

# O sujeito indígena Terena no ciberespaço: territorialidades e discursividades em disputa

Nair Cristina Carlos de Medeiros\*

**Resumo:** O objetivo deste artigo é problematizar os modos como os indígenas Terena do Mato Grosso do Sul fazem emergir, no ciberespaço e na rede social Facebook, outros sentidos aos discursos instituídos sobre o que é ser indígena, promovendo ressignificações em discursividades cristalizadas que os significam. Fundamentamo-nos no referencial teórico discursivo-desconstrutivista de Coracini (2003a; 2003b; 2007) e nas contribuições de autores pós-coloniais e do Pensamento Decolonial, além das noções de territorialidade e (multi)territorialidade, como propostas por Haesbaert (2004).

**Palavras-chave:** Povos Terena. Processos identificatórios. Discurso midiático. Redes sociais digitais.

**Abstract:** This article aims to problematize the ways in which the Terena people of Mato Grosso do Sul built, in cyberspace and on the social network Facebook, other meanings to the established discourses about what it means to be indigenous, promoting resignifications in crystallized discursivities. The analysis is based on the discursive-deconstructivist theoretical framework of Coracini (2003a; 2003b; 2007) and the contributions of post-colonial authors and Decoloniality, in addition to the notions of territoriality and (multi)territoriality, as proposed by Haesbart (2004).

**Keywords:** Terena people. Identification processes. Media speech. digital social networks.

**Resumen:** El propósito de este artículo es problematizar las formas en que el pueblos indígenas Terena de Mato Grosso do Sul hace emerger, en el ciberespacio y en la red social Facebook, otros significados a los discursos instituidos sobre lo que es ser indígena, promoviendo (re) significaciones en discursividades cristalizadas que les dan significado. Nuestro marco teórico es la abordaje discursiva de Coracini (2003a; 2003b; 2007) y contribuciones de escritores postcoloniales y del Pensamiento Decolonial, además de las nociones de territorialidad y (multi)territorialidad, tal como las propone Haesbart (2004).

**Palabras clave:** Pueblos Terena. Procesos identitarios. Discurso mediático. Redes sociales digitales.

---

\* Doutora em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS) e professora substituta do curso de Letras da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). <https://orcid.org/0000-0001-7568-1195> /E-mail: [naircristina.medeiros@gmail.com](mailto:naircristina.medeiros@gmail.com).



## Considerações iniciais

A contemporaneidade é marcada pelo surgimento das novas mídias digitais que trazem uma forma de comunicação horizontalizada, interativa e em rede, permitindo uma nova percepção na relação espaço-tempo e, com profundo impacto na constituição das subjetividades, o acesso a novas experiências nas relações interpessoais. Se antes apenas os grandes astros tinham suas imagens difundidas na grande mídia, nos tempos atuais, as novas formas de interação possibilitam que pessoas comuns se alcem à condição de protagonistas no ciberespaço, sem a necessidade de passar pela aceitação dos conglomerados midiáticos.

A história da internet nos remete à década de 60 do século passado, no contexto da chamada Guerra Fria. Aberta inicialmente apenas para os laboratórios de pesquisa do Departamento de Defesa norte-americano, os cientistas de diferentes disciplinas e universidades tiveram acesso a essa nova tecnologia somente após algum tempo de sua existência. De acordo com Malini e Antoun (2013, p. 33), a internet facilitou e possibilitou que as universidades que compunham esse projeto transformassem-na em “uma plataforma que se abre para a colaboração sem limites”, através das trocas e do compartilhamento contínuo das atividades científicas em desenvolvimento, “criando um ambiente de inovações, cujas metas e cuja dinâmica se tornaram praticamente autônomas com relação à estratégia militar” (CASTELLS, 2010, p. 86).

Paralelamente ao trabalho do Pentágono e dos cientistas para a criação de uma rede de computadores, surge nos Estados Unidos uma contracultura de crescimento descontrolado e desordenado, alinhada à visão mais libertária dos movimentos da década de 60 que irá compor esse agrupamento dos criadores da Internet, a cibercultura. Essa junção explicaria a “ideologia da liberdade que é amplamente disseminada no mundo da Internet” (p. 21), enraizada no sonho científico de “transformar o mundo através da comunicação por computador.” (CASTELLS, 2010, p. 21).

Assim, é no contexto dos movimentos sociais generalizados (movimento feminista, movimento de liberação dos homossexuais, movimento ecologista e

antinuclear, etc.) que se manifestavam contrariamente à ordem estabelecida, com críticas a diversos setores da vida, que surge a internet.

Não podemos desconsiderar que “tais avanços tecnológicos” ocorrem no seio do projeto de modernidade, como desdobramento da relação entre tecnologia e ciência, dois eixos de sustentação desse projeto de governabilidade que centra sua atenção na transformação do mundo em dados binários para manipulação humana (LEMOS, 2013; SIBILA, 2018) e reprodução assimétrica das relações de poder. Mas, conforme ressalta Lemos (2013), a emergência de novas formas de sociabilidade procura dar outros rumos ao desenvolvimento tecnológico, transformando, desviando e criando relações inusitadas do homem com as tecnologias de comunicação e informação. Criada como dispositivo de controle e poder, focada inicialmente na potencialização dos sistemas de controle e em interesses financeiros e científicos, cientistas, *hackers* e pensadores da contracultura foram reconfigurando o propósito inicial e atribuindo à internet um uso inesperado: “um dispositivo de conversação e relações sociais comunitárias, onde cada um tem sua própria voz sem precisar passar pela intermediação de instituições e discursos oficiais ou comerciais” (MALINI; ANTOUN, 2013, p. 18).

Nesse espaço tenso de disputas entre diferentes movimentos e poderes, o advento do chamado ciberativismo – o uso de novas tecnologias da comunicação e da informação pelos ativistas de causas diversas – se confunde com a própria gênese e o desenvolvimento da Internet. Com a criação e expansão da *web 2.0*, emergem as redes sociais digitais, como o Facebook, Instagram e Twitter, mídias digitais amplamente utilizadas pelos ciberativistas. A internet, essa máquina de luta e combate, inicialmente criada com fins bélicos, passa a funcionar também como máquina de cooperação para a defesa das mais diversas causas.

Essas relações vêm se caracterizando também pela busca de alternativas às formas de representação política fundadas em modelos hierárquicos verticalizados, arborescentes, que se utilizavam das formas de comunicação baseadas na disseminação de conteúdos. Sibila (2002) aponta para a complexidade dessas relações das “trocas tecnohumanas” que revelam a qualidade “produtiva” dos jogos de poder. Novas relações de poder constituídas em novos espaços de monitoramento – a internet e as redes sociais digitais – e na radicalização das práticas de controle e vigilância fazem emergir linhas de

fuga que resistem à sujeição dos mapas traçados, buscando novas territorialidades, abrindo possibilidades e espaços de enunciações que buscam produzir deslizos e “novas formas de pensar, de viver, de sentir; em síntese: novos modos de ser.” (SIBILA, 2002, p. 11).

Assim, em um contexto em que se aprofundam as práticas de vigilância, em que nossos cliques, “curtidas” e “comentários” são continuamente monitorados e possuem valor monetário, há também espaço para a possibilidade de produção de novas discursividades e novas territorialidades, o que nos levou a refletir sobre os modos como os sujeitos indígenas Terena se ocupam e se representam nesses espaços, procurando encontrar as diferentes vozes e pontos de identificações, as formações discursivas e os interdiscursos, enfim, seus processos identificatórios, via materialidade linguística.

Assumimos uma perspectiva teórica discursivo-desconstruivista (CORACINI, 2003a; 2003b; 2007) a partir dos recortes conceituais de sujeito, interdiscurso e formações discursivas e da problematização de noções como identidade, processos identitários (HALL, 2006; 2010) e (multi)territorialidades (HAESBART, 2004), além das contribuições de autores do Pensamento Decolonial que buscam interpretar, deslocar e subverter as discursividades da perspectiva colonial.

A perspectiva discursivo-desconstrutivista, como proposta por Coracini (2003a) assume a linguagem como opacidade, lugar do conflito e do equívoco, ancorada na noção desconstrutivista de três autores – Foucault, Lacan e Derrida – que se propuseram, cada um a seu modo e com propósitos distintos, a problematizar o pensamento logocêntrico-cartesiano, vigente na racionalidade ocidental. Com base nesse viés discursivo, assumimos a concepção de um sujeito descentrado, perpassado pelo inconsciente, atravessado pela história e constituído no discurso. Tratamos aqui do sujeito do discurso que se constitui em sujeito, a partir de sua entrada na linguagem e que, ao entrar na linguagem, filia-se a diferentes formações discursivas – entendidas, conforme Foucault (2008), como um conjunto de enunciados que mantêm regularidades entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas – com as quais ele se identifica.

Ao (se) dizer, esse sujeito traz fios discursivos que se entretecem para construir seus dizeres, fios oriundos do inconsciente, do contexto sócio-histórico em que se situa,

da memória discursiva, enfim, do interdiscurso. Tem-se, assim, a atualização de múltiplas vozes que se manifestam na materialidade linguística (AUTHIER-REVUZ, 1998). O sujeito fala e é falado ao mesmo tempo, pois, através do que ele diz, outros dizeres são acionados. Podemos afirmar, portanto, que os sujeitos não são a origem do discurso e, sim, efeitos discursivos. Em oposição à compreensão de que o sujeito pensa, conhece e sabe o que diz, nessa perspectiva, o discurso é que irá determinar as posições ocupadas pelos sujeitos (FOUCAULT, 2008).

A identidade, por sua vez, é construída nas práticas discursivas e se modifica conforme a posição discursiva ocupada pelos sujeitos, levando-o a reconhecer-se em múltiplas identificações. As identidades são histórias, narrativas com as quais nos identificamos e que passamos a contar sobre nós mesmos para saber quem somos e dar sentidos aos mundos. A identidade e os processos identificatórios tornam-se, assim, um conceito fundamental e estratégico, pois embora vivencie a própria identidade como unificada, o sujeito encontra-se partido, cindido e a identidade, portanto, não implica um núcleo estável, permanecendo sempre incompleta, sempre em processo, sempre em formação (CORACINI, 2003a). Nesta perspectiva, a identidade vista como unidade, inteireza e estabilidade é uma fantasia, pois possuímos inúmeras matrizes identificatórias, somos constituídos de várias identificações

É a partir destas concepções que buscamos examinar as vozes provenientes dos vários discursos – do colonizador, da mídia, dos movimentos indígenas, das produções de resistência, do outro – que constituem o “ser Terena”. Buscamos “rastrear” as histórias que nos são contadas sobre esses povos, histórias que compõem a memória discursiva, histórias com as quais eles criam relações de identificações, seja para afirmá-las ou para negá-las, e que (re)surgem, emergem em seus discursos e, neste caso específico, em três recortes discursivos publicados por indígenas Terena em seus perfis pessoais do *Facebook*. Antes disso, trataremos, no tópico seguinte, do contexto histórico em que essas novas discursividades emergem.

## 1 O ciberespaço e os povos indígenas: territorialidades em disputa

O contexto em que o ciberespaço e as mídias digitais emergem é comumente caracterizado pela integração entre as atividades econômicas dispersas em escala planetária, pela compressão do tempo, pelo enfraquecimento da dimensão espacial ou ainda, pela predominância da figura da desterritorialização e do surgimento de espaços desterritorializados. Trata-se do chamado fenômeno da globalização, principal característica da chamada “nova ordem mundial”, definida por Giddens (2000, p. 69) como a possibilidade de se estabelecer relações em escala mundial e conexões entre as diferentes regiões do globo “de tal forma que acontecimentos locais sofrem a influência dos acontecimentos que ocorrem a milhares de distância”.

Nesse contexto, o local e o global, distantes e próximos ao mesmo tempo, determinam-se reciprocamente, algumas vezes de forma equânime e coerente, muitas vezes de forma desigual e desencontrada. Mesclam-se e tensionam-se particularidades e universalidades. Forças sociais, econômicas, políticas, culturais e outras que operam em escala mundial desafiam modelos hegemônicos locais (GIDDENS, 2000). As identidades se embaralham e se multiplicam. Tempos líquidos em que as formas são plásticas e facilmente moldáveis, as identidades são vulneráveis, fluidas e voláteis ao mesmo tempo (BAUMAN, 2001).

“Alguma coisa está acontecendo” nos diz a abertura de um comercial de uma grande empresa de telecomunicação italiana com atuação no Brasil. “As fronteiras estão se abrindo. É isso que está acontecendo” finaliza o comercial que nos “convida” a assumir este “novo” estilo de vida, um mundo onde os dispositivos tecnológicos irão dissolver todos os problemas de fronteira e promover a rápida e integral conexão da comunidade; um mundo em que se pode viver “sem fronteiras”, nos diz um dos planos de telefonia que a empresa comercializa. De fato, para os conglomerados financeiros internacionais, fazer o capital circular não há fronteiras; ele alça grandes voos, pousa em uma determinada localidade, produz seu efeito de lucro e parte em busca de outras aldeias, outros territórios.

Em relação às mídias sociais digitais, apesar de seu crescimento intenso e de seu caráter massivo nesses tempos de rupturas de barreiras, o seu uso é ainda um fenômeno em processo que não pode ser tomado como universal. Parte expressiva da humanidade dificilmente terá acesso a essas ferramentas devido à distância entre o custo do acesso

em relação à renda, baixa escolaridade, impedimentos de caráter técnico e habilidades para o uso dos equipamentos.

A anulação tecnológica das distâncias espaciais e temporais emancipa alguns seres das amarras territoriais, permitindo-lhes deslocamento, velocidade e tempo à medida que retira do território as “marcas do vivido”, os sentidos geradores de comunidade, de pertencimento e de identificações. “Com as distâncias não significando mais nada” (BAUMAN, 2001, p. 21), as comunidades excluídas desses processos de territorialização perdem seu significado para os hegemônicos, o território muitas vezes adquire tamanha força que perder seu território é desaparecer.

As relações e estruturas de dominação dessa “nova” ordem trabalham discursivamente produzindo novos (velhos) conceitos e interpretações que legitimam esse ideário global e o transforma no discurso hegemônico. Desterritorialização, nova ordem mundial, aldeia global, fim das fronteiras, fim dos territórios, palavras, expressões que circulam no nosso cotidiano que passaram a ser a nossa realidade, resultado de um processo que une as palavras às coisas e que produz as evidências dos sentidos. Dizeres que constituem o mundo que se produz discursivamente como o fim das distâncias, o fim dos problemas de espaço, o fim das impossibilidades humanas. É preciso, portanto, historicizar o território, problematizar o modo como o seu sentido vai se constituindo historicamente, variando ao longo do tempo e dos espaços, rastrear seus sentidos.

Nos processos de territorialização das sociedades tradicionais, Haesbaert (2004) afirma que o território é compreendido como abrigo, fonte de recursos materiais ao mesmo tempo em que é carregado das “marcas do vivido”, recheado de referentes simbólicos fundamentais à manutenção da sua cultura. A sociedade “disciplinar” é orientada pela funcionalidade de um “enclausuramento disciplinar” individualizante através do espaço”, associada à construção de uma identidade mais individual do que de grupo. Tem-se aqui uma mudança de perspectiva fundamental para a reprodução da lógica capitalista. O território, que antes poderia receber dimensões sagradas, é dessacralizado através de sua fragmentação para a instituição da propriedade privada e através da apropriação da natureza por uma razão matemática.

Por fim, a sociedade de controle em que a fragmentação territorial atinge os limites máximos, orienta-se pelo controle da mobilidade e dos fluxos, um processo

gradativo em que se passa de um controle de áreas para o controle de redes, as chamadas “novas territorialidades” (a capacidade de estar aqui e lá ao mesmo tempo) que nos são evidenciadas como algo distribuído e difundido homoganeamente no mundo, como se todos tivessem acesso a essa “multiplicidade inédita de territórios”, sejam eles sobrepostos no mesmo espaço, seja por meio de conexões em rede com diferentes realidades mundiais (HAESBAERT, 2004).

Daes (2010, p. 55) destaca que a relação dos indígenas com a terra “tem implicações e funções sociais, culturais, espirituais, econômicas e políticas”, um “aspecto intergeracional”, “essencial para a identidade, sobrevivência e viabilidade cultural dos povos indígenas”<sup>1</sup>. A visão patrimonial e utilitarista de território do modelo ocidental, estabelecida sobre a lógica individualista, efeitos de herança do capitalismo, “anuncia” o fim dos territórios, buscando apagar discursivamente sua existência e, por decorrência, os laços particulares, espirituais e materiais que unem os povos indígenas a seus territórios, um dos principais componentes da constituição identitária desses povos.

A Constituição garante aos povos originários o direito sobre o território, bem como o direito de serem eles próprios, mantendo suas culturas e suas tradições, mas há uma distância muito grande entre o real e o formal no nosso país, afirma Guerra (2010). Afirmar a inexistência de territórios é, sob essa perspectiva, negar a existência daquilo que se constitui como condição de existência para os povos indígenas. Nega-lhes a legitimidade da luta pela terra, nega-lhes o direito à terra, pois ela não existe mais; nega-lhes a existência, pois nega-lhes o *tekoha*, o “lugar onde somos o que somos”. Diante desse “apagamento” das lutas, da espoliação das terras, do sequestro dos direitos, da negação da existência perguntamos: que fronteiras se abrem para os povos indígenas – inseridos numa territorialização precária e cuja história de vida é atravessada pela busca de se apropriar de um território mínimo – nesta nova ordem global que anuncia o fim das fronteiras, o “fim dos territórios”? Esta é a questão que buscamos problematizar no item a seguir.

---

<sup>1</sup> Em documento de trabalho intitulado “Os povos indígenas e sua relação com a terra”, apresentado na 53ª Sessão da Sub-Comissão de Promoção e Proteção dos Direitos Humanos da ONU.

## 2 Processos de des-re-territorialização: a construção de territórios possíveis

Gilles Deleuze e Félix Guatarri (1997) afirmam que não há desterritorialização – a saída do território – sem que haja um novo processo de reterritorialização. Esta é a concepção filosófica que irá orientar a visão de território apresentada por Haesbaert (2004), ao problematizar o modo como se dá o processo de construção e a destruição ou abandono dos territórios humanos, quais são seus componentes, seus agenciamentos, suas intensidades. Deleuze e Guattari (1996), em sua teoria das multiplicidades, propõem uma superação das dicotomias presentes nos estudos das ciências sociais através do modelo do rizoma, uma proposta de construção do pensamento que pretende desierarquizar os conceitos, buscando os encontros, os agenciamentos e os acontecimentos e é nesta perspectiva rizomática, múltipla e “acontecimental” que irão propor o conceito de território a partir de uma articulação entre os sentidos subjetivos, sociológicos e geográficos do conceito, como um agenciamento entre seres, fluxos e matérias (HAESBAERT, 2004).

O território é um agenciamento. Agenciamentos podem ser compreendidos como a força motora da ação dos sujeitos, múltiplas instâncias, corpóreas ou incorpóreas, que se entrecruzam e entram em ação de forma a promover encontros. Para Deleuze e Guattari (1997), os seres existentes se organizam em territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes. O território é o espaço subjetivo vivido, é o lugar onde um sujeito se sente “em casa”, sinônimo de apropriação, de uma subjetividade fechada em si mesma. O território é o conjunto das representações, dos comportamentos, dos investimentos, nos tempos e nos espaços sociais culturais, estéticos e cognitivos (GUATTARI & ROLNIK, 2005). Nesta perspectiva dos autores, o território deixa de ser uma coisa ou objeto e transforma-se em “ato, ação, relação, movimento, ritmo” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.127).

Em coerência com a proposta da teoria das multiplicidades dos autores, tais noções se articulam entre si em um movimento contínuo, agenciamentos que constroem territorializações, desterritorializações e reterritorializações em um processo constante de produção de novos encontros, novos arranjos e de pensar em termos de devir (a

criação do novo). A partir desta multiplicidade dos movimentos em que os conceitos de território, territorialização e desterritorialização se re-apresentam como concomitantes, dinâmicos e rizomáticos, Haesbaert (2004, p. 16) propõe a noção de (multi)territorialidade enquanto possibilidade “de experimentar diferentes territórios ao mesmo tempo, reconstruindo constantemente o nosso”. Possibilidade que, de acordo com o autor, sempre existiu, mas que surge potencializada em decorrência das novas tecnologias e das conexões em redes digitais. Desse modo, o território se configura como um híbrido entre sociedade e natureza, política, economia, cultura, movimento e estabilidade, fixos e fluxos, considerando as múltiplas relações de poder materiais e simbólicas envolvidas nesta hibridização. Sob a compreensão rizomática do território e fundamentado em uma concepção de poder que inclui a força do “poder simbólico” definido por Pierre Bourdieu e os “micropoderes” propostos por Foucault, Haesbaert (2004) o concebe em uma perspectiva multidimensional, como território exercido nas relações cotidianas.

O território não é algo anterior ou exterior às sociedades, elas se fazem se constituindo nele. O território é atravessado pela história, é espaço-tempo. Território é feito coisa própria, território é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele, espaço vivido (PORTO-GONÇALVES, 2008). Como “espaço-tempo vivido”, o território é sempre múltiplo, diverso e complexo, ao contrário do território “unifuncional”, proposto pela lógica capitalista hegemônica (HAESBAERT, 2004, p. 2). Há, sempre, território e territorialidade, ou seja, processos sociais de territorialização. Em um mesmo território, há, sempre, múltiplas territorialidades que incorporam dimensões materiais e ou simbólicas que produzem territórios físicos, virtuais, políticos e culturais, dentre outros. Nesse enfoque multidimensional, o território torna-se, assim, uma dimensão chave que nos permite problematizar as relações saber/poder que se instauram nas disputas por territorialidades e os processos de constituição identitária dos indígenas de forma que tais relações apareçam intrinsecamente relacionadas.

Para Quijano (1992), a base epistêmica da racionalidade europeia, produção de conhecimento que parte da relação sujeito-objeto, é a mesma que funda a relação do proprietário privado com seu objeto, do “dono da terra” com a “sua terra”. Essa territorialidade se impôs de tal forma que não nos damos conta de que os territórios são sempre inventados e constituem os sujeitos que os criaram. Naturalizados, os territórios

nos aparecem como um lugar externo a nós onde praticamos nossas ações. As relações de poder determinam o modo como nos relacionamos com o “objeto”, com o território, com a natureza, que, nessa visão hegemônica, é sempre o outro a ser passível de se tornar objeto de conhecimento e de práticas de dominação. O *ego cogito* cartesiano, “eu penso logo existo” foi precedido, em mais de um século, pelo *ego conquiro* (DUSSEL, 1994, p. 48), ou eu conquisto, logo existo. Conquistar, dominar, possuir, ter a posse é a condição para a existência.

Esta é a base dos conflitos territoriais que os povos indígenas enfrentam desde os tempos da colonização portuguesa. Nas chamadas sociedades tradicionais ou não industriais, com as quais os indígenas se identificam, o território não é definido por um princípio de apropriação e, sim, por um princípio de identificação, pois, para eles, a comunidade pertence à terra, tanto quanto a terra pertence à comunidade. Estes processos de identificações explicam a peculiaridade e a intensidade na relação com a terra: o território não pode ser compartilhado, vendido ou mesmo dado; ele é um ser e não um bem. Perder o território é desaparecer. Num mesmo lugar, portanto, há diferentes matrizes e sentidos territoriais em contínua tensão que, como veremos, irrompem na materialidade linguística das postagens publicadas no *Facebook*.

### 3 O ciberespaço e os povos indígenas: discursividades em disputa

Os povos indígenas constituem hoje 0,47% da população brasileira: são 817.963 habitantes pertencentes a 305 etnias e falantes de 274 línguas. 502.783 deles vivem na zona rural e 315.180, em zonas urbanas (IBGE, 2010). Conformam grupos com baixa densidade populacional: e apenas 3 povos são formados por mais de 20.000 pessoas, como os Guarani, os Kaiowá e os Terena, em Mato Grosso do Sul. O que caracteriza a situação desses povos no estado do Mato Grosso do Sul é o seu confinamento em áreas insuficientes para a sua sobrevivência física e cultural, resultado das ações das frentes de colonização que adentraram suas terras, consideradas por eles como territórios tradicionais (SIQUEIRA; BRAND, 2004). Neste contexto de perdas e intensos conflitos,

a questão dos territórios torna-se central tanto no que se refere à luta pelo reconhecimento desses territórios tradicionais quanto pela sua configuração como espaço de afirmação da identidade e da autonomia dessas culturas.

Os povos Terena constituem a segunda maior população indígena de Mato Grosso do Sul, contando atualmente com aproximadamente 23.000 pessoas localizadas vivendo em um território fragmentado e espalhado em nove Terras Indígenas de diferentes municípios do Mato Grosso do Sul (CARDOSO, 2011). Participam ativamente do cotidiano da vida sul mato-grossense, seja nas relações de comércio informal pelas ruas das cidades onde residem, seja na realização de trabalho temporário informal nas fazendas da região. Possuem uma trajetória marcada, por um lado, pela rejeição e pela negação da sociedade envolvente, por outro lado pelas reivindicações de seus territórios originais (VARGAS, 2011).

Segundo Azanha (2002), a partir da década de 80 do século passado, o crescimento da população Terena, a exiguidade de área para a lavoura e a degradação de seu território afetaram diretamente a agricultura – principal atividade econômica até então – nas reservas Buriti, Cachoeirinha e Taunay-ipegue, fato que levou o autor a afirmar que não se vive da Reserva, mas na Reserva. Devido a todos estes processos, há um discurso corrente de estigmatização dos Terena que assevera que eles abandonaram suas raízes, se aculturaram e se tornaram “índios urbanos”. Guerra (2010) destaca que a influência do não indígena na cultura desses povos fez com que os indígenas tivessem questionada sua “indianidade”, a sua legitimidade étnica – o indígena, por mais que esteja inserido na sociedade não indígena, ainda é visto com estranheza dentro dela; e, se agir de forma incompatível com os costumes indígenas, é também visto de forma negativa por seus pares na comunidade indígena.

Neste contexto de imposição do pensamento europeu, de instituição da diferença estigmatizante, da subalternização e exclusão de saberes que não atendem à racionalidade científica, passamos, assim, a investigar os processos discursivos que deslegitimaram, subalternizaram e marginalizaram esses conhecimentos e interpretar os modos como os indígenas compreendem esses processos históricos de dominação, subalternização e exclusão.

Apresentamos os resultados das análises de três recortes discursivos provenientes de postagens publicadas no *Facebook*, representados pela letra S (sujeito), seguido pelo número de sequência da ordem com que aparecem no decorrer do texto (S<sub>1</sub>, S<sub>2</sub> e S<sub>3</sub>) e apresentados sob a forma de imagem, exatamente como foram publicados<sup>2</sup>. A fim de facilitar a leitura, logo abaixo de cada imagem, fizemos a transcrição literal dos enunciados.

As postagens dos recortes discursivos 1 e 2, embora tenham sido publicadas em datas distintas com diferença de quase dez meses entre uma e outra, tratam do mesmo assunto: o trabalho de plantação de mandioca na retomada Mangava. São constituídas por textos e fotografias, materialidades significantes distintas que se complementam no jogo discursivo da constituição de sentidos. No RD<sub>1</sub>, o texto é composto por três enunciados.

Figura 1: Recorte Discursivo 1 (RD<sub>1</sub>)



Início de plantação de mandioca coletivo na retomada Mangava. Ontem plantamos 6.504 pes de mandioca. Gilson ensinando seu filho como se planta a rama.

Início de plantação de mandioca coletivo na retomada Mangava. Ontem plantamos 6.504 pes

Figura 2: Recorte Discursivo 2 (RD<sub>2</sub>)



Início da segunda etapa do nosso plantio na retomada Mangava será plantação de mandioca coletivo cujo nosso objetivo é de 15 hectare. Depois de um almoço a dona Nelza preparou doce de abóbora cuja colheita é da própria iniciativa dos produtores da comunidade de Lagoinha e da retomada Mangava.

Início da segunda etapa do nosso plantio na retomada Mangava será plantação de mandioca coletivo cujo nosso objetivo é de 15 hectare. Depois

<sup>2</sup> Os recortes discursivos apresentados neste artigo foram capturados no *Facebook*, utilizando a função *printscreen* do computador. Apesar de termos utilizado somente postagens públicas, todos os nomes e imagens que pudessem identificar os participantes foram desfocados.

de mandioca. Gilson ensinando seu filho como se planta a rama.	de um almoço a Dona Nelza preparou doce de abóbora cuja colheita é da própria iniciativa dos produtores da comunidade de Lagoinha e da retomada Mangava.
--	--

Fonte: [bit.ly/3WC1eCh](http://bit.ly/3WC1eCh). Acesso em: 22 jan. 2018

Fonte: [bit.ly/3WijIIm](http://bit.ly/3WijIIm). Acesso em: 22 jan. 2018

O primeiro “*Início de plantação de mandioca coletivo na retomada Mangava*” refere-se à ação de ocupação dos territórios tradicionais indígenas. A retomada é prática utilizada pelos povos indígenas Terena e por diversos povos indígenas do Brasil, como forma de pressionar o estado a homologar terras cujos laudos antropológicos atestam que originalmente a área pertencia aos indígenas, ou seja, os laudos atestam a existência desses povos em períodos anteriores à instalação de fazendas na região. Os movimentos de retomadas ganharam força a partir da Constituição Federal de 1988 que estabeleceu um prazo de cinco anos para que se efetivassem a demarcação e regularização das terras indígenas. No caso específico da retomada Mangava a que se refere as postagens, trata-se de fazenda, situada na região do distrito de Taunay em Aquidauana, retomada em julho de 2015, juntamente com outras “propriedades” da região.

Em “retomada”, temos uma palavra composta por derivação prefixal cujo prefixo –re, neste contexto, adquire o sentido de reconquista ou recuperação, de voltar a possuir ou, mais precisamente, adquire o sentido restitutivo em que a ação ou evento denotado pelo verbo prefixado restitui um estado ao seu complemento. Desta forma, o prefixo –re aponta para um estado anterior de relação com a terra: tomar novamente o território que um dia já foi deles. Na acepção jurídica, temos “retomada” como “ação através da qual o proprietário de um imóvel alugado intenta a devolução do mesmo, baseado em determinadas necessidades, como, p.ex., o uso do imóvel para si” (HOUAISS, 2016, n. p.) ou “recuperação da posse de um bem” (MICHAELIS, 2017, n. p.). O termo é utilizado pelos povos indígenas em referência à ação coletiva que realizam para reocupação de territórios que ainda não foram desintrusados (a retirada de brancos que mantêm propriedades no território indígena em processo de regularização oficial) como território indígena.

No diálogo com outros discursos de luta e disputa pelo direito à terra, vemos os deslizamentos dos significantes de acordo com as formações discursivas a qual se filiam. No campo dos movimentos populares, como é o caso do MST, em vez de “retomada”,

temos a “ocupação” referindo-se à entrada em terras improdutivas ou devolutas. Para o Estado ou para os ruralistas e fazendeiros, temos a denominação de “invasão”, uma vez que, nestas instâncias discursivas, a terra é considerada propriedade privada e, nos dizeres da Constituição Federal, é bem inviolável. Neste domínio, invadir remete à ação não autorizada, inscrevendo as ações dos movimentos populares na ordem da marginalidade e da ilegalidade. Certamente, as diferentes denominações e acepções não são ingênuas e nem meros jogos de palavras ou de efeitos de sentidos: trata-se de posições ideológicas distintas nos espaços de disputas históricas pela terra e que nos permitem compreender a disputa pelos sentidos, as desqualificações, as interdições dos discursos e dos sujeitos. No processo de nomeação da ação de ocupação dos territórios de forma distinta dos demais movimentos populares, o movimento indígena marca sua especificidade, se singulariza dentro das demais instâncias de disputa e instaura novos regimes de enunciabilidade.

A expressão “retomada” aciona os sentidos de posse e de propriedade e traz para o presente a memória dos indígenas como os primeiros proprietários da terra, buscando atribuir legalidade/legitimidade ao movimento. A retomada se reveste de sentido simbólico e de forte cunho político na perspectiva de reverter a situação de expropriação do território vivida pelos povos indígenas. Ao inscrever o discurso no campo da propriedade privada, o movimento encontra duplo respaldo na Constituição Federal que assegura o direito à propriedade e determina o prazo de cinco anos para a demarcação das terras indígenas. Nesse sentido, o movimento interroga sentidos estabilizados e provoca rasuras no discurso hegemônico que atribui à luta pela terra o lugar de desordem social e de quebra da ordem jurídica, e se insere na ordem discursiva jurídica, assim como o discurso do Estado e dos fazendeiros.

Ainda no primeiro enunciado, “Início de plantação de mandioca coletivo na retomada Mangava”, destacamos o uso do substantivo “coletivo” que remete à ideia de organização e colaboração. O enunciado seguinte “Ontem, plantamos 6570 pés de mandioca” destaca a união e o esforço coletivo, reafirmando essa ideia de colaboração e de trabalho grupal, posto na desinência do verbo planta[mos].

As fotografias que acompanham a postagem apresentam indígenas trabalhando juntos na terra e, assim como o texto verbal, significam positivamente o indígena como

sujeitos trabalhadores, esforçados, que agem coletivamente e de forma colaborativa. A terceira e última oração do enunciado – “Gilson ensinando seu filho como se planta a rama” – é acompanhada de uma imagem de uma criança indígena mexendo na terra, sendo observada por um indígena adulto. Novamente, temos texto verbal e imagético significando o indígena como trabalhador, aqui destacando sua relação com a natureza desde a infância e suas formas de transmissão de conhecimentos em que os mais velhos repassam às crianças sua tradição, seus saberes, sua cultura.

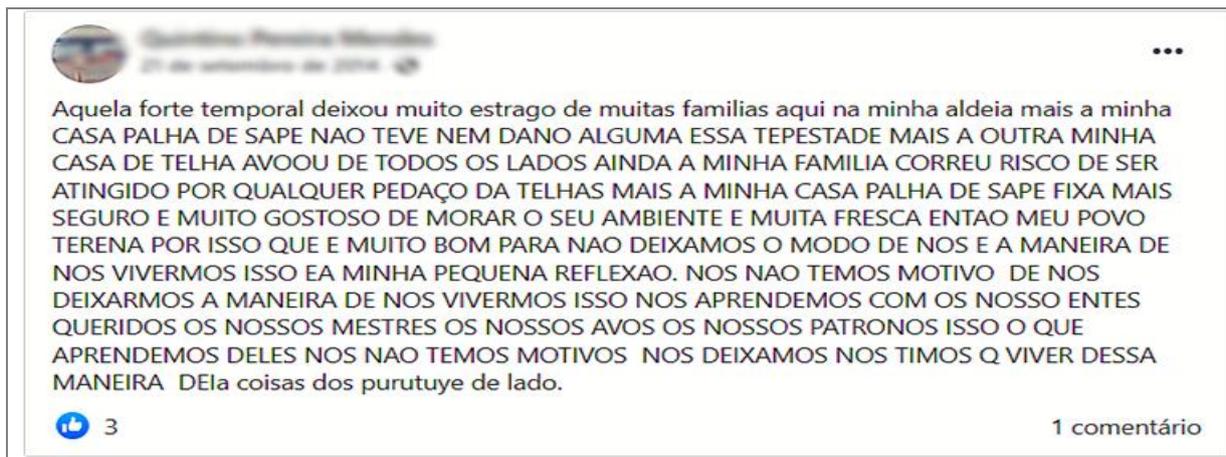
É possível compreender que a “retomada” não se limita à entrada nas terras reivindicadas, pois trata-se de uma ação que envolve organização, cooperação, criação coletiva, enfim, uma ação que envolve não apenas a posse, no sentido jurídico aplicado ao termo, mas a apropriação da terra, tornada território. Como vimos, para Haesbaert (2004), a territorialidade incorpora dimensões políticas, econômicas e culturais, pois se vincula ao modo como as pessoas utilizam, se organizam e dão significado à terra e ao lugar. Para muitos Guarani e Kaiowá, indígenas do Mato Grosso Sul, assim como os Terena, os processos de (re)territorialização possuem profundas significações: a retomada é compreendida como um acontecimento sagrado, pois ao retomar o *tekoha yma guare* (morada antiga), há uma aproximação com as divindades. Martins (2015, p. 153) afirma que a partir da reza realizada e do contato com a divindade, o *ñanderu* “recebe *mbarete* (força), *ñeñangareko* (proteção) dos seres invisíveis”.

De acordo com a indígena Crespe e Silvestre (2018, p. 148), a retomada dos territórios para os Guarani e Kaiowá é compreendida como “movimento contrário às retiradas forçadas para as reservas” e a possibilidade de reorganização de um grupo com as suas tradicionais relações de reciprocidade com os animais, plantas e seres espirituais que viviam no *tekoha*. A retomada significa, assim, “o renascimento do *tekoha*” e “nascer de novo o *tekoha* significa também que todas as coisas que nasciam e eram possíveis nele voltarão a nascer” (CRESPE; SILVESTRE, 2018, p. 148), o que aponta para a noção de território, proposta por Guatarri e Rolnik (2005), como o conjunto das representações, dos comportamentos, dos investimentos, nos tempos e nos espaços sociais culturais, estéticos e cognitivos. E, também, para a noção de (multi)territorialidade, tal como proposta por Haesbaert (2004), como um híbrido entre sociedade e natureza, política, economia, cultura, movimento e estabilidade, fixos e fluxos, considerando as múltiplas

relações de poder materiais e simbólicas envolvidas nesta hibridização. Neste sentido, a retomada inclui, portanto, apropriar-se da terra material e imaterialmente, torná-la um lugar de pessoas, reterritorializá-la.

Assim, a luta em defesa dos territórios tradicionais é também a luta pelos modos tradicionais de manejo da terra, pelos modos tradicionais de vida, pelas identidades coletivas (GUERRA, 2015). No RD2, a ação grupal em função de um mesmo objetivo é destacada a partir das imagens dos indígenas trabalhando juntos no plantio, na colheita e na comunhão do alimento, produzindo o efeito de sentido de unidade a partir da ação coletiva com objetivos claros e a longo prazo. Na contramão da ação hegemônica e da ordem dominante, os sujeitos indígenas recorrem à ação coletiva, aos seus “modos de fazer” e à prática criativa para atribuir sentidos próprios aos territórios retomados. Podemos verificar novamente essa defesa no recorte discursivo 3, a seguir:

Figura 3: Recorte Discursivo 3 (RD3).



Aquela forte temporal deixou muito estrago de muitas famílias aqui na minha aldeia mais a minha CASA PALHA DE SAPE NAO TEVE NEM DANO ALGUMA ESSA TEPESTADE MAIS A OUTRA MINHA CASA DE TELHA AVOOU DE TODOS OS LADOS AINDA A MINHA FAMILIA CORREU RISCO DE SER ATINGIDO POR QUALQUER PEDAÇO DA TELHAS MAIS A MINHA CASA PALHA DE SAPE FIXA MAIS SEGURO E MUITO GOSTOSO DE MORAR O SEU AMBIENTE E MUITA FRESCA ENTÃO MEU POVO TERENA POR ISSO QUE E MUITO BOM PARA NAO DEIXAMOS O MODO DE NOS E A MANEIRA DE NOS VIVERMOS ISSO EA MINHA PEQUENA REFLEXAO. NOS NAO TEMOS MOTIVO DE NOS DEIXARMOS A MANEIRA DE NOS VIVERMOS ISSO NOS APRENDEMOS COM OS NOSSO ENTES QUERIDOS OS NOSSOS MESTRES OS NOSSOS AVOS OS NOSSOS PATRONOS ISSO O QUE APRENDEMOS DELES NOS NAO TEMOS MOTIVOS NOS DEIXAMOS NOS TIMOS Q VIVER DESSA MANEIRA DEla coisas dos purutuye de lado.

3 1 comentário

Aquela forte temporal deixou muito estrago de muitas famílias aqui na minha aldeia mais a minha CASA DE PALHA DE SAPE NÃO TEVE DANO ALGUMA ESSA TEPESTADE MAIS A OUTRA MINHA CASA DE TELHA AVOOU DE TODOS OS LADOS AINDA A MINHA FAMILIA CORREU RISCO DE SER ATINGIDO POR QUALQUER PEDAÇO DA TELHAS MAIS A MINHA CASA PALHA DE SAPE FIXA MAIS SEGURO E MUITO GOSTOSO DE MORAR O SEU AMBIENTE E MUITA FRESCA ENTÃO MEU POVO TERENA POR ISSO QUE E MUITO BOM PARA NÃO DEIXAMOS O MODO DE NOS E A MANEIRA DE NOS VIVERMOS ISSO EA MINHA PEQUENA REFLEXAO. NOS NÃO TEMOS MOTIVO DE NOS DEIXARMOS A MANEIRA DE NOS VIVERMOS ISSO NOS APRENDEMOS COM OS NOSSO ENTES QUERIDOS OS NOSSOS MESTRES OS NOSSOS AVOS OS NOSSOS PATRONOS ISSO O QUE APRENDEMOS DELES NOS NÃO TEMOS MOTIVOS NOS DEIXAMOS NOS TIMOS Q VIVER DESSA MANEIRA DElxa coisa dos purutuye de lado.

Fonte: [bit.ly/3HYboKT](http://bit.ly/3HYboKT). Acesso em: 13 abr. 2016.

Em RD3, S3 relata os estragos provocados por um temporal nas casas da aldeia em que vive, buscando convencer o seu povo de que as casas de sapé são melhores que

as casas de alvenaria. Podemos depreender neste trecho posições sujeito diferentes: há uma posição de identificação com os costumes do branco que advogam a modernidade e o progresso, representados pela casa de alvenaria e outra posição de identificação com os costumes dos indígenas, os saberes tradicionais, representados pela casa de sapé e transmitida, segundo o enunciado, pelos antepassados. Tem-se, assim, em relação de oposição, o conhecimento hegemônico ratificado pelos estudos científicos da engenharia de edificações e cálculos matemáticos e o conhecimento subalternizado, obtido através da experimentação, e observação e transmitido pelos ancestrais.

A oposição entre casa de palha e casa de telha lembra-nos a clássica história dos três porquinhos em que as casas são construídas com estruturas e materiais diferentes: palha, pau e pedra. Na versão aceita como original, e amplamente divulgada para as crianças da cultura ocidental, os dois porquinhos menores são devorados quando suas casas de palha e de madeira são destruídas e apenas o mais velho, cuja casa é feita de alvenaria, escapa devido à natureza da construção empregada, “moderna” e sólida, da sua capacidade de trabalho e de sua sabedoria. Há no interdiscurso a afirmação com grande valor de verdade de que as casas de tijolos são mais fortes, mais bem feitas e, portanto, melhores.

No fragmento em análise, pelo emprego de marcas linguísticas indicadoras de contraposição – a conjunção adversativa *mas* (representada em sua forma coloquial “mais”) – expõe-se os dizeres oriundos de outras regiões de sentido e as filiações do sujeito com as formações discursivas com as quais se identifica. Assim, os enunciados “O forte temporal deixou muito estrago na aldeia mas a casa de palha de sapé não teve dano algum” e “A casa de telha avoou de todos os lados mas a casa de sapé ficou segura” expõem uma memória que prioriza e considera melhores as construções e os espaços em que vivem o não indígena e indica outra posição discursiva (em relação à modernidade e ao progresso) que orienta uma conclusão em favor do modo de viver dos indígenas, segundo o qual as construções de sapé são seguras e não oferecem riscos. Semelhante contraposição se realiza no enunciado “A casa de sapé é muito gostosa de morar, tem seu ambiente muito fresco” que aponta para uma valoração da casa de sapé não mais como espaço de segurança e, sim, como espaço de acolhimento e conforto em função de sua estrutura material.

Se delimitarmos a sequência apresentada acima em duas partes, podemos considerar a primeira parte como a sequência narrativa onde o sujeito narra na primeira pessoa do singular a história do temporal e o que aconteceu com suas casas e família e a segunda parte como uma sequência exortativa, que, pela própria tipologia de exaltação, inicia-se com a referência à etnia *então, meu povo terena*, e assume-se, em seguida, a primeira pessoa do plural através do uso do pronome “nós” que aponta para um coletivo cujos limites são necessariamente circunscritos em relação aos povos Terena, efeito de sentido de pertença. Certamente não é qualquer um que pode repetir esse enunciado. É importante lembrarmos, em conformidade com Foucault (1996, p. 109), que os enunciados são regrados e que a descrição de uma formulação enquanto enunciado “não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou quis dizer, ou disse sem querer); mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito”. Portanto, não é o indivíduo, ser empiricamente localizável e suas intenções ao dizer que estão em questão, mas a relação constitutiva entre sujeito e o que ele diz, relação historicamente determinada.

Neste recorte, é para o povo Terena, o seu povo, que S<sub>3</sub> enuncia, utilizando como argumento o ensinamento passado, segundo ele, por seus ancestrais: “nós não temos motivos de nós deixarmos a maneira de nós vivermos. Isso nós aprendemos com os nossos entes queridos, os nossos mestres, os nossos avós” e finaliza seu texto com o enunciado: “deixa coisa dos *purutuyê* de lado”. Materializa-se discursivamente a disjunção em que os conhecimentos dos indígenas Terena encontram-se de um lado e, do outro, o conjunto de conhecimentos formado pelos “*purutuyê*” e põe em evidência a memória discursivizada de que os Terena abandonaram suas raízes e se tornaram “índios urbanos”. Daí a necessária advertência verbalizada pelo sujeito: “deixa coisa dos *purutuyê* de lado”. “Deixar as coisas dos *purutuyê* de lado” implica em um retorno às origens e ao passado ancestral que nos remete ao desejo de completude, de controle de si e do outro, como se fosse possível não se misturar, não se mesclar, não se hibridizar. S<sub>3</sub> enuncia publicamente na rede social *Facebook* – fazendo uso da escrita em língua portuguesa e a partir de um computador conectado à rede mundial de computadores – a impossibilidade de se recuperar um tempo mítico passado sem as categorias do presente, pois, como afirma Hall (2010, p. 311), “não existe uma enunciação criativa na

simples reprodução de formas tradicionais que não sejam transformadas pelas tecnologias e as identidades do presente”.

Buscar a “identidade original” é, em alguma medida, reproduzir as discursividades que afirmam que o “índio não é mais índio”, mostrando que o sujeito assume como parte constitutiva de sua identidade elementos do discurso hegemônico que tem sido pronunciado sobre eles. Exibe-se, assim, mesmo que o sujeito não queira, mesmo que busque a manutenção dos valores e modos de vida de seus ancestrais, o esfacelamento da identidade em que o momento histórico permite que se problematize a identidade indígena em um espaço tido como novo – a rede social *Facebook* – atravessado pela memória discursiva, os já-ditos que buscam conservar intactos os modos de vida tradicionais. Depreende-se daí o funcionamento de diferentes posições sujeito constituídas em diferentes formações discursivas que estão relacionadas entre si por oposição. A primeira formação discursiva em que se pode dizer que os modos de vida do não indígena produzidos pelo desenvolvimento e pelo progresso são melhores que os modos de vida indígena, uma segunda formação discursiva em que se nega essa afirmação, configurando uma relação conflituosa de identificações.

A partir da interpretação desses recortes, podemos pensar as práticas indígenas que se contrapõem à ordem dominante e ao projeto hegemônico de territorialização. Ações estratégicas de ocupações dos espaços de poder destinados aos não indígenas e práticas espaciais coletivas e individuais para a reterritorialização e apropriação de lugares – inclusive no ciberespaço – se articulam para contrapor às estruturas de dominação, em defesa dos interesses dos povos indígenas. As ações ora se dão a partir de projetos coletivos, ora a partir de ações individuais, tais como posicionar-se publicamente na rede social, produzindo deslocamentos de sentidos cristalizados que significam o indígena em nossa sociedade. Seja no enfrentamento político direto ou nas práticas cotidianas de resistência, há a afirmação da capacidade indígena de conduzir sua própria vida conforme suas crenças e valores e a contra identificação aos discursos de vitimização e incapacidade do indígena.

#### **4 Algumas palavras finais**

Como destaca o indígena Machado (2019), os povos indígenas têm seus projetos de futuro não limitados à luta pela terra, pela preservação de suas culturas, mas reivindicando novos espaços, construindo novos territórios, novas (multi)territorialidades para a participação na construção da nação a qual fazem parte. E pensar em (multi)territorialidades e diferentes territórios ao mesmo tempo é também des-territorializar, no sentido amplo do conceito deleuziano. É abandonar a visão unilinear do tempo e pensar o espaço em sua simultaneidade, sucessão e simultaneidade, espaço-tempo.

É, portanto, inserir o espaço dentro da história e deixá-lo falar. É reconhecer a existência de “novos lugares de enunciação”, problematizando a ideia eurocêntrica de que existe um pensamento universal, aquele produzido a partir da racionalidade europeia e considerar que múltiplas matrizes de racionalidade e diferentes modos de conhecer podem ser universalizados e entrar no campo do diálogo da produção de conhecimentos, reconhecendo a diversidade cultural e a interculturalidade. É por fim nas fronteiras e desterritorializar o pensamento único, deslocando o “lugar de enunciação” e proporcionando condições para que outros territórios, outros modos de vida entrem em cena para dialogar com o mundo. É estabelecer um diálogo de saberes que permita a enunciação das diferenças e supere a colonialidade do saber e do poder (QUIJANO, 2005; PORTO-GONÇALVES, 2008).

Como vimos, os discursos criam realidades e nos exercícios dos poderes alguns saberes adquirem estatuto de verdade, outros são silenciados. Nesta perspectiva, criar novas possibilidades de sentido, constituir palavra de ordem, (re)interpretar os interdiscursos sobre/do indígena pode promover “micro deslizamentos do feixe de poder” (BOLOGNINI, 2003) e contribuir para a enunciação das diferenças infinitas – principalmente daqueles que a sentem enquanto expulsão das terras e que não podem falar sua própria língua em seu próprio território – que nos constituem plenamente humanos. Experimentar diferentes territórios e construir o nosso, como nos propõe Haesbaert (2004), é dar e ouvir a voz de sujeitos silenciados que querem que suas vozes e suas formas de compreensão do mundo sejam ouvidas.

Para Porto-Gonçalves (2008, p. 43), a globalização que muitos acreditam sócio culturalmente homogeneizadora se mostra estimuladora “da coesão étnica, da luta pelas identidades e das demandas de respeito às particularidades dos diversos movimentos sociais”. A emergência de diferentes movimentos sociais e de novos protagonismos (zapatismo, MST, afrodescendentes, indígenas, *rappers*, *etc.*) que ganham visibilidade em todo o mundo apontam para essa força que estimula a ressignificação da história a partir de um lugar subalterno. Diante dos movimentos de construção de territorialidades hegemônicas, diversos grupos sociais buscam conformar outras territorialidades e é nessa tensão epistêmica e política que novas territorialidades com valores emancipatórios podem ser engendrados.

Souza Santos (2003, p. 13) afirma que os processos de globalização não são monolíticos, consensuais e homogêneos como querem nos fazer crer os interesses hegemônicos: “de par com ela e em grande medida por reação a ela está emergindo uma outra globalização, constituída pelas redes e alianças transfronteiriças entre movimentos, lutas e organizações locais ou nacionais”. Trata-se de um processo multidimensional que aglutina um campo intenso de conflitos entre a globalização hegemônica, liderada pelas corporações transnacionais e organismos financeiros internacionais e a globalização contra hegemônica, representada pelos interesses subalternos como o movimento feminista, o movimento dos trabalhadores sem-terra, dos indígenas, *etc.*

Há, portanto, uma tensão entre a homogeneização que busca unificar os olhares, as cosmovisões, identidades e discursos e o processo que impulsiona a emergência das diferenças e de novos atores sociais. Em tempos de conexão generalizada, as sociedades se apropriam ou (re)criam símbolos e bens hegemônicos, fazendo com que não exista uma única globalização e, sim, globalizações. São apropriações e usos de ferramentas globais que podem ser transformadas para atender uma demanda local ou utilizadas em uma lógica identitária própria (SOUZA SANTOS, 2003).

Nesta perspectiva, podemos compreender que as manifestações do chamado ciberativismo são um exemplo dessa globalização contra hegemônica à qual o autor se refere. O uso da internet e das mídias sociais – dispositivos de controle, de captura dos corpos e de modelação de subjetividades – como forma de dar visibilidade a causas e

outros modos de pensar o mundo é uma forma de não ceder às certezas e de, em alguma medida, provocar o diálogo.

Neste momento de co-dependência entre diferentes campos e de reconfiguração das relações espaciais, “mundo real” e “mundo virtual”, redes sociais digitais e movimentos nas ruas, o local e o global não são percebidos como dimensões distintas. Para Fragoso, Rebs e Barth (2011, p. 215), por exemplo, a internet “potencializa a diversificação de interações e, com isso, a multiplicação das identidades e identificações culturais”, as múltiplas tribos a que cada um pode pertencer, criando as condições para a criação, organização e compartilhamento de múltiplos lugares-territórios virtuais. E o virtual está potencialmente em qualquer lugar e pode se atualizar em uma criação, em uma ideia, em uma solução, em um gesto que gere outros sentidos.

## Referências

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. **Palavras incertas: as não-coincidências do dizer**. Campinas: Unicamp, 1998.

AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismo de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: SOUZA LIMA, A. de; BARROSO-HOFFMANN, M. (org.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002. p. 29-37.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOLOGNINI, Nelson Jr. A tradição etnográfica como regime de verdade na metodologia de pesquisa em LA. In: CORACINI, Maria José; BERTOLDO, Ernesto (orgs.). **O desejo da teoria e a contingência da prática**. Discursos sobre e na sala de aula. Campinas: Mercado de Letras, 2003. p. 85-94.

CARDOSO, Wanderley Dias. **A história da educação escolar para o Terena: origem e desenvolvimento do ensino médio na aldeia Limão Verde**. 143 f. 2011. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, 2011.

CASTELLS, Manuel. **A galáxia da internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2010.

CORACINI, Maria José; BERTOLDO, Ernesto (orgs.). **O desejo da teoria e a contingência da prática.** Discursos sobre e na sala de aula. Campinas: Mercado de Letras, 2003a.

CORACINI, Maria José (org.). **Identidade & discurso: (des)construindo subjetividades.** Campinas: Editora da UNICAMP, Chapecó: Argos, 2003b.

CORACINI, Maria José. **A celebração do outro: arquivo, memória e identidade.** Campinas: Mercado de Letras, 2007.

CRESPE, Aline C.; SILVESTRE, Célia F. Tekoha, nhande reko, kokue: o território como condição para a produção de alimentos e do modo de vida bom e belo entre os kaiowá e os guarani. In: PEREIRA, Levi M.; SILVESTRE, C. F.; CARIAGA, D. E. (orgs.). **Saberes, sociabilidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul.** Dourados, MS: Ed. UFGD, 2018.

DAES, Erica-Irene A. La contribución del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas a la Genesis y evolución de la Declaración de La ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. In: CHARTERS, C.; STAVENHAGEN, R. (ed.) **El desafío de la declaración.** Historia y futuro de la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas. Copenhague: IWGIA, 2010. p. 194-209. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r26641.pdf>. Acesso em 17 jan. 2022.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia..** 2 ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. v.1.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.v. 5.

DUSSEL, Enrique. **1492 el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad.** México: Nueva Utopia, 1994.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRAGOSO, S.; REBS, R. R.; BARTH, D. L. Territorialidades virtuais. Identidade, posse e pertencimento em ambientes multiusuário online. **Revista Matrizes**, São Paulo, 5, n. 1, 2011. p. 211-225

GIDDENS, Anthony. **O mundo na era da globalização.** Lisboa: Presença, 2000.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 2005.

GUERRA, Vânia M. L. **O indígena de Mato Grosso do Sul: práticas identitárias e culturais**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2010.

GUERRA, Vânia M. L. **Povos indígenas: identidade e exclusão social**. Campo Grande: Ed. UFMS, 2015.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, Stuart. A. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 4 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (eds.) Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana. Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Enviñon Editores, 2010.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2016.

IBGE. **Censo Demográfico 2010 – Características Gerais da População. Resultados da Amostra**. IBGE, 2010. Disponível em: [https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default\\_resultados\\_a\\_mostra.shtm](https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default_resultados_a_mostra.shtm) Acesso em: 02 maio 2022.

LEMOS, André. **A comunicação das coisas: teoria ator-rede e cibercultura**. São Paulo: Annablume, 2013.

MACHADO, Almiros Martins. Terena, guarani, kaiowá e guateka: convivência entre nós e os outros. In: MOTA, Juliana G. B.; CAVALCANTE, Thiago L. Vieira (orgs.) **Reserva Indígena de Dourados: Histórias e Desafios Contemporâneos**. Ebook, São Leopoldo: Karywa, 2019.

MALINI, Fábio; ANTOUN, Henrique. **A Internet e a rua: ciberativismo e mobilização nas redes sociais**. Porto Alegre: Sulinas, 2013.

MARTINS, Elemir S. O papel das lideranças tradicionais na demarcação das terras indígenas Guarani e Kaiowá. **Tellus**, Campo Grande, v. 15, n. 29, p. 153-172, jul./dez. 2015.

MICHAELIS. **Moderno Dicionário da Língua Portuguesa**. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php> Acesso em: 10 jan. 2022.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. *In*: CECEÑA, A. E. (org.). **De los saberes de la emancipación y de la dominación**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2008.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. *In*: BONILLA, H. (org.). **Los conquistados: 1492 y la población indígena da las Américas**. Santafé de Bogotá, Colombia: Tercer Mundo; Ecuador: FLACSO: Libri Mundi, 1992. p. 437-447.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005.

SIBILA, Paula. **O homem pós-orgânico: a alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

SIBILA, Paula. “Você é o que Google diz que você é”: a vida editável, entre controle e espetáculo. **Intexto**, Porto Alegre, UFRGS, n. 42, p. 214-231, maio/ago. 2018.

SIQUEIRA, E. M. de; BRAND, Antônio J. Os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul: os conflitos de terra e as marcas do SPI. **Anais... Anais do XVII Encontro Regional de História – O lugar da História**. ANPUH/SPUNICAMP. Campinas, 6 a 10 de setembro de 2004. CD-ROM.

SOUZA SANTOS, Boaventura de (org.). **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2003.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. **A dimensão sociopolítica do território para os Terena: as aldeias nos séculos XX e XXI**. 2011. 187f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2011.

**Recebido em 15/05/2022.**

**Aprovado em 01/08/2022.**