

## **TRANS-TERRITORIALIDADE E A RE-DESSUBJETIVAÇÃO MULTI-TERRITORIAL DOS POVOS INDÍGENAS**

Marcos Vinícius da Costa Lima<sup>1</sup>

### **Resumo**

O sistema mundo colonial-moderno euro-norte americano tem engendrado, desde o pós-segunda Guerra Mundial, um novo modelo hegemônico que constantemente recria e implanta dispositivos técnicos, informacionais, políticos e jurídicos, no sentido agambeniano, para reordenar diferentes formas de saberes, de crenças, de culturas, economias e políticas motivadas a apropriação e ao controle de coisas e pessoas sobre determinado(s) território(s) para retroalimentar a sua essência que é a mercantilização de tudo e de todos que atravessam as margens de seus interesses, mesmo que o espaço-temporal desses intentos estejam, relativamente distantes de suas objetivações imediatas. No centro desta análise é possível localizar as lutas sociais de resistência e de disputas políticas e territoriais, nos quais o direito a autoafirmação de identidades políticas e culturais tem sido o viés para o estabelecimento de estratégia trans-territoriais como forma de “negociação” de interesses em defesa dos campos vitais de r-existência social/política dos indígenas frente ao indigenismo pensado pela lógica neoliberal.

**Palavras-chave:** Trans-territorialidade, Multi-territorialização, Indigenismo.

### **Introdução**

A maioria dos países membros da OIT para garantir a manutenção da sua presença nesta instituição de caráter político multilateral, logo se viu na obrigatoriedade de adotar as novas regras de tratamento para com os povos indígenas e de inserí-las no ordenamento jurídico de seus países, criando-se assim a figura da “identidade política indígena” nos seus Estados-Nações, além de se comprometerem em reconhecer, portanto, os direitos consuetudinários dos povos originários, assim como também as suas formas tradicionais de organização social, política e de ocupação dos seus territórios. A partir de então, as diferentes bandeiras reivindicatórias dos povos indígenas dos Estados-Nações independentes passaram a pautar os eixos dos debates políticos, na intenção de implantar significativos códigos legais na Constituição que favorecessem iniciativas para com o reconhecimento e a gestão de seus territorial tradicionalmente ocupados.

É neste centro de disputas que coaduna-se o campo de relações de forças do indigenismo, a onde se tem posicionado um conjunto de agentes neoliberais contraditórios (solidários), convergentes e divergentes aos interesses de povos indígenas.

No campo do indigenismo os principais agentes concretos podem ser identificados como os possuidores de maior capital econômico e os de menor capital cultural, sendo que os detentores de maior capital econômico ou financeiro conseguem influenciar ou impor regras,

---

<sup>1</sup> Doutorando – PP GEO/UFF / Email: mvclima@hotmail.com

subliminarmente ou não, funcionando como “dispositivos” de constrangimento aos detentores de maior capital cultural, estes mesmos, contudo, são também possuidores de territórios tradicionalmente ocupados, geradores de grande interesse para os capitalistas financeiros, que por sua vez buscam apropriar-se assim como usar o capital cultural e inclusive os territórios desses povos originários.

### **Trans-territorialização como estratégia de construção e consolidação do projeto de indigenismo insurgente**

Os principais aspectos que deslocam a categoria “trans-territorialização” para o campo das lutas por transformações sociais e/ou políticas, são, sobretudo, operados como “estratégia de re-territorialização” para um devir/porvir de “outras” territorialidades (re-articuladas e re-combinadas, porém não necessariamente “novas”) sinalizadas, sobretudo, por desejos (ainda que negociadas ou por “coersão consentida” – Harvey, 2005 ) contra-hegemônicos, configurando, sobretudo, como o “porvir” de um projeto de vida, onde o sonhar por condições de vida melhores, por igualdade que não os inferiorizem (Santos. 2003. pág.56), faz parte dos planos de ação reivindicados no campo cotidiano da resistência dos povos indígenas.

Entre outros aspectos projetados pelo indigenismo de resistência, podemos citar os temas insurgentes que emergem no sentido da decolonialidade do saber, do poder, do pensar, do fazer, do olhar, do falar (língua), do querer, assim como na construção de novos aportes linguísticos (discursivos) de “movimentos”, de “biopolítica”, de “transitoriedade”, de “interfluxos”, de “instabilidade”, de “contingência”, “heterogeneidade”, “identidades plurais”, “dessubjetivação”, “atemporalidade”, “desordem”, “tradicionalidade”, “politeísmo”, “intersexo”, “antibinarismo”, “orientalismo”, “indo-afro-religiosidade”, “interculturalidade crítica”, “cosmogonia ancestral”, “subversão”, “emancipação”, “anti-heteronomia”, “transgressão”, “desobediência civil” e destes para outras derivações que podem ser geradas ou geradoras de pautas denunciativas/reivindicatórias como aspectos indelévels no tempo presente da trans-territorialidade insurgente.

O acionamento das estratégias trans-territoriais tem como fator exponencial os efeitos cardeais e colaterais das mudanças ocorridas na reestruturação do sistema mundo moderno colonial do início do século vinte, em particular, pelo reordenamento do sistema capitalista monopolista que instaurou um sistema de normas desde a regulamentação da máquina estatal até a mais simples subjetividade dos corpos humanos, embora suas bases tenham suscitadas na construção do Estado burguês, sobretudo nas bandeiras ideológicas da revolução francesa. É

sobre essa estrutura de sociedade pensada e organizada/ordenada pelo pensamento eurocêntrica da burguesia branca cristã, que Foucault a ressemantizou como sociedade do controle, centralizada, em particular, pela sua teoria da biopolítica, operada pela governamentalidade e seus dispositivos técnicos de biopoder, processo pelo qual produziu-se uma racionalidade global orquestrado, no estágio atual, pela lógica do neoliberalismo. Tal política (racionalidade governa-mental) foi desenvolvida pelos princípios do mercado, mas que atua como uma lógica normatizadora e ideológica, regulando a “vida” dos indivíduos da/na sociedade de consumo, com o intuito de tornar os indivíduos em inusitadas máquinas dóceis e produtivas.

Portanto se a sociedade tem uma matriz de pensamento (neoliberalismo), significa dizer, também, que ela tem um propósito, ou melhor, um projeto de sociedade, contudo é um projeto de “pensamento liminar” (Mignolo, 2003) que atua pela “diferença colonial” (Mignolo, 2003) fragmentando a sociedade em “territórios” (Massey. 2008), campos discursivos (Foucault), “campo de tensões polares” (Agamben, [2004] 2006), posicionados num campo<sup>2</sup> de forças (Bourdieu) com relações políticas específicas, servindo de modelos de/para a sociedade moderna, meticulosamente projetados sobre um conteúdo essencialista e objetivado, a serem requeridos e perseguidos como referência do “moderno”. Onde o entrar nesse sistema significa re-negociar continuamente a sua permanência e as suas subjetividades como valor de uso/troca em determinado campo desigual do poder, sendo, direta ou indiretamente, “imposto” (“coersão consentida” – D. Harvey, 2005) “contratos sociais” pela governamentalidade (subjetivização) eurocêntrica.

O processo de governamentalidade, que será melhor exemplificado mais à frente, é estabelecido por um padrão gramatical, detentor de lexis linguísticas e específicos (campo discursivos de forças contraditórias), posicionado politicamente (direita, centro, esquerda ou pela lateralidade) e localizados geo-históricamente, que classificam e justificam a criação de seguimentos territoriais (campos linguísticos operando como plexos) no conjunto sócio-

<sup>2</sup> Tal campo bourdieuniano, como já explicado em nossa metodologia, pode ser concebido como um espaço social multidimensional (simbólico e/ou físico) de relações sociais entre agentes que compartilham interesses em comum, disputam vantagens específicas, numa relação assimétrica (recursos e competências/saberes). É um espaço de disputa entre dominantes e dominados. Entre agentes que possuem um acúmulo maior de capital (poder econômico e cultural) para intervir e re-formular o campo de poder (redefinir novos horizontes, legitimar “outros” conceitos, re-significar regras heterônimas de entrada e saída do/no campo, os limites, os entre-lugares, as fronteiras etc.) e empregam, simultaneamente, estratégias des-territoriais e por outro lado re-territoriais, onde ambas forças buscam conservar, aperfeiçoar ou subverter suas posições estratégicas, tendo esse último o desejo de abandonar sua posição de dominado empregando, geralmente, estratégias insurgentes (trans-territoriais), representando assim uma relação de lutas antagônicas constantes pela própria r-existência social e política.

político (panóptico) da sociedade contemporânea. Essa rede de relações é fruto do sistema hegemônico que separa e extrai (subjektiviza) dos indivíduos aspectos vitais da/na reprodução material e cultural destes, para transformá-los e utilizá-los como mercadorias, e assim serem negociados como “bens” nos campos de forças específicos (mercados especializados de trocas de bens simbólicos e/ou materiais).

No campo de forças do indigenismo, encontram-se múltiplos campos discursivos (múltiplos territórios) agenciados por agentes distintos (Estado, Igrejas, Ong’s, Empresas), porém orientados por interesses estratégicos capitalistas, que tratam os direitos sociais e suas subjetividades como “bens” (mercadorias), sob a condição de uso e de apropriação específica do campo em questão, tais como a educação, saúde, renda, moradia, segurança, identidade e a territorialidade, pois estes direitos (como sistema de normas) são projetados e regidos para afetar e/ou influenciar na continuidade do “doxa” coletivo, ou seja, são negociados e amarrados na teia da normatividade cotidiana da vida social e política, através de ações/programas/planos/projetos/leis/normas/crenças e absorvidas, ideologicamente, como “verdade absoluta”. Tais intentos, além de promover a naturalização destas, as homogeneizam de forma multiescalar, ou seja, tornando as dispositivos temáticos, como campos discursivos, atribuído de valor identitários (nesse caso indígena) para agirem como re-produtores das estratégias multi-territoriais através dos diferentes agentes do poder hegemônico, além de garantir a manutenção do “status quo” do sistema mundo moderno colonial e de seus múltiplos campos normatizados (jurídico-administrativo da vida, dos valores religiosos, dos valores ambientais, dos valores econômicos – materiais e simbólicos).

Definir o campo do indigenismo pressupõe realizar uma breve etimologia desta palavra, onde se lê o sufixo “ismo”, de acordo com o dicionário da língua portuguesa, deriva do grego e indica uma ideologia, um sistema (plexo/rede) a ser seguido, algo consolidado como regra ou, que se acredita ser uma regra. Ex: positivismo, cristianismo, jornalismo, mas também, designa um conjunto de crenças ou doutrinas de um determinado grupo, este sufixo possui ao menos seis possibilidades de significados: fenômeno linguístico, sistema político, religião, doença, esporte, ideologia, entre outros. A terminologia –ismo, também, tem como função: qualificar uma “certa patologia”, mesmo que esta esteja presa a um sentido ideológico de determinados grupos, a exemplo do homossexualismo. No entanto, a resistência política que busca decolonizar o pensamento do poder ocidentalizador, provocou mudanças de acordo com seus sonhos/desejos (projetos de vida) pelo qual emergiu “novas” gramáticas (abolicionistas), como aconteceu como

o homossexualismo, cujo termo, desde do dia 17 de maio de 1990, deixou de ser tratado pela Organização Mundial de Saúde (OMS) como patologia para ser reconhecido como "homossexualidade", o sufixo "dade" é adicionado, re-significando o "modo de ser" como do comportamento do "ser" no seu debate ontológico.

Como fenômeno linguístico e ideológico, o indigenismo estar constantemente sendo ressemantizado por agentes externos e internos ao campo de forças inter-intra-relações indígenas, passando a coexistir, no mesmo campo de debate, códigos distintos (reacionário e insurgentes) que se destacam conforme a relação de poder que se sobressai no processo de configuração de alianças políticas que re-ordenam e se apropriam do discurso proeminente no campo em questão. Desta maneira, o campo do indigenismo vem sendo tratado, não somente como um termo, mas como um conjunto de ideologias que designam projetos (programas/ações/metapas/sonhos/desejos) para a vida dos indígenas, cuja racionalidade tem derivada da externalidade indígena, implantando premissas com aspectos ideológicos do sistema mundo moderno colonial, que paralelamente deparam-se com posturas subversivas de pensamentos decoloniais no seio do movimento indígena.

O campo do indigenismo no Brasil, historicamente, esteve sujeito quase que por unanimidade a ação de programas indigenistas produzidos e gerenciados por agentes estatais que pensaram projetos de caráter, inicialmente assimilacionista, passando posteriormente para um sentido mais integracionista dos indígenas a nação, pretensamente, homogeneizada pelo discurso das elites dominantes do país. O resultado foi a invisibilização da diversidade étnica que ainda sub-r-existe desde a era pré-cabralina aos dias atuais, embora o Estado tenha reconhecido e garantido a sua representação política no plano da legislação nacional, a partir da Carta Magna da constituição de 1988, a sua participação foi relativizada, não sendo suficientes para garantir o seu poder de tomada de decisão sobre o futuro de suas próprias vidas e de seus territórios, para este modelo de controle da vida indígena pelas forças estatais denominamos de Indigenismo de Estado (oficial). A alteridade, parece ser a mola propulsora, também nos demais formatos de "projeto indigenista", ou seja, na forma de pensar e agir, partindo de cima para baixo, pois assim tem sido com os agentes ambientalistas para com os indígenas, que denominamos aqui de indigenismo ambiental, um projeto indigenista que ver os índios como sentinelas ou guardiões da floresta e para tanto cria estruturas políticas (normativas) cercada de um campo linguístico próprio (ambientalismo/ecologismo) para

atender as suas perspectivas ideológicas, contudo atrelada ao sistema econômico e jurídico-administrativo (multiescalar global-local-global) dominante.

O projeto indigenista dos agentes empreendedores (desenvolvimentistas industriais e/ou financeiros), recebem aqui a denominação de indigenismo de mercado, por perceber os indígenas como capital social (também humano ou cultural), ou seja, os veem com potencial para empreender e gerar renda, sendo, sobretudo, objeto de interesse econômico desde do uso e apropriação do seu território até os seus saberes transcendentais, atrelado as normativas do poder estatal que “legitimam” suas práticas econômicas juntos aos indígenas em nome do desenvolvimento da nação, e por último, compondo a externalidade do pensar o indigenismo no Brasil, temos o projeto dos missionários voltados aos indígenas. A efetivação desses projetos indigenistas pelos missionários das igrejas cristãs, que se subdividem entre protestantes e católicos, sendo estes dividido entre conservadores e progressistas que como tais, daremos enfoque ao seu caráter de empresa, instituição que se alimenta de aspectos reacionários, no sentido de valorizar o espírito do capitalismo, preterindo os valores e a cosmologia dos saberes dos indígenas. Que por esta perspectiva são tratados como corpos que precisam ser convertidos aos valores cristãos, sustentáculos do sistema de produção capitalista. No entanto, as práticas da igreja católica conservadora (reacionária) convergem para que as identifiquemos com a sua ala progressista, também, como organização ou instituição financeira, que patrocina a organização social e formação política dos indígenas sem, todavia, questionar o “status quo” da superestrutura, ou seja, preservando os dispositivos que colonizam o pensamento e saberes, suas crenças, economias dominante, sua natureza e seus territórios, sobre os quais compartilhamos aqui das premissas críticas de G. Agamben, W. Benjamin e L. Boff e M. Lowy.

Por outro lado, há uma configuração de ações política em processo de construção, dando forma a um “projeto” de indigenismo com caráter de resistência, que por designação se realiza por meio de um conjunto de expressões políticas (local-global-local) que se contrapõe de forma reticular (redes), agindo, assim trans-territorialmente, ora convergindo para com as ideias da alteridade indigenistas, ora divergindo ou abstraindo/extraindo parte de um todo, como aporte para suas estratégias trans-territoriais. As estratégias trans-territoriais podem, de acordo com os próprios interesses insurgentes, posicionar o sujeito político na frente (para obstruir), paralelo (para concorrer) ou se sobrepondo (para se auto-afirmar) diante das investidas multi-territoriais. Trans-territorializar pressupõe articular formas diferenciadas de agir em rede, interconectando-se a cada grupo de agentes do poder hegemônico presente no campo do

indigenismo no Brasil. Sobre as quatro tipologias de indigenismo e suas relações com o movimento indígena de resistência iremos analisar as suas formas de articulação e suas práticas “multi” e “trans” territoriais na região do baixo rio Tapajós e Arapiuns.

Roberto Cardoso de Oliveira (2000), nos chama atenção, ao definir o indigenismo para que seja considerado no conjunto de tipos de indigenismo, a eticidade, como fator relevante, no processo de construção de mecanismo subversivos que supere as fronteiras (barreiras) na relação de forças inter-étnicas (fricção), em particular, no que tange a linguagem e aos meandros das normas legalistas, que além de dificultar a tomada de decisão na elaboração de um projeto de base indígena (indigenismo de resistência), pois do contrário, o que se tem desenvolvido é um monólogo, favorecendo o etnocídio, para inverter tais situações, é preciso tornar viável um diálogo que reconheça as reais necessidades indígenas, não como práticas capitalistas desenvolvimentistas convertidos em semânticas como etnodesenvolvimento de mercado, mas a partir e nas/para realidades indígenas que ressignifique o sentido de desenvolvimento pela ótica dos indígenas, ou seja, um projeto endógeno sistematizado que considere as histórias locais (geo-históricas), incorporando os valores éticos em pé de igualdade estabelecido pelos saberes étnicos, como Cardoso de Oliveira sugere, pois para ele:

O problema ético, todavia, surgiria a partir do momento em que os índios encontrariam dificuldade em interpelar a FUNAI sobre o alcance das mudanças previstas por seu programa de mudança econômica e/ou social em nível micro, ou sobre a orientação da política indigenista, portanto governamental, conduzida em nível macro. A rigor, tal interpelação é um “ato de fala” dirigido pelo componente dominado da relação interétnica ao componente dominante – esse alienígena, culturalmente eurocêntrico e historicamente colonizador – que não pode cobrar do primeiro (do indígena) a obediência aos pré-requisitos de inteligibilidade, verdade, veracidade e retidão – pressupostos da ética discursiva – que se espera estejam presentes no exercício pleno do diálogo interétnico. Essa interpelação feita pelo índio ao não-índio dominador (que não é apenas representante do pólo politicamente dominante, mas também como alguém que domina a linguagem do discurso) torna muitas vezes difícil a inteligibilidade da mesma interpelação e, com ela, sua natural pretensão de validade, uma vez que falta aquela condição básica para o proferimento de um ato de fala que seja “verdadeiro” (isto é, aceito como verdadeiro pelo ouvinte alienígena); que tenha “veracidade”, sendo portanto aceito como força ilocucionária (i. é, de convicção) pelo mesmo ouvinte; e que manifeste “retidão” ou, em outras palavras, que cumpra as normas da comunidade de argumentação eticamente constituída, normas estas estabelecidas (e institucionalizadas) nos termos da racionalidade vigente entre os não-índios, i. **é no pólo dominante da relação interétnica. Essa institucionalidade dominadora tem sido, a rigor, senão a causa, pelo menos um sério fator de infelicidade do pólo dominado, incapaz de ser eludida pelos indigenistas militantes, seja do setor oficial ou do alternativo constituído pelas ONGs e pelas missões religiosas.** Isso significa que na relação entre indígenas e alienígenas, mediada ou não pelo Estado (entenda-se FUNAI), mesmo se formada uma comunidade interétnica de comunicação e de argumentação, e **que pressuponha relações dialógicas democráticas** (pelo menos na intenção do pólo dominante), mesmo assim o diálogo estará comprometido pelas regras do

discurso hegemônico. Essa situação somente estaria superada quando o índio interpelante pudesse, através do diálogo, contribuir efetivamente para a institucionalização de uma normatividade inteiramente nova, fruto da interação havida no interior da comunidade intercultural. Em caso contrário – para falarmos como Habermas – persistiria uma espécie de “comunicação distorcida” entre índios e não-índios, comprometedora da dimensão ética do discurso argumentativo. Porém, na ausência de uma nova normatividade, teoricamente possível, mas de difícil realização na prática (pelo menos diante da realidade atual não só no Brasil, mas no mundo), o horizonte não está de todo sombrio se considerarmos a probabilidade do domínio do discurso hegemônico pelo pólo dominado da relação interétnica. (Cardoso de Oliveira. 2000. pág.225-226) Grifo nosso.

Portanto, pensar o indigenismo como uma necessidade dos/para os povos indígenas, nos reporta a premissa marxista, defendida por Lefebvre (1978), pela qual ele afirma que a “necessidade é, ao mesmo tempo, ato (atividade) e relação, em si mesma complexa, com a natureza, com os seres humanos, com objetos. Pelo trabalho o ser humano domina a natureza e se apropria parcialmente dela (...)” (LEFEBVRE, 1978, p.28). Por essa perspectiva, podemos afirmar que o território (objetivado na territorialidade de determinado grupo, ou seja, gerado pelo processo de (re)territorialização e por extensão na trans-territorialização) é produto do trabalho enquanto inter-fluxo da subjetividade e objetividade (ver figura: Campo vitais da re-existência social indígena). O indigenismo insurgente, portanto, considerando os ritmos geo-históricos de sua diversidade étnico e político, dialeticamente, tem se apropriado de códigos linguísticos (jurídico-administrativos) e discursivos, re-projetando e re-fazendo-os (transformando-os) como “um porvir” de sua “natureza concreta”. Esse também é um exemplo de tomada de consciência que o indigenismo de resistência (através dos movimentos indígenas organizados) vem experimentando desde do seu reconhecimento pela Constituição Nacional de 1988. O indigenismo insurgente representa um esforço de uma tomada de consciência política, tal como Gramsci afirmara que “a consciência de fazer parte de uma determinada força hegemônica (consciência política) é a primeira fase de uma ulterior e progressiva autoconsciência, na qual teoria e prática finalmente se unificam.” (GRAMSCI, 1987. pág. 20)

O território (neste caso, o campo da territorialidade indígena), enquanto, interfluxo entre subjetividade e objetividade, é, sobretudo, uma construção e, simultaneamente, um construtor do mesmo processo que emerge o “sujeito” ou o “ser” social (político) da/na “sociedade moderna”. Portanto, decifrar e analisar os parâmetros (dispositivos), as tecnologias de poder, que geraram o sujeito político, neste caso, o “índio”, enquanto categoria genérica, e que substantivou o campo do indigenismo, pressupõe identificar as inter-intra-extra-conexões dos sujeitos indígenas nas suas relações de forças com os agentes do poder dominante.



Com a identificação das (dis)posições políticas (ideológicas) dos agentes que se apresentam em diferentes campos discursivos, porém, constituintes de um mesmo indigenismo na Região do Baixo Tapajós e Arapiuns (RBTA), permitirá delimitar os objetivos das estratégias multi-territoriais (projetos indigenistas des-territorializadores) que possam explicar o ethos dos respectivos indigenismo: oficial, ambientalista, missionário e o de mercado. Embora, seja um indigenismo, aparentemente, subdividido, concorrem para o mesmo jogo da moderna colonialidade que é, para além dos discursos públicos, defender e proteger os interesses da sociedade de mercado, o que nos leva a discordar da premissa de Cardoso de Oliveira (1988) que afirma existir nesse conjunto de ideias indigenistas uma “unicidade”, ao definir, que o indigenismo no Brasil, “não é senão o compartilhar um mesmo universo de ideias e valores que tem na defesa das populações aborígenes o seu objetivo único e exclusivo”(1988. Pág. 75).

### **Da subjetivação dos sujeitos a Trans-territorialidade do indígena plural**

As tipologias de indigenismo são formas de expressão material e simbólica dos agentes que as constituem. As ações trans-territoriais (estratégias) que se faz no presente edificam, ao mesmo tempo, o futuro daquilo que os indígenas negam e também daquilo lhes é negado concomitantemente, ou seja, negam qualquer intervenção externa que geo-historicamente impeça a sua r-existência indígena e reivindicam direitos consuetudinários (condições para sua reprodução social) que a eles são negados pelas autoridades governamentais. O indigenismo oficial tem sido projetado a partir dos (não)indígenas como políticas públicas para atender, hipoteticamente, as “necessidade próprias” dos indígenas. No entanto, como contradiscurso, o indigenismo de resistência tem se posicionado politicamente contrários, divergindo e/ou convergindo, nas suas distintas, e até inusitadas, formas de negociação com seus agentes antagônicos.

O resultado destas ações tem se dado pelas relações de interpenetrabilidade, gerando um “porvir” de um “território” (físico e/ou simbólico), que não necessariamente seria a criação de um “novo”, mas de uma “dobra” (contiguidade), ou mesmo uma terceira via, uma re-territorialização que emerge de dentro pra fora, de baixo para cima, e que encontra na sua vizinhança (lateralidade) as conexões necessária para sua r-existência ou para sua auto-reafirmação como tal. Neste processo, o território que emerge, surge, concomitantemente, no e a partir do próprio campo vital, a identidade que vai legitimá-lo, recombina e articulando

elementos da intersubjetividade que lhes “importam” tanto através das redes (plexos) do campo endógeno quanto do exógeno (Deleuze. 1991. pág. 20).

É através do campo de forças contraditórias, dinamizado pelos agentes que compõem o indigenismo, que as “identidades plurais” são re-valorizadas politicamente, desconvencionando padrões diacríticos, onde uma não anula a outra, mas pelo contrário, fortalece as unidades (multiplicidades de identidades) pela unicidade trans-territorial da identidade plural (Zambrano) que no/para o campo em questão ela é re-territorializada. Estas estratégias trans-territoriais de des-individualizar o “sujeito” através da “desobediência epistêmica”<sup>3</sup> (Mignolo, 2010), constituem o mecanismo que anima tanto as práticas da biopolítica - maior verso menor - (Agamben, 2000) quanto as que (re)criam (des-re-subjetivizam) os sujeitos e seus campos discursivos (plexos políticos), nos quais as técnicas de biopoder são (re)aplicadas e aperfeiçoadas.

Agamben (2002) e Mignolo (2010) exemplificam, respectivamente, como o corpo (homo sacer) é transformado em objeto da política (bios) e como a decolonialidade do poder reposiciona o indigenismo insurgente no seu processo de re-territorialização, emergindo mecanismos trans-territoriais que possam descolonizar as perspectivas do poder/saber/pensar/ser/fazer/ouvir/sentir, permitindo, assim, novas “dobras” (fronteira) nessa rede de agenciamento identitário (territoriais) que envolve o campo de forças contraditórias do/no indigenismo:

o corpo do homo sacer, é mais uma vez uma vida nua. Esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político. Aqui está a raiz de sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como o portador dos direitos e, com um curioso oxímoro, como

<sup>3</sup> Mignolo em suas reflexões nos remete a noção de desprendimento, pois ele entende que “la descolonización epistémica avanza paralela al delinking que Samir Amin planteó en la esfera económica como desprendimiento del capitalismo. La diferencia con la apertura que ofrece Quijano es que la matriz colonial incluye la esfera económica y no la separa de las otras esferas. Todas ellas están inter-relacionadas en la naturalización de la cosmología occidental (por ejemplo, la totalidad) que produce el efecto mágico de hacernos creer que el mundo es lo que esa cosmología dice que es. El desprendimiento es urgente y requiere un vuelco epistémico descolonial (que está em marcha em distintas regiones del planeta) aportando los conocimientos adquiridos por otras epistemologías, otros principios de conocer y de entender, y por tanto, otras economías, otras políticas, otras éticas. La “comunicación intercultural” debe ser interpretada como comunicación inter-epistémica (como veremos más abajo, em el caso del concepto de interculturalidad entre los intelectuales indígenas em Ecuador). Además, desprenderse presupone moverse hacia una **geopolítica** y una **corpopolítica** del conocimiento, que por una parte denuncia la pretendida universalidad de una **etnicidad en particular (biopolítica) localizada en una región específica de planeta (geopolítica), esto es, Europa, donde el desarrollo del capitalismo ha sido con-secuencia del colonialismo. La noción de desprendimiento guía el vuelco epistémico descolonial hacia una universalidad-otra, es decir, hacia la pluriversalidad como proyecto universal**” (Mignolo, 2010. pág. 17) grifo nosso.

o novo sujeito soberano (ísubiectus superaneus, isto é, aquilo que está embaixo e, simultaneamente, mais ao alto) pode constituir-se como tal somente repetindo a exceção soberana e isolando em si mesmo corpus, a vida nua. Se é verdade que a lei necessita, para a sua vigência, de um corpo, se é possível falar, neste sentido, do “desejo da lei de ter um corpo”, a democracia responde ao seu desejo obrigando a lei a tomar sob seus cuidados este corpo. (Agamben, 2002. pág.130).

La matriz colonial de poder es entonces una estructura compleja de niveles entrelazados Colonialidad del poder: Control de la economía, Control de la autoridad, Control de la naturaleza y de los recursos naturales, Control del género y la sexualidade, Control de la subjetividad y del conocimiento.

La colonialidade del poder está atravesada por actividades y controles específicos tales la colonialidade del saber, la colonialidade del ser, la colonialidade del ver, la colonialidade del hacer y del pensar, la colonialidade del oír, etc. Muchas de estas actividades pueden agruparse bajo la colonialidade del sentir, de los sentidos, es decir, de la aesthesis. Tardíamente, em el siglo XVIII, la aesthesis fue apropiada por el pensamiento imperial y transformada em estética, sentimiento de lo bello y lo sublime. Em el correr de los últimos três siglos, lo sublime pasó a segundo plano y lo bello totalizó la estética y quedó limitada al concepto occidental de arte. Em suma, colonialidade del poder remite a la compleja matriz o patrón de poder sustentado em dos pilares: el conocer (epistemología), entender o comprender (hermenéutica) y el sentir (aesthesis). El control de la economía y de la autoridad (la teoría política y económica) dependen de las bases sobre las que se asiente el conocer, el comprender y el sentir. La matriz colonial de poder es em última instancia una red de creencias sobre las que se actúa y se racionaliza la acción, se saca ventaja de ella o se sufre sus consecuencias. Por eso Quijano dirá: es necesario, más que necesario, urgente, poner de relieve el mecanismo y dismantelar la matriz colonial de poder. (Mignolo. 2010. pág. 12)

O projeto de indigenismo do sistema hegemônico impõe, em função da sua natureza cartesiana (positivista) e capitalista, condições que fragmentam sua vida nua (zoé) em vidas (bios), que são objetivadas (e subjetivadas) dos indivíduos indígenas, que os atravessam, alterando e subjulgando a matriz dos saberes e das crenças desses indivíduos, que outrora, através da colonialidade inter-étnica, foram estigmatizados e rejeitados pelo pensamento colonial liminar (Mignolo, 2005). A corporeidade já subjetivada (bio), ou seja, já individualizadas, coloca o indivíduo no fronte de si mesmo, em que este deve se submeter contra si e em favor a escolha do campo que lhe melhor lhe convenha ser como tal (como ser essencialista). O sujeitoado é constituída pelas “suas próprias diferenças”, obrigando-se a “negar” as suas outras diferenças (partes de si) na e pelas formas de agir dentro de um campo de correlação de forças contraditórias e complementares, aqui vista como campos vitais da re-existência social (políticas), que estrategicamente foram abduzidas pelo sistema mundo colonial moderno capitalista e patriarcal, como mecanismos de controle multi-territorial (sujeito individualizado), fazendo com que os indivíduos acreditem e se apresentem através de um “discurso público” como “ser” identitário, objetivado e essencializado, por meio de uma única identidade, sendo portanto forçado a negar a natureza plural da sua identidade étnica

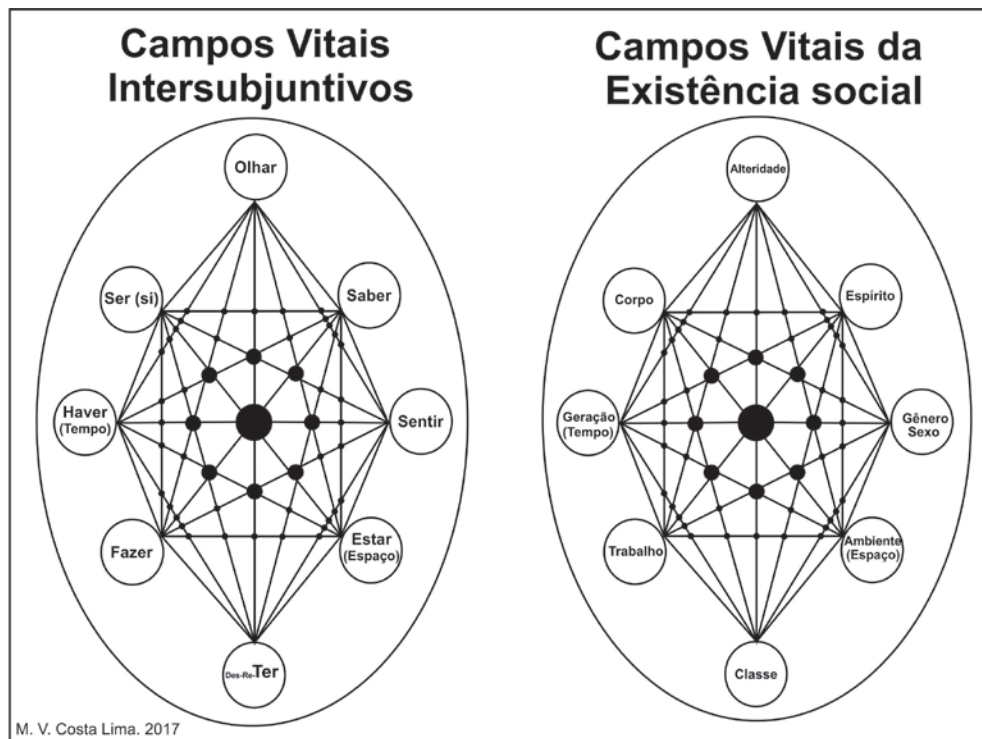
/cosmológica /de classe /de ocupação /espacial /geracional /sexual /estética, ou seja, trans-territorial<sup>4</sup>. Carlos Walter Porto Gonçalves (2017) também faz referência a identidades plural, sem no entanto usar este termo, usando barras a exemplo dos “múltiplos povos/etnias/nacionalidades e grupos/classes sociais em situação de subalternização/opressão/exploração” (pág.15).

A sujeição dos indivíduos, pressupõe, que estes se posicionem, politicamente, em particular a partir das “suas” referências, historicamente construídas por inter-conexões de campos sociais, que se articulam no interior de um conjunto de oito plexos (campos) que concebemos aqui como campos intra-inter-dependentes e vitais na/para a r-existência sociais e políticos dos “sujeitos políticos” que servem, por exemplo, para o reconhecimento ou não das identidade indígenas e de suas territorialidades.

A construção dos campos vitais resulta da correlação de um lexo verbal que pode constituir um campo discursivo, que aqui são considerados como “campo vitais interjuntivos” que agem como referência na institucionalização identitárias dos campos vitais da r-existência social (elementos necessário na reprodução social e cultural das identidades), que servem, inclusive de dispositivos (múltiplas identidades) de controle utilizados pelo sistema normativo de dominação hegemônica do capital (empreendedor/financeiro). Os subcampos que compõem o campo representados pelos dois diagramas dispostos na figura abaixo representam redes de interações, onde os verbos (dispositivo linguístico que geram/delimitam o reduto/território das relações (linguagem/elos de ligação) e define “quem pode ou não comunicar-se/dialogar” a partir do (intra-inter-extra) território, a constar: 1. Olhar identifica a Alteridade (raça/etnia), 2. Sentir identifica a Sexualidade (gênero), 3. O Saber identifica a Subjetividade (saberes/espiritualidade), 4. O Estar a Espacialidade (terra-território), 5. O Haver a Temporalidade (geracional/história de vida), 6. O Ser a Objetividade (corpo/estética), 7. O Des/re/ter a Classe (organização social), 8. O Fazer-o Trabalho (posição no mercado). Esses campos vitais são os vínculos que recombina e articulados pelo sentimento de pertencimento determinam um porvir (inovação/re-invenção/outro/neo-territorialidade) que se encontra no centro todas as interconexões como

<sup>4</sup> Durante o II Seminário de Educação do Campo e Cultura Quilombola”, Aymê Jilvana Castro Fergueira estudante e militante da Associação quilombola Bambaê da comunidade de Poacê (quilombo de Jambuaçu no Município de Moju/Pará), afirmou entender a trans-territorialidade como o seu ser quilombola articulando os campos sociais “tudo-de-uma-vez” no campo vital da r-existência social, ou seja, “não dar pra falar de mim e da minha comunidade em um só campo vital se não fizermos relação com os outros campos vitais” em 01/10/2017.

resultado do investir da trans-territorialidade (re-territorialização), o que colabora para explicarmos a natureza da identidade plural. Sobre estes campos “vinculativos” (rede relacional) de identidades vitais.



**Fonte: Diagrama elaborado pelo autor (2017), a partir, dentre outras, da metodologia de análise de redes sociais discutida por Souza & Quandt (2008. Pág. 31-63)**

Os campos vitais intersubjuntivos devem ser entendidos como um conjunto de dispositivo que influenciam, diretamente, na construção dos discursos dos agentes sociais, que é resultado das relações sociais geradoras, e que informa a existência, de territórios. Daí a preocupação de Mignolo de ser urgente em decolonizar os campos intersubjuntivos (do pensa/do fazer/do ser/sentir/haver/ter/estar/olhar) e que ainda estão sobre os referenciais da colonialidade do saber e do poder (Edgard Lander e Anibal Quijano) para que possa garantir um “porvir” de uma trans-territorialidade geo-histórica (local-global-local) dos “de baixo” subversivos.

Nossas observações e análises, partem do ponto de vista dos movimentos de resistência, das suas formas de pensar e agir, estrategicamente, nos seus processos de afirmação, apropriação e uso do território, além de buscarmos, nesse sentido, apreender a dinâmica que alimenta as “geometrias de poder” (Massey, 2008) circunscritas nas descontinuidades espaço-temporal, que articulam um conjunto de multiplicidades territoriais (emergentes ou não), e de

que forma estas são geradas e geram, a partir de suas interações, outras territorialidades (alternativas), ou seja, outros campos específicos e vitais para a sua r-existência social, étnica e política, como sujeitos “insurgentes”, ainda que possam ser “dissimulados” através de seus “discursos ocultos” (Scott, 2013), que compartilha, em certa medida, com a noção de “dependência libertadora” de Bauman(2001)<sup>5</sup>, entendida também, para além do sentido de “coerção consentida” apresentada por David Harvey (2005)

Busca-se, portanto, entender as particularidades da re-territorialização realizada pelo movimento de resistência indígena, a partir do processo do entrecruzamento e/ou de interpenetrabilidade (com certa aproximação com às ideias de (des)encaixe na perspectiva de Giddens (1991) nas e pelas relações de poder, sobretudo no campo discursivo do indigenismo, para em seguida, traçarmos um paralelo com as ações práticas desenvolvidas pelo movimento indígena na/da região do baixo rio Tapajós e Arapiuns, observada durante a gestão da coordenação executiva do CITA entre os anos de 2014 a 2016.

A Categoria multi-territorialidade tem como princípio os atos dos indivíduos que experimentam vários territórios, constituindo um conjunto de sobreposição de vários território ou territorialidades (Haesbaert. 2004, 2014). No entanto, para esta pesquisa, atentou se em manter o foco nas ações de resistência dos grupos insurgentes, dialogando, para tanto, com outros ramos das ciências sociais, pois é através deste viés que localizam as ações práticas, produtora dos espaços das resistências, que encontramos eco em “muitos teóricos” de vertentes feministas e estudiosos do pensamento crítico e “poscoloniales”, tal como Massimo Modonesi (2010) que aponta em sua leitura crítica sobre “subjetivação política”, a relevância interpretativa dos que fazem referência ao papel revolucionário dos/nos movimentos de resistência.

Antônio Gramsci, por exemplo, destaca a contribuição da subalternidade e sua implicância para uma “revolución pasiva”; assim como para a posição crítica de Ranajit Guha por este destacar a historiografia colonial das rebeliões camponesas na Índia, nas quais Guha revela um proeminente “projeto de poder” não por meio de uma consciência racional “mas

---

<sup>5</sup> A coerção social é, nessa filosofia, a força emancipadora, e a única esperança de liberdade a que um humano pode razoavelmente aspirar. O indivíduo se submete à sociedade e essa submissão é a condição de sua libertação. Para o homem a liberdade consiste em não estar sujeito às forças físicas cegas; ele chega a isso opondo-lhes a grande e inteligente força da sociedade, sob cuja proteção se abriga. Ao colocar-se sob as asas da sociedade, ele se toma, até certo ponto, dependente dela. Mas é uma dependência libertadora; não há nisso contradição. (Bauman. 2000. Pág. 19)

reflexiva resultante da experiência e da deliberação coletiva e política” (Modonesi. 2010, pág. 41); assim como, também, na ideia de Edward P. Thompson que não separa a classe de consciência de classe, ou seja “como duas entidades separadas e consecutivas uma a outra”, pelas quais Thompson afirma que não haveria “luta de classe sem classe”.

Modonesi cita a importância das proposições de Gayatri Spivak, que embora ela tenha divergido do lugar de enunciação de Gramsci sobre a subalternidade, ela se apoia, criticamente, nas subjetivações do sujeito foucaultiano para compreender e defender as diferentes formas de insurgências, em partículas das condições e experiência de subordinação vividas pela mulheres indianas. Nessa mesma perspectiva Antônio Negri e Lazzarato (2001) traz à tona o tema do “trabalho imaterial” para diferenciar o “operário massa” do “operário social” (Giuseppe Cocco. 2001)<sup>6</sup>. Dessa forma eles nos alerta para as novas lutas sociais nos quais estão inscritas a exploração do capitalismo contemporâneo sobre as subjetividades, e Negri conclui, em parceria com Michael Hardt (2004) a proposta de “Multidão” (*multitud*) como um novo sujeito revolucionário que não segue exatamente a representação de uma unidade social ou como uma coisa ou identidade dada, senão como todos os indivíduos (sujeitados) que são explorados nas suas diferentes subjetividades.

Faz-se importante salientar que o avanço teórico, sobre o processo de múltipla territorialização (multiterritorialização) debatido por Rogério Haesbaert, que do ponto de vista restrito do/no indivíduo, tem como ponto de partida a ideia da acumulação de experiências sócio-culturais de um indivíduo realizada em determinado lugar (território-local), e que a partir das mobilidades físicas destes indivíduos, novas territorialidades são acionadas ou constituídas às/nas suas novas práticas cotidianas (sentido cultural), considerando sempre as pré-experiências como o local de enunciação, que (re)afirma a sua r-existência social na interface de outros territórios, ainda que o indivíduo esteja na imobilidade física do espaço, mas poderar ter “mobilidade” através das suas relações sociais (que também é espacial).

Massey, no entanto, adverte, no seu livro “Pelo Espaço: uma nova política da espacialidade” (2008), que, fundamentalmente, o que importa é “o modo como pensamos o espaço”, justificando que o espaço é uma dimensão implícita que “molda nossas cosmologias estruturantes”. “Ele modula nossos entendimentos do mundo, nossas atitudes frente aos outros, nossa política” (p. 16), evidenciando, assim, o caráter político da multiterritorialidade

<sup>6</sup> Giuseppe Cocco faz a introdução do livro “Trabalho Imaterial” de Lazzarato & Negri (2001).

(heterogeneidade) ao afirmar, também, que o tempo-espaço (mudança - social) é inerente na/à coexistência de outros espaços. Massey assevera que os seus estudos orbitam pela esfera política com suas bases na análise relacional, ela se posiciona politicamente em favor do antiessencialismo (evitando olhares determinantes, objetivantes, unilateral, monolíticos, fragmentados, isolados, ou seja, que operam pela lógica da colonialidade do saber e do poder) e afirma que as inter-relações das entidades/identidades são o que garante a existência do Espaço e, por efeito, as suas variantes de Lugar e Território:

Assim, primeiro, entender o espaço como um produto de inter-relações combina bem com a emergência, nos anos recentes, de uma política que tenta comprometer-se com o antiessencialismo. Em lugar de um liberalismo individualista, ou de um tipo de política de identidade, que considere essas identidades já, ou para sempre, constituídas e defenda os direitos ou reivindique a igualdade para essas identidades já constituídas, essa política considera a constituição, dessas próprias identidades e as relações através das quais elas são construídas como sendo um dos fundamentos do jogo político. As "relações" aqui são compreendidas como práticas encaixadas. Em vez de aceitar e trabalhar com entidades/identidades já constituídas, essa política enfatiza a construtividade relacional (incluindo as chamadas subjetividade política e clientelas políticas). É cautelosa, portanto, a respeito de reivindicações de autenticidade baseadas em noções de identidade imutável. Em vez disso, propõe um entendimento relacional do mundo e uma política que responda a tudo isso. A política de inter-relações reflete, portanto, a primeira proposição, de que o espaço, também, é um produto de inter-relações. O espaço não existe antes de identidades/entidades e de suas relações. De um modo mais geral, eu argumentaria que identidades/entidades, as relações "entre" elas e a espacialidade que delas faz parte são todas co-constitutivas. (Massey. 2008, p.30)

Rogério Haesbaert, em maio de 2008, na Conferência de abertura do XIII Encontro Paranaense de Estudantes de Geografia (Fronteira: Territórios em Conflito), realiza seu debate sobre biopolítica, publicizando, em seguida, sob o título “Des-controle dos territórios – e das fronteiras – num mundo globalizado” (publicado em 2009). Na qual Rogério evidenciou a obra “Segurança, Território e População”, uma edição em português publicada naquele ano, sobre o filósofo francês Michel Foucault, em que ele ressaltara, “pelo título, poderia, perfeitamente, ter sido um livro escrito por um geógrafo”. Além de Foucault ele também fez referências aos trabalhos de Giorgio Agamben, o que nos deixa à vontade para desenvolver o debate sobre a multi-territorialidade e trans-territorialidade, e a partir destes filósofos e das contribuições de Doreen Massey, realizarmos uma análise relacional com base nas inter-relações entre as formas subjetivas de entidades/identidades no campo das relações de poder do indigenismo.

Partindo das premissas masseybianas (subsidiadas pelas/nas análises subjetivas e relacionais) atrelamos os campos discursivos foucaultianos (biopolítica), que doravante nos ajudarão a posicionar um olhar antiessencialista, que considera, sobretudo, as práticas de resistência cotidianas. Essa perspectiva ressoa, na necessidade de repensarmos a tese do “mito



da desterritorialização”, desenvolvido por Rogério Haesbaert (2004), em que ele afirma que a desterritorialização não é resultado único da dominação hegemônica (perdas e ganhos) e, sim, simultâneo com a re-territorialização, no entanto, ele desenvolve um debate que centraliza a multiterritorialização como um termo que tenha que dar conta desde a escala do indivíduo até a escala do sistema hegemônico dominante, sem considerar, no entanto, as formas diferenciadas com que o processo da multi-territorialização são efetivadas pelos seus agentes antagônicos/contraditórios (dominadores e insurgentes). Haesbaert afirma que a multiterritorialização é:

(...) pelo menos no sentido de experimentar vários territórios ao mesmo tempo e de, a partir daí, formular uma territorialização efetivamente múltipla, não é exatamente uma novidade, pelo simples fato de que, se o processo de territorialização parte do nível individual ou de pequenos grupos, toda relação social implica uma interação territorial, um entrecruzamento de diferentes territórios. Em certo sentido, teríamos vivido sempre uma “multiterritorialidade”. (HAESBAERT, 2004. p.344) -Grifo nosso.

Doravante, Haesbaert (2006), nos ajuda a delimitar o papel destas categorias, deixando bem claro ao afirmar que é um mito acreditar que as elites (planetárias) são desterritorializadas. Pois dessa forma, ele ratifica que “não são os grandes empresários e os grandes executivos que estão “desterritorializados” — ao contrário, são eles que têm a liberdade de escolher a (multi)territorialidade que mais lhes convém” (pág. 367). Tomaremos, para tanto, emprestado o termo trans-territorialização (com hífen, por indicar uma estratégia “transterritorial” no processo de (re)territorialização), para, a partir daqui, fazermos dela uma referência às estratégias de resistência de grupos sociais insurgentes, ou seja, para as ações projetadas de (re)territorialização, e assim aumentar o potencial analítico destas categorias, além de diminuir o sentido ambivalente dos termos Multi e Trans-Territorialização.

É importante salientar que a nossa intenção aqui, não é aprofundar um debate sobre o *modus operandi* do conceito de multiterritorialização, mas diferenciá-lo do processo de trans-territorialização, didatizando-o para facilitar a compreensão sobre este processo como “apropriado” pelos grupos insurgentes, além de dar ênfase a sua importância em promover a própria re-territorialização, com hífen, denotando que este processo ocorre com e na re-criação (como na “a reinvenção das tradições” de Eric Robsbawm (1987), ou na “reimaginação das coisas como processo” de Doreen Massey (2008. pág.44), r-existindo continuamente, seja reforçando a sua territorialidade pré-existente e/ou seja no enfrentamento político pela r-existência social de seus protagonistas de/em determinado espaço (território), que para tanto

buscam estratégias diferenciadas (inovadoras) contra as técnicas de poder deliberadas pelos grupos hegemônicos de dominação.

Haesbaert, no seu livro mais recente, “Viver no Limite” (2014), enfatiza, veemente, que a multiterritorialidade compartilha do mesmo sentido da transterritorialidade. A partir desta visão, propomos uma ressemantização desses conceitos, contrariando o entendimento polissêmico entre estas duas palavras, porém sem causar perdas aos seus conteúdos teóricos, mas, pelo contrário, acreditamos que o prefixo “trans” (trans-territorialização) será relevante em sua mais com-plexo (com hífen, para referirmos a um conjunto de redes interconectadas, tendo sempre um como referencia de ponto de partida) sentido polissêmico (como bem nos adverte Haesbaert e Mondardo (2011) a ponto de elevarmos o seu caráter ambivalente para polivalente, reposicionando a sua centralidade analítica, e assim destaca-la, pelo menos para nossa pesquisa, como uma categoria da resistência social, capaz de des-subjetivar os campos vitais em prol de uma re-territorialização de povos originário insurgentes, e que inevitavelmente se traduzem no campo de forças contraditórias, diferenciando a da categoria “multiterritorialização” que promove a des-territorialização física e simbólicas de grupos historicamente subalternizados. A separação desses “múltiplos” processos nos permite apontar aspectos semânticos que são alvos da ação desterritorializadora, como os alvos das subjetividades constitutivos dos movimentos emergentes e insurgente, e que portanto a eles são negados/excluídos/discriminados/racializados/dequalificados/ pelo poder hegemônico dominante regido, em particular, pelas paradigmas da colonialidade do saber e do poder.

### **Considerações**

O objeto principal de disputa entre os grupos antagônicos tem como ponto de partida a terra e o território, no entanto são os mecanismos (dispositivos) do sistema mundo-moderno-colonial que estabelecem as bases-estruturais das regras do jogo político e que, necessariamente, credenciam os agentes (bio) em questão acessarem e se posicionarem no campo do indigenismo, são materializados no campo das lutas políticas, que obedecem a critérios de classificação identitária e da estrutura hierárquica administrativa e jurídica legitimada por acordos tácitos e ou explícitos pelas diferentes esferas e de representação política. As identidades nos campos vitais da r-existência social, passam a ter valor no processo de negociação política, dominada, cada uma, pelo lexo que controla os territórios através dos grupos sociais sujeitados.

A identidade indígena plural (constituída pelos campos vitais da trans-territorialidade), confronta com as normativas hegemônicas (essencialistas) e que no seu quesito étnico indígena, ainda o referenda como grupos homogeneizados, legitimando a criação de políticas públicas de “inclusão excludente”. Ainda contra os indígenas, sobressai o dispositivo do racismo criado para manter a diferença colonial. Por outro lado, a contra-estratégia de dominação, ou seja, a trans-territorialização precisa “transigir os fixos e fluxos” (M. Santos, 2002), causando a “Redes-subjetivação” como ação para a “emergência” de “outras” “territorialidades táticas”, em alusão a idéia de “identidade tática” de Berino (2007), oportunizando, para tanto, “possibilidades” para a efetivação de projetos insurgentes, ou seja, re-des-construindo pela desobediência epistêmica uma outra racionalidade que re-considera os saberes de suas ancestralidades (cosmologia/cosmogonia), como princípio balizador da trans-territorialidade. Onde as estratégias subversivas fazem da “transgressão” à lógica colonial (“entrecampos” – P. Gilroy) um projeto imediatista (do presente) para garanti, em certa medida, a contiguidade múltiplas (convergente/divergente) no re-ordenamento, entrelaçado e reticular, da territorialidade plural dos povos indígenas na região do baixo Tapajós e Arapiuns.

Portanto, a estratégia da trans-territorialidade indígena, traz para o centro desse debate, a autoafirmação indígena e territorial como uma das formas de r-existir social e politicamente pela arte da resistência (discurso oculto – J Scott. 2013), e como tal, representa os traços do que realmente é o projeto indígena do “presente”. Pois os grupos insurgentes ao demarcarem um “porvir territorial”, recusam a imposição de políticas indigenistas que os inferiorizam, os desqualificam, os constroem e ou os violentam em sua integridade/dignidade.

### **Referências Bibliográficas**

- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? Santa Maria, RS: Palloti, 2006. BAUMAN. Z. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2001
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, G. L. (org.) O corpo educado: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- BUTLER, Judith. Vida precária. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n.1, p. 13-33.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Ação indigenista, eticidade e o diálogo inter-étnico. Estudos avançados, Volume 14 – Número 40 – Abril/Maio de 2000, p 213 – 230
- DELEUZE, G. A dobra: Leibniz e o barroco. 2.ed. Campinas: Papyrus. 1991.
- FANON, Frantz. Em defesa da revolução africana: Título original: pour la revolution africaine. 1 ed. Lisboa / Portugal: Terceiro Mundo, 1980.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1979
- GIDDENS, A. As Consequências da Modernidade. São Paulo: Ed. UNESP. 1991.

- GRAMSCI, Antônio. Concepção dialética da história. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987
- HAESBAERT, R. Apresentação à edição brasileira. In: MASSEY, Doreen B. Pelo espaço: uma nova política da espacialidade; tradução Hilda Pareto Maciel & Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008
- HAESBAERT, Rogério. Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contensão. Rio de Janeiro (RJ): Bertrand, 2014.
- HAESBAERT, R.; MONDARDO, M. Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana. Revista GEOgraphia, Niterói: RJ, Vol. 12, Nº 24, 2010. Disponível em: [www.geographia.uff.br/index.php/geographia/article/download/378/297](http://www.geographia.uff.br/index.php/geographia/article/download/378/297) Acessado em: 12/05/2017.
- HARVEY, David. O Novo Imperialismo. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- HOBSBAWM, Eric. RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984
- LAZZARATO, M. & NEGRI, A. Trabalho Imaterial. Rio de Janeiro/RJ: DP&A, 2001.
- LEFEBVRE, Henry. Práxis. In: Sociologia de Marx. Rio de Janeiro: Editora Sorensen, 1978, p.17-41
- MASSEY, Doreen B. Pelo espaço: uma nova política da espacialidade; tradução Hilda Pareto Maciel & Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- MIGNOLO, Walter D. Histórias Locais / Projetos Globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2003
- MIGNOLO, Walter. Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2010, 126 pp Disponível em: <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/mignolo-walter-desobediencia-epistc3a9mica-buenos-aires-ediciones-del-signo-2010.pdf> Acessado em: 27/09/2016.
- MODONESI, Massimo. Subalternidad, antagonismo, autonomía: marxismos y subjetivación política. Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales –CLACSO; Prometeo libros, 2010.
- NEGRI, Antônio. Para uma definição ontológica da Multidão. In: Lugar Comum. Nº 19-20. Rio de Janeiro. NECOM/UFRJ. p.15-26. 2004.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Amazônia: encruzilhada civilizatória: Tensões territoriais em curso. Rio de Janeiro-RJ. Consequência Editora. 2017
- SACK, R. D. Territorialidades humanas. In: Dias, L.; Ferrari, M. (org.) Territorialidades Humanas e Redes Sociais. Florianópolis: Insular, 2011.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, Pode o subalterno falar?: tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.