

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE FILOSOFIA LICENCIATURA

AUGUSTO CESAR DOS SANTOS

**SIMULACROS (COSMO)POLÍTICOS E ONTO-EPISTEMOLÓGICOS: insurgências
locais na Terra Indígena Rio Pindaré**

São Luís

2025

AUGUSTO CESAR DOS SANTOS

**SIMULACROS (COSMO)POLÍTICOS E ONTO-EPISTEMOLÓGICOS: insurgências
locais na Terra Indígena Rio Pindaré**

Monografia apresentada ao curso de Filosofia
da Universidade Estadual do Maranhão como
requisito parcial para a obtenção do grau de
Licenciatura Plena em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio César Corrêa
Soares Muniz

Co-orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Marivania Leonor
Souza Furtado

São Luís

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

Santos, Augusto Cesar dos.

Simulacros (Cosmo)políticos e onto-epistemológicos: insurgências locais na Terra Indígena Rio Pindaré. / Augusto Cesar dos Santos. – São Luís (MA), 2025.

67p.

Monografia (Curso de Filosofia) Universidade Estadual do Maranhão - UEMA, 2025.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio César Corrêa Soares Muniz.

- Terra Indígena Rio Pindaré. 2. Desenvolvimentismo. 3. Neoliberalismo. 4. Cosmopráticas. I.Título.

CDU:

330.831.8(=1-82)(812.1)

Elaborado por Luciana de Araújo - CRB 13/445

AUGUSTO CESAR DOS SANTOS

**SIMULACROS (COSMO)POLÍTICOS E ONTO-EPISTEMOLÓGICOS: insurgências
locais na Terra Indígena Rio Pindaré**

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia
da Universidade Estadual do Maranhão como
requisito parcial para obtenção do grau de
Licenciatura Plena em Filosofia

Aprovado em: 14/07/2025

BANCA EXAMINADORA



Documento assinado digitalmente

SERGIO CESAR CORREA SOARES MUNIZ

Data: 31/07/2025 09:37:38-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Sergio César Corrêa Soares Muniz (Orientador)
Universidade Estadual do Maranhão



Documento assinado digitalmente

FRANCISCO VALDERIO PEREIRA DA SILVA JÚNIOR

Data: 31/07/2025 12:02:40-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Francisco Valdério Pereira da Silva Júnior
Universidade Estadual do Maranhão



Documento assinado digitalmente

FLAVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS

Data: 31/07/2025 17:16:31-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas
Universidade Federal do Maranhão

Às e aos insurgentes da Terra Indígena Rio
Pindaré: lhes dedico e compartilho a
co-autoria deste pequeno arranjo.

Tais seres são imprevisíveis, eles vêm como o destino, sem motivo, razão, consideração, pretexto, eles surgem como o raio, de maneira demasiado terrível, repentina, persuasiva, demasiado “outra” para sequer serem odiados.

– Nietzsche, Genealogia da Moral

AGRADECIMENTOS

Agradecer em preto e branco deveria ser um ato de injúria contra aqueles que amamos. Sabemos bem que o amor tem tons de lilás, às vezes rubro, às vezes negro. Também é um ato de injúria não poder agradecer todo mundo num mesmo plano, como num mapa, num rizoma. Cada parágrafo é sintoma de uma hierarquia disfarçada, exala micro-fascismos. Queria poder agradecer de forma descontínua, desarranjada, à americana. No entanto, inibido pelas normas acadêmicas, serei obrigado a agradecê-los de forma descontínua, linear, discreta – infelizmente a passagem do contínuo ao discreto ainda é o mito fundador da nossa academia que ainda não se abriu à bricolagem, às aberrações e disjunções inclusivas, ao desregulado, ao insurgente.

Agradeço à Terra Indígena Rio Pindaré, mais precisamente aos insurgentes da Aldeia Januária que, em meu primeiro ano de pesquisa, me acolheram em suas terras. Espero um dia estar vivo para ver este espaço se tornar um espaço liso, indefinido, até onde a perna alcança... Gerlan e Rairiza, muito obrigado pelas conversações – o mais justo seria compartilhar convosco a co-autoria deste trabalho.

Agradeço aos meus amigos, principalmente aos que me preencheram de afetos alegres durante as existências que consumi. André, auto-exilado em Portugal; Davi, nosso doutor; Marcelo, cirurgião dentista; e Gabriel, creio que você seja TI. Éramos crianças, hoje quase não nos vemos mais, mas fica o agradecimento por vocês existirem e compor comigo territórios existenciais – rua quatro, rua dezessete, nossas andanças em locais pouco seguros.

Agradeço aos amigos cujo contato ainda me soa absurdo e acidental. Isabelle, muito obrigado pela amizade e carinho que você sempre teve por mim, nos conhecemos numa contingência de baixa intensidade e mantemos nossa amizade por tanto tempo que me parece ser oriunda de um dispositivo *antropotécnico* cujo objetivo é construir um “círculo de amigos” (Sloterdijk, 2000, p. 10). Amigos do grupo virtual de leitura em Voz e Fenômeno, de Jacques Derrida, agradeço os agenciamentos teóricos e intelectuais de todos vocês: Carol, Buribunco, Otávio Heidegger, Luís Felipe e Júlia Matsuna, Nara Adorno, Isra ex-deleuzeano.

Agradeço às amigas que conheci na UEMA. Fomos um bom trio no pós pandemia, até hoje desconfio que vocês me adotaram igual se adotam um cachorro abandonado na rua: Letícia, Luciana e Laissa, os 3 L's.

Ainda nesse núcleo do CECEN/UEMA, formei outros bons grupos. Como um bom nômade, ou extrovertido, promovi lindas alianças: primeiramente com Brendon, logo depois com Valéria, Otávio, Bruno, Milena, Nicole, Marlysson consciência. Demos muitas risadas juntos, eu acho que não ria assim desde os tempos áureos do ensino fundamental.

Em especial, na Uema, conheci uma pessoa encantadora, misteriosa, bem vestida e excêntrica demais. Comecei a ler Lévi-Strauss por causa de você, da sua pesquisa, das suas trajetórias no estruturalismo e nas discussões sobre *mythos*. Ficava ansioso para os dias que você ia – você sempre faltou bastante –, queria conversar como você e extrair aquela mais-valia de código, excessos significantes e, com muita sorte, *amor*. Zephora, muito obrigado pela sua presença, parceria e trocas teóricas. Muito obrigado por aturar minhas conversas, os monólogos sobre Deleuze, Viveiros de Castro e Flamengo.

Agradeço também aos meus professores do Departamento de Filosofia, em especial Francisco Valdério que me motivou a dar seguimento ao tema de minha pesquisa dentro do curso de Filosofia.

Tenho muito a agradecer ao CCSA, em particular ao Departamento de Ciências Sociais que tanto me acolheu e me deu a possibilidade de estar aqui escrevendo esse agradecimento e terminando numa monografia. Professora Marivânia, muito obrigado por ter acreditado que um estudante de filosofia poderia segurar o tranco de ser seu bolsista e trabalhar com povos e comunidades tradicionais. Muito obrigado pelos diversos acolhimentos e por se preocupar comigo.

Agradeço também ao LIDA por ter deixado eu fazer parte dessa trajetória linda que constitui o grupo. Desde então, o sinal parou de estar fechado para mim que sou um jovem. Agradeço aos amigos que fiz no grupo, Silnério, Joelson, Maria Paula, Fran, Claudyulle, Gabriel, Daisy e, especialmente, Sérgio, uma das mentes por detrás da escrita. Agradeço principalmente à Daisa, uma das principais responsáveis por eu parar nesse grupo: você *maquinou* uma aliança linda.

Por fim, me perdoem o familismo demasiado *edipiano*, quero agradecer especialmente à dona Keyla Cristina, minha mãe. Eu amo tanto ser seu filho que passo por cima do meu ateísmo e começo a acreditar que eu era aquela criança que pediu, no seu sonho, para ser seu filho. Obrigado por me ouvir falar, por me ouvir reclamar e por ouvir eu fazer aquele barulho ignóbil quando abro a panela de pressão. Eu amo tanto o fato da senhora existir que começo a considerar que talvez esse mundo não seja esse horror todo (apesar de Israel contrariar esse sentimento).

Agradeço (também especialmente, olha quantos especialmente tiveram) minha irmã Isabella e meus irmãos Edinho e Samuel. Eu não consigo imaginar viver um mundo em que vocês não existem. Desde que nasci sou irmão de Edinho, o irmão mais novo de Edinho, e tomo isso como condição existencial: Edinho, o irmão mais velho, descolado e agora ranzinza. Muito obrigado pelo Flamengo e por ter me desafiado a estudar tabuada quando eu era criança. Isabella, eu considero ter nascido pela segunda vez quando tu nasceu. Sempre te amei, desde antes de tu sair da placenta, e sempre vou te amar. Tu és minha irmãzinha e eu amo tudo em você. Por fim, Samuel: o motivo de eu ter nascido três vezes. Me desculpa por deixar você fazer vários gols em mim até eu virar nossas partidas de futebol. Muito obrigado por ter nascido, muito obrigado por ser meu irmão!

RESUMO

A presente monografia fundamenta-se em uma investigação empírica e teórica acerca das tensões políticas e onto-epistemológicas que subjazem formas hegemônicas de gestão socioeconômica e forças contrárias antipodais a tais formas – precisamente os projetos neoliberais e desenvolvimentistas em relação com os Tenetehara da Terra Indígena Rio Pindaré. Articulando interdisciplinarmente filosofia e antropologia, traçamos um percurso histórico-genealógico que busca mapear e analisar criticamente a constituição da Soberania moderna e o modo como os Tenetehara acabam entrando na rota da universalização da própria modernidade. Posteriormente, traçamos, a partir das obras de Hardt e Negri, um caminho para rastrear o novo *locus* político e econômico característico do mundo contemporâneo, analisando-o criticamente através do conceito de *etnofagia* que descreve os processos pelos quais as diferenças são atraídas e dissolvidas dentro de um vórtice global de dominação. Contra este processo, realizamos um último percurso nos caminhos de uma alteridade que ameaça subverter os principais pressupostos ontológicos, políticos e epistemológicos do desenvolvimentismo e neoliberalismo, desembocando nas articulações *cosmopráticas* dos Tenetehara da Terra Indígena Rio Pindaré que contra-efetuam a potência de um mundo outro.

Palavras-chave: Terra Indígena Rio Pindaré; Desenvolvimentismo; Neoliberalismo; *Cosmopráticas*.

RESUMEN

La presente monografía se basa en una investigación empírica y teórica sobre las tensiones políticas y ontológico-epistemológicas que subyacen a las formas hegemónicas de gestión socioeconómica y a las fuerzas contrarias a dichas formas, concretamente los proyectos neoliberales y desarrollistas en relación con los tenetehara de la Tierra Indígena Río Pindaré. Articulando de manera interdisciplinaria la filosofía y la antropología, trazamos un recorrido histórico-genealógico que busca mapear y analizar críticamente la constitución de la soberanía moderna y la forma en que los tenetehara terminan entrando en la ruta de la universalización de la propia modernidad. Posteriormente, a partir de las obras de Hardt y Negri, trazamos un camino para rastrear el nuevo locus político y económico característico del mundo contemporáneo, analizándolo críticamente a través del concepto de etnofagia, que describe los procesos por los que las diferencias son atraídas y disueltas dentro de un vórtice global de dominación. Contra este proceso, realizamos un último recorrido por los caminos de una alteridad que amenaza con subvertir los principales supuestos ontológicos, políticos y epistemológicos del desarrollismo y el neoliberalismo, desembocando en las articulaciones cosmoprácticas de los tenetehara de la Tierra Indígena Río Pindaré, que contrarrestan el poder de un mundo otro.

Palabras clave: Tierra Indígena del Río Pindaré; Desarrollismo; Neoliberalismo; Cosmoprácticas.

ABSTRACT

This monograph is based on empirical and theoretical research into the political and onto-epistemological tensions that underlie hegemonic forms of socioeconomic management and the opposing forces that counteract such forms—specifically, neoliberal and developmentalist projects in relation to the Tenetehara of the Rio Pindaré Indigenous Land. Articulating philosophy and anthropology in an interdisciplinary manner, we trace a historical-genealogical path that seeks to map and critically analyze the constitution of modern sovereignty and the way in which the Tenetehara end up entering the path of the universalization of modernity itself. Subsequently, based on the works of Hardt and Negri, we trace a path to track the new political and economic locus characteristic of the contemporary world, critically analyzing it through the concept of ethnophagy, which describes the processes by which differences are attracted and dissolved within a global vortex of domination. Against this process, we take a final journey along the paths of an otherness that threatens to subvert the main ontological, political, and epistemological assumptions of developmentalism and neoliberalism, leading to the cosmopractical articulations of the Tenetehara of the Rio Pindaré Indigenous Land, which counteract the power of another world.

Keywords: Rio Pindaré Indigenous Land; Developmentalism; Neoliberalism; Comospractical.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	14
1.1 Referencial teórico-metodológico	17
2. A DUPLA HISTÓRIA DA MODERNIDADE: da Renascença ao Habitar Colonial	20
2.1 Modernidade e Crise: da imanência ao contrato	20
2.2 Sobre o Habitar Colonial	22
2.3 Os Tenetehara na rota do Habitar Colonial: uma genealogia histórica do contato	26
3. SOBERANIA DESENVOLVIMENTISTA E IMPÉRIO MULTICULTURAL	31
3.1 Nós, os newtonianos...	32
3.2 A dupla-face do Império: Etnofagia e multiculturalismo	36
3.3 “Tensões de territorialidades” na T.I Rio Pindaré	42
4. O ANTI-NEWTON: soberania e autonomia	48
4.1 Simulacros e Subversão	48
4.2 Embaralhando códigos: perspectivismo ameríndio e multinaturalismo ontológico	52
4.3 Anteâmbulos para uma semiopraxis insurgente na T.I Rio Pindaré	57
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	63
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	65

1. INTRODUÇÃO

Na segunda metade do século XX, a ideia de *autonomia* emergiu como “a grande utopia mobilizadora das organizações indígenas e do pensamento indianista” (Svampa, 2022, p. 143) que, dentre suas demandas, reivindicavam o uso autônomo de seus territórios historicamente ocupados. Dentro desse cenário, as lutas indígenas puseram em questão uma série de *pressupostos* implícitos em postulados políticos e epistemológicos constituintes da modernidade tardia. Assim, partindo de racionalidades e cosmopolíticas distintas das ocidentais, as lutas indígenas manifestam a potência de processos de criação de *mundos outros*, irreconhecíveis e incompatíveis aos projetos de orientação econômica, política e cultural empreendidos pelos Estados Nacionais latinoamericanos no século XX.

Passar a vista nos principais modelos de gestão social implementados pelos Estados latinoamericanos no século XX, é ir ao encontro a dois paradigmas dominantes desde a década de 1960: o *desenvolvimento* e o *neoliberalismo*. O primeiro, expresso no discurso de Harry S. Truman (1884-1972) no congresso nacional estadunidense, buscava estabilizar uma *hegemonia* atravessada por duas guerras e que, naquela ocasião, se encontrara ameaçada por lutas anti-coloniais, crises econômicas e transformação das forças produtivas no sul global. Como resposta à tais ameaças, os Estados-nações se dispuseram a realizar sua imanência no campo de forças sociais coordenando uma parcela do setor “não competitivo da economia” (Bresser-Pereira, 2013, p. 12) a partir de um projeto político de orientação global que teria como função realizar a dita “acumulação primitiva” nos países tardiamente industrializados: o desenvolvimento. De acordo com Escobar (2005), este projeto tem como mecanismo operatório “a profissionalização dos problemas do desenvolvimento, no qual se inclui o surgimento de conhecimentos especializados” e, além do mais, a sua institucionalização em uma série de iniciativas globais de fomento e financiamento do “desenvolvimento” dos países até então “pré-capitalistas”. Nesse cenário, o desenvolvimento se apresenta como um novo locus de enunciação, justificação e legitimação política e onto-epistemológica para a manutenção estratégica de uma colonialidade historicamente arquitetada *meta e fisicamente*.

Em parcial oposição às intervenções estatais que o desenvolvimentismo sucinta, observa-se a ascensão do *neoliberalismo*. Caracterizado pela primazia da *flexibilidade*, “com redes horizontais tomando o lugar de uma pirâmide hierárquica” (Fisher, 2020, p. 61), o neoliberalismo abandona a teleologia civilizatória – caracterizada por “falsas analogias históricas” (Hardt e Negri, 2001, p. 303) – presente no desenvolvimentismo clássico e abraça

a imagem de um mundo *multicultural*. Longe de ter suas funções reduzidas – ilusão comum compartilhada pelos setores progressistas e conservadores (Priola, 2022) – o Estado se torna o responsável por promover uma “destituição completa da gramática do conflito” (Safatle, 2020, n.p), fazendo do multiculturalismo o esforço para “administrar e organizar as diferenças étnicas por meio de mudanças em suas leis e constituições” (Svampa, 2022, p. 137).

Tomando a diferença como aquilo que deve ser *organizado*, o neoliberalismo multicultural se converte em uma forma de gestão da diferença “a partir dos princípios liberais”, assinalando os limites de uma tolerância que não deve romper com os pressupostos socioeconômicos dominantes (Díaz-Polanco, 2006, p. 175, 176. tradução nossa). Na lógica do desenvolvimento, a diferença se enxerta em uma marcha teleológica até o estado de bem estar social – diferença que deve ser reduzida ao modelo do Mesmo; na lógica multicultural, isto é, neoliberal, a diferença é lançada em um projeto unitário na medida em que ela deve se abster de colocar em questão as lógicas efetivas de ação de povos e comunidades indígenas dentro de seus próprios territórios – o ideal de uma *cosmopraxia*.

O ideal de uma cosmopraxia, conceito que extraímos do registro etnográfico amazônico (Viveiros de Castro, 2022), exige uma vinculação entre todo um sistema de valores e racionalidades e determinada prática. Tal vinculação só se torna possível ao cabo de realização da disjunção – inclusiva – território|territorialidade que, como bem demonstrou Svampa (2022), estão no cerne de reivindicações indígenas e expressam zonas distintas e complementares. O território diz respeito ao horizonte da territorialidade, ele remete “ao controle do espaço e dos recursos naturais” de povos indígenas; já a territorialidade “está relacionada com os usos e apropriações do território” (Svampa, 2022, p. 146).

É no âmago da relação território-territorialidade que se entrecruzam uma série de lógicas e racionalidades distintas, que podem desembocar no que Svampa (2022) denominou por “tensão de territorialidades”. Tal tensão “envolve marcos de confrontação, estratégias de dominação e resistência, de soberania e emancipação” (Svampa, p. 147).

No local em que essa pesquisa se insere, a Terra Indígena Rio Pindaré, estas tensões são engendradas a partir de “empreendimentos associados aos interesses do capital transnacional, que toma como princípio a produção em larga escala e a atenção ao mercado externo” (Furtado, 2023, p. 2), o que tem determinado a configuração socioespacial deste território que vem sendo (de)formado pela grande incidência de segmentos político-sociais hegemônicos.

Uma das principais manifestações deste fenômeno são os atravessamentos que este território sofre pela BR 316, oriundos das novas dinâmicas de produção do estado maranhense que entra na rota do “desenvolvimento econômico” através da produção em larga escala de soja e eucalipto (Furtado, 2023). Desse modo, as “veias” dessa comunidade são abertas para o escoamento de matérias-primas, fenômeno este que desemboca em múltiplos atravessamentos: territoriais, epistemológicos, ontológicos, físicos, linguísticos e culturais. É nesse sentido que a lógica da produção em larga escala se torna um dos empreendimentos que justifica uma “Razão do desenvolvimento” tornando indissociável os meios de seus fins: o desenvolvimento se concretiza na medida em que as ferramentas que o investem se efetivam.

Por outro lado, a atuação da Vale S.A no território expressa um investimento específico em uma lógica neoliberal, i.e, multicultural. A partir da articulação com moradores locais, integrando-os dentro do seu próprio processo de efetivação, a empresa realiza uma série de empreendimentos visando mitigar os efeitos da estrada de ferro Carajás no território. Assim como a BR, a estrada de ferro tem contribuído para a desterritorialização progressiva da comunidade, cortando-a para o transporte de minério de ferro extraído no Pará.

Nesse sentido, a presente pesquisa é fruto de um esforço de pensar filosoficamente a questão dos Tenetehara na Terra Indígena Rio Pindaré - MA em relação aos megaprojetos desenvolvimentistas e neoliberais que têm avançado significativamente sobre o território. Este é atravessado pelo circuito econômico do minério de ferro, através da estrada de ferro Carajás, e pelo tráfego interurbano com a BR-316.

É dentro deste contexto que os Tenetehara da T.I Rio Pindaré têm se mobilizado politicamente a partir da demanda por autonomia territorial e por territorialidades específicas. Reivindicando o “território histórico”, estes indígenas buscam assegurar suas territorialidades específicas visando garantir o uso de seus recursos, de suas cerimônias, categorias e modos específicos de habitar e construir o mundo.

Destarte, a presente pesquisa levanta uma série de questões: 1- Quais são os momentos constitutivos da modernidade/colonialidade– aqui entendida como a principal credora dos conflitos sociais contemporâneos? 2- Como os *herdeiros da soberania moderna* tem erigido novos modelos em um mundo marcado pela afirmação das diferenças? 3- Qual a natureza das forças refratárias a tais modelos?

Para conduzir esta investigação, o presente trabalho se estrutura em três capítulos, cada um compondo-se de três subseções. O primeiro, intitulado “A dupla história da modernidade: da Renascença ao Habitar colonial”, visa dar conta dos marcos de confrontação,

resistência e soberania no cenário moderno. Para tanto, realizamos uma leitura retrospectiva da modernidade articulando as análises de Hardt e Negri (2001) com a leitura de ecológica decolonial de Malcom Ferdinand (2022). Nele, apresentamos a modernidade enquanto crise em duas frentes: uma interna e outra externa, sendo a primeira definida pela tentativa de controle das forças imanentes do mundo e a segunda pelo processo de colonização das américas, processo pelo qual os Tenetehara entram na rota do habitar colonial.

No segundo capítulo, realizamos uma leitura crítica dos marcos de Soberania contemporânea, materializado pelos projetos do desenvolvimento e do neoliberalismo econômico. Caracterizamos o primeiro, a partir de Hardt e Negri, como fundado em “falsas analogias históricas” para fundamentar uma série de políticas econômicas (Hardt e Negri, p. 303). Tais políticas tinham um objetivo claro: a abolição de racionalidades distintas e sua subsequente suplantação pela racionalidade Newtoniana, vista por autores como Rostow (1962) como uma das principais credoras do processo de desenvolvimento econômico. Já o neoliberalismo é aqui analisado tomando como ponto de referência o conceito de *Império*, caracterizado como um vórtice devorador e internalizador que torna os espaços públicos cada vez mais privados, fazendo com que sua sociedade careça do campo político.

Por fim, no terceiro e último capítulo, intitulado “*O Anti-Newton*”, realizamos um mapeamento de forças situadas na contramão da Soberania contemporânea e que afirmam a potência de socialidades “indigestas”. Para tanto, buscamos nos registros etnográficos amazônicos de Viveiros de Castro (2018) um regime cosmológico antipodal ao multiculturalismo ocidental, entendendo-o como um parceiro teórico-político vital das reivindicações Tenetehara; posteriormente, tentaremos situar onde os Tenetehara se esquivam do presente estado de coisas contra-efetuando um duplo que transfigura os modelos. Este duplo transfigurado será lido dentro de uma perspectiva *cosmoprática*, aí onde se vincula todo um conjunto de saberes com uma série de práticas que contrariam a economia *necrótica* da Soberania.

1.1 Referencial teórico-metodológico

Esta reflexão, organizada como um trabalho de conclusão de curso, é resultado de acúmulos empíricos e bibliográficos. Para a construção deste texto, tomamos como fundamento o intercâmbio conceitual, teórico, metodológico entre a etnologia e a filosofia, onde convertemos categorias analíticas em grades interpretativas do presente estado de coisas aqui analisado. Nesse contexto, partimos de uma nova forma de experimentação das relações

teoria-prática, inserindo-as dentro de um conjunto de revezamentos que nos faz transitar de um domínio a outro (Deleuze; Foucault, 2015). Nesse sentido, torna-se mister elaborar uma pequena “história de origem” dos principais conceitos aqui trabalhados, entendendo o plano no qual se desenvolvem e os ecos que eles produzem nesta investigação.

O conceito-chave do primeiro capítulo é o *habitar colonial*, cuja história remete ao esforço empreendido por Ferdinand (2022) em compreender a tempestade ecológica do mundo atual a partir dos momentos fundadores da modernidade/colonialidade. Sob este conceito, Ferdinand identifica uma série de eventos que constituíram um modo específico de habitar a Terra, no qual a relação com a alteridade é comprometida pela lógica da exclusão.

O segundo capítulo gira em torno do conceito basilar da *magnum opus* de Hardt e Negri (2001), o Império. Sob este conceito, deve-se entender uma crítica ao conceito de Imperialismo, entendido pelos autores como elemento hegemônico da Soberania Moderna. Com o conceito de Império, Hardt e Negri buscam mapear o novo contexto geopolítico do Capital, contexto este que contraria a tendência imperialista em criar novas fronteiras e deslocar suas crises para a periferia. Com a noção de Império identifica-se que a nova tendência do capital consiste em dissolver fronteiras, liberar fluxos econômicos, culturais e sociais e criar um espaço liso onde todos participam de forma desigual do vórtice devorador capitalista.

No último capítulo, onde apresentamos nossa tarefa positiva, trabalhamos com o conceito de *simulacro* na forma como ele foi ressignificado pela atividade teórica e especulativa de Gilles Deleuze. Tal conceito surge de um expediente crítico do filósofo francês contra a filosofia platônica e os imperativos da identidade e da representação que, em toda história da filosofia – salvo raras exceções como Nietzsche e Espinoza –, subjugou a diferença ao primado da identidade. Com o conceito de simulacro, Deleuze (1974; 2024) aponta para a reversão desse processo objetivando identificar um sistema no qual as diferenças deixam de ser mediadas pelos grandes modelos e passam a afirmar seu potencial criativo.

Tomando como perspectiva a teoria como “caixa de ferramentas” (Deleuze e Foucault, 2015), utilizamos tais conceitos como um conjunto de ferramentas cuja função seria analisar e interpretar de forma crítica e criativa o presente estado de coisas. Foi Deleuze quem identificou em Proust importantes “palavras de ordem” e que determinam o novo papel do intelectual: deve-se tratar livros e ideias como lentes direcionadas para fora – tais lentes precisam funcionar, caso contrário, não nos serviriam.

Por fim, a importância da presente perspectiva consiste ainda no fato de que conseguimos nos furtar do primado da representação, pois nosso empreendimento teórico não se efetua sem a resistência de um certo domínio, ali onde o nosso ponto de vista se esgota e goza de uma certa debilidade cara ao escritor. Onde a insuficiência é lei, torna-se necessário que aqueles cuja carne é atravessada pelo combate fale a partir de sua própria perspectiva, elabore seus próprios conceitos e contra-efetue novas imagens que não pudemos alçar.

2. A DUPLA HISTÓRIA DA MODERNIDADE: da Renascença ao Habitar Colonial

Para que se compreenda os marcos de confrontação, resistência e soberania no cenário contemporâneo, faz-se necessário realizar uma leitura retrospectiva da modernidade, aqui entendida como a principal credora da situação ecológica, social e política do mundo atual (Ferdinand, 2022). Nesse sentido, o presente capítulo se constitui a partir da articulação teórica-conceitual de dois trabalhos: as análises de Hardt e Negri acerca dos momentos constitutivos da modernidade; e a leitura ecológica-decolonial de Malcom Ferdinand sobre o modo específico de habitar a terra inaugurado neste período.

2.1 Modernidade e Crise: da imanência ao contrato

Em *Império*, Hardt e Negri analisam a modernidade enquanto se constituindo de paradoxos e contradições tanto internas quanto externas à Europa. Para os autores, apesar da “soberania moderna ter emanado da Europa, ela nasceu e se desenvolveu em grande parte por intermédio do seu projeto colonial e da resistência do colonizado” (Hardt e Negri, p. 88, 2001). Nesse sentido, o que se entende por Soberania moderna deve ser lido como uma soberania que começa primeiro se apropriando e reagindo contra forças internas e, posteriormente, contra forças externas.

Para os autores de *Império*, a modernidade européia será constituída de três momentos que irão articular a configuração inicial do conceito de Soberania: 1- a modernidade enquanto apoteose revolucionária da renascença; 2- a modernidade enquanto processo contra-revolucionário e, por fim, 3- a instauração de um aparato transcendental que deveria mediar os dois primeiros processos e construir um ideal de soberania.

Em seu primeiro momento, Hardt e Negri mostram como entre os séculos XIII ao XVI há uma descoberta da história e da cidade enquanto constituídas por forças imanentes ao mundo: trata-se do projeto humanista da renascença. Aqui, o que há de revolucionário é “o fato de que os poderes de criação que anteriormente tinham sido consignados exclusivamente aos céus são agora trazidos para a terra. É descoberta da plenitude do plano de imanência” (Ibidem, p. 91).

Desse modo, o que há de revolucionário no limiar da modernidade é a afirmação das forças próprias da Terra. Entendida como potência criativa, a Terra se torna povoada de seres capazes de construir seu próprio destino sem referência às forças exteriores transcendentais. É

nesse sentido que Hardt e Negri (2001) tratam este momento como a “descoberta da plenitude do plano de imanência”: a criação e a força é interna aos termos que povoam a Terra.

Em seu segundo momento, a modernidade passa a ser entendida como crise. Esta crise é oriunda de um projeto contra-revolucionário da própria modernidade no qual iniciativas políticas, filosóficas e culturais tentam dominar e expropriar as forças revolucionárias da Renascença (Ibidem, 2001). Nesse estágio, a modernidade é construída para “combater novas forças e estabelecer um poder para dominá-las” (Ibidem, p. 92).

O período contra-revolucionário, nesse sentido, torna-se o esforço para instaurar uma ordem sobre a descoberta da potência criativa das forças da terra, forças essas capazes de produzir desarranjos e pensar novos arranjos políticos.

A própria modernidade é definida por crise, uma crise nascida do conflito ininterrupto das forças imanentes, construtivas e criadoras e o poder transcendente que visa restaurar a ordem. Esse conflito é a chave do conceito de modernidade, mas foi dominado com eficácia e refreado (Ibidem, p. 93, 94).

Simultâneo ao conflito interno na Europa, o projeto contra-revolucionário da modernidade buscou também afirmar sua ordem contra as forças habitantes das Américas. Trata-se, agora, de um conflito externo em escala global oriundo da “descoberta” por parte da Europa de seus “Outros” e do lado de fora (Ibidem, 2001).

[...] o mesmo poder contra-revolucionário que buscava controlar as forças constituintes e subversivas dentro da Europa também começaram a perceber a possibilidade e a necessidade de sujeitar outros povos à dominação européia. O eurocentrismo nasceu como reação à potencialidade de uma recém-descoberta igualdade humana, foi a contra-revolução em escala global. (Ibidem, p. 94).

Essa guerra em duas frentes das forças transcendentais e contra-revolucionárias da Europa é o que permite definir a modernidade enquanto crise. Esta crise recebe, de acordo com os autores de *Império*, uma resolução parcial com o projeto iluminista que teria tido o desafio de disciplinar as forças imanentes sem reproduzir o maniqueísmo medieval (a luta do bem contra o mal), mas a partir de um filtro de mediações que impedia a relação imediata dos indivíduos com o mundo (Ibidem, 2001).

Era de suprema importância evitar que a multidão fosse entendida, à la Spinoza, numa relação direta e imediata com a divindade e a natureza, como produtor ético da vida e do mundo. Ao contrário, em todos os casos uma mediação teve de ser imposta à complexidade das relações humanas. Filósofos discutiam sobre o lugar onde se situava essa mediação e sobre qual o nível metafísico por ela ocupado, mas era fundamental que, de alguma maneira, ela fosse definida como condição inevitável de toda ação, arte e associação humana. (Ibidem, p. 96).

Impor uma série de mediações entre indivíduo e mundo tornou-se a forma pela qual a modernidade controlou as forças imanentes descobertas na Renascença. “O que está em jogo

é uma forma de mediação, ou, mais exatamente, um esmorecimento reflexivo e uma espécie de débil transcendência, que relativiza a experiência e abole todas as instâncias do imediato e do absoluto na vida e na História humana” (Ibidem, p. 96). A potência de desarranjar e subverter a ordem é refreada e canalizada através de uma matriz que organiza previamente o que deve ser conhecido, pensado e experienciado.

O conceito de Soberania só pode ser entendido reconstruindo a configuração conflitiva da modernidade, pois é no âmago da resolução da crise que a Soberania Moderna se define menos como um apelo à forças externas que regem o mundo a partir de uma filiação direta com um déspota do que através do reconhecimento das forças terrenas que devem transferir seu poder para um soberano que deve garantir a ordem (Ibidem, 2001). Para Hardt e Negri, a teoria de Hobbes do contrato define o conceito de Soberania Moderna em seu Estado de excelência e pureza: “[a] soberania é definida, dessa maneira, por *transcendência* e por *representação*. [...] De um lado, a importância do soberano é fundada não em um apoio teológico externo mas na lógica imanente das relações humanas” e, por outro lado, a representação “funciona para legitimar esse poder soberano também o aliena completamente da multidão de súditos” (Ibidem, p. 101 e 102).

O duplo movimento de transcendência e representação constitui o modo pelo qual a Europa controla suas forças internas impondo-lhes uma ordem. Aos indivíduos é reconhecida uma força pré-contratual que em virtude da “insegurança” é transferida ao soberano que deve lhes garantir uma lei e o fim da violência. Todavia, tamanha aventura concerne somente a um lado da dupla história da modernidade – história de dominação interna –. No que se segue, apresentaremos o prolongamento da crise da modernidade através de sua natureza colonial que impõe sobre povos nativos das Américas um modo específico de habitar a terra.

2.2 Sobre o Habitar Colonial

1492. Esta data revela dentro do calendário gregoriano o momento fundador do processo de colonização que se estende sobre uma heterogeneidade de elementos que compõem o que chamamos de Terra. Alterações paisagísticas, de organizações políticas, sociais e culturais são os efeitos da teleologia civilizatória da modernidade que, de acordo com Ferdinand (2022), promovem a dupla fratura colonial e ambiental do mundo moderno. Entre as dominações ambientais e humanas a identidade é de natureza, de modo que se torna possível ler a história da aventura humana a partir da história geológica do planeta (Ferdinand, 2022).

O que nos conta Ferdinand (2022) é a possibilidade de compreendermos a “tempestade ecológica” contemporânea a partir de uma leitura retrospectiva de processos e momentos fundadores do mundo moderno, o principal credor da situação ecológica, social e política do mundo que conhecemos e, além do mais, o inaugurador de um modo específico de habitar a Terra que o autor conceitua de “habitar colonial”.

O habitar colonial é um fenômeno característico do processo de colonização das américas. De acordo com Ferdinand (2022, p. 47), a colonização das américas é prisioneira de uma dupla-fratura que “apaga as continuidades em que humanos e não humanos eram confundidos como recursos que alimentavam o projeto colonial”. Esta dupla fratura tem sido determinante para a cisão entre as vertentes críticas ao colonialismo moderno:

Por um lado, uma crítica anticolonial denuncia as conquistas, o genocídio de povos ameríndios, as violências cometidas contra as mulheres ameríndias e as mulheres Pretas, o tráfico negreiro transatlântico e a escravidão de milhões de Pretos. Por outro, uma crítica ambiental coloca em evidência a amplitude da destruição dos ecossistemas e da perda da biodiversidade causadas pelas colonizações européias das Américas. (Ibidem, p. 47).

Desse modo, o principal objetivo de Ferdinand com a obra seria o de “cuidar” dessa dupla fratura retornando ao que ele considera ter sido o principal gesto da colonização nas américas: “*o ato de habitar*” (Ibidem, p. 47). Através de um conjunto de referências e documentos que vão desde as companhias francesas até a filosofia heideggeriana, Ferdinand mostra como o ato de habitar sempre foi entendido como pressupondo uma “Terra totalizada e um homem só, imóvel no seu habitar” (Ibidem, p. 48). O que lhes escapa é que o ato de habitar não é um ato isolado de um homem só, sobre uma Terra una e totalizada, mas que “*habitar a Terra começa nas relações com os outros*” (Ibidem, p. 48, grifos do autor).

Em lugar de “habitar só”, seria preciso pensar em um “habitar *com*”, onde os outros são pensados dentro do próprio ato de habitar. “Ora, apreender filosoficamente o habitar colonial requer o interesse por essas outras terras, por esses outros humanos e por esses outros não humanos” (Ibidem, p. 48). É nesse sentido que o habitar colonial pode ser entendido como designando uma “concepção singular da existência de certos humanos sobre a Terra – os colonizadores –, de suas relações com outros humanos – os não colonizadores –, assim como de suas maneiras de se reportar à natureza e aos não humanos dessas ilhas” (Ibidem, p. 48 e 49).

Ferdinand (2022) identifica no habitar colonial enquanto assentado sobre uma série de princípios, fundamentos e formas. Cada um desses princípios, fundamentos e formas

regem determinada maneira de se relacionar com o outro tanto do ponto de vista político-econômico quanto do ponto de vista ontológico.

Cada uma dessas séries é decomposta em três subséries constituintes: assim, o habitar colonial tem como princípio a subalternização geográfica, a exploração das terras e o *altericídio*; tem como fundamento a apropriação de terras, os massacres e os desbravamentos; e tem como forma a propriedade privada, as *plantations* e a escravidão.

Série I - *Princípios*: como primeiro princípio do habitar colonial, Ferdinand (2022, p. 49) destaca a subalternização geográfica, onde o habitar colonial “é geograficamente subordinado a outro lugar, a outro espaço.” Nesse sentido, as mercadorias são produzidas nas terras colonizadas e exportadas para as grandes metrópoles colonizadoras da Europa. Nesta operação o autor enxerga não só uma dependência econômica e política em relação ao habitar europeu, mas também uma dependência *ontológica* onde o habitar se bifurca em duas condições: uma na qual ele só é pensado como *subordinado* e só existe sob essa condição, e outra na qual ele é pensado como o *Habitar verdadeiro* – as metrópoles européias.

Como segundo princípio, Ferdinand (2022, p. 49) salienta a “*exploração das terras e da natureza dessas ilhas*.” Nele, o habitar colonial se constitui a partir do desejo dos colonizadores de enriquecer transformando as ilhas caribenhas em *recursos naturais* a serem extraídos “para fins de enriquecimento” (Ibidem, p. 50).

Por fim, como terceiro princípio, Ferdinand sublinha o *altericídio* como “recusa da possibilidade de Habitar a Terra na presença de um outro, de uma pessoa que seja diferente de um “eu” por sua aparência, seu pertencimento ou suas crenças” (Ibidem, p. 50). Este princípio é complexo e paradoxal: tais ilhas são a priori reconhecidas como povoadas por uma multiplicidade de “nações”, contudo elas são cedidas por autoridades eclesiásticas para os colonizadores europeus como se estas não tivessem sido ainda habitadas (Ibidem, 2022).

O *habitar com* do habitar colonial só é possível se este outro com quem se habita for cristão (Ferdinand, 2022). Quando um radicalmente Outro aparece, este deve ser entendido dentro de uma dialética por meio da qual ele pode ser conduzido ao Eu, processo este conceitualizado como *mesmificação* (Ferdinand, 2022).

Essa dialética por meio da qual o outro é reconhecido pelo fato de que não se tornará mais outro é a violência ontológica principal do habitar colonial, consagrando a impossibilidade de habitar com o outro. [...] a colonização nega a alteridade e constitui uma ação de *mesmificação*, de redução ao Mesmo, fazendo o habitar colonial um habitar-sem-o-outro (Ibidem, p. 51)

Série II - *Fundamentos*: por fundamentos do habitar colonial, Ferdinand entende os “atos pelos quais o homem colonial institui seu habitar”, sendo o primeiro ato a “*apropriação*

da terra” (2022, p. 51, grifos do autor). Contra o esforço dos ameríndios em conjurar a propriedade privada, os colonizadores levam a cabo a usurpação das ilhas acompanhada de “um conjunto de gestos simbólicos destinados aos próprios europeus” (Ibidem, p. 51). No Brasil, um dos primeiros fenômenos correspondentes à apropriação da terra foram às capitâneas hereditárias do rei português João III que destinou aos nobres e comerciantes da pequena nobreza portuguesa grandes parcelas de terras que já habitadas pelos nativos.¹

Após a apropriação, o *desbravamento* se manifesta como “o segundo ato que fundamenta o habitar colonial” (Ibidem, p. 51). Ferdinand apresenta o desbravamento não como circunstância, mas como constituindo um aparato *Transcendental* que é a própria condição do habitar colonial. “É preciso “matar” a árvore para que o habitar colonial possa acontecer, para que essas terras sejam “habitadas”.” (Ibidem, p. 52). Esta lógica inaugurada pela modernidade só é capaz de “promover a vida” a partir do momento em que se priva as árvores do solo.

Como último ato *fundamental*, Ferdinand identifica “o massacre de ameríndios e as violências infligidas às ameríndias” (Ibidem, p. 52). Trata-se de uma continuidade interespecífica de um mesmo ato que alimenta o projeto colonial: aqui, o desbravamento das árvores é homólogo ao desbravamento dos homens ameríndios e, simetricamente, a apropriação da terra é homóloga a posse do corpo das mulheres ameríndias (Ibidem, 2022).

Série III- *Formas*: pelas formas do habitar colonial Ferdinand (2022) designa uma complexa engenharia que consiste em *fabricar* um *habitat* tomando como objeto humanos e ecossistemas. Deve-se, aqui, distinguir: o *habitar* enquanto condição ontológica de todas as espécies; o *habitar colonial* como uma forma singular de habitar com o Outro; e o *habitat colonial* como produto e concreção do modo existencial do *habitar colonial*.

A primeira forma do habitat colonial é a propriedade privada, onde “algumas parcelas de terra foram concedidas a indivíduos – homens – para que as cultivassem”, permitindo assim o comércio externo (Ibidem, p. 53). Nesta forma, a Terra deixa de ser um espaço ilimitado e se torna uma terra “fracionada” a ser explorada por seus proprietários.

A segunda forma do habitat foram as *plantations* (Ibidem, 2022). Por *plantation* Ferdinand compreende um modo específico de ocupação terrestre: “um conjunto que compreendia o campo cultivado, as oficinas e o engenho, a casa-grande e as senzalas” (Ibidem, p. 53, 54).

¹ CINTRA, Jorge Pimentel. Reconstruindo o mapa das capitâneas hereditárias. Estudos de Cultura Material, v. 21, n. 2, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/anaismmp/a/BmZzYkT6KTRDPBsmTkCzvJr/>.

Por último, a terceira forma deste habitat foi a “*exploração massiva de seres humanos* por meio de uma organização hierárquica da produção, que colocava em cena um senhor e criados” (Ibidem, p. 54). Concebido como condição deste habitat, a exploração dos seres humanos é criadora de uma fronteira que qualifica seres humanos, terras e casas dentro de uma disjunção exclusiva na qual apenas uns são habitantes, apenas umas terras são habitáveis e apenas algumas casas são habitações (Ibidem, 2022).

Busquemos identificar os traços deste habitar colonial ainda mais ao Sul do Caribe a partir de uma descrição dos processos pelos quais se instaurou todo um conjunto de princípios, fundamentos e formas de se relacionar com a terra, com os não humanos e com outros humanos.

2.3 Os Tenetehara na rota do Habitar Colonial: uma genealogia histórica do contato

Nos tópicos anteriores, contamos a dupla história da modernidade e o modo como esta pode ser entendida como uma crise interna, no seio da própria Europa, e externa, a partir da descoberta de seu fora e da tentativa de impor ao Outro três princípios condicionantes de uma forma específica de habitar a terra: privatização da terra, transformação ecológica e massacre dos ameríndios.

No momento presente desta investigação, tomaremos de empréstimo as ferramentas conceituais desenvolvidas por Malcom Ferdinand para fazermos uma leitura do processo de colonização dos Tenetehara da T.I Rio Pindaré, sua inserção na rota mercantil e a origem dos limites de seus territórios históricos.

Século XVII: um primeiro grande corte com as formas de vivenciar a terra se estabelece no mundo Tenetehara. Três são as fases que constituem os primeiros trezentos anos do processo de colonização deste povo: escravidão forçada, sacralização da terra e integração gradual dos indígenas ao projeto de constituição nacional.

A imposição ao estado de escravidão dos Tenetehara pelos colonizadores portugueses é a primeira forma pela qual a Soberania moderna tenta resolver seu conflito com forças externas. Imposição esta que não se instaura sem encontrar formas de luta e resistência. Conforme Furtado (1995, p. 24):

Os índios escravizados pelos portugueses trabalhavam, tanto como escravos domésticos, como mão-de-obra nas grandes plantações da cana-de-açúcar e tabaco, aqui desenvolvidas. A taxa de sobrevivência dos índios escravizados era muito baixa, o que ocasionou um considerável decréscimo populacional dos guajajaras. Nesse período, a política dos agentes colonizadores era escravizar e massacrar sivilizados que se opusessem aos seus interesses.

Devemos ver, entretanto, neste processo de escravização dos Tenetehara que habitavam suas Terras – ou, na língua do colonizador, que habitavam a capitania maranhense – um processo adjacente ao de apropriação, por parte dos colonizadores portugueses, das terras que aí se encontravam. Um dos primeiros atos que irão manifestar tal apropriação é a construção do Forte de Vera Cruz, em 1620, cujo objetivo era expandir a dominação colonial com a ocupação das terras por parte de casais açorianos (Ferreira, 2008).

Este ato é só o início de um conjunto de políticas territoriais investidas sobre a Capitania do Maranhão. Dentre elas, destaca-se a introdução do gado bovino e a instalação de dois engenhos de açúcar (Ferreira, 2008), cuja lógica interna é característica do que Ferdinand (2022) chama de tríplex ruptura: paisagística, biodiversitária e metabólica. Em seu sentido paisagístico, a ruptura é efetivada na medida em que se abrem os campos para a inserção do gado, promovendo a compactação do solo e sua exposição a intensas chuvas que, até então, ficavam retidas na cobertura vegetal que se extraiu para a atividade. Os bovinos, segundo Cerqueira et. al. (2017), exercem uma grande influência na compactação do solo, em seus organismos e no crescimento radicular das plantas, com a possibilidade de mudar as passagens da água. Não é de se espantar que seja dentro de um habitat colonial que se promova a aceleração do crescimento radicular dos vegetais. Deleuze e Guattari (2011) serviram-se bem do conceito de sistema-radícula enquanto a imagem do pensamento de que a modernidade se serviu: nas radículas, as multiplicidades se encontram presas dentro de uma grande estrutura que se perfaz em uma unidade de totalização. Do mesmo modo, a multiplicidade paisagística só é reconhecida na medida em que ela se submete ao projeto unificador de um habitat colonial.

No que tange à ruptura biodiversitária, esta diz respeito à homogeneização dos conteúdos biológicos das terras (Ferdinand, 2022). No lugar da biodiversidade, inicia-se um longo processo de dominação da cana-de-açúcar. Esta configuração durou séculos e foi legitimada por uma série de políticas territoriais como veremos posteriormente com a superprodução da cana-de-açúcar no século XVIII.

Mas se a produção era feita em territórios colonizados, o seu consumo era realizado nos países colonizadores. Uma troca, como afirma Ferdinand (2022), desigual, em que os nutrientes extraídos e explorados nessas terras eram exportados sem ter com isso uma redistribuição que garantisse a fertilidade destas terras. E é este o caráter da ruptura metabólica.

O segundo momento do processo de colonização dos Tenetehara nos aproxima de um horizonte parcial de seu processo de territorialização no noroeste do Estado. Inicia-se no século XVIII com grandes transformações paisagísticas e populacionais no Maranhão (Furtado, 2023) e é caracterizado, principalmente, pela implantação das grandes monoculturas, ascensão econômica e pelas missões jesuíticas onde se promovia a catequização dos indígenas (Furtado, 1995).

Com as leis pombalinas, a mão-de-obra indígena foi basicamente substituída pela africana. Essa substituição foi devida à suposta “falta de habilidade dos indígenas para o trato com as grandes monoculturas implantadas na época. Enquanto a colônia exportava produtos coletados diretamente da natureza como o cravo, jatobá, anil dentre outros, a mão de obra indígena “servia”. Com a mudança do padrão econômico, implementada pela política de Pombal, sob a lógica do mercantilismo “fez-se necessário o trabalho escravo africano” (Furtado, 2023, p. 3).

Vislumbra-se neste momento a conjunção de três eventos simultâneos: o povo indígena que devém “livre”, a introdução do trabalho escravo afrodiaspórico e a expansão de uma economia monocultural. As missões jesuíticas tinham uma função específica, era o dispositivo responsável pela integração dos povos indígenas na grande forma de Soberania Estatal. De acordo com Furtado (1995), os indígenas só poderiam ser considerados livres porque seriam “missionizados espontaneamente”.

O período de ascensão econômica pela monocultura logo entrou em declínio. Conforme Furtado (2023, p. 3), “o sistema das grandes plantações de algodão e cana para fins de exportação requeriam estoque de terras e abundância de mão-de-obra para que lograsse êxito. Como não havia insumos agrícolas disponíveis, as plantações utilizavam a própria fertilidade dos solos, necessitando para tanto de um grande estoque, pois precisavam ser transferidas de três em três anos, a fim de garantir a produtividade”. Deste modo, a saída encontrada pelo governo para a crise econômica que afetava a economia local foi o fomento massivo de grandes plantações, onde era ofertada premiação em dinheiro “aos lavradores que produzissem mais de 1.000 arrobas de açúcar” (Viveiros, 1992. 205). Uma verdadeira “epidemia” de instalações de engenhos de açúcar que, pouco a pouco, modificava o caráter paisagístico e social da Região do Pindaré (Viveiros, 1992).

Para montá-los [os engenhos de açúcar], uns desfizeram-se de suas fazendas de gado, outros recorreram ao Pé-de-meia, concretizado no ouro amodado, oculto no fundo de velhas arcas. Não houve sacrifício a que se poupasse o homem abastado da sociedade rural maranhense. [...] Esta vida seduzia, fascinava, atraindo novos elementos para a lavoura de cana. Por isso, em 1860, o Maranhão contava com 410 engenhos, dos quais 284 movidos à máquina a vapor e à força hidráulica e 136 de tração animal. Batia o “Record” o ubertoso vale do Pindaré. Só ele possuía 98 estabelecimentos, vindo depois Guimarães, na baixada. (Viveiros, 1992, p.205 e 206).

Com o aumento exponencial dos engenhos de açúcar na região do Vale do Pindaré, intensificou-se a busca por terras nesta região. A criação de grandes colônias foi a principal tecnologia investida pelo governo visando atender interesses do mercado externo e de grandes fazendeiros: segregando os Tenetehara em colônias, os fazendeiros se veem livres nas margens do Rio Pindaré e as navegações se encontram libertas de possíveis obstáculos causados pelos indígenas na região (Pinto, 2012), obstáculos estes que são indicativos das lutas que os Tenetehara travaram por seus territórios que, pouco a pouco, estavam sendo invadidos.

De acordo com Silva (2018), essas colônias eram criadas através de diretorias chefiadas por padres, o que nos informa que a atividade missionária não foi de todo suplantada por este novo estágio de dominação territorial. Pelo contrário, um dos objetivos destas colônias – a integração dos indígenas à sociedade nacional - era fazer da catequese uma ferramenta mediadora de seu projeto (Pinto, 2012). Uma destas colônias criadas foi a colônia de Januária, inaugurada em 1841.

Conforme nos informa Silva (2018), as diretorias tinham uma função específica: localizar, demarcar e levar informações a respeito dos habitantes desta colônia. Estas funções eram escritas em relatos dos missionários e chefes de diretorias. Todo um conjunto de saberes sobre os Tenetehara, suas práticas, rituais e crenças são elaborados, fazendo com que o controle territorial possibilitasse uma formação discursiva sobre os corpos que habitavam esses territórios. Analisando um relatório publicado no jornal Folha Literária e Política em 1848, Silva (2018) resgata o trecho de um relato do até então diretor do posto em que ele designa os Tenetehara como um povo indolente, desumano e supersticioso, cujas crenças são investidas na natureza e sem nenhum culto ao deus cristão.

Ainda nestes eventos, emerge um outro dispositivo marcante da relação dos Tenetehara com a sociedade brasileira: a presença da escola. A educação escolar para povos indígenas neste momento tinha uma função clara: introduzir a língua, a história e os valores da sociedade nacional dentro do sistema sócio-cultural indígena (Furtado, 1995). A “assimilação de saberes” se apresentava como uma das principais estratégias deste mecanismo escolar com o objetivo de integrar os Teneteharas dentro da dinâmica existencial hegemônica da formação da sociedade neobrasileira.

Virulência epidêmica da cana-de-açúcar, instauração de colônias, controle territorial e presença da instituição escolar. Tais são os investimentos característicos da terceira fase de contato dos Tenetehara com os segmentos sociais hegemônicos. Investimentos estes que não

se efetivam sem a resistência daqueles que ali se encontravam e ainda (re)existem – dão provas disso as articulações necessárias de cada um destes dispositivos para contornar e suplantar estas resistências, tais como a reação à missionação que engendrou o conflito do Alto Alegre, a necessidade da criação de colônias visando a “proteção” de fazendeiros e as lutas por seus territórios.

Tudo isso é sintomático da trama conflituosa que adquiriu o caráter cotidiano no mundo Tenetehara. Atualmente, estes conflitos têm adquirido novas roupagens e formas de resistências se insurgem contra novos *locus* de enunciação, justificação e legitimação política e onto-epistemológica de *mesmificação* e redução das forças do *Outro*.

3. SOBERANIA DESENVOLVIMENTISTA E IMPÉRIO MULTICULTURAL

Passar a vista nos principais modelos de gestão social implementados nos Estados latinoamericanos no século XX é ir de encontro a dois paradigmas dominantes desde a década de 1960: o *desenvolvimentismo* e o *neoliberalismo*. O primeiro, expresso no discurso de Harry S. Truman (1884-1972) no congresso nacional estadunidense, buscou estabilizar uma *hegemonia* Capitalista atravessada por duas guerras e que, naquela ocasião, se encontrava ameaçada por lutas anti-coloniais, crises econômicas e transformação das forças produtivas no sul global. Como resposta à tais ameaças, os Estados-nações se dispuseram a realizar sua imanência no campo de forças sociais coordenando uma parcela do setor “não competitivo da economia” (Bresser-Pereira, 2013, p. 12) a partir de um projeto político de orientação global que teria como função realizar a dita “acumulação primitiva” nos países tardiamente industrializados: o desenvolvimentismo. Este projeto tem como mecanismo operatório duas etapas:

- i) a profissionalização dos problemas do desenvolvimento, no qual se inclui o surgimento de conhecimentos especializados bem como os campos para lidar com todos os aspectos do subdesenvolvimento (incluindo o campo em si de estudos do desenvolvimento; ii) a institucionalização do desenvolvimento [...] (Escobar, 2005, p. 19).

Profissionalizado e agora objeto de conhecimento, o *desenvolvimentismo* aparece como novidade do regime discursivo do Ocidente e se torna o modelo a ser seguido por países tardiamente capitalistas.

Em parcial oposição às intervenções estatais que o desenvolvimentismo sucinta, observa-se a ascensão do *neoliberalismo*. Caracterizado pela primazia da *flexibilidade*, “com redes horizontais tomando o lugar de uma pirâmide hierárquica” (Fisher, 2020, p. 61), o neoliberalismo abandona a teleologia de sua *missão* civilizatória – caracterizada por “falsas analogias históricas” (Hardt e Negri, 2001, p. 303) – presente no desenvolvimentismo clássico e abraça a imagem de um mundo *multicultural*. Nesse sentido, longe de ter suas funções reduzidas – ilusão comum compartilhada pelos setores progressistas e conservadores (Priola, 2022) – o Estado se torna o responsável por promover uma “destituição completa da gramática do conflito” (Safatle, 2020, n.p), fazendo do multiculturalismo o esforço para “administrar e organizar as diferenças étnicas por meio de mudanças em suas leis e constituições” (Svampa, 2022, p. 137).

Tomando a diferença como aquilo que deve ser *organizado*, o neoliberalismo e sua performance multicultural articula uma gestão da diferença “a partir dos princípios liberais”,

assinalando os limites de uma tolerância que não deve romper com os pressupostos socioeconômicos dominantes (Díaz-Polanco, 2006, p. 175, 176. tradução nossa). Na lógica desenvolvimentista, a diferença se enxerta em uma marcha teleológica até o desenvolvimento – diferença que deve ser reduzida ao modelo do Mesmo; na lógica multicultural-neoliberal (grifo nosso), a diferença é lançada em um projeto unitário na medida em que ela deve se abster de colocar em questão as lógicas efetivas de ação de uma infinidade de povos e comunidades não ocidentais.

Feitos estes apontamentos, o que se segue é uma descrição diagramática dos dois modelos socioeconômicos. Tal diagrama nos permite vislumbrar o funcionamento interno ou as atividades de ambos sistemas, permitindo-nos adentrar no horizonte dos pressupostos sobre os quais tais modelos socioeconômicos se assentam.

3.1 *Nós, os newtonianos...*

Para que tenhamos uma estrutura teórica-conceitual completa do desenvolvimentismo, entendemos como necessário remeter a alguns postulados principais deste sistema. Para tanto, adotar-se-á a forma como ele foi caracterizado por teóricos propriamente desenvolvimentistas, tais como o economista americano Walt Rostow e o economista brasileiro Bresser-Pereira.

Em *Etapas para o desenvolvimento econômico: um manifesto não comunista*, Rostow (1961) enfatiza o caráter “racional” enquanto força motriz do processo de desenvolvimento econômico. Nesse sentido, o que permite o advento do Capital na ótica do autor é a adesão coletiva a uma certa racionalidade, a racionalidade *newtoniana*.

A retomada da figura de Newton só pode ser compreendida se nos atermos aos efeitos de sua teoria num plano prático. Capra (1982) define a física newtoniana como o coroamento de um conjunto de ideias que já vinham sido constituídas desde meados do século XVII: o discurso anátomo-metafísico de Descartes e o *Novo Organum* de Francis Bacon. No primeiro caso, surge a concepção de *corpo* (biológico ou orgânico) como uma máquina passível de ter suas forças multiplicadas, moduladas e disciplinadas (Foucault, 1987)². No segundo, articula-se a ciência não apenas para descrever a matéria, mas para controlá-la e dobrá-la às vontades de poucos.

Desse modo, a física newtoniana surge para dar o acabamento final para o processo de

² “O grande livro do Homem-máquina foi escrito simultaneamente em dois registros: no anátomo-metafísico, cujas primeiras páginas haviam sido escritas por Descartes e que os médicos, os filósofos continuaram; o outro, técnico-político, constituído por um conjunto de regulamentos militares, escolares, hospitalares e por processos empíricos e refletidos para controlar ou corrigir as operações do corpo” (Foucault, 1987, p.)

mecanicização da natureza, onde se conclui que todo o universo funciona como um enorme sistema mecânico regido por uma série de leis passíveis de serem apreendidas pela matemática (Capra, 1982). É a partir da chamada “revolução mecanicista” que se legitima cientificamente as práticas adotadas pelos Estados europeus nos séculos que sucederam o Renascimento³.

Tomando como ponto de partida essa racionalidade é que fundamenta-se o advento do Capital. Rostow (1961) escreve um manifesto propondo que todas as formações sociais podem ser analisadas dentro de cinco classificações: sociedades tradicionais, sociedades que desenvolveram pré-condições para o arranco, as sociedades que “arrancaram”, as sociedades em marcha para maturidade e a era do consumo em massa.

Primeiramente, temos a sociedade tradicional. Uma sociedade tradicional é aquela cuja estrutura se expande dentro de funções de produção limitadas, baseadas em uma ciência e tecnologia pré-newtonianas, assim como em atitudes pré-newtonianas diante do mundo físico. (Rostow, 1961, p. 15).

O economista americano é bem enfático ao caracterizar o cerne essencial do que seria uma sociedade tradicional: seu caráter “pré-newtoniano”. O autor, a partir desta taxonomia, demonstra o enraizamento da ideia de que existe uma potência latente em todas as formas de organização social que faz com que elas possam progredir para a racionalidade newtoniana.

Desse modo, Rostow nega a possibilidade da existência de racionalidades dispostas *transversalmente* ao mecanicismo newtoniano, tendo em vista que o autor interpela-as a participar do atrator epistemológico do mecanicismo newtoniano, o que lhes deixaria aptas a participar do telos desenvolvimentista.

No que Rostow considera o segundo estágio das sociedades, as pré-condições para o arranco, o autor faz a distinção entre duas formas de se estabelecer tais condições: a primeira de forma endógena, consistindo numa mudança interna paradigmática; e uma segunda de forma exógena, a partir de intromissões externas.

As precondições para o arranco se desenvolveram pela primeira vez, de forma bem acentuada, na Europa Ocidental do fim do século XVII e início do XVIII, à medida que as concepções de ciência moderna principiaram a se converter em novas funções de produção, tanto da agricultura quanto da indústria [...]. (Rostow, 1961, p.18).

No entanto, argumenta o economista americano, o caso mais geral de desenvolvimento se deu exogenamente, através de ações externas por “sociedades mais adiantadas” (Rostow, 1961.). Neste momento, o progresso econômico se manifesta como a causa primordial do bem-estar social.

³ Tais práticas foram descritas e abordadas no capítulo 2, na seção 2.2.

No terceiro estágio delimitado por Rostow, as resistências ao processo de desenvolvimento são superadas. Isso se daria principalmente pela inserção de novas técnicas agrícolas, na industrialização da agricultura e na tomada do aparelho político pela classe burguesa. A agricultura orgânica abre espaço para a agricultura mecânica que, através da invenção e inserção de máquinas, procura maior produtividade.

Chegamos nos dois últimos estágios do “desenvolvimento”. O penúltimo, denominado como a marcha para a maturidade, consiste num último período da técnica em que a produção depende menos de um amparo tecnológico: torna-se uma questão de prioridade política (Rostow, 1961). No quinto e último estágio, a era do consumo em massa, o foco se torna na produção de artigos duráveis e, o fim último da sociedade, seria a promoção de um bem-estar social (Rostow, 1961). É neste momento em que se disseminam as produções nos ramos automobilísticos e outros utensílios de consumo duradouro.

Diante das etapas do “desenvolvimento” definidas por Rostow, acreditamos que três aspectos merecem destaque: a linearidade do processo, reproduzindo a perspectiva moderna de acúmulo progressivo e da superioridade dos estágios posteriores aos anteriores; a dissolução da diferença na identidade, colocando todas as ordens sociais dentro de um mesmo processo evolutivo, cujo esplendor último seria a civilização do consumo em massa; e, por fim, o caráter colonial deste movimento, tendo em vista que toda tentativa de desenvolvimento global teria como ponto de partida a negação de práticas econômicas, políticas e territoriais alheias aos outros tipos de organizações sociais.

Saindo de uma paisagem européia para o chamado Novo Mundo, Bresser-Pereira (2003; 2006) analisa o ponto de partida do “desenvolvimento” no território brasileiro. Segundo o autor, tal fenômeno no Brasil tem seu ponto de partida na década de 1930, quando se inicia um projeto de modernização da indústria brasileira (Pereira, 2003). Com Rostow, o autor compartilha o entusiasmo com os “estágios históricos”, de uma humanidade em marcha que alcançaria seu cume em um estado de bem estar social:

A história, depois de muitos anos de um desenrolar contínuo e uniforme, sofre um impacto e dá um daqueles seus típicos saltos para uma nova direção. Todos os campos são atingidos: o econômico, o cultural, o social e o político [...]. Vemos um ruir de velhas estruturas, de antigos preconceitos, de classes esclerosadas, de privilégios arraigados. (Pereira, 2003, p.35)

Os abalos econômicos, sociais e políticos na conjuntura brasileira são evidentes a partir da década de 1930, pois é a partir do projeto de industrialização que se manifesta a possibilidade de expansão do mercado interno (Pereira, 2003), levando os indivíduos a uma maior valorização da produção industrial em detrimento das formas de produção agrícola. O

economista brasileiro identifica, também, outros três efeitos no campo econômico ocasionados pelo projeto de desenvolvimento: a produção interna de produtos manufaturados que outrora eram importados, o investimento em indústrias intermediárias e, por último, a redistribuição da renda nacional (Pereira, 2003).

Abandonando um certo *romance teológico da consciência* inerente ao texto rostowiano, Pereira (2003) desloca suas análises para as transformações práticas nas relações de trabalho que tiveram como efeito a emergência de uma burguesia industrial e do proletariado urbano. De acordo com o autor, o Estado que anteriormente se manifestava apenas como instrumento da manutenção das classes anteriores, passa a se impor de forma ativa no desenvolvimento nacional. A participação do Estado era de tal modo significativa que a década de 1940 é marcada por uma série de empreendimentos industriais com a criação da companhia Vale do Rio Doce (1942), da Companhia Nacional de Álcalis (1943), da Fábrica Nacional de Motores (1942) e da Companhia Hidrelétrica de São Francisco (1945).

No campo político, este processo de transição se define na luta entre as classes dominantes pelo aparelhamento do Estado que se encontrava agora entre a burguesia industrial e a burguesia oligárquica. Segundo Pereira (2003), as classes ascendentes na década 1930 não possuíam o apoio do capitalismo internacional, tendo em vista que este se beneficiava da organização econômica do *ancien régime*.

Quanto ao que foi exposto, as análises de Hardt e Negri (2001) sobre a “sucessão de paradigmas econômicos” é de vital importância para a realização de uma leitura crítica do desenvolvimentismo. De acordo com os autores, indicadores quantitativos – ocupados com a porcentagem populacional envolvida em cada um dos paradigmas econômicos ou com o valor total produzido pelos mesmos – não dão conta da “*hierarquia* entre os setores econômicos no contexto de cada paradigma” (Hardt e Negri, 2001, p. 302).

O não reconhecimento de hierarquias socioeconômicas à nível global tem como efeito a produção de anacronismos e analogias sem lugar (Ibidem, 2001).

De um prisma quantitativo, por exemplo, pode-se imaginar que uma sociedade do século XX que tem o grosso de sua força de trabalho ocupado com agricultura ou mineração, e a maior parte do seu valor produzido nesses setores (tais como Índia e Nigéria) está em posição análoga a uma sociedade que existiu em algum momento do passado com a mesma porcentagem de trabalhadores ou valor produzido nesses setores (como França e Inglaterra) (Ibidem, p. 302).

Nesse sentido, as análises do desenvolvimento econômico tornam-se tributárias de uma série de ilusões históricas que ignoram o espaço que determinado setor produtivo ocupa no mercado internacional.

Tais ilusões históricas são, de acordo com os autores de *Império*, o fundamento de políticas econômicas estimuladas pelo discurso do desenvolvimento econômico. “Segundo esse discurso, a história econômica de todos os países segue um só padrão de desenvolvimento, cada país, a seu tempo, com velocidades diferentes” e, além do mais, “[a] visão desenvolvimentista não percebe, entretanto, que as economias dos chamados países desenvolvidos não são definidos apenas por certos fatores quantitativos”, mas, sobretudo, “por sua *posição dominante no sistema global*.” (Ibidem, p. 303, 304, grifos do autor). Uma leitura crítica do desenvolvimento só pode ser realizada, por conseguinte, a partir de uma perspectiva qualitativa, “isto é, em termos de lugar nas relações de poder global” (Ibidem, p. 303).

Entretanto, o desenvolvimentismo é somente um dos projetos principais de gestão socioeconômica criados no norte global e implementados na América Latina. Observamos como ele se baseia em “falsas analogias históricas” para fundamentar uma série de políticas econômicas (Hardt e Negri, p. 303). Tais políticas tinham um objetivo claro: a abolição de racionalidades distintas e sua subsequente suplantação pela racionalidade Newtoniana, vista por autores como Rostow (1962) como uma das principais credoras do processo de desenvolvimento econômico.

3.2 A dupla-face do *Império*: *Etnofagia* e multiculturalismo

Na presente subseção, apresentaremos o neoliberalismo enquanto o segundo modelo de gestão socioeconômica adotado por países latinoamericanos: o neoliberalismo multiculturalista. Estamos diante de um processo que se afirma através da gestão das diferenças, visando operar uma despolitização generalizada de grupos étnicos. Tal processo é constituído por um aparato global inclusivo e indiferente às diferenças efetivas

Este aparato global, sintoma do que Hardt e Negri identificaram como a nova tendência do Capital, opera por uma nova lógica imune às críticas que se faziam ao Capital colonial, críticas estas que o identificavam com uma lógica binária, sedentária, de fixação e oposição de identidades. Nesta nova lógica, reina uma indiferença às diferenças (Díaz-Polanco, 2006), onde os limites entre o dentro e o fora são contraídos para que a diferença seja dissolvida internamente pelo potencial *etnofágico* da globalização. Como pode afirmar Díaz-Polanco (2006, p. 31, tradução nossa.), “tudo deve ser ingerido e digerido pelo sistema”.

Para a compreensão do caráter *etnofágico* do sistema, Díaz-Polanco se volta à obra *Império* (2001) de Hardt e Negri, pois conforme o autor, a mesma “mostra a complexidade do aparato globalizante cuja estratégia não se centra na homogeneização cultural” (Ibidem, p. 31). Ao proporem o conceito de Império para designar “o ordenamento global temporário” (Negri, 2003, p. 116), os autores avançam para destrinchar uma nova forma de soberania que se sucedia aos controles sedentários do Estado-Nação. De acordo com Negri, o Império “não conhece fronteiras ou então conhece somente fronteiras flexíveis e móveis” (Ibidem, p. 116).

O Império surge, então, com a “despotencialização dos Estados-nação”, passando a operar por “instâncias transnacionais” (Zimmermann, 2022, p. 19) que desconhecem as antigas fronteiras que limitavam a soberania por Estado⁴. É nesse sentido que Hardt e Negri (2001) puderam afirmar que o advento do Império implica uma torção no limiar que articula o *dentro* e o *fora*.

Essa torção atravessa os grandes dualismos que uma dialética moderna pôde identificar: a ordem civil e a ordem natural, a ordem dos impulsos e a ordem da razão, o público e o privado (Hardt e Negri, 2001). Tendo essa última fronteira sido dissolvida, o espaço do político se privatiza e deixa de ser o campo exterior comum dos indivíduos confinados na Soberania Estatal. O exterior, de acordo com os autores de *Império*, era “o lugar próprio para a política, onde a ação dos indivíduos é exposta na presença de outros e busca reconhecimento” (Ibidem, p. 208). O Império com seu vórtice devorador e internalizador torna os espaços públicos cada vez mais privados, fazendo com que a sociedade careça do campo político: “de fato, o lugar da política foi desefetivado”⁵ (Ibidem, 208).

A velha política, cujo personagem principal era o Estado-Nação, é gradualmente substituída por uma nova política caracterizada por um aparato global internalizante. Negri (2003, p. 117) designa a nova política como “uma forma particular de soberania por sua capacidade de incluir e administrar diferenças dentro de sua constituição.” Esta soberania funcionaria através de três etapas: inclusiva, diferencial e gerencial. Na primeira delas, as diferenças deixam de ser objetos de exclusão sistemática dos aparelhos de dominação – face magnânima e liberal do Império. “Todos são bem-vindos dentro de suas fronteiras,

⁴ Nunca é demasiado ressaltar que tal soberania por Estado, cara ao modelo de Soberania do Estado-Nação, não ocorreu dentro das nações subalternizadas (Negri, 2003), tendo em vista que elas sempre foram subordinadas à imperativos globais das grandes potências às quais elas se vincularam de forma econômica, política e cultural.

⁵ É nesse sentido que Safatle (2020) pôde afirmar que com o advento do neoliberalismo – modelo socioeconômico do Império – ocorreu uma despolíticação generalizada da sociedade, pois esta seria “[a] única maneira de impedir que a política intervisse na autonomia necessária de ação da economia” (Safatle, 2020, n.p). Veremos mais adiante como a exclusão sistemática da política visa bloquear a dinâmica dos conflitos sociais.

independentemente de raça, credor, cor, gênero e orientação sexual e assim por diante” (Hardt e Negri, p. 217).

No entanto, a indiferença com a qual as diferenças são tratadas neste momento é acompanhada de uma inclusão cega que visa a constituição de um espaço universal em que somente diferenças flexíveis ou manejáveis são bem-vindas. Neste cenário, põe-se de lado “diferenças que sejam inflexíveis ou inadministráveis, e que podem dar origem a conflito social” (Ibidem, p. 217). Para a inclusão funcionar, ela precisa ser indiferente às diferenças essenciais, ignorando as diferenças que poderiam tornar impossível o seu manejo (Díaz-Polanco, 2006).

Em seu caráter *etnofágico*, conceito elaborado por Díaz-Polanco, o sistema funciona como uma máquina de integração global. Tal definição está de acordo com a descrição de Hardt e Negri em *Império*, onde os autores entendem o novo sistema como “uma boca aberta com apetite infinito, convidando todo mundo para entrar pacificamente em seus domínios” (Hardt e Negri, p. 218). Se outrora a destruição sistemática de grupos minoritários se dava por práticas etnocidas, agora se vê a adoção “de um projeto a longo prazo que aposta no efeito absorvente e assimilador das múltiplas forças que põem em jogo o sistema” (Díaz-Polanco, 2006, p. 35, tradução nossa).

Ao invés de exclusão das diferenças, visa-se a absorção de suas forças para dentro da “nova política”. Esta, agora, definida não mais pela “soma de ações persecutórias e dos ataques diretos à diferença”, mas como um conjunto de “imãs socioculturais e econômicos utilizados para atrair, desarticular e dissolver os grupos diferentes” (Ibidem, p. 35). A etnofagia define-se, portanto, como uma lógica de integração e absorção “que corresponde a uma fase específica das relações interétnicas [...] e que, em sua globalidade, supõe um método qualitativamente diferente para assimilar e devorar outras identidades étnicas” (Díaz-Polanco, 1991, p. 96, 97, tradução nossa).

A *etnofagia* enquanto núcleo da nova política implica dois movimentos: 1- o Estado deve se apresentar como o defensor de valores étnicos, garantindo constitucionalmente a diversidade, devendo trabalhar para mitigar os efeitos das atividades do capital (Díaz-Polanco, 2006); 2- membros de grupos minoritários são incentivados a participar das novas configurações políticas para que a integração não seja manifestada como uma força exógena, mas gradualmente produzida *de dentro*⁶.

⁶ É necessário frisar possíveis contrapontos a posição de Díaz-Polanco. Svampa (2022), mostra como o sociólogo dominicano se insere dentro de uma vertente que compreende a participação de povos minoritários dentro da nova política como um fator unidimensional de práticas de dominação. Tal vertente, compartilhada por

O sociólogo dominicano prossegue apontando para a natureza do ponto de partida etnofágico na nova política latinoamericana: esta lógica de absorção teria sido uma resposta à politização dos povos indígenas que, com o auge do zapatismo em 1994, articulou suas demandas em contornos políticos “cada vez mais agudos” (Ibidem, p. 37, tradução nossa). É neste momento que os governos latinoamericanos iniciam o que o sociólogo chama de “indigenismo *etnofago*”, isto é, uma síntese monstruosa entre a afirmação de pluralidades étnicas e a adoção de modelos socioeconômicos – neoliberal – que afirmam o caráter particular indiferente às singularidades. De acordo com o autor, o indigenismo etnofágico teria como objetivo assegurar que nenhum reconhecimento afetasse a ordem política ou o modelo econômico imposto pela globalização.

Se o último parágrafo teve início apontando para a natureza local da etnofagia, ele se encerra apontando para a natureza global do modelo econômico que o sustenta. Esse movimento se torna importante para entender que a etnofagia não se restringe apenas aos grupos étnicos indígenas, mas se torna uma sombra de todas as diferenças (Díaz-Polanco, 2006). Voltando para a obra magna de Hardt e Negri, Díaz-Polanco mostra como os autores impelem a etnofagia até uma dimensão global, entendendo-a como “um dispositivo chave do domínio imperial em seu conjunto” (Ibidem, p. 39, tradução nossa). Nesta dimensão cara ao caráter inclusivo do império, as diferenças são todas tratadas com “indiferença” até que a fronteira entre o “eu” e o “outro” se dissolva gradualmente.

Para que este processo de dissolução gradativa do outro dentro dos limites da Nova Política ocorra, torna-se necessário um momento afirmativo: após a indiferença, a diferença torna-se objeto de exaltação e afirmação do domínio imperial. As diferenças manejáveis são festejadas, pois agora se julga que elas não oferecem nenhuma resistência ao “dispositivo inclusivo do Império” (Hardt e Negri, 2001, p. 218). Trata-se da segunda etapa do funcionamento da soberania imperial, a etapa diferencial, onde as “diferenças são consideradas culturais e contingentes”, “diferenças não conflituosas” e, acima de tudo, não políticas (Ibidem, p. 218). A aceitação de diferenças culturais e a indiferença com as diferenças políticas se inserem dentro de uma lógica em que o horizonte político é dissolvido: não há mais espaço para conflitos, todas as diferenças são manejáveis, controláveis e, por isso, passíveis de serem afirmadas. “Como essas diferenças são agora consideradas culturais e contingentes, em vez de biológicas e essenciais, julga-se que elas não afetam a faixa central

autoras(es) como Rita Segato e Guillaume Boccarda, são alvos de crítica por não enxergarem a ambivalência desse processo: o que haveria, além da tentativa de gestão das diferenças, é uma politização das identidades culturais que são efeitos de mobilizações minoritárias (Svampa, 2022).

da comunalidade ou o consenso sobreposto que caracteriza o mecanismo inclusivo do Império.” (Ibidem, p. 218).

Tomando esta descrição enquanto ponto de partida analítico, Díaz-Polanco (2006) apresenta a teoria que funciona no seio dessa lógica e que oferece as condições e os pré-requisitos para a aceitação das diferenças manejáveis: a teoria *multiculturalista*. O sociólogo define o multiculturalismo como uma abordagem teórica-política que contém uma concepção acerca do que é a diversidade e como ela deve ser inserida dentro do Império. Para tanto, tal abordagem deve ser situada em relação a um conjunto de práticas e políticas que são adotadas em respeito às diferenças, tendo em mente primeiramente a dimensão inclusiva e *indiferente* do Estado – sua pretensa neutralidade.

Dentro de um plano específico, o autor define o multiculturalismo como “um mero vocábulo *descritivo* que remete a diversidade sociocultural, suas variadas manifestações identitárias, misturas e etc” (Ibidem, p. 172, tradução nossa). Aqui, multiculturalismo seria propositalmente confundido com multiculturalidade, dotando o termo de um sentido positivo e identificando a questão da diferença com a própria questão da cultura (Ibidem, 2006).

O multiculturalismo se ocupa da diversidade como “diferença cultural”, enquanto repudia ou deixa de lado diferenças *econômicas e sociopolíticas* que, ao aparecer, teriam como efeito marcar a disparidade em relação ao liberalismo que está em sua base. Pois o multiculturalismo que gostaria de ser uma proposta de valor universal, se espanta quando seu sentido liberal se mostra manifestamente como uma solução particular. (Ibidem, p. 173, 174. tradução nossa.).

A partir do mecanismo de exclusão do *exterior* e, conseqüentemente, do campo político em disputa pelos indivíduos, o multiculturalismo subtrai das diferenças seus principais elementos constitutivos que poderiam chegar a colidir com as bases do Império. A diferença se torna, desse modo, diferença cultural e, mais importante, diferença cultural manejável.

É nesse sentido que Díaz-Polanco pode reverter um dos valores mais celebrados pelo multiculturalismo: a tolerância. Levando o multiculturalismo aos seus limites, ou melhor, as bases sobre as quais ele se assenta, descobre-se que o seu caráter universal e inclusivo tem um compromisso particular e excludente: “a globalização do capital” (Ibidem, p. 174, tradução nossa). Virado ao avesso, a tolerância se torna a máscara sob a qual se esconde uma intolerância primordial que encontra o seu além nas disparatadas diferenças econômicas e sociopolíticas.

O multiculturalismo liberal está disposto a aceitar qualquer grupo cultural que não desafie a visão de mundo nem as práticas que apoiam o liberalismo. Isso equivale dizer que o liberalismo é tolerante com todo grupo social que já é liberal ou que se

dirija mansamente até a plena aceitação de que a forma de estar no mundo que o liberalismo prescreve é a única e verdadeira vida boa (Ibidem, p. 178, tradução nossa).

Recorrendo à fórmula zizekiana, o sociólogo mostra como o multiculturalismo só se relaciona com o Outro – diferença – a partir de um esvaziamento de sua *outridade* conflitiva. Nesse momento a política volta, enfim, ao centro do palco, não como um horizonte de disputa que coloque em jogo as assimetrias e hierarquias econômicas e territoriais, mas só e somente como uma questão de “reconhecimento, evitando qualquer consideração ou política relacionada com a redistribuição, cuja simples entrada denunciaria a desigualdade e apelaria a relações igualitárias” (Ibidem, p. 174, tradução nossa). Afinal, se a política volta ao centro do palco, ela volta esvaziada de elementos constitutivos que são agora colocados fora do campo de disputa.

Completa-se, aqui, o vínculo específico da diferença com a cultura, onde bastaria uma simples afirmação da diversidade cultural para que todas as assimetrias fossem superadas pela Nova Política. Trata-se de um duplo movimento: despolitização da economia e politização da cultura. A economia sai do horizonte de disputa política, convertendo-se em dado natural (o capital), enquanto a única forma de superar as disparidades e relações de dominação é afirmando a necessidade de se reconhecer a multiplicidade de culturas.

A afirmação da multiplicidade de culturas, que ganha força com a teoria multiculturalista, é sucedida de estratégias de controle por parte do Império. Chegamos ao momento *gerencial* da soberania Imperial. Aqui, Hardt e Negri (2001, p. 219) procuram precisar a diferença de natureza entre o Império e o poder colonial no trato as identidades: “[o] aparelho colonial era uma espécie de molde que forjava peças fundidas fixas e distintas, mas a sociedade imperial de controle funciona por modulação”.⁷ Com o funcionamento por modulação, o Império “vence” a contingência através de uma flexibilidade que visa dar conta de uma série de infortúnios que possam vir a perturbar a “ordem”.

Essa flexibilidade faz parte de uma “economia geral de comando” que visa não mais “dividir para conquistar”, mas lidar de forma pragmática através do reconhecimento de “diferenças existentes ou potenciais” (Ibidem, p. 220). Pode-se, aqui, ser induzido à uma

⁷ No que tange à modulação, os autores recorrem a descrição de Gilles Deleuze em seu *Post-Scriptum: sobre as sociedades de controle* (1992), quando o filósofo francês trabalha a transição e a distinção entre sociedade disciplinar – cara ao poder colonial – e as sociedades de controle – forma-social do Império. Neste texto, Deleuze diferencia os confinamentos do controle: os primeiros são moldes pré-formados, através de uma série de aparatos (jurídicos, médicos, políticos, hospitalares, militares, escolares e a soma contínua de instituições), enquanto os segundos servem como uma “modelagem autodeformante” que muda “continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro” (Deleuze, 1992, p. 221).

pretensa exclusão total da força e da violência dentro da economia geral do Império, tendo em vista ter abandonado as divisões duras para a conquista e subordinação. No entanto, Díaz-Polanco (2006, p. 184, tradução nossa.) nos adverte que “a delicadeza e o comportamento sossegado não fazem parte da natureza do capital”; logo, essa flexibilidade para com as diferenças culturais se torna uma inflexibilidade para as diferenças de teor político e econômico que possam oferecer entraves ou resistência às expectativas de lucro. É por essa lógica que o sociólogo dominicano pôde afirmar que “qualquer identidade que implique uma politização refratária à globalização do capital e ao seu desejo insaciável de lucro, encontrará uma oposição implacável e imediatamente se dissolverá a intolerância multiculturalista.” (Ibidem, p. 185, tradução nossa).

No que se segue, apresentamos como o processo de politização dos Tenetehara tem contribuído para a percepção das tensões que constituem a realidade de seus territórios. Tais tensões posicionam, de um lado, empresas associadas ao capital transnacional em seu desejo insaciável por lucro e, do outro, diferenças situadas na contramão desse movimento – os indigestos.

3.3 “Tensões de territorialidades” na T.I Rio Pindaré

Os dois modelos de gestão socioeconômica que compõem o mosaico político da América Latina – desenvolvimentismo e neoliberalismo – possuem em comum o fato de terem sido desenvolvidos nos países do norte global e, em virtude de seu objeto, experimentados nos territórios que ocupam um local subalternizado na divisão do trabalho internacional (Escobar, 2005). Esse experimento, no entanto, não vem sem uma série de conflitos que determinado modelo pode erigir ao se expandir sobre aqueles que nele não se reconhecem e que afirmam, sobretudo, nada reconhecer e a potência de um mundo outro; “*um singular cheio de má vontade*”, “*que não se deixa representar*” (Deleuze, 2025, p.180) e que através de gritos isolados afirma uma diferença irreduzível ao vórtice imperial e ao atrator desenvolvimentista.

No campo em que essa pesquisa se insere, existem conflitos engendrados pela expansão de macroprojetos inseridos no seio de “empreendimentos associados aos interesses do capital transnacional, que toma como princípio a produção em larga escala e a atenção ao mercado externo” (Furtado, 2023, p. 2), o que tem condicionado a configuração socioespacial deste território que vem sendo (de)formado pela grande incidência de segmentos político-sociais hegemônicos.

É no âmago da relação território-territorialidade que se entrecruzam uma série de lógicas e racionalidades distintas, que podem desembocar no que Svampa (2022) denominou por “tensão de territorialidades”. Tal tensão “envolve marcos de confrontação, estratégias de dominação e resistência, de soberania e emancipação” (Svampa, p. 147).

Os dois principais avatares destes empreendimentos na T.I Rio Pindaré são a BR-316 e a Vale S.A, antiga Cia. Vale do Rio Doce. O primeiro, signo do *Capitalismo Selvagem*, é um efeito do projeto desenvolvimentista levado a cabo no território brasileiro desde a década de 40; o segundo, apesar de sua matriz desenvolvimentista, opera conforme o modelo neoliberal de gestão das diferenças, tentando inserir a comunidade local dentro do próprio processo que virtualmente os levaria ao vórtice etnofágico.

A tensão de territorialidades na T.I Rio Pindaré se manifesta concretamente através dos atravessamentos que este território sofre pela BR 316. Dentro de uma história global, isso só se tornou possível na medida em que o Brasil se insere na divisão internacional do trabalho através de sua industrialização tardia. Essa divisão internacional, sintoma de certa subalternização geográfica, se desloca para dentro território brasileiro provocando divisões nacionais do Trabalho – colonialismo interno (Svampa, 2022) – onde os grandes centros industriais se situavam no Centro-Sul do país relegando às regiões norte e nordeste a produção de matérias-primas (Ferreira, 2008).

Situado na região nordeste do país, o Maranhão entra na rota do “desenvolvimento” nacional assumindo uma função específica. Contemplado pelos projetos macroeconômicos para a construção de infraestruturas de transportes, o Estado se integra ao processo industrialização nacional através da exploração e escoamento de matérias-primas pelo país que caminhava a passos largos para uma nova configuração econômica, social e territorial (Oliveira et. al. 2022).

Nessa época, a economia de fronteira, característica da dinâmica socioeconômica brasileira, foi intensificada pelo Estado a partir da expansão da materialidade técnica das infraestruturas de transportes, como rodovias, ferrovias e portos. Neste contexto, houve uma aceleração na transformação espacial brasileira, sobretudo orientada para a exploração e transporte de matéria-prima para as indústrias de bens de produção e de consumo (Ibidem, 2022, p. 185).

Se a ampliação e a efetivação das rodovias no estado maranhense viriam solucionar os problemas econômicos em que ele se encontrava, por outro lado isso significava o começo de um verdadeiro terror socioambiental para comunidades inseridas na rota do capital transnacional. A inauguração da BR-316 na década de 1960, cuja construção já havia sido iniciada no decênio anterior, tinha o objetivo – do ponto de vista macroeconômico – de aquecer o mercado agrícola e o escoamento dos produtos para a exportação (Furtado, 2023).

No entanto, do ponto de vista Tenetehara, ela é a responsável por abrir as “veias” de seu território e desmobilizar suas territorialidades.

De acordo com Silva (2018), a partir do momento de sua inserção, a BR-316 aquece o mercado de terras e promove o aumento do fluxo de pessoas, bens e serviços. A consequência imediata deste fenômeno é o crescimento gradativo de povoados nas margens da T.I Rio Pindaré, cujo desenlace é a criação do município de Bom Jardim (Gomes, 2002).

Este evento é fonte de opressão histórica no local. Em 1970, conforme apresentado por Silva (2018), já se registravam disputas por recursos naturais que colocavam frente a frente os Tenetehara e os segmentos sociais hegemônicos em constante expansão. Curiosa proximidade local com grandes centros populacionais que colocam o mundo Tenetehara na órbita de mecanismos desenvolvimentistas.

Um efeito desta disputa pelos chamados recursos naturais foi o enfraquecimento do controle territorial dos Tenetehara que, em contrapartida, se articulavam em estratégias para o fortalecimento de suas terras através de reações por vezes belicosas (Diniz, 1977). Pinto (2012), observa nesta proximidade o principal motivo da complexidade linguística local que, segundo o autor, dão indícios de uma “fronteira cultural” na qual a sociedade hegemônica tende a subalternizar a cultura indígena.

Por outro lado, a atuação da Vale S.A no território expressa um investimento específico justificado pela lógica neoliberal. No entanto, sua matriz é desenvolvimentista e remonta à divisão nacional e internacional do trabalho, no qual o norte brasileiro era visto como fonte profícua para extração de matéria-prima. De acordo com Santos (2022, p. 86), “o que impedia a expansão dos recursos minerais no Brasil era a ausência de logísticas que favorecessem o escoamento da produção aos portos nacionais”, o que impulsionou o Governo Militar-Brasileiro a criar o Programa Grande Carajás. O principal financiador, novamente, era o capital estrangeiro que investiu “cerca de 60 bilhões de dólares na implantação de projetos que favorecessem a construção de hidrelétricas, minero-metalúrgico e agroindustriais, em áreas historicamente ocupadas por indígenas e comunidades tradicionais” (Ibidem, p. 86, 87).

Atualmente, a Vale tem expandido seus domínios a partir de novas lógicas e articulação na T.I Rio Pindaré. A partir da articulação com moradores locais, integrando-os dentro do seu próprio processo de realização, a empresa realiza uma série de empreendimentos visando mitigar os efeitos da estrada de ferro Carajás no território.

Em *Rotas do Minério de Ferro: impactos, violações de direitos e resistências populares*, Castro et al. (2022) elaboraram um diagrama do corredor logístico da cadeia

produtiva das redes de produção minero-siderúrgica: “(i) extração, (ii) o escoamento, (iii) o beneficiamento/transformação e (iv) a exportação” (Castro et al., 2022, p. 1). A Vale S.A, mineradora que possui o monopólio do minério de ferro em Carajás- PA, se “insere em redes globais de produção” (Ibidem, p. 1) fazendo com que territórios atravessados pela sua rota estejam envolvidos em conflitos socioambientais que esta atividade provoca. Apesar de Castro *et al.* tomarem como objeto o entrelaçamento entre os estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo em Minas Gerais, as autoras afirmam que “o comportamento das empresas é similar em localidades distintas”, resultando nos mesmos efeitos em diferentes espaços. Conforme as autoras, as comunidades e territórios atravessados pelo minério de ferro têm seus modos de vida e organização ambiental deteriorados.

O estudo de Castro et al. confirma algumas das principais indisposições da comunidade em relação à estrada de ferro. Esta promove efeitos socioambientais significativos em uma escala interespecífica: perda da biodiversidade local, contaminação do Rio Pindaré, poluição sonora e atropelamentos de animais e pessoas nos locais atravessados.

Na mesma esteira crítica, mas a partir da condição de *afetados*, moradores locais da T.I Rio Pindaré contra-efetua uma teoria dos avanços que têm promovido efeitos socioculturais significativos em seus territórios. Em um diálogo com um morador da T.I Rio Pindaré sobre os efeitos socioculturais que a BR- 316 causa no território, foi apresentado o caráter destrutivo deste empreendimento oriundo da “modernização” infra-estrutural do Brasil:

A BR-316 é algo que impacta bastante o nosso território, acredito que seja o mesmo impacto das ferrovias, talvez até mais pelos assassinatos. O que acontece não é acidente, é assassinato o que ela causa. Começando desde sua implementação que devastou grande parte da reserva indígena sem ter consulta e nem nada: só foi implementada. E, de lá para cá, vem causando a poluição do mato. Ao redor das BR's não cresce mais a mata pela questão das poeiras, poluição. Sem falar também da questão que afasta a caça de perto das aldeias, pois as caças não ficam onde tem barulho, elas vão para longe; se os parentes forem caçar, eles tem que ir para longe onde elas se escondem. O Assassinato dos animais é rotineiro daqui, é rotineiro encontrar animais mortos aqui na BR: tamanduá, tatu, paca... esses animais são todos encontrados mortos aqui na BR tentando atravessar para o outro lado. E o que eu acredito que provoca mais impacto nessa BR é o assassinato dos parentes, todo ano morre um parente na BR. E eu trago aqui a fala de Cipriano Viana Guajajara, uma das grandes lideranças da T.I Pindaré e do Movimento Indígena, que em uma entrevista ele traz uma fala bastante interessante sobre isso: ele vê a BR como uma “grande serpente” que corta a Rio Pindaré e todo ano vai picando, matando os parentes. (Interlocutor I, caderno de campo do autor, 2023l).

Traçamos, primeiro, o plano sobre o qual se inscreve o que foi dito por este interlocutor: existe algo que é da ordem dos *acidentes* e/ou *acontecimentos* e um segundo termo que não é, de forma alguma, dessa ordem. Esse segundo termo seria, de certo modo, *programado* e é nesse horizonte que se assenta os efeitos provocados pela BR no território.

De precisa apreensão, a atividade reflexiva do interlocutor identificou a rede complexa das relações sociais contemporâneas e da constituição dos Estados “modernos”: aqui, nada acontece, tudo é programado de antemão: não há acidentes, somente assassinatos, “tudo já está antecipadamente morto e ressuscitado” (Baudrillard., 1991, p. 14)⁸.

Descartada a possibilidade da existência de acidentes – e isso já havia sido feito de antemão com a fala de nosso interlocutor –, é preciso que se leve às últimas consequências a reflexão do morador de que nada acontece e que os assassinatos são programados pela existência mesma de algo como a rodovia. Neste ponto, somos conduzidos à habilidade de Achille Mbembe no manuseio de conceitos como os de *soberania* e *necropolítica*, conceitos essenciais para compreender os elementos que compõem o diagrama da atividade na qual tudo morre de antemão.

Em seu ensaio chamado *Necropoder*, de 2003, Mbembe analisa as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder de matar. A partir de então, o autor vislumbra determinadas condições práticas em que o direito de matar é exercido e, não obstante, constituinte das formações sociais contemporâneas. Esta perspectiva é oriunda de uma certa forma de apreensão da soberania que tem como projeto “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (Mbembe, 2016, p. 125). É somente sob essa ótica que se pode compreender como os chamados campos de morte que, na literatura clássica, são os signos do regime nazista podem ser constituintes do “*nomos* do espaço político em que vivemos” (Ibidem., p. 125)⁹.

Esses campos de morte são essas zonas em que “a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da ‘civilização’” (Ibidem., p. 133). Conforme o autor, as colônias são justamente esses espaços em que as garantias de ordem judicial são suspensas e que, não obstante, conduzem os indivíduos ao experimento coercitivo da morte. Não seriam as BR’s um desses empreendimentos neocoloniais onde a amálgama entre modernidade e terror aparece com mais força? Quando o nosso interlocutor afirma que não são acidentes, mas assassinatos, não estaríamos diante da descrição dos mecanismos pelos quais a soberania

⁸ Uma parceria um tanto quanto curiosa da teorização do morador seria a análise de Jean-Baudrillard sobre o caso *Watergate*, onde o autor demonstra que : “outrora tentava-se dissimular um escândalo – hoje tenta-se esconder que ele não existe” (Ibidem., 1991, p. 24). Seria preciso mudar os termos da equação e seguir com o nosso interlocutor da T.I Rio Pindaré de que o que se tenta esconder neste território é o fato de que não existem acidentes e, com a inserção da BR 316, tudo já está antecipadamente morto.

⁹ O conceito de *nomos* deve ser entendido no sentido que Schmitt (2014) lhe restituiu: aqui, a ordem jurídica se encontra em relação de contiguidade com a ordem ontológica. “*Nomos* é a medida que parte o chão e o solo da Terra e os localiza em uma ordenação determinada” (Schmitt, 2014, p. 69). Nesse sentido, o que Mbembe nos apresenta através de uma “retomada da retomada” do conceito de *nomos* em Schmitt é a ideia de a ordenação determinada dessa Terra soberana é a própria gestão da vida pelo poder de morte, fazendo com que essa ordem opere em uma conexão primordial com o caráter local.

realiza sua economia da vida pela morte? Uma ocupação espacial “*sem consulta e nem nada*” não seria uma forma bem sucedida de se concretizar a necropolítica enquanto subjugação da vida Tentehar ao poder de matar da BR? É nesse sentido que, certamente, não existem acidentes: a morte é uma *posição* numa estrutura que vem a ser ocupada por indivíduos e/ou actantes reais.

Revigoração econômica para uns, encontros com a morte para outros. É dentro deste cenário que o Território Tenetehara continua a ser atravessado pela lógica dos conflitos. Um território em constante disputa, em meio a cortes e atravessamentos que ameaçam seus modos de habitar a Terra. É dentro desta lógica dos conflitos e das disputas que os Tentehara têm articulado suas próprias demandas a partir de um conjunto de estratégias de resistência que objetivam promover suas territorialidades (Furtado, 2023). Este movimento é sinal de um processo de politização refratária aos projetos socioeconômicos globais.

4. O ANTI-NEWTON: soberania e autonomia

No capítulo anterior organizamos uma discussão em torno dos principais modelos de gestão socioeconômica implementados pelos Estados latino-americanos no século XX. Analisando-os de perto, observamos como seus pontos em comum (a administração das diferenças) são pontos de partida de uma divergência de método: onde um tende a reduzi-la à zero interpelando-a a assimilar a racionalidade da civilização, o outro tende a afirmá-la subtraindo-a da capacidade de produzir (des)arranjos sociopolíticos. No entanto, identificamos que esses projetos se definem menos pelo que conseguem capturar do que pelas forças que constantemente lhes escapam, suas “linhas de fuga”, diriam Deleuze e Guattari. Tais forças são indigestas e são testemunhas políticas e conceituais de um limite avesso às formas de soberania contemporâneas.

Nesse sentido, o presente capítulo se articula a partir de um mapeamento dessas forças em uma três momentos: primeiramente, buscamos precisar o seu estatuto filosófico, definindo-as como simulacros políticos que subvertem formas socioculturais dominantes; secundamente, buscamos nas experiências etnográficas de Viveiros de Castro (2018) com povos ameríndios o registro de um regime cosmológico antipodal ao multiculturalismo ocidental, entendendo-o como um parceiro teórico-político vital das reivindicações Tenetehara; por fim, tentaremos detectar onde os Tentehara se esquivam do presente estado de coisas contra-efetuando um duplo que transfigura os modelos. Este duplo transfigurado será lido dentro de uma perspectiva *cosmoprática*, aí onde se vincula todo um conjunto de saberes com uma série de práticas que contrariam a economia *necrótica* da Soberania.

4.1 Simulacros e Subversão

Realizamos no terceiro capítulo uma descrição onto-epistemológica do desenvolvimentismo e do neoliberalismo, onde ambos se apresentam como *modelos* de gestão socioeconômica a serem adotados pelos países do sul global. Apresentamos, a partir de então, dois programas distintos com uma função semelhante: servir de modelo, seja ele político ou onto-epistêmico. Na presente seção, torna-se mister explicitar o estatuto filosófico do modelo e, mais ainda, o estatuto filosófico daqueles que nele não se reconhecem afirmando um projeto político e onto-epistemológico que se insurgem contra os tentáculos administrativos que determinado modelo tenta erigir. Para tanto, faremos o uso da teoria filosófica-especulativa de Gilles Deleuze que, em *Diferença e Repetição* (2025) e em *Lógica*

do Sentido (1974)¹⁰, destrincha a natureza dos modelos e dos simulacros a partir da discussão sobre o método platônico das divisões.

Em um artigo publicado no apêndice de *LS*, intitulado *Platão e os Simulacros*, Deleuze (1974) se posiciona na contramão de certas interpretações tradicionais sobre a motivação platônica da teoria das ideias: para o filósofo francês, esta deveria ser lida a partir de uma atividade de seleção e filtração que deveria distinguir os *bons* dos *maus* pretendentes da Ideia.

Tais pretendentes, de acordo com Deleuze (1974), são julgados segundo um modelo erigido em uma narrativa mítica que deve ter como função narrar a fundação de uma pretensão. No caso platônico, o mito é introduzido para instituir um *fundamento* “como o princípio de uma prova ou de uma seleção” (Deleuze, 2025, p. 93): trata-se do arvorar de um modelo segundo o qual são fixados uma série de graus de participação no objeto de pretensão.

A tríade platônica do fundamento, objeto de pretensão e pretendente nos fornece informações precisas do funcionamento de um sistema que tem como objetivo erigir um modelo e selecionar quem está ou não apto para ele. O modelo como fundamento “é o que possui alguma coisa em primeiro lugar”, mas que determina as condições de uma qualidade a ser adquirida de forma secundária por um participante (Deleuze, 1974, p. 261).

O método da divisão platônica objetiva, portanto, menos distinguir o fundamento (Ideia) de suas cópias (o que possui a qualidade da ideia em segundo lugar), mas sobretudo distinguir os verdadeiros pretendentes dos falsos. Tomando o modelo como referência, a distinção platônica se desloca entre duas espécies de imagens: as *cópias-ícones* e os *simulacros-fantasmas*. “As *cópias* são possuidoras em segundo lugar, pretendentes bem fundados, garantidos pela semelhança; os *simulacros* são como falsos pretendentes construídos a partir de uma dissimilitude, implicando uma perversão, um desvio das essências” (Ibidem, p. 162).

Se as cópias são bem fundadas, explica Deleuze (1974), é porque elas mantêm com a Ideia uma relação de interioridade. É nesse sentido que, longe de simplesmente imitar o modelo, as cópias-ícones são verdadeiras máquinas de produção orientadas de acordo com as coordenadas dadas pelo referencial (Ibidem, 1974). O que é um bom pretendente ao desenvolvimento senão aquele país que se orienta econômica e politicamente segundo o que lhes foi determinado pela divisão internacional do trabalho? O que é um bom pretendente do

¹⁰ A partir daqui *D&R* e *LS*, respectivamente.

Império senão aquele que produz as condições necessárias para uma economia geral de comando? Não basta imitar, é necessário produzir o modelo no campo de forças sociais.

Na tentativa de fagocitar as diferenças, de selecionar e filtrar os bons pretendentes, encontramos os germes da reversão deste processo. “*A tarefa da filosofia moderna foi definida: subversão do platonismo*”, afirma Deleuze (2025, p. 89, grifos nossos) em *D&R*. Teríamos que reafirmá-lo substituindo os termos sem que o seu sentido se perca: *subversão dos modelos*. Se as cópias (re)produzem as essências por semelhanças internas, teríamos que encontrar os sujeitos de uma disparidade espiritual. Estes compõem a segunda espécie de imagem anteriormente evocada: os *simulacros-fantasmas*.

O simulacro é construído sobre uma disparidade, sobre uma diferença, ele interioriza uma dissimilitude. Eis por que não podemos nem mesmo defini-lo com relação ao modelo que se impõe às cópias, modelo do Mesmo do qual deriva a semelhança das cópias. Se o simulacro tem ainda um modelo, trata-se de um outro modelo, um modelo do Outro de onde decorre uma dessemelhança interiorizada. (Deleuze, 1974, p. 263).

Um modelo do Outro é o que buscaremos descrever nas seções seguintes. Por ora, precisamos precisar a natureza do simulacro e seu modo operatório. Este implica um desvio, uma “perversão das essências”, uma perversão que consiste em “extrair uma sorte de duplo” (Lapoujade, ano, p. 135, tradução nossa) e que nos faz passar aos limites indigestos daquilo que se propõe a ser seguido. É o bufão evocado por Deleuze em *D&R e LS*: aquele que aparece pretendendo o não fundado (Deleuze, 2025), ou contra-efetuando o que poderia ter acontecido (Deleuze, 1974). Não a identificação interna com as essências, mas duplicar estas com uma distância (Ibidem, 1974).

O simulacro se define pela contestação ou subversão da “ideia de um modelo ou de uma posição privilegiada” (Deleuze, 2025, p. 99). Deleuze o define como um “devir-louco” cuja habilidade é esquivar-se do igual e das limitações que um modelo poderia estabelecer.¹¹ Este puro devir, enquanto matéria do simulacro, tem uma função contestatória: ele “contesta ao mesmo tempo *tanto* o modelo *como* a cópia” (Deleuze, 1974, p. 2, grifos do autor).

O simulacro parte, portanto, de um não-reconhecimento, um não reconhecimento do presente estado de coisas. Contrariamente ao pacifismo do Império, onde as diferenças “dóceis” são bem-vindas, o simulacro afirma a potência do indigesto, de “uma matéria indócil” (Ibidem, p. 2) que enxerga sob a ordem aparente um conflito ainda mais ruidoso, manifesto.

¹¹ No *Império*, nossas limitações são bem conhecidas: não ir além das diferenças entre culturas, mitigar as diferenças políticas.

A subversão se efetua, desse modo, contestando a ordem como secundária (Deleuze, 2025). Esta só existe a partir de um desvio e de uma usurpação dos simulacros, das forças originais e primordiais – a Lei Moral de que fala Deleuze (2025) ou o aparato transcendental apresentado por Hardt e Negri (2001). Há, nesse sentido, dois modos de efetuar a contestação e reverter os modelos: um primeiro por ascensão aos princípios, às narrativas de fundação, apresentando-as como erigidas sobre um desvio, um deslocamento de forças primordiais e, por fim, denunciando-as como secundárias; e uma segunda forma “descendente”, humoristicamente submissa, que “à força de aderir à lei”, diz Deleuze (2025, p. 22), “chega-se a contorná-la e a provar os prazeres que ela deveria proibir”.

Após sua empreitada negativa, o simulacro deve instaurar uma nova Lei que tem como função não o gerenciamento das diferenças mas a co-implicação das mesmas, afirmando um “condensado de coexistências” (Deleuze, 1974, p. 268). Pensar as diferenças como primordiais implica pensá-las enquanto produtoras de um conjunto de efeitos reais, isto é, implica pensá-las em devires que colocam em relação interespécies definidas por capacidades de afetar e serem afetadas (Goldmann, 2005). Não sendo mais mediatizados por projetos de ordem política, econômica ou até mesmo estética, os simulacros se afirmam como verdadeiras forças de criação, pois estes contêm em seu interior as condições imanentes de processos dinâmicos: elementos disparatados comunicados e co-implicados por uma instância paradoxal (Deleuze, 2025). Criar, nesse sentido, é comunicar ordens de grandezas díspares sem mediação de um modelo ou de formas hierárquicas como fundamento; a criação se confunde com o próprio *caos*, lei dos simulacros que deve *co-implicar* e afirmar as diferenças (Ibidem, 2025)..

Remontando aos procedimentos literários, o filósofo francês descreve aqueles em que se conta várias histórias ao mesmo tempo¹²: não se trata de ver nessas histórias diferentes pontos de vista sobre um mesmo fenômeno, mas a afirmação da própria divergência *na* história “como se cada paisagem correspondesse a cada ponto de vista” (Deleuze, 1974, p. 26). No mundo dos simulacros a diferença é primordial, devendo ser afirmada e não conduzida aos atratores do mesmo; nele não há hierarquia, mas *co-existências*.

A seguir, nos propomos a discutir a existência de formas de organização sociopolíticas que se situam na esteira de um *modelo do outro* e que efetuem através de uma série de regimes de signos e de práticas sociais a *divergência* no seio mesmo da história, buscando, com isso, a desregulação de padrões socioculturais.

¹² Observamos nos filmes de Tarantino este experimento que consiste em conduzir o espectador para um espiral de histórias descentradas, não-lineares e justapostas.

4.2 Embaralhando códigos: *perspectivismo ameríndio e multinaturalismo ontológico*

No 3.2, apresentamos o *multiculturalismo* como a teoria que oferece as condições de uma diferença manejável, isto é, que não representa nenhum obstáculo ou resistência política diante da Soberania Imperial. Neste subcapítulo, argumentamos que o multiculturalismo não se limita à função de mero auxiliar teórico do *Império*, mas representa um regime cosmológico caro à metafísica Ocidental que encontra resistências em regimes semiopráticos outros (Viveiros de Castro, 2018).

Em *Metafísicas Canibais*, Viveiros de Castro (2018) destrincha uma série de pressupostos sobre os quais o multiculturalismo se assenta. Para tanto, o autor remonta ao sistema teórico de Roy Wagner (1938-2018) que, de acordo com o antropólogo brasileiro, “*é uma teoria da práxis (humana e verossimilmente não-humana) que a concebe como constituindo na operação recíproca e recursiva de dois, e apenas dois modos de simbolização*” (Viveiros de Castro, 2018, p. 38). Estes modos de simbolização são classificados como convencionais e inventivos: o primeiro opera pela cisão entre as palavras e as coisas, contrastando os símbolo e referente, onde os símbolos são de uma natureza outra daquilo que eles simbolizam; já o segundo, o inventivo, diz respeito a conjunção entre símbolo e referente, no qual o que se apresenta representa a si mesmo (Viveiros de Castro, 2018).

Esse contraste se estende ao infinito, pois as culturas podem também ser distinguidas “por aquilo que definem como pertencendo à esfera da responsabilidade dos agentes – o mundo do “construído” – e aquilo que pertence [...] ao mundo dado, isto é, do não construído” (Ibidem, p. 39). O que Viveiros de Castro introduz é a possibilidade de diferenciar regimes cosmológicos pelos elementos que tais regimes atribuem à esfera do dado e do não-dado.

Nesse sentido, podemos dizer que, por um lado, o multiculturalismo Ocidental seria tributário de um regime semiótico que distribui funções inversas à Natureza e à Cultura: a primeira seria da esfera do dado; a segunda, do construído. Como consequência desta primeira distribuição, por outro lado, o multiculturalismo supõe uma multiplicidade de epistemologias sobre uma unidade invariável do objeto conhecido – a visão de mundo democratizada no Império.

Abaixo, tomamos a liberdade para elaborar uma representação visual da série de predicados subsumidos nas duas séries – Natureza e Cultura – pelo regime cosmológico multiculturalista, baseado nas descrições de Viveiros de Castro (2018):

NATUREZA	CULTURA
Universal	Particular
Objetivo	Subjetivo
Físico	Moral
Dado	Instituído
Necessidade	Espontaneidade
Imanência	Transcendência
Corpo	Espírito
Animalidade	Humanidade

Viveiros de Castro, 2018.

Distribuindo de tal modo os predicados sobre as duas séries, o multiculturalismo Ocidental assegura uma flexibilidade orientada para Cultura e uma inflexibilidade atribuída à Natureza, sugerindo uma diversidade de “representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação” (Ibidem, p. 65). Nesse sentido, existe algo que é da ordem de um objeto = X, capaz de ser percebido diferentemente por sujeitos iguais a y, z, o... Trata-se, aqui, de propor “uma subjetividade formal das almas” que representa diferentemente uma “materialidade substancial orgânica” (Ibidem, p. 66). Ou melhor, o encontro entre uma multiplicidade de modos de conhecer com uma unidade da coisa a ser conhecida – onto-epistemologia.

Este regime onto-epistemológico tem implicações políticas evidentes. Trata-se, primeiramente, de esterilizar a potência política de distintos regimes *cosmopráticos*. A democratização da visão de mundo é, ao mesmo tempo, a limitação do Outro à uma certa epistemologia representativa, onde o sujeito representa o mundo e, ao fazê-lo, o cria do ponto de vista simbólico. No entanto, do ponto de vista físico, o mundo permanece igual a X, indiferente às representações que se faz dele. Segundamente, a economia das coisas, ou a gestão da máquina-mundo, é relegada à um uso particular que, por entropia, se universaliza. É nesse sentido que Viveiros de Castro (2022) pôde afirmar que na cosmologia multiculturalista todo mundo pode ter uma visão, mas só alguns têm o “mundo” – problema de territorialidade.

Nos antípodas do multiculturalismo mononaturalista, Viveiros de Castro e Tânia Soltze Lima propõem os conceitos de *perspectivismo ameríndio* e *multinaturalismo* “para refigurar um complexo de ideias e práticas” compartilhadas por povos viventes das terras

baixas da América do Sul (Viveiros de Castro, 2018, p. 33). Esta teoria cara ao pensamento ameríndio contra-efetua conceitos outros de Natureza e Cultura, bem como as funções e predicções distribuídas em ambas as séries. Trata-se, a priori, de uma “teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos [...] todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma “alma” semelhante” (Viveiros de Castro, 2018, p. 43).

Trabalhando com os termos há pouco evocados da semiótica de Roy Wagner, o perspectivismo ameríndio é oriundo de um regime onto-epistêmico que diverge “daqueles mais difundidos no Ocidente precisamente no que concerne às funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma” (Ibidem, p. 37). Dentro deste regime cosmológico a alma deixa de ser um produto eternamente inacabado da espécie *homo sapiens* e se torna um dado compartilhado por diferentes espécies. Se no Ocidente a alma atua como marcador da diferença entre o humano e seus outros, aqui ela se torna um modo reflexivo – o modo como todos os seres vêem a si mesmos e os seus congêneres (Ibidem, 2018).

Deve-se, aqui, precisar o que é esta humanidade em questão. Longe de ser um marcador distintivo, a humanidade é um produto de uma auto-reflexão que diferentes espécies realizam ao perceberem sua posição e as dos demais na escala predatória: “vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos - a seus respectivos congêneres – que os animais e espíritos veem como humanos [...]” (Ibidem, p. 44). O que é primordial, neste sentido, não é a humanidade: mas uma relação interespecífica e diferencial que marcam os locais que diferentes entes irão ocupar “em uma escala relativa de potência predatória” (Ibidem, p. 45).

A capacidade de “ver” os outros como presa ou predador é signo de uma *personitude*. A personitude é vista como uma *posição* a ser ocupada por este ou aquele ente que, ocupando este lugar, ocupa também a capacidade de ter um ponto de vista (Ibidem, 2018). “A “personitude e a perspectividade [...] são uma questão de grau, contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie” (Ibidem, p. 46).

A potência de ocupar uma perspectiva e a humanidade auto-reflexiva dos existentes implicam uma série de problemas epistemológicos refratários às cosmologias com as quais estamos habituados. Estes problemas podem ser formulados nas seguintes questões: 1- *como devo conhecer?*; 2- *qual a natureza do que conheço?*; 3- *qual estatuto do conhecimento?* O primeiro diz respeito ao *ethos* do sujeito de conhecimento, tendo em vista que este não está mais diante do *que* da coisa, mas do “quem”; o segundo diz respeito ao objeto (artefato) que

não demonstra o seu “quem” de forma direta; já o terceiro concerne à problemática do relativismo e do perspectivismo.

Em um mundo em que a “forma do Outro é a pessoa”, conhecer é subjetivar, ou seja, “tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (Ibidem, p. 50). Não estamos mais dentro de um regime semiótico convencional, isto é, aquele em que o símbolo simboliza algo que possui uma realidade independente; mas, estamos situados dentro de uma semiótica inventiva, onde os referentes representam a si mesmos na medida em que se presta à subjetivação.

Caso o processo de subjetivação direta (ou ocupação de perspectiva) não seja bem sucedido, o agente de conhecimento deve especular no objeto as suas relações, pois nesta semiótica inventiva todo objeto é um sujeito ou existe na vizinhança de um (Ibidem, 2018). Uma das consequências diretas de enxergar o sujeito na vizinhança de um artefato é a reconfiguração das distribuições convencionais entre o que faz parte da natureza e o que é componente da cultura: o que umas espécies entendem como fato natural bruto pode se apresentar para outras como um artefato cultural (Ibidem, 2018). É o caso do objeto sangue|cerveja constantemente evocado por Viveiros de Castro: “o que chamamos de sangue é a cerveja do jaguar”, ou seja, o sangue existe na vizinhança de uma pessoa – um dos grandes predadores humanos – e, desse modo, é um artefato cultural desta pessoa.

Os artefatos|objetos exprimem internamente uma disjunção inclusiva produto de sua relacionalidade com outros agentes. Nesta cosmologia, todo ser é no mínimo um duplo ou, melhor dizendo, “multiplicidades imediatamente relacionais”: sangue para o humano, cerveja para o jaguar, natureza para o humano, cultura para o jaguar (Ibidem, p. 67). Não nos enganemos quanto ao estatuto epistemológico do perspectivismo: quando se afirma a dobra do ser conhecido, isso não quer dizer que ela seja diferentemente representado, pelo contrário, “todos os seres veem [...] o mundo *da mesma maneira* – o que muda é o mundo que eles veem” (Ibidem, p. 64, grifos do autor).

Se o relativismo cultural (multiculturalismo) é definido pela diversidade de representações sobre um objeto = X, o que propõe o perspectivismo é uma unidade modal de representação definida pelo *local*¹³ de agente cosmopolítico e uma “radical diversidade real ou

¹³ A ideia de local deve ser aqui entendida dentro da arquitetônica estruturalista. Tomando como referência o artigo “Em que *se pode reconhecer o estruturalismo?*” (1973), de Gilles Deleuze, o *local* é um dos elementos componentes dentro de uma estrutura. Esta estrutura funciona a partir de uma repartição do campo empírico e do campo transcendental, sendo este último uma ordem de locais independentemente daqueles que ocupam empiricamente (Deleuze, 1973). A qualidade de agente cosmopolítico não é uma propriedade empírica, mas um atributo transcendental que pode ser ocupado por esta ou aquela espécie.

objetiva” (Ibidem, p. 65). Pode-se objetar que se trata de um fenômeno contraintuitivo, tendo em vista que uma unidade representacional só poderia espelhar uma homogeneidade universalmente percebida. No entanto, Viveiros de Castro nos mostra que a representação é só uma propriedade subjetiva das almas cuja função é taxonômica: todos os seres compartilham categorias e valores entre si; o que muda, de um caso para outro, é do que e em relação a quem esses valores e categorias estão se referindo.

O exemplo de Frege em *Sobre Sentido e Referência* (2011) nos dá um profícuo exemplo acerca da atividade de simbolização representacional. O autor diferencia o modo como o símbolo é apresentado daquilo que o símbolo designa: pode acontecer de diferentes modos de simbolização designarem mesmos referentes. A coisa permanece a mesma, intacta, variando apenas o sentido – aqui concebido por Frege como *modo de apresentação*.

No perspectivismo ameríndio, acontece o inverso do esquematismo fregeano: um mesmo modo de simbolização pode designar uma multiplicidade referencial. Isto acontece pois o que está em jogo no ato de conhecer é menos a representação da alma do que as especificidades e as interações do corpo (Viveiros de Castro, 2018).

Entender o conceito de *corpo* na cosmologia ameríndia nos permite entender um dos pontos centrais de sua epistemologia, pois este é o elemento central do processo de conhecimento. Nas predicções naturais e culturais da onto-epistemologia Ocidental, observa-se como esta encerra a realidade no par substância-forma, onde o primeiro efetua o mundo físico e o segundo, o cultural. Além da *semiopraxis* ameríndia inverter as predicções subsumidas nesses termos, ela introduz uma terceira dimensão secreta aos nossos olhos: o corpo como “*feixe de afetos e capacidades*”¹⁴ (Ibidem, p. 66, grifos nosso).

O corpo deixa de ser matéria física-anatômica para devir um arranjo meta-estável de afecções. O corpo como um modo de ser, de ser afetado e de poder afetar, define o plano central “que é a origem das perspectivas” (Ibidem, p. 66). A diferença referencial remete portanto não à diferença fisiológica entre as espécies, mas às disposições corporais destas e suas relações com os objetos personificados: um sangue|cerveja que irá determinar diferentemente a natureza dos afetos que atravessam os modos de ser humano|jaguar.

Múltiplas modalidades de ser interagem diferencialmente com objetos múltiplos de um mesmo modo. Mas ainda não se resolveu o modo como este múltiplo é conjugado, pois bem pode ser que o multiculturalismo também tenha uma certa teoria da multiplicidade e que

¹⁴ É certo que a analogia aqui feita remete à Espinosa, filósofo holandês. No entanto, há de se entender o autor da *Ética* ocupando uma tradição menor na filosofia e sendo alvo da tendência reacionária da modernidade que buscava impor ordem aos espíritos livres, grandes afirmadores da imanência...

esta, não obstante, faz parte do corolário administrativo do *Império*. Não se resolve, também, a questão de saber se o regime semiótico ameríndio não supõe um objeto = X, diferentemente percebido por diferentes corpos.

O que muda do multiculturalismo para a onto-epistemologia ameríndia é que o primeiro trata de forma predicativa o múltiplo, enquanto o segundo o entende de forma substancial. Mais ainda, o primeiro apresenta o múltiplo como uma qualidade representativa, enquanto o segundo o insere no plano referencial. É nesse sentido que Viveiros de Castro propõe o conceito de *multinaturalismo*, para designar um modo específico de conjugar a multiplicidade.

Do ponto de vista predicativo, pode-se deduzir que no pensamento ameríndio a natureza é múltipla, enquanto a cultura é una. Desse modo, seríamos levados a afirmar que este pensamento deduz uma *coisa em si* que afeta diferentemente distintos corpos. No entanto,

O que existe na multinatureza não são entidades autoidênticas diferentemente percebidas, mas multiplicidades imediatamente relacionais do tipo sangue/cerveja. Só existe o limite entre o sangue e a cerveja, a rigor; a borda por onde essas duas substâncias afins comunicam e divergem. Não há, enfim, um *x* que seja sangue para uma espécie e cerveja para outra; há, desde o início, um sangue/cerveja que é uma das singularidades ou afecções características da multiplicidade humano/jaguar. (Ibidem, p. 67).

O multiculturalismo Ocidental afirma a Cultura como um termo que tem como função a variação, o multinaturalismo amazônico afirma a Variação como um termo que tem como função ser Natural. O Multinaturalismo se define, desse modo, como uma “dupla torção do multiculturalismo ocidental” (Ibidem, p. 69).

Esse modo de conjugar o múltiplo e as diferenças subvertem – à nível onto-epistemológico – os principais pressupostos sobre os quais se assentam os modelos de gestão socioeconômica hegemônica. Estes afirmam um relativismo cultural incidindo sobre uma natureza una e invariável; já as cosmologias amazônicas afirmam uma multiplicidade de perspectivas em relação diferencial com variações naturais.

4.3 Anteâmbulos para uma *semiopraxis* insurgente na T.I Rio Pindaré

Na ocasião em que estivemos no campo empírico de nossa pesquisa, a T.I Rio Pindaré, nos foi dada a oportunidade de deslocar a perspectiva desta pesquisa a partir de um conjunto de diálogos realizados com moradores locais. Destes diálogos, extraímos o que na fala dos interlocutores é um sintoma de uma subversão do atual estado de coisas – o mundo desenvolvimentista e neoliberal que avança sobre seus territórios. Em termos filosóficos,

trata-se de identificar e reconhecer os *simulacros*, i.e, aquilo que “contesta ao mesmo tempo tanto o modelo como a cópia” (Deleuze, 1974, p. 2).

Em um primeiro diálogo, o nosso interlocutor teoriza sobre a diferença de perspectivas entre o mundo dos brancos e o mundo indígena, principalmente no que concerne às funções práticas atribuídas ao que se entende por natureza:

A forma que o branco aprende de enxergar a natureza é diferente. Quando eles vêem um pedaço de terra com árvores e igarapés, eles vêem ali uma forma de extração de madeira, se ali tem lodo, tem mineração... Já nós, indígenas, não. Quando nós vemos pedaço com terra e com igarapé, nós vemos o nosso bem-viver, que é a forma de viver através da caça e da pesca e que vai cultivar a natureza da forma que nós vivemos -que é uma forma que não vai interferir ou poluir o meio ambiente. Então, a nossa forma como enxergamos é totalmente diferente do branco. Onde eles vêem a natureza, eles pensam que ali não tem como conviver, que no lugar da natureza tem que ter um prédio e um supermercado para comprar comida, sendo que tudo isso a natureza oferece tranquilamente. (Interlocutor I, caderno de campo do autor, 2024).

Seguindo em uma perspectiva convergente, uma segunda interlocutora amplia esta relação entre dois mundos a partir da comparação entre o modo como os brancos e os Tenetehara se relacionam com as árvores. Se para o mundo dos brancos as árvores se tornam madeira a ser extraída em potencial, esta interlocutora mostra que sua função social é totalmente diferente: ela é a “*casa dos passarinhos*” (Interlocutora II, caderno de campo do autor, 2024).

Vejam os como existe, de certo modo, uma teoria Tenetehara sobre o *mundo dos brancos*. Historicamente tratados como objetos de conhecimento, os Tenetehara tomam como objeto os seus algozes históricos. Nesta teoria, eles identificam uma relação cara ao mundo dos brancos com a natureza. Esta seria dotada de funções estritamente relacionadas à produção nos moldes como ela se estabelece no capital: produção em larga escala de alimentos para a exportação, produção de espaços e propriedades para uma produção secundária, produção de locais para consumo e compra. É registrado um curioso regime do não-convívio, “*onde eles veem a natureza, eles pensam que ali não tem como conviver*”. Um curioso regime do não-convívio e da perda da alteridade: a natureza é virtualmente um prédio, a árvore é madeira em potencial e o espaço tem que ser ocupado por supermercados para que a existência dos brancos seja efetuada.

Ao invés de se identificarem com esta modalidade existencial, os interlocutores captam o que *efetivamente acontece* para contraefetuar uma imagem do que poderia acontecer. “Mímicos do acontecimento”, diria Deleuze, eles operam uma identificação à distância duplicando-a por outra que a transfigura: um mundo outro.

Diante disso, só podemos compreender o movimento de defesa dos Tentehara por seus territórios a partir de uma compreensão *outra* de territorialidade. Uma territorialidade em que a promoção da vida é uma possibilidade condicionada por funções e ações que são próprias da Terra, uma Terra que não se encontra cindida em relação aos agentes humanos e que comporta uma multiplicidade de agentes outros em um processo de constante confluência (Bispo dos Santos, 2023).

Enquanto este duplo se encontra virtualmente erigido, mas não efetivamente atualizado, a comunidade local se articula politicamente em defesa de suas territorialidades específicas. Esta situação é complexa, pois a proximidade local com os segmentos sociais hegemônicos faz com que o território se encontre em constante disputa, resultando em um conflito de territorialidades (Silva, 2018). Tendo como uma de suas atividades a caça, a invasão e exploração de caçadores faz com que seus recursos se tornem escassos impedindo suas realizações cerimoniais (Ibidem, 2018).

Dentro deste contexto, os Tentehara reconhecem sua situação paradoxal: a necessidade imediata da demarcação territorial e a contradição que ela engendra nas concepções históricas do que seria seu território. Uma liderança indígena da T.I Rio Pindaré soube exprimir bem este paradoxo: se a terra não for demarcada, caçadores, fazendeiros e outros agentes se sentem à vontade para explorarem seus recursos; no entanto, a demarcação que deveria proteger o território de tais infortúnios é a mesma que o cerca e lhe coloca um limite que, antes do contato, não existia (Silva, 2018).

A necessidade de se fazer recurso às ferramentas jurídicas se justifica quando analisamos o contexto atual das dinâmicas organizacionais contemporâneas. Além de ser uma forma de subtrair ao que falávamos anteriormente, isto é, do estado de colônia onde garantias judiciais são suspensas, é também uma forma de fortalecer essas formações sociais insurgentes. É nesse ponto que habitamos o mesmo plano dos argumentos de Maristella Svampa, quando a autora afirma que a apropriação das ferramentas jurídicas são vitais nos contextos em que conflitos étnicos e disputas territoriais estão em efervescência (Svampa, 2023).

Para a gente lutar mano a mano com os não-indígenas, a gente precisa aprender a ler suas leis e aprender seus termos técnico-científicos.. Um exemplo são os Awá que não tem o domínio da língua portuguesa por serem de “recente contato”, eles viram que tem a necessidade de dominar essa língua para poder ter contato com os não-indígenas. Eles precisam de um Awá formado em língua portuguesa para que eles consigam, logo o bilinguismo se torna uma necessidade emergente. (Interlocutor III, caderno de campo do autor, 2024).

Uma das principais estratégias mobilizadas pelos Tentehara da região é o processo de construção de uma escola específica e diferenciada. Atravessada pela lógica dos conflitos, a escola tem sido um fator importante para a construção de alternativas que viabilizem melhores possibilidades de confrontos na defesa de suas terras (Silva, 2018). Este sentido atual dado pela escola é característico de uma atividade criadora própria dos Tentehara que nos abre a possibilidade de perceber como esse grupo tem construído e dado novos sentidos para essa instituição que historicamente foi utilizada para a descaracterização da comunidade.

A nossa lógica não é a da empregabilidade e é por isso que não somos preparados para competir. Nossa lógica é a das demandas, das necessidades, dos problemas. Não precisamos de um advogado porque não tem advogado na aldeia, mas porque a gente precisa de alguém para nos representar juridicamente. Se a gente fortalecer o ensino de base, a gente terá estudantes brilhantes na Universidade. (Interlocutor IV, caderno de campo do autor, 2024)

Temos um anseio de uma educação específica e diferenciada que funcione na prática, uma que seja administrada por indígenas. Estamos tendo a oportunidade de discutir nossas demandas, nossos problemas internos, é o momento de colocar isso na mesa. (Interlocutor V, caderno de campo do autor, 2024)

Em todos os casos, observamos a existência de uma lógica que se constitui dentro de um horizonte conflituoso. Nesse cenário, as demandas da comunidade são imanentes à dinâmica dos conflitos que atravessam de ponta a ponta as dinâmicas sociais na T.I Rio Pindaré. É nesse sentido que movimentos sociais indígenas têm se articulado pela apropriação de ferramentas jurídicas que possam viabilizar melhores condições de confrontos – havíamos visto, a partir de Mbembe, como a ausência desse campo serviu para legitimar o exercício de Soberania em seu máximo potencial.

Gersem Baniwa (2024), filósofo e teórico indígena, soube exprimir bem como uma educação específica e diferenciada deve passar, necessariamente, pela apropriação dessas ferramentas jurídicas. Essa educação seria, de acordo com o autor, um dos meios pelos quais se poderia descentralizar as tentativas de nacionalização e universalização da educação e, consequentemente, dos povos indígenas.

Entretanto, apesar das conquistas históricas recentes dos movimentos indígenas, como a “indigenização” de instituições públicas voltadas para esses povos, Baniwa (2024) observa como política e administrativamente essas instituições não são “*tão dos povos indígenas assim*” (Gersem Baniwa, caderno de campo do autor, 2024).

Embora estejam lá os parentes indígenas, não seguem nossas lógicas indígenas, não seguem nossos modos de tomar decisões e nossos modos de fazer as coisas. São parentes indígenas que estão lá cumprindo e seguindo a lógica de como funciona o mundo dos brancos, não o mundo dos indígenas. Vou dar um exemplo concreto: quem está começando a entrar na Ação Saberes Indígenas lá na UNB tem que

entrar via sistema do Estado e do Governo que é o SouGov. E isso mesmo com 45% de escolas e de alunos indígenas no Brasil que não têm acesso à internet e nem ao computador. Entende? Muito objetivamente essa política está concebida sob uma lógica que não é para indígena, o que vai na contramão do que deveria ser o direito específico dos indígenas. Toda a estrutura burocrática e a lógica burocrática que é implementada nas políticas públicas de um modo geral – e inclusive para indígenas – estão assentados numa lógica voltada para pessoas que moram nas cidades e que têm acesso à internet. Nessa hora se exclui e se nega completamente a existência de sujeitos e cidadãos indígenas que não se enquadram nessa lógica de morar na cidade e de ter acesso à internet. (Gersem Baniwa, caderno de campo do autor, 2024)

Gersem Baniwa nos mostra como essas conquistas no âmbito normativo podem ser ineficientes se não forem acompanhadas de uma indigenização de fato dessas estruturas. No campo teórico de investigação em que temos nos debruçado nos últimos três anos (o processo de escolarização na T.I Rio Pindaré), vemos como essas dificuldades são manifestas. Um dos principais problemas – que retornaremos posteriormente – é a questão do calendário escolar. De acordo com o vice-gestor da instituição, Flaubert Guajajara (2024), presente no referido encontro e participante da mesa na qual o Prof. Gersem Baniwa proferiu sua palestra, as determinações da Seduc no que tange ao início do ano letivo não respeita o primado da diversidade, pois ela não atendeu às demandas da comunidade ao tentar impor à escola indígena na aldeia Januária um calendário oficial, o mesmo adotado às escolas não indígenas de “sua rede”. Segundo essa liderança indígena, existe uma resolução que garante autonomia às escolas indígenas para a construção de um calendário e proposta pedagógica específica e diferenciada.

Logo a gente entende que as aulas iniciarão quando a comunidade decidir começar, mas esse ano mandamos um ofício para a Seduc informando que a gente iria iniciar a aula em tal dia, por isso precisaríamos de todos os professores contratados. A resposta que recebemos foi, para mim, grosseira dentro do contexto da diversidade: “as aulas da rede de ensino iniciam no dia 19 de fevereiro”. A interpretação que eu tive foi a de que não existe diversidade. (Flaubert Guajajara, caderno de campo do autor, 2024).

É aqui que se faz pertinente a demarcação realizada por Gersem Baniwa entre a escola do ponto de vista físico e a *apropriação de fato* dessa instituição. Do ponto de vista físico, observa-se claramente um aumento quantitativo dos professores indígenas nesses espaços, bem como a gestão escolar que, no caso da escola na aldeia Januária, é composta por moradores da própria comunidade. No entanto, assumir a escola é, de acordo com Baniwa (2024), “uma decisão política que só cabe à comunidade indígena”. Conforme o autor, isso passa, primordialmente, pela posse das ferramentas jurídicas que dizem respeito à instituição escolar indígena.

É possível? É! Tem lei para isso? Tem! Olha o que diz a resolução do CNE: uma escola indígena é uma escola com sistema jurídico próprio. “Ah, mas e a resolução

da Seduc?” Se a resolução vale para todos, ela não vale para os indígenas a menos que eles aceitem; caso contrário, deve ser específico e deve ser próprio na linha da especificidade (Gersem Baniwa, 2024, caderno de campo do autor).

É somente na medida em que esses povos deixam de ser definidos para definir o que lhes cabe que toda a potência dessa comunidade pode ser liberada. Para liberar essa potência em sua inteireza seria preciso, acima de tudo, manter no campo de visão os conflitos que caracterizam as demandas Tenetehara, pois são esses conflitos que lhes permitem vislumbrar uma batalha tão ruidosa quanto a que constitui a luta por seus territórios históricos – no final das contas, são as mesmas batalhas: uma batalha dos saberes, dos saberes dominantes em relação aos saberes dominados. Seria esse, então, o sentido de uma insurreição de saberes: “o acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais” (Foucault, 2015, p. 267, 268). É um saber dominante que classifica as estradas de ferro e as BR’s que cortam os territórios como signos de ascensão econômica local, mas são esses saberes dominados que nos permitem entender tais elementos como exercício de uma soberania programada para matar. São saberes que se insurgem contra uma gestão da vida pela morte, contra “os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (Foucault, 2015, p. 268).

Quais são esses saberes? São os saberes das denúncias e das demandas. Os saberes que se insurgem possuem esse duplo caráter por conta de sua própria imanência: ele só é liberado dentro das relações de forças identificadas por este coletivo. Saberes esses que se furtam das idealidades antrópicas nas quais o direito à vida se torna um privilégio de um ser humano específico; saberes que devolvem agência política àqueles que foram dessujeitados: o Rio Pindaré, as caças, os tatus, os igarapés, as matas, os “passarinhos” e suas casas. À uma economia necrótica da corporeidade, se opõe uma economia Tenetehara de multiplicação da vida.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que foi exposto, cumpre destacar que as tensões políticas e onto-epistêmicas na Terra Indígena Rio Pindaré se encontra vinculada com a história própria da modernidade, o que justifica a necessidade da reflexão dos processos constitutivos do chamado mundo moderno tanto dentro quanto fora da Europa, isto é, como crise interna em relação às forças imanescentes afirmadas na Renascença e como crise externa em relação às forças imanescentes da América indígena. Desse modo, optamos por escolher como fio condutor da presente investigação uma metodologia que vinculasse teoria e prática, utilizando conceitos e enunciações filosóficas como “caixa de ferramentas” para uma análise crítica dos grandes modelos de gestão socioeconômica aqui abordados, bem como para estabelecer alianças e abrir novos caminhos para pensar um mundo Outro.

Nesse sentido, realizamos uma análise crítica e reflexiva da Soberania onde este só pode ser entendido a partir da reconstrução da configuração conflitiva da modernidade. Esta configuração, caracterizada internamente pelo conflito entre forças revolucionárias e o aparato transcendente contra-revolucionário (Hardt e Negri, 2001), só encontra sua solução através de um duplo movimento no qual se reconhece o poder imanescente das forças terrenas e de sua transferência para um soberano que deve salvaguardar o povo dos perigos do desconhecido.

Externamente, a Soberania se assentou sobre aparatos coloniais que, longe de estabelecer o contrato com as forças imanescentes da América indígena, fez o uso deliberado da violência para instaurar um modo particular de habitar a terra, onde os territórios foram capturados pela propriedade privada, subjugados à uma dependência geográfica e ontológica e explorado em seus biomas, tendo como princípio de relação com os humanos o autericídio fundamentado no massacre dos ameríndios e sua subsequente sujeição ao estado de escravidão (Ferdinand, 2022).

Verificamos, também, como essa história conflitiva adquire uma nova roupagem com o surgimento de novos aparatos de dominação cuja função seria a de reduzir o Outro em suas potências políticas através de uma um novo *locus* enunciativo que coordenou uma parcela das políticas socioeconômicas globais: o desenvolvimento e o neoliberalismo. Através das ferramentas conceituais de Hardt e Negri (2001), observamos como o primeiro tem como fundo *analogias sem lugar* pautadas em indicadores quantitativos que não davam conta das hierarquias entre os setores econômicos em cada contexto social levantado por entusiastas do desenvolvimento.

No que tange ao neoliberalismo, somou-se às análises dos autores de *Império* o desenvolvimento teórico-conceitual de Díaz-Polanco que com o conceito de *etnofagia* deu conta de contra-efetuar a imagem que o neoliberalismo faz de si mesmo como um sistema socioeconômico multicultural e aberto às diferenças étnicas, raciais e sexuais. A *etnofagia* contra-efetua a imagem de um sistema ele mesmo devorador, indiferente às diferenças e tolerante àquelas que não apresentam nenhuma ameaça ao *locus* econômico-político.

Observamos como ambos os modelos têm sido questionados e contra-analisados por aqueles sobre os quais seus efeitos são mais significativos. As tensões territoriais provocadas pelos conflitos contemporâneos foram aqui analisadas como constituída por forças hegemônicas e por forças contra-hegemônicas que estão na esteira de um processo de politização refratário aos projetos socioeconômicos globais.

Ao fim do curso desta investigação-reflexão, tentamos explorar estratégias teóricas-práticas para contra-efetuar duplos que se furtam aos modelos de uma socialidade politicamente hegemônica. Para tanto, buscamos no perspectivismo ameríndio e no multinaturalismo aliados potenciais de uma *cosmopraxia* que ambiciona articular uma cosmologia refratária ao multiculturalismo ocidental com práticas políticas refratárias ao neoliberalismo e ao desenvolvimento.

Por fim, nos *anteâmbulos* para insurreições locais vimos como os Tenetehara da Terra Indígena Rio Pindaré vincula estrategicamente seus saberes com a série de conflitos engendrados pelas dinâmicas sociais contemporâneas. Contestando os modelos socioeconômicos hegemônicos, esta comunidade aciona saberes insurgentes que visam denunciar as violências infligidas por estes modelos e atender às suas necessidades de curto ou longo prazo.

Consideramos que uma investigação de tal natureza não se enclausura neste arranjo, mas se abre a outros duplos e outras contra-efetuações, novas continuidades e perspectivas: outros problemas podem ser levantados, o que requer novas alianças e novas soluções para o caso. Novos abalos podem ser promovidos, com novas ressignificações e apontando para outros resultados. Afinal, este trabalho é ele mesmo torcido duplamente, de natureza impessoal e aberto às multiplicidades que o constitui. Trata-se de entendê-lo – perdão ao leitor que chegou até aqui – como uma função, cujo sujeito é ele próprio uma variação em constante devir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e Simulação**. Lisboa: Antropos, 1991.
- BISPO dos SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.
- CANTANHEDE, Domingos. Tecendo a rede: Assistência Técnica e Extensão Rural não Estatal como instrumento de implementação de um Projeto Político de Desenvolvimento Rural. In: LIMA, G; SANTOS, M. (Orgs.). **Saberes e Práticas em Ciências Sociais: democracia, desenvolvimento, religião e gênero**. São Luís: Editora UEMA, 2018.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. Por um primitivismo estratégico: um diálogo entre Eduardo Viveiros de Casro e Yuk Hui. [Entrevista cedida a]Yuk Hui. Tradução: Emanuel Pedro Martins Gomes. In: **Revista Linguagem em Foco**, v. 15, n.3, 2024. p. 154-167.
- CASTRO, J.; DORNELAS, R.; WANDERLEY, L. **Rotas do Minério de Ferro: impactos, violações de direitos e resistências populares**. Instituto Pacs e Grupo PoEMAS, Brasil: 2022.
- CERQUEIRA, J.; ALBUQUERQUE, H.; ARAÚJO, S. Criação de bovinos no Complexo Aluizio Campos e os impactos do pastejo sobre a compactação do solo. In: **ESPACIOS** (Org.). vol. 38, n. 38, p. 27-36, 2017.
- DELEUZE, Gilles. Platão e o Simulacro. In: **Lógica do Sentido**. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspeciva, 1974. pp. 259, 271.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do Sentido**. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspeciva, 1974.
- DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução: Peter Pál Pelbart. – São Paulo: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado.-- 6ªed. – Rio de Janeiro:Paz e Terra, 2025.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**, vol 1. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DÍAZ-POLANCO, Autonomía regional. In: **La autodeterminación de los pueblos indios**, Siglo XXI Editores, México, 1991, pp. 96-98.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia**. México: Siglo XXI, 2006.
- DINIZ, E.; CARDIA, L. **A situação atual dos índios Tentehara**. Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho, Marília, 1977.
- ESCOBAR, Arturo. El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. En: Daniel Mato (coord). **Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización**. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, PP. 17-31, 2005.
- FISHER, Mark. **Realismo Capitalista**. Tradução: Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato, Maikel da Silveira. 1ed. - São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Tradução: Letícia Mei. São Paulo: Editora UBU, 2022.
- FERREIRA, Antônio José de Araújo. **Políticas territoriais e a reorganização do espaço maranhense**. Orientador Antonio Carlos Robert Moraes. – São Paulo, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: o nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução: Roberto Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. – 3ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FURTADO, Marivania Leonor Souza. **A escola no mundo dos índios**. São Luís: UFMA. Monografia de conclusão de curso, 1995.

FURTADO, Marivania Leonor Souza. **NAS ESTRADAS DO “DESENVOLVIMENTO”**: uma abordagem dos processos de escolarização em territórios indígenas *cortados* por rodovias federais no Maranhão. São Luís: UEMA, 2023.

FURTADO, Marivania Leonor Souza. **Os efeitos socioculturais, territoriais e econômicos do “desenvolvimento” sobre as comunidades tradicionais e povos indígenas do Maranhão**. São Luís: PIBIC/UEMA, 2022.

GOMES, Mércio Pereira. **O índio na história**: o povo Tenetehara em busca da liberdade. Petrópolis: Vozes, 2022.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução: Berilo Vargas. – 2ªed. – Rio de Janeiro: Record, 2001.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Em: BARTHOLOMEU, C; TAVORA, M. L. (Org). **Artes & Ensaios**. n. 32. Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais/ Escola de Belas Artes, UFRJ, 2016.

NEGRI, Antonio. **Cinco lições sobre Império**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

OLIVEIRA, A.; PEREIRA, A.; Gonçalves, L. Expansão de eucalipto e transformações na estrutura produtiva da pequena propriedade rural em municípios do norte da microrregião de Imperatriz, Maranhão, Brasil. In: NERA (Org). vol. 25, n. 62, p. 179-201, jan.-abr., 2022.

PEREIRA, Luiz Carlos-Bresser. **Desenvolvimento e Crise no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2003.

PEREIRA, Luiz Carlos-Bresser. **O Conceito Histórico do Desenvolvimento Econômico**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

PEREIRA, Luiz Carlos-Bresser. As duas formas do capitalismo: desenvolvimentista e liberal econômico. In: **Brazilian Journal of Political Economy**. Milão, 2013. Acesso em: <https://centrodeeeconomiapolitica.org/repos/index.php/journal/article/download/153/143/279>

PINTO, Rogério Tavares. **“Escola pra quê?” Perspectivas e Possibilidades**: um olhar sobre a Escola da Aldeia Januária, dos índios Tentehar (Guajajara) do Pindaré/ Rogério Tavares Pinto- São Luís, 2012.

PIROLA, Émerson. Do neoliberalismo como máquina de guerra: e suas afinidades com a máquina de guerra neofascista. In: **Profanações**, vol 9, p. 345-382, 2022.

SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In: **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SANTOS, Augusto. **Diário de Campo**, 2021-2024 (diário de campo físico e virtual).

SILVA, Elson Gomes da. **Os Tenetehara e seus rituais**: um estudo etnográfico na terra indígena Pindaré / Elson Gomes da Silva. – São Luís, 2018.

SVAMPA, Maristella. **Debates latino-americanos**: indianismo, desenvolvimento, dependência e populismo. Tradução: Joanna Vasconcellos. São Paulo: Editora Elefante, 2023.

VIVEIROS, Jerônimo. **História do comércio do Maranhão – 1612/1895**. São Luís: Associação Comercial do Maranhão/ Lithograf, 1º v. 1992. [1954]

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.