causal com um pensar seminal. Esse ritual pode contribuir para a busca de uma totalidade cosmológica; uma profunda relação de completude e incompletude vai fortalecendo e atualizando o modo de ser Mbyá, e nos ensinando sobre outras possibilidades de estar no mundo.

## Referências

1. Acosta, A. *Paizinho Paizinho*. Perfil no Facebook. Recuperado de <https://www.facebook.com/profile.php?id=100005368575287>
2. Acosta, J. P. (2014-2015). *João Paulo*. Perfil no Facebook. Recuperado de <https://www.facebook.com/search/top/?q=jo%C3%A3o%20paulo%20acosta>
3. Assis, V. S. de (2006). *Dádiva, Mercadoria e Pessoa: As trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani* (Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul-ufrgs, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil). Recuperado de <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/12759>
4. Balandier, G. (1997). *A desordem. O elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
5. Barcellos, G. (2012). *Psique e imagem: estudos de psicologia arquetípica*. Petrópolis: Ed. Vozes.
6. Bonfim, Z. A. C. (2010). *Cidade e afetividade. Estima e construção dos mapas afetivos de Barcelona e São Paulo*. Fortaleza: Edições UFC.
7. Cadogan, L. (1959). *Mil apellidos guaraníes. Aporte para el estudio de la onomástica paraguaya*. Recuperado de [http://www.portalguarani.com/793\\_leon\\_cadogan/6595\\_mil\\_apellidos\\_guaranies\\_\\_aporte\\_para\\_el\\_estudio\\_de\\_la\\_onomastica\\_paraguaya\\_leon\\_cadogan.html](http://www.portalguarani.com/793_leon_cadogan/6595_mil_apellidos_guaranies__aporte_para_el_estudio_de_la_onomastica_paraguaya_leon_cadogan.html)
8. Castells, M. (2011). *A sociedade em rede* (6ª ed.). São Paulo: Paz e Terra.
9. Fernandes, R. (2014-2015). *Roberto Karai Frns*. Perfil no Facebook. Recuperado de [https://www.facebook.com/search/str/roberto+karai+frns/keywords\\_search](https://www.facebook.com/search/str/roberto+karai+frns/keywords_search)
10. Flores, L. G. (2011). *Fotografia e pintura. Dois meios diferentes?* São Paulo: Martins Fontes.
11. Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
12. Geertz, C. (2001). *O saber local: novos ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes.



13. Goldman, M. (2005). Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*, 13, 149-153. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p149-153>
14. Guerrero, P. (2011). Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad. Revista Ciencias Humanas, Sociales y Educación*, (10).
15. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2010). *Os indígenas no Censo Demográfico 2010*. IBGE. Recuperado de [http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena\\_censo2010.pdf](http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf)
16. Kusch, R. (1986). *América profunda*. Argentina: Biblox.
17. Levy, P. (2010). *Cibercultura* (3ª ed.). São Paulo: Editora 34.
18. Luciano, G. dos S. (2006). *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Documento eletrônico. MEC-SECAD-LACED. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001545/154565por.pdf>
19. Maffesoli, M. (1998). *O tempo das tribos* (2ª ed.) Rio de Janeiro: Forense Universitária.
20. Maffesoli, M. (2014). *Homo eroticus. Comunhões emocionais*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
21. Maturana, H. (2002). *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
22. Mauss, M. (2003). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Nayfi.
23. Menezes, A. L. T. (2006). *A alegria do corpo-espírito saudável: ritos de aprendizagem Guarani* (Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil). Recuperado de <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/7501/000546305.pdf>
24. Menezes, A. L. T. (2010). Educação, mito-dança-rito: as razões dialógicas do conhecer guarani. *Currículo sem Fronteiras*, 10(1), 147-159. Recuperado de <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol10iss1articles/menezes.pdf>
25. Mignolo, W. (2013). Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. *Revista de Filosofía*, 74(2), 7-23.
26. Miranda, L. L. (2007). A cultura da imagem e uma nova produção subjetiva. *Psicologia Clínica*, 19(1), 25-39. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-56652007000100003>
27. Nunes, O. Jr. (2009). *Internetcidade: caminhos das novas tecnologias de informação e comunicação entre povos indígenas* (Tese de doutorado, Universidade de Santa Catarina-ufsc, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil). Recuperado de <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/92762>
28. Oliveira, V. L. de. (2009). *O corpo da TV: imagens entre os Guarani-Mbyá* (Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil). Recuperado de <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp093472.pdf>
29. Otero, A. G. (2008). O 'esperar troquinho' no centro de Porto Alegre: tradição e inovação na cultura Mbyá-Guarani. *Ponto Urbe*, 2. Recuperado de <https://pontourbe.revues.org/1919>



30. Pereira, E. (2014). *O local digital das culturas: as interações entre culturas, mídias digitais e territórios* (Tese de doutorado, Universidade de São Paulo-USP, São Paulo, Brasil). Recuperado de <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27154/tde-06052014-110606/es.php>
31. Pissolato, E. P. (2007). *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*. São Paulo: Editora da UNESP.
32. Schaden, E. (1962). *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
33. Soares, M. (2012). *Caminhos para viver o Mbyareko: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos guarani no Rio Grande do Sul* (Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul-UFRGS, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil). Recuperado de <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/54094>
34. Souza, F. R. S. (2015). *Processos educativos na alteridade Mbyá-Guarani no Facebook. Afetar e deixar-se afetar* (Trabalho de mestrado, Universidade de Santa Cruz do Sul-UNISC, Santa Cruz do Sul, Rio Grande do Sul, Brasil). Recuperado de <http://hdl.handle.net/11624/678>
35. Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndios. *Mana*, 2(2), 115-144. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>
36. Viveiros de Castro, E. (2013). *A inconstância da alma selvagem* (5ª ed.). São Paulo: Cosac & Naify.

## Notas

- 1 Cachimbo sagrado, fabricado pelo usuário, fumado por adultos, homens e mulheres. É usado como via de comunicação xamânica. É utilizado em rituais como via de comunicação divina; sua fumaça tem função de purificação e de preparação para algo desafiador ou estressante.
- 2 Cadinho: é um recipiente usado em laboratório para fundição ou mistura de produtos ou elementos químicos; no caso, simboliza esses espaços de memória coletiva que se encontram nesse 'cadinho' que é fecundo e profundo.
- 3 A fotografia foi encontrada na tese de Assis (2006), como parte de registros etnográficos realizados na aldeia em que vivia a família de João Paulo.

## Informação adicional

*Para citar este artigo:* Silveira, F. R., & Teixeira, A. L. (2018). Corporeidade, imagem, fagocitação e alteridade: comunicação Mbyá-Guarani no Facebook. *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones"*, 11(2), 12-29. Doi: <http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/disertaciones/a.5633>