



Territorios y territorialidades indígenas en Brasil: conflictos, r-existencias y derechos

Indigenous territories and territorialities in Brazil: conflicts, r-existences and rights

Marcos Mondardo

Facultad de Humanidades, Universidad Federal da Grande Dourados (Dourados, Brasil)
marcosmondardo@yahoo.com.br, <https://orcid.org/0000-0001-8862-8801>

Recibido: 13-07-2022 Revisado: 30-09-2022 Aceptado: 08-11-2022

Resumen

En el Brasil contemporáneo está en marcha una geopolítica del despojo vinculada a la territorialización del agronegocio, en la cual las mayores víctimas son los pueblos indígenas. El objetivo de este trabajo es analizar los territorios y territorialidades en r-existencia de los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales frente a los conflictos territoriales en la lucha por la tierra, el agua y el bosque. Ante los ataques de las políticas genocidas del Estado brasileño y el contexto de la pandemia, los pueblos indígenas han llevado a cabo movilizaciones, marchas y r-existencias. En el contexto de la pandemia, la crisis urbana y la climática, es necesario considerar los territorios y las territorialidades que luchan por y para los pueblos indígenas, guiados por los principios de la justicia ambiental, la protección del medio ambiente, el cuerpo-territorio de la Tierra; y que se dirigen efectivamente a reducir la desigualdad, la pobreza, la opresión, la violencia y el racismo ambiental.

Palabras clave: pueblos indígenas, territorio, territorialidades, r-existencia, Brasil.

Abstract

In contemporary Brazil, a geopolitics of dispossession is underway in the territorialization of agro-business, of which the greatest victims are the indigenous peoples. The objective of this paper is to analyze the territories and territorialities of r-existence of indigenous peoples and traditional communities in the light of territorial conflicts in the struggle for land, water and forest. Faced with the attacks of the genocidal policies of the Brazilian State and the context of the pandemic, indigenous peoples have carried out their struggles through mobilizations, marches and r-existence. In the struggle against the pandemic, urban and climate crisis, it is important to consider territories and territorialities that fight for and by indigenous peoples, guided by the principles of environmental justice, which focus on the protection of the environment, the body-territory of the Earth, and which effectively aim to reduce inequality, poverty, oppression, violence and environmental racism.

Keywords: indigenous peoples; territory; territorialities; r-existence; Brazil.

Introducción

En las últimas décadas, la emergencia indígena en América Latina ha crecido a través de los llamados estados plurinacionales, con las constituciones de Bolivia y Ecuador y las reformas constitucionales de Colombia y Venezuela, que reconocen los derechos de estas comunidades. La reconstrucción de las identidades étnicas, las experiencias plurinacionales y los municipios indígenas en estos y otros países latinoamericanos, los liderazgos de las organizaciones de pueblos originarios que han asumido las instituciones e instrumentos del Estado a nivel local, regional y nacional, cuestionan y ponen en otros términos el concepto de autonomía territorial, para una nueva ciudadanía de los pueblos indígenas dentro de los organigramas modernos-coloniales.

La cuestión social de los pueblos originarios y el acceso a sus territorios se ha convertido en una agenda emblemática de la descolonización en la política contemporánea. La “América indígena”, un “continente agredido” (Galeano, 1987), es una construcción histórica y presenta la idea de un lugar en el mundo como producto colonial. Estamos inmersos en la “colonialidad del poder y del saber” (Quijano, 2005). Las naciones, los pueblos, los bienes comunes, han sido rodeados y capturados por el mercado y las corporaciones gobiernan el mundo de la globalización neoliberal (Dardot y Laval, 2014). Por lo tanto, es necesario invocar la dimensión de los pueblos indígenas de América Latina y su relación con la violación de los derechos humanos, con la crisis ambiental, económica, geopolítica, social, institucional y civilizatoria. Esta descolonización pasa por la construcción de “subjetividades territoriales” (Krenak, 2019) que forman parte de los movimientos de lucha y resistencia por la tierra y el territorio.

En Brasil, las iniciativas estatales etnocéntricas ponen de manifiesto el momento en que estamos siendo atacados e incluso banalizados desde el punto de vista de la ciudadanía, los derechos civiles, las políticas públicas, las inversiones orbitales que el Estado debe hacer en salud, educación, infraestructura, entre otros. A su vez, el gobierno bio/necropolítico (Foucault, 2004; Mbembe, 2011) actúa para la expansión y ampliación de los territorios corporativos del agronegocio, atacando toda forma libre de vida, anulando las políticas públicas, los dispositivos administrativos y legislativos de defensa de los pueblos indígenas, instalando el “Estado de excepción” y la “vida desnuda”, en términos de Agamben (2004). Por un lado, el gran capital financiero, extractivista y agroindustrial trabaja para la explotación y privatización de las tierras públicas, imponiendo la lógica neoliberal de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004), por el otro, este ataque etnocida pretende “integrar” a los indígenas en la sociedad nacional.

En este contexto, el objetivo de este trabajo es analizar los territorios y las territorialidades de r-existencia de los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales en Brasil, ante los conflictos en la lucha por la tierra, el agua y el bosque. Buscamos entender las dinámicas territoriales relacionadas con los conflictos por la demarcación de las tierras indígenas, asociadas con las condiciones de supervivencia físico-biológica y cosmológica de estos pueblos, por la categoría de territorio de vida, frente a los territorios corporativos –de expropiación, saqueo y violencia– del agronegocio globalizado. En Brasil, según el censo del Instituto Brasileiro de Geografía e Estatística (IBGE) de 2010, la población indígena integra 896.917 personas, que constituyen 305 pueblos y hablan 274 lenguas; de estas, 572.083 viven en zonas rurales y 324.834 en las ciudades, lo que corresponde al 0,47% de la población total del país (IBGE, 2012).

De los territorios de los conflictos a las territorialidades de las r-existencias

Los territorios y territorialidades que habitan las personas generan una multiplicidad de dinámicas conflictivas que van más allá de la violencia –la confrontación– o de su contrario, el consenso o la cohesión. Según Gilmartin (2009, p. 227), en general, “el conflicto resulta de la persecución de objetivos incompatibles por parte de diferentes personas, grupos o instituciones. El conflicto puede adoptar diversas formas y puede incluir la violencia”. Para el autor, “los geógrafos políticos suelen centrarse en tres causas principales de los conflictos: el territorio, los recursos o la ideología. En muchos casos, los conflictos son el resultado de una combinación de estos tres factores” (Gilmartin,

2009, p. 228), en varias escalas espaciales. Los conflictos, en un sentido más amplio derivado de la geografía política, como la resistencia, la tensión, la disputa, la negociación, la contraposición, la contrahegemonía, el control, la inseguridad, el antagonismo, la lucha, la estrategia, la táctica, la autonomía, la emancipación, el empoderamiento o la confrontación, se forman a menudo a través de las relaciones espaciales.

En el campo de la geografía política tradicional, en particular la geopolítica, el conflicto se ha centrado en el estudio de las guerras. Sin embargo, además de las formas de violencia directa, Gilmartin (2009, p. 227), también identifica otras, especialmente la violencia estructural y cultural. La violencia directa implica el asesinato, la mutilación, la detención o la expulsión. La estructural engloba la explotación o la marginación a través, por ejemplo, de la pobreza. La violencia cultural es la que nos ciega ante la directa o la estructural, o busca justificarlas. Por ello, es importante centrarse en las geografías políticas de los conflictos, pero a menudo se excluyen otras formas de conflicto, como los interpersonales (e intrapersonales), que pueden ser violentos o no, y esto propicia diversas maneras de dominar los territorios. En última instancia, según Gilmartin (2009, p. 228), el conflicto también puede “ser un catalizador para un cambio beneficioso”, que implique la superación de las crisis y la instauración de la paz. Es esencial ver en la lucha política la dimensión del conflicto, porque la gente/los pueblos sufren la violencia, pero también quieren la paz. Sin embargo, más recientemente, “los geógrafos han identificado la etnicidad como una causa común de los conflictos, especialmente en las guerras civiles, aunque algunos [...] sugieren que los factores económicos suelen ser la base de la mayoría de los conflictos étnicos” (p. 228). Por ello, es importante reconocer, en América Latina, las luchas por los recursos naturales, como las que se dan por la redistribución de la tierra, el acceso al agua, la defensa de la selva, entre otras, pero sin olvidar las confrontaciones racistas y etnocentristas que involucran a las minorías étnicas (como, en el caso brasileño, a los pueblos indígenas).

Agnew (2002) destaca que la globalización, la migración mundial, el debilitamiento de los “Estados fuertes” y el crecimiento de las formas suprarregionales y globales de gobierno han dado lugar a un aumento de los conflictos étnicos y regionales dentro de los Estados, y entre ellos. En Brasil, hemos visto que se han desencadenado diversas disputas regionales por los recursos naturales entre los pueblos indígenas y los sectores del agronegocio, así como entre estos pueblos y el Estado moderno y colonial. En el caso de los guaraníes y kaiowá, en el Estado de Mato Grosso do Sul, la lucha por recuperar el *tekoha* (territorio ancestral), frente a los agricultores y las corporaciones multinacionales del agronegocio en la región, ha dado lugar a varias disputas judiciales. Así, la relación entre el Estado-nación y la globalización ha recibido especial atención en lo que respecta a los conflictos y las minorías étnicas.

Según Giraldo (2022, p. 11), en el ámbito de la ecología política, los conflictos se producen cuando hay un choque entre diferentes colectivos, entre sus divergentes acuerdos sobre lo que “existe en el mundo y sus condiciones de existencia”. Para Escobar (2018) esta concepción es importante para entender los conflictos entre diferentes ontologías cuando se derivan de disputas territoriales, especialmente en los contextos espacio-temporales de los pueblos indígenas. Estos autores han insistido en que, en muchos de estos conflictos, asociados a las inversiones y proyectos del gran capital, en la dinámica de la acumulación capitalista hay algo más profundo que las luchas por los “recursos naturales”, los “conflictos socioambientales”, “ecológicos”, “ecológico-distributivos” o “de justicia ecológica”, como propone la óptica de la ecología política. Actualmente, en los procesos de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004), el objeto de disputa es la “distribución de recursos naturales escasos”, por ejemplo, la tierra, el agua, entre otros, y esta concepción no es válida sólo para una de las ontologías en disputa. En muchos casos, como considera Giraldo (2022, p. 12), se trata de ontologías que ven sus mundos y condiciones de existencia amenazados por inversiones o grandes proyectos capitalistas, y no considerando “sólo” los componentes humanos, sino otros elementos en riesgo, como las relaciones sagradas con el territorio y la desterritorialización para otro tipo de seres que habitan esa porción de espacio.

Hablar de conflictos entre mundos es también hablar de una guerra secular que viven los pueblos de Abya Yala/América Latina y Pindorama/Brasil. Según Giraldo (2022, p. 13), para estos el proceso sistemático de anulación de la alteridad y la ocupación ontológica se repiten como un eterno *déjà vu*.

Desde hace más de 500 años, han sido sometidos a una tecnología de gobernanza que instala la ontología de los dominantes en sus territorios, mientras subsumen sus mundos locales al proyecto deontológico del colonizador. Esto se corresponde con una tecnología ontologizante exacerbada en la actual dinámica de la globalización neoliberal, legitimada por la promesa del desarrollo. Esta promesa, a través del racionalismo, promovió la ruptura entre el ser humano y la naturaleza, fragmentación que es un principio para la teleología del crecimiento, el progreso y el desarrollo. Frente a la degradación ambiental, los pueblos indígenas han decidido no embarcarse en el “regateo” del progreso, para “convertirse al negacionismo, aceptar que la Tierra es plana y que debemos seguir devorándonos”, como advierte el ambientalista y líder indígena Ailton Krenak (2020). Los pueblos originarios han decidido seguir los caminos de la implicación, como parte de la naturaleza humana y no humana y por sus propias cosmologías diferenciadas en las que la Tierra es su madre. La crisis planetaria por la pandemia ocasionada por el virus SARS-CoV-2 es sistémica, y ha puesto en la encrucijada de la civilización las promesas modernas de humanización: la teleología del crecimiento, el progreso, el desarrollo y la racionalidad neoliberal, es decir, la dirección de la modernización. Por lo tanto, el reaccionarismo moderno, el negacionismo reaccionario, demuestra los mundos que no se han desprendido de estas promesas (Latour, 2020).

Para Giraldo (2022), en el centro de los conflictos, en los que se establecen relaciones asimétricas de poder, están las diferencias entre perspectivas culturales, pues, como sabemos, existen realidades plurales, mundos múltiples: un pluriverso que choca con los megaproyectos y las intervenciones del progreso de la ontología dominante. Estas otras realidades negadas por la visión moderna no pueden ser comprendidas por la cosmovisión hegemónica. Así, no pueden entenderse mediante la distinción entre naturaleza y cultura, o la separación entre humano y no humano, porque estas dicotomías son relacionales. Para muchas ontologías relacionales –como las que se discuten en este texto– las territorialidades indígenas están compuestas por una constelación de diferentes seres animales, plantas, tierras, ríos y otras entidades anímicas que habitan el alma de los lugares y territorios. Este es el contexto de los conflictos y las luchas de los pueblos indígenas. Luchas sociales/territoriales que ponen de manifiesto algo más que las disputas distributivas por los recursos naturales. Lo que estas comunidades defienden es la relacionalidad de sus mundos vitales. Un conflicto entre la modernidad y las ontologías relacionales, en el que los pueblos indígenas reaccionan no sólo resistiendo, sino construyendo su propio proyecto ontológico (Giraldo, 2022). En Brasil, varias comunidades indígenas han construido sus proyectos como estrategias de lucha por la vida, por la tierra, el territorio y el agua, por ejemplo. La construcción de sus propias ontologías implica desde la recuperación del metabolismo social de la naturaleza hasta la construcción de una salud y educación diferenciadas y contextualizadas en sus territorios.

Estos aparentes procesos de resistencia son, de hecho, r-existencias, en el sentido atribuido por Carlos Walter Porto-Gonçalves (2002), de resistirse a existir como pueblos cultural y territorialmente diferenciados. Esta r-existencia puede ser interpretada como una clave analítica y decolonial para entender las prácticas sociales colectivas fundamentales para la reinención de la existencia: “nuevos territorios epistémicos que están teniendo que ser reinventados junto con los nuevos territorios de la existencia material”, en definitiva, “nuevas formas de significar nuestro ser-en-el-mundo, de graficar la tierra, de inventar nuevas territorialidades - de geo-grafiar” (Porto-Gonçalves, 2002, p. 226). Así, el término r-existencia es elaborado por Porto-Gonçalves (2013, p. 169) para mostrar que “más que la resistencia, que significa reanudar una acción anterior y, por tanto, es siempre una acción refleja, lo que tenemos es r-existencia”, es decir, “una forma de existir, una determinada matriz de racionalidad que actúa en las circunstancias, incluso re-actuando desde un *topoi*, en definitiva, desde su propio lugar, tanto geográfico como epistémico. De hecho, actúa entre dos lógicas” (p. 169). Por tanto, estas r-existencias, como las de los pueblos indígenas, implican la recreación de prácticas, procesos educativos, de transmisión de conocimientos y de dispositivos conceptuales, lingüísticos y ontológicos. Este modo de existencia es importante para la construcción de estrategias y tácticas de lucha, por y en los territorios tradicionales, en la reelaboración de conocimientos, mundos de vidas humanas y no humanas, y

viejas y nuevas territorialidades que se oponen a las ideologías/lógicas hegemónicas de la acumulación de capital. En este estudio, los actuales procesos de “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004) son, en realidad, el despliegue de un permanente conflicto y tensión territorial que enfrentan, histórica y geográficamente, los pueblos guaraní y kaiowá.

Territorialidades de los pueblos indígenas y comunidades tradicionales r-existent

Para analizar el concepto de territorialidades de r-existencia, retomando la expresión difundida por el geógrafo Porto-Gonçalves, es necesario evaluar cada contexto y situación: las estrategias de reterritorialización de la r-existencia (existir para resistir) pasan por muchos caminos, dependiendo del contexto; la construcción de un entramado colectivo (de pueblos y comunidades tradicionales) de múltiples territorialidades de resistencias cotidianas, en varios espacios, de las más diversas maneras y que no necesariamente deben converger en un solo proyecto; los procesos de resistencia micropolíticos y macropolíticos, priorizando, en cierto sentido, las escalas, según las articulaciones; y el protagonismo femenino en las luchas, la importancia de la defensa del cuerpo-territorio contra la violencia del capitalismo extractivista y de las estructuras de poder colonial, racista y patriarcal del ultraliberalismo autoritario. Como se demuestra más adelante en nuestro estudio empírico, consideramos estas perspectivas fundamentales para analizar las r-existencias de los pueblos guaraní y kaiowá en el camino hacia la reapropiación de la naturaleza. De este modo, se señala que la opción para los pueblos y comunidades tradicionales es la reapropiación social de la naturaleza (Leff, 2006), y que la autonomía de sus procesos políticos, alimentarios, educativos –como vienen haciendo varios movimientos al producir sus propios alimentos, su modelo educativo, al organizar el territorio– es una de las vías posibles (Ferreira y Felício, 2021). La territorialización de la r-existencia se produce a través de la ocupación, las reposiciones, la autodemarcación, la autodefensa y la vigilancia. Esto significa producir significados, proyectos colectivos alternativos, “recuperar” las memorias de los antepasados, las expulsiones/territorializaciones forzadas y las luchas.

Consideramos, en este contexto, que al menos dos aspectos son relevantes para analizar las r-existencias. El primero es la agenda, en el discurso y en la acción, de la lucha por la demarcación de las tierras indígenas, por la titulación de los territorios quilombolas, la creación de nuevos asentamientos rurales (la reforma agraria), por la vivienda (la reforma urbana), por los territorios de los comunes, contra la precarización del trabajo, entre otras:

Un importante avance normativo fue la identificación de los quilombos con la territorialidad y el uso colectivo de la tierra, ocupada ancestralmente, de generación en generación. En el pasaje oficial, artículo 2 del Decreto 4887/03, se considera a los restantes quilombos como grupos étnico-raciales, según criterios de autodeterminación, con trayectoria histórica propia, dotados de relaciones territoriales específicas, con presunción de ascendencia negra relacionada con la resistencia a la opresión histórica sufrida. (Dealdina, 2020, pp. 30-31)

El segundo aspecto es la estrategia de lucha que se está diseñando, la producción de políticas de escala, de articulaciones con las organizaciones internacionales. Para los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales el Estado violento ya no es el espacio de diálogo (Clastres, 1974; Ferreira y Felício, 2021), son las organizaciones y los medios de comunicación internacionales los que actualmente permiten el diálogo, la visibilidad, la presión y repercusión. Más allá de la escala local, estos movimientos necesitan construir una escala de acción, o una “geometría del poder”, en términos de Massey (2005), más allá de sus luchas territorializadas. Estas diversas formas de r-existencias configuran múltiples territorialidades (otros mundos, pluriontologías) articuladas a diferentes niveles escalares. El análisis de las estrategias y acciones de los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales para enfrentar la pandemia por el nuevo coronavirus permite comprobar que las desigualdades son multidimensionales y multiescalares. Esta crisis planetaria afecta de manera desproporcionada a diferentes pueblos-territorio (Escobar, 2018), y cuerpos-territorio (Haesbaert, 2020), ya sea por el carácter de

los grupos étnicos, de género y de edad que conforman la colonialidad del poder, como propone Quijano (2005), especialmente en espacios periféricos como las aldeas, las tierras no delimitadas, los campamentos, los indígenas en las zonas urbanas, en lo que respecta al acceso y a la atención a políticas públicas de salud. También cabe destacar el colonialismo interno (González Casanova, 2006), presente entre regiones y colectivos étnicos en Brasil. En la sociedad brasileña los grupos más afectados por la pandemia son los racializados/étnicos. Hay una política de colonialismo interno donde el mayor impacto es sobre los pueblos indígenas, las comunidades quilombolas, los campesinos, grupos históricamente producidos como inexistentes, por la negación de la alteridad/diferencia, o inferiorizados en la lógica de los discursos y las políticas de carácter racista. Frente al “desgobierno” de este país, a la “despolítica” en varias escalas, los territorios de los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales se erigen como uno de los elementos centrales a discutir en este momento de la historia brasileña, debido a la desigualdad exacerbada por la pandemia. Aunque la articulación se produce a escala nacional, destacamos que cada territorio original tiene su propia especificidad. Ante el gobierno necropolítico (Mbembe, 2011) que enfrentan los pueblos indígenas, la pregunta es cómo resistir, cómo organizarse, cómo hacer lucha política, en este contexto de pandemia y acentuación de las desigualdades.

Este movimiento forzado de retorno a las bases concretas, los territorios más densamente vividos de la existencia de los pueblos indígenas, demuestra la capacidad de resistencia frente a un contexto espacio-temporal en el que la proliferación del nuevo coronavirus emerge a través de la evidencia, las desigualdades socio-espaciales, además de las cuestiones ambientales como el calentamiento global y, en este caso, la quema y la deforestación de los biomas de la Amazonía y el Pantanal. Este proceso se produce a raíz de la deliberada flexibilización o aflojamiento ambiental por parte del gobierno necropolítico de la agroindustria. De ahí la relevancia que adquiere la geografía, sobre todo, pero no sólo, en las cuestiones locales, lo que implica, a esta escala, la autonomía, en el sentido de autoorganización de las personas en sus territorios, para combatir la proliferación del virus y construir/aumentar las condiciones de supervivencia.

Territorios y territorios indígenas desde una perspectiva latinoamericana

En América Latina, y de manera particular en Brasil, los pueblos indígenas han promovido un verdadero redescubrimiento del territorio, que se relaciona con el sentido geopolítico o cuando se basa en el área de inscripción, dominio, jurisdicción y expansión territorial estatal, como en la concepción clásica del geógrafo alemán Friedrich Ratzel (2011), pero también abarca el sentido atribuido por el antropólogo francés Pierre Clastres de una “sociedad contra el Estado” (Clastres, 1974). La contribución de Clastres a la antropología política se produjo en el debate sobre el concepto de poder a través del contacto con las sociedades indígenas sudamericanas, más concretamente con los pueblos guaraníes, en trabajos etnográficos en Paraguay y Brasil. En su clásico libro *La sociedad contra el Estado* (Clastres, 1974), el autor señala que entre los pueblos indígenas sudamericanos no se manifiesta el poder en el sentido estatal-coercitivo, de monopolio del uso de la violencia legítima. Sin embargo, considera que no es posible identificar “sociedades con poder y sociedades sin poder”, ya que el poder político sería “universal, inmanente a lo social” (p. 17), y se realizaría tanto de forma coercitiva (relación mando-obediencia) como no coercitiva. Así, un poder político como el que implica el territorio se atribuye a una necesidad inherente a la vida social. En las sociedades indígenas, según esta perspectiva, se puede ubicar un liderazgo sin autoridad, con prestigio, pero sin poder ni funciones coercitivas.

En nuestra investigación con los pueblos indígenas, este aporte de Clastres (1974) presenta componentes al análisis de la singularidad del poder en la territorialización de las sociedades indígenas. Por lo tanto, reconocemos el significado de territorio que privilegia la multidimensionalidad del vivir territorial, asociado a las redes (mallas territoriales), como propone el geógrafo suizo Claude Raffestin (1980), hasta la relación de estos grupos con otras ontologías y epistemologías y las conexiones con la ancestralidad, la historia, la autonomía y los mundos, según la propuesta del antropólogo colombiano Escobar (2018). Las diversas formas de resistencia decolonial de los pueblos indígenas configuran,

como veremos a continuación, otras manifestaciones de territorialidad, construyendo, de hecho, multi o transterritorialidades, articuladas en diferentes niveles escalares. Estas múltiples territorialidades nos llevan a considerar distintas concepciones del territorio y del poder, como las comentadas respecto a las ontologías relacionales o formas de ser que tienen en cuenta las relaciones entre humanos y no humanos en los procesos de desterritorialización.

En América Latina, el sentido que han adquirido las cuestiones territoriales en las últimas décadas hay que situarlo en el contexto neoliberal y neodesarrollista, en el debate neoextractivista como modelo de desarrollo económico (Gudynas, 2012) y el “consenso de las comodidades” (Svampa, 2016; 2019), pero también está permeado de resistencias y luchas territoriales. En este escenario latinoamericano es posible afirmar la existencia de al menos dos (cosmo)visiones distintas de las territorialidades: 1) la del modelo neoliberal/neodesarrollista/neoextractivista, que es dominante, que ve de “arriba hacia abajo”, desde los grupos hegemónicos; 2) la de los pueblos, las comunidades tradicionales y la Tierra-biocéntrica (Gudynas, 2012), comunitaria, autónoma, articulada con las organizaciones étnico-territoriales, las luchas sociales y las formas de resistencia, que ve de “abajo hacia arriba”, desde los grupos subalternos. Desde esta última perspectiva, se están produciendo cambios fundamentales en los territorios de pueblos y comunidades tradicionales que ponen de manifiesto los debates y las disputas sobre su comprensión, al igual que otros conceptos políticos y teóricos surgidos de las luchas concretas contemporáneas, como la justicia social y los derechos, que se le aplican, lo que demuestra el vigor y la necesidad de que el concepto sea actualizado.

Esta ampliación de la concepción de territorio como categoría analítica (de investigación) se debe a su franca interlocución con el uso por parte de grupos latinoamericanos contrahegemónicos, como categoría de práctica, desde una connotación más amplia del poder (Haesbaert, 2018). Este énfasis en las prácticas efectivas (o praxis) y en los poderes plurales se produce porque los contextos histórico-geográficos de América Latina están enraizados en la lucha por la tierra y, hoy, en las visiones feministas decoloniales (Segato, 2011) que desencadenan en discursos sobre el cuerpo-tierra (Cabnal, 2010) y el cuerpo-territorio (Gómez Grijalva, 2013), por parte de movimientos y que luchan desde las reivindicaciones del territorio, las cuáles van desde sus aspectos más concretos (funcionales), jurídicos (redistribución de tierras y conquista/defensa de derechos) hasta los más simbólicos (identidad y reconocimiento de las diferencias étnico-raciales y de género).

En nuestra investigación, pensando en una política de escalas, distinguimos al menos tres perspectivas de territorialidades de los guaraníes y kaiowá que se asocian a la categoría de práctica: a) Territorialidad ancestral: aquella elaborada por la ancestralidad, la cosmología, la espiritualidad, en la relación con la tierra y la vida en el territorio; b) Territorialidad interétnica aldeana-urbana-regional: se elabora por la movilidad, las relaciones y las articulaciones de las aldeas con las ciudades, entre las comunidades indígenas, en un contexto regional; y c) Territorialidad del tránsito transfronterizo internacional: movilidad estratégica a través de la frontera entre Brasil y Paraguay que articula, del lado brasileño, las reservas y los campamentos indígenas, con las tierras indígenas del lado paraguayo, alimentadas por relaciones de parentesco, matrimoniales, religiosas y políticas.

Esta política de múltiples escalas geográficas se construye a partir de prácticas autóctonas y de resistencias frente al contexto neoliberal y neodesarrollista. Es importante entender que, en toda interacción social, como diría Foucault (2012), aunque a distintos niveles, existen relaciones de poder/resistencia, o dispositivos de poder. Por lo tanto, estas territorialidades actuantes, vistas por las múltiples escalas, no sólo se traducen en relaciones sociales más concretas, o incluso tecnologías de poder, como propone Elden (2013), sino también por su dimensión simbólica, tal como lo entiende Bourdieu (1989). Al enfatizar y ampliar la discusión del poder a la dimensión simbólica, también debemos considerar la noción de espacio, como en la triple perspectiva de Lefebvre (1984), viéndolo como espacio concebido, percibido y vivido. La dimensión simbólica –de hecho, la dimensión espiritual y animista del mundo (Viveiros de Castro, 2002)– tiene el poder de forjar y atribuir significados al espacio en luchas territoriales como la de los pueblos indígenas. Por lo tanto, al destacar el poder simbólico, incorporado a la experiencia territorial de los movimientos y colectivos sociales, podemos enfatizar

las territorialidades que son actantes, construidas y reelaboradas en el entretejido de este plano material y simbólico del territorio. Superar la dimensión concreta del territorio, enfatizando el poder simbólico como componente del ser –ontológico– de las experiencias de lucha y de las prácticas de resistencia es fundamental para comprender la complejidad de los procesos socio-espaciales. La superación del plano terrestre incluye la consideración de la vida y de la muerte y permite la elaboración de una cartografía del cielo y de la tierra, en ese tránsito espiritual y material de caminos, de perspectivas, en el que la subjetividad, el modo de ser –*teko* para los guaraníes y *kaiowá*– se amplía en la lucha por el territorio.

La territorialidad, por tanto, más que una referencia simbólica, se vive en prácticas colectivas que implican cultura, ancestralidad, espiritualidad e historias de vida, recordando la concepción del espacio de Massey (2005). Esta carga simbólica debe considerar que los territorios son ancestrales porque implican espiritualidad, luchas y vida. En esta dinámica, el territorio se construye por medio de historias de vida, las cuales están hechas por redes que se tejen en un continuo de personas y naturaleza, entre diferentes categorías de la humanidad, al considerar las cosmologías indígenas (Krenak, 2019). Esta conjugación de componentes y referentes simbólico-espirituales-materiales permite la organización, articulación y “empoderamiento” político y geoestratégico de los grupos sociales que se movilizan, como ocurre entre diversos movimientos que luchan por la tierra y, más recientemente, con énfasis en el territorio, en el contexto de los países periféricos, latinoamericanos, comunidades quilombolas, pueblos indígenas y poblaciones tradicionales. En estos ejemplos también vemos que la movilización del territorio como categoría de práctica ha configurado concepciones y formas en las que el poder (o los poderes) pueden ser considerados de manera más amplia y desde múltiples perspectivas del territorio, como la llamada por Escobar (2018) territorio ontológico, que enfatiza la existencia –y sus formas de existencia– de los pueblos originarios, porque sin territorio no existirían. Un pasaje de la película *Terra Vermelha* (Tierra Roja, Bechis, 2008), grabado en la región de los Grandes Dourados, demuestra esta dimensión inseparable entre los guaraníes y los *kaiowá* y su tierra/territorio, de la tierra como cuerpo indígena:

[El agricultor recoge un puñado de tierra del suelo rojo del sur de Mato Grosso. Frente a él hay decenas de indios guaraníes. El agricultor mira y habla:]

- Esta tierra, mi padre llegó aquí hace más de sesenta años, son tres generaciones. Yo nací aquí, mi hija se crió aquí. Trabajo en esta tierra desde el amanecer hasta el atardecer para hacer de ella un lugar productivo. Cultivo alimentos para que la gente los coma.

[Un indio, al frente, recoge del suelo rojo un puñado de tierra y se lo come]. (Bechis, 2008)

En este ejemplo, vemos cómo se utiliza el territorio como categoría en la práctica de los pueblos guaraní y *kaiowá*. Esta cosmovisión biológica, orgánica, parece incluso una reanudación ratzeliana del territorio asociada a los derechos. Se percibe como un ecosistema, un ser vivo con derechos. Debemos considerar el abanico de perspectivas desde las que se activa y se incorpora el territorio como una categoría de análisis que integra la relación entre naturaleza, cultura y relaciones de poder. Según la modulación del poder que se utilice, de la naturaleza, la cultura y la sociedad, el territorio presenta variaciones en su formulación. Así, como categoría de práctica, al valorar las relaciones sociales concretas, las experiencias, las vivencias y los significados, puede leerse como una modalidad de territorio –y de territorialización– que valora o incorpora las relaciones de poder en busca de autonomía, emancipación y justicia social, en relación con el Estado-nación, el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En nombre del territorio, los grupos sociales se enfrentan al Estado, a menudo articulados con los circuitos de la globalización neoliberal o frente a ellos, en las luchas derivadas de los conflictos por la tierra. Por lo tanto, cuando nos centramos en los pueblos indígenas, el territorio está vinculado a prácticas o experiencias de poder concretas, simbólicas y cosmológicas, articuladas en múltiples escalas espaciales.

Territorio y escala

La escala es fundamental para pensar los procesos de territorialización, como acción concreta y/o simbólica en la construcción de territorios. Al igual que en la discusión de Moore sobre la escala (2008), vemos el territorio como una categoría de práctica en el sentido en que lo entienden los pueblos indígenas, es decir, que puede ser activado de manera práctica, política y geoestratégica; así como, de alguna manera, los conceptos de la academia también son apropiados por los movimientos en lucha y se convierten en categorías retroalimentadas por su uso y reconstruidas en los conflictos y enfrentamientos. Para los pueblos indígenas y otras minorías, la escala nacional juega un papel en la construcción de la ciudadanía, del acceso a los derechos (aunque estos conceptos provengan de la modernidad), de la figura del ciudadano, que implica el acceso a las políticas públicas –cada vez más atacadas y desmanteladas–, en las diversas esferas sociales y/o contenedores político-administrativos del Estado-nación. Para Mezzadra y Neilson (2016), como entidad territorial de gobernanza, el Estado construye fronteras, define y demarca delimitaciones en forma de zonas, corredores, canales, con el objetivo de tamizar o filtrar a los sujetos que pueden acceder a tal o cual política pública, tierra, territorio, agua, entre otros. Esta membrana que cubre los espacios de los pueblos y comunidades tradicionales, supuestamente exclusivos o con usos superpuestos realizados por cooperaciones globales, por ejemplo, permite identificar cómo el territorio nacional se convierte en una tecnología o dispositivo de poder, como propone Elden (2013), en su sentido funcional y económico, de inspiración foucaultiana.

Aunque la escala nacional esté supuestamente cuestionada por la imposición de flujos, redes, zonas y áreas de la globalización neoliberal (Dardot y Laval, 2016), sigue siendo una referencia fundamental para las políticas públicas, a través de los sistemas de clasificación/compartimentación de los usos del suelo, la regulación del territorio, los dispositivos políticos, legislativos y jurídicos de protección o flexibilización ambiental y los derechos de la naturaleza, por ejemplo. Aunque su lema no suele ser la universalización de los derechos o la reforma agraria, el Estado sigue clasificando zonas y articulando diferencias dentro del territorio nacional, mediante su capacidad de organizar la práctica de la clasificación socio-espacial, como la concibe Moore (2008), aunque, podríamos decir, de forma “extrovertida” (Santos & Silveira, 2003). Partiendo de la sugerencia de Moore (2008), observamos que los pueblos y comunidades tradicionales, siguiendo el ejemplo de los pueblos indígenas y las quilombolas, también elaboran y reconstruyen, a su manera, clasificaciones socio-espaciales mediante una política de la escala concreta, geoestratégica, a través de las formas de relacionarse con lo local, lo regional y lo nacional. Estas escalas se reconstruyen en nombre de las luchas y la organización desde abajo, oponiéndose y cuestionando las concepciones jerárquicas ajustadas a políticas etnocentristas del Estado. En este movimiento de reordenación, observamos que esta categoría se vive, se activa y se rehace en el juego político, en la relación de alteridad que el pueblo o la comunidad construye históricamente con o contra el Estado (Clastres, 1974). Moore (2008, p. 217), afirma que estas escalas conformadas por los propios sujetos “pueden afectar significativamente a los cursos de acción de las personas, a las estrategias que emplean los actores políticos y a las relaciones sociales de poder”.

La toponimia autóctona, la reapropiación lingüística, simbólica y afectiva del territorio realizada por los guaraníes y los kaiowá en Mato Grosso do Sul, permite ver cómo esta descolonización es efectiva para renombrar y reclasificar el espacio. Los recursos toponímicos de los lugares sagrados de un *tekoha* van desde la denominación de sitios geográficos (tierras, ríos, montañas, bosques, caminos, vecinos, entre otros), hasta la adición de valor simbólico, a través de la memoria de los antepasados, a los territorios de ocupación tradicional. Recuperar estos espacios también implica nombrarlos o renombrarlos. La territorialización indígena, esta reconexión con la tierra, puede tener una eficacia simbólica, un poder simbólico, a través de la elección de referencias espaciales, reforzando, como consecuencia, a los pueblos de las zonas que representan. A estos espacios de clasificación guaraní y kaiowá practicados y vividos se superpuso otra forma de

división no indígena, que hoy implica la superposición de referencias geográficas, por ejemplo, entre un antiguo *tekoha* y una finca. El frecuente juego de escalas entre ellos implica, aunque sólo sea en parte, las múltiples clasificaciones escalares que hoy están impregnadas en los conflictos territoriales y de tierras, entre indígenas y agricultores, en estas políticas geográficas de escala en áreas del agronegocio brasileño.

Proponemos pensar este juego de escalas como una geometría del poder, como sugiere Massey (2005), repensando esta vinculación entre lo local, lo regional, lo nacional y lo global transnacional, a través de relaciones prioritarias y secundarias, como procesos, desarticulaciones espaciales, que se construyen en la disputa por la tierra y el territorio. En nombre de esta política de escalas, pretendemos comprender las estrategias y articulaciones de los grupos, hacia su concreción material, considerando tanto su especificidad desde distintas perspectivas o cosmovisiones, hasta los límites, no tan rígidos, sino relacionales, de las fronteras nacionales, donde las delimitaciones escalares se activan a través de espacios locales y regionales que tienden a ganar poder por la multiplicación de acciones y la eficacia política, por la mayor maleabilidad de las mismas.

Para Massey (2005, p. 256), “toda lucha local es ya una conquista relacional, basada tanto dentro como fuera de lo 'local', y es internamente múltiple”. La geometría de poder de las relaciones espaciales se vuelve fundamental para analizar la elaboración de las identidades políticas de los pueblos indígenas y de los campesinos en el conflictivo proceso de demarcación de las tierras tradicionales. La política de los sujetos en disputa genera una nueva forma para las identidades, en función de las escalas de acción y relaciones, y de la construcción de alianzas. Situar la tensión territorial a través de una constelación de conexiones, desde la escala local de actuación, pasando por la regional, la nacional e incluso la internacional (no necesariamente vinculada) es fundamental para la producción de múltiples acciones prioritarias y secundarias transescalares. Ese juego de alternancia de posiciones y alianzas firmes forma parte de esta geometría del poder.

En esta geometría del poder identificamos varios sujetos (organizaciones/entidades, movimientos sociales, ONGs) que se posicionan a favor o en contra de la demarcación de las tierras indígenas en Mato Grosso do Sul. Algunos tienen sus acciones directamente involucradas con las fuerzas de la resistencia o de la hegemonía. Otros hacen alianzas y actúan para defender y reforzar colectivo concreto. Esta geometría demuestra cómo los diferentes grupos, en múltiples escalas, se posicionan de manera distinta ante el conflicto territorial, sus flujos e interconexiones. La escala de acción de los sujetos revela la forma en que elaboran estrategias y crean conectividad con espacios de lucha más amplios. La dinámica del conflicto, que involucra directamente a estos sujetos en la escala local, permite comprender la interacción con otras escalas.

En el conflicto territorial entre pueblos indígenas (guaraníes y kaiowá) y ganaderos distinguimos al menos dos grupos de sujetos, organizaciones/entidades, que elaboran estrategias y ponen en práctica sus territorialidades en múltiples escalas espaciales. En esta política de escalas, estos sujetos se dividen en dos posiciones: 1) una parte de los guaraníes y kaiowá y sus alianzas construidas con la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), el Ministerio Público Federal y el Consejo Indigenista Misionero (CIMI), universidades, concejales, entre otros; 2) los campesinos y sus coaliciones de clase y múltiples alianzas con sindicatos patronales rurales municipales, con centros de tradiciones, asociaciones de comercio e industria, concejales, alcaldes, entre otros.

Las luchas sociales implican así lógicas de clasificación/compartimentación que rehacen y construyen espacios multiescalares, como podemos comprobar en las categorías de la práctica guaraní y kaiowá. Más que disociadas, o una al lado de la otra, debemos ver que estas escalas se dan imbricadas o en interacción, construyendo, en cierto modo, una multi/transterritorialidad alternativa, como proponen Haesbaert y Mondardo (2010), para los guaraníes y kaiowá, especialmente en lo que respecta a la lucha por la tierra y el territorio. Es importante recordar que estas múltiples escalas geográficas de las acciones de los pueblos indígenas están implicadas en la propia reelaboración de los territorios de ocupación tradicional y en esta relación cosmológica, de la que forman parte todos los elementos actuantes, de reconexión con la tierra/naturaleza. Es necesario, por tanto, profundizar

las concepciones y prácticas de los territorios indígenas tradicionales, lo local, lo regional y lo nacional, como escalas geográficas de derechos, para construir categorías con potencia, “armas de lucha”, para el apoyo efectivo, con la Constitución Federal de 1988 y el derecho consuetudinario, a las reivindicaciones de los pueblos indígenas en cuanto al reconocimiento de la tierra.

Territorio y derechos

Sobre la cuestión indígena brasileña, la Constitución Federal de 1988 (Senado Federal, 1988), en su capítulo VIII, artículo 231, reconoce que los indios tienen derecho de acceso a la tierra al determinar que todas las Tierras Indígenas del país deben ser identificadas, delimitadas, demarcadas y homologadas por la Unión. Este reconocimiento legal, llamado “derechos originarios”, fue un paso importante para que el Estado reconociera las tierras de ocupación tradicional, además de estar bajo su responsabilidad promover el proceso de identificación, demarcación y homologación de estas áreas. La ley determina que:

Se reconoce a los indios su organización social, sus costumbres, sus lenguas, sus creencias y sus tradiciones, así como los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, siendo la Unión la encargada de delimitarlos y de proteger y hacer respetar todos sus bienes. (Senado Federal, 1988, Art. 231)

Según la Constitución Federal de 1988, las tierras tradicionalmente ocupadas son propiedad de la Unión (Art. 20, XI). Es importante recordar que la definición de la naturaleza de los derechos constitucionales fue una conquista de la lucha de los pueblos indígenas. La Constitución de 1988 incorporó los principios del indigenismo en su artículo 231, que reconoce su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones, y su reproducción física y cultural, según sus usos, costumbres y tradiciones. Según Silva (2018), en el momento en que esta norma reconoce “que las tierras tradicionalmente ocupadas por los indios están destinadas a su posesión permanente, eso no significa una asunción del pasado como ocupación efectiva”, sino que, atribuye “una garantía para el futuro, en el sentido de que esas tierras inalienables e indisponibles están destinadas, para siempre, a su hábitat” (Silva, 2018, p. 32-33). Esto se debe al reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas a la posesión permanente de las tierras que ocupan. De ahí la importancia de la permanencia, de la territorialización, tal y como se recoge explícitamente en la actual norma. Por lo tanto, los conceptos deben ser dispositivos jurídicos, normativos y prácticos para consolidar los derechos indígenas.

El territorio para los pueblos indígenas implica un derecho constitucional fundamental relacionado con los derechos humanos, un valor de supervivencia cultural y físico-biológico, tanto como de prácticas, un hecho concreto (la tierra) y un artificio del pensamiento amerindio, de las cosmologías, además de ser un (o debería ser) instrumento o dispositivo normativo para la demarcación de las tierras indígenas a través de la acción, vía la planificación, de las políticas públicas. En nombre del territorio, el *tekoha*, se articulan prácticas y se libra una multiplicidad de luchas en diversas escalas espaciales. Estas escalas geográficas, cuerpo, tierra, *tekoha*, *tekoha guasu*, campamentos, reposiciones, ocupaciones de espacios públicos, cierre de carreteras, aldea, ciudad, tránsito por la frontera entre Brasil y Paraguay, se construyen, activan y rehacen mediante juegos políticos en defensa de los territorios de ocupación tradicional y en la lucha por los derechos.

Sin embargo, es importante subrayar que las concepciones y prácticas coherentes de los territorios y territorialidades indígenas no pueden ser producidas por metáforas de otras disciplinas. Tampoco los conceptos y las prácticas que la antropología, por ejemplo, elabora en sus estudios, pueden encajar automáticamente en la geografía. De la misma manera que es importante no encajar conceptos de la tradición geográfica en los análisis sobre pueblos indígenas, hay que tener cuidado con las metáforas, conceptos y prácticas de otros campos disciplinarios que deben ser reformulados para operacionalizar la geografía en los estudios de pueblos indígenas, sus territorios y territorialidades. Así, corresponde a la geografía construir sus propios conceptos como forma de

instrumentalizar su campo y acceder a las cosmologías. Las cosmologías actúan hacia la reconstrucción decolonial de la geografía en la que los pueblos indígenas son protagonistas de la dimensión espacial: un ejercicio de descolonización de la ciencia y aparición de poderes plurales.

¿Cómo elaborar el diálogo entre las luchas y resistencias indígenas y los conceptos y prácticas de los territorios y territorialidades? El reto actual de la geografía como ciencia es descolonizar el poder y problematizar el eurocentrismo presente en su tradición acumulada. Debe centrarse en las resistencias indígenas, en sus prácticas de lucha y en las reelaboraciones cosmológicas, cosmopolíticas y teóricas de los mitos. Los territorios y territorialidades pensados deben ser afectados por la multiplicidad y potencia de las luchas amerindias, sus prácticas y elaboraciones conceptuales, para establecer un diálogo abierto con la alteridad. Hacer un buen encuentro entre la geografía –y, especialmente, la geografía política– y los pueblos indígenas, implica construir un diálogo rico en alteridad, abierto a la diferencia y al no encaje, incluso con los mitos, cuerpos, espíritus, lenguas, que dicen mucho sobre otras formas de vivir, pensar, sentir y estar en el(los) mundo(s). Un diálogo abierto como potencia. Esta ecología indígena subordina los objetivos económicos, como los circuitos de flujos globalizados de mercancías agroalimentarias, a la defensa de sus territorios vivos, a la autonomía territorial, a la dignidad humana y a la justicia social (Fraser, 2008). Un continuo entre la existencia común de los sujetos colectivos y sus territorios. Para que esto ocurra, es necesario superar la perspectiva antropocéntrica e incorporar la visión biocéntrica, es decir, elaborar una categoría de práctica como la territorialidad encantada, humana y no humana, siendo concebida por una visión de la naturaleza expandida, donde parte de este continuo, como veremos, es la ancestralidad, el chamanismo y el cosmopolitismo de los pueblos.

Ancestralidad, chamanismo y cosmopolítica

La ascendencia como categoría nativa está vinculada a la territorialidad. La ascendencia es una relación de consanguinidad (parentesco de padre e hijo, madre e hijo, primos, entre otros). Al mismo tiempo, la ascendencia conlleva relaciones simbólicas con seres encantados y animismos. En su libro *La inconstancia del alma salvaje*, el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002), a través de la idea del perspectivismo, atribuye este carácter ancestral a la relación entre humanos y no humanos, a través de las cosmologías amerindias, ampliando y transformando el concepto de animismo. En el caso de los guaraníes y kaiowá, el modo tradicional de ocupación del espacio que se convierte en territorio es el de las células familiares basadas en la ascendencia, los seres encantados y el animismo. El perspectivismo sería, según Viveiros de Castro (2002), una teoría o metafísica indígena (geofilosofía) que considera que las diferentes especies (multiespecies) se tienen a sí mismas como humanas, aunque en un cosmos que tiene a las otras como no humanas: pueden ser sujetos, pero no todas al mismo tiempo. Esto implica relaciones de poder, disputa y conflicto entre diferentes territorialidades. Desde esta perspectiva, algunos animales, por ejemplo, se ven a sí mismos como humanos y ven a los humanos como presas. Sin embargo, un chamán amerindio sería capaz de cambiar su perspectiva, poniéndose en el lugar de otro, y en consecuencia de otro espacio (la perspectiva está en los cuerpos), y ver como él los ve. Esto demuestra que el chamán es el centro cósmico de los territorios de los pueblos originarios en la relación con las multiespecies, humanas y no humanas, evidenciando así una forma relacional (y no relativa) de entender que la condición humana es compartida por otros sujetos.

El chamán yanomami Davi Kopenawa y el antropólogo francés Bruce Albert (2015) elaboraron el libro *La caída del cielo: palabras de un chamán yanomami* mediante una gramática simétrica. Su valor radica en demostrar que la caída del cielo es la destrucción de las perspectivas, de las cosmologías, por la intolerancia, el autoritarismo y el caciquismo del capitalismo tropical en su versión mercadológica neoliberal. Esta Tierra debe ser compartida por diferentes culturas, pueblos y sus cosmovisiones. Una Tierra de mundos de diversidad. Kopenawa y Albert muestran ejemplos de espacios luminosos de estos animismos y perspectivismos amazónicos. A lo largo del libro, la narración de Kopenawa se desarrolla en torno a su formación como chamán yanomami, que se relaciona con los espíritus *xapiripë*, seres antropomórficos que pueden leerse como “almas” o imágenes de los ancestros animales (*yaroripë*). Según la mitología yanomami, los animales fueron humanos en tiempos pasados, pero tienen la capacidad de metamorfosearse en sus cuerpos

actuales. En esta relación, lo que uniría a humanos y animales es el *utupë* (“almas” o “imágenes”). Así, sus antepasados se presentan a los chamanes como *utupë*. El chamanismo yanomami está en el centro cósmico y ancestral de los territorios. A través de las experiencias de trance y sueño, el chamanismo conoce y describe el mundo. Por esta razón, Davi Kopenawa afirma que los blancos no pueden ver y no conocen el bosque-tierra (*urihi*). Para el chamán yanomami, los blancos son la “gente de la mercancía”, ya que sólo pueden identificar una naturaleza inerte, sin percibir ni conocer una amalgama de relaciones entre humanos y no humanos (mutiespecies). El conocimiento ancestral de esta naturaleza, que ha sido ocultado por la colonialidad del saber y del poder (González Casanova, 2006), es lo que permitiría a estos chamanes luchar contra la caída del cielo, provocada por la acción depredadora de los blancos. Si los chamanes se van, el mundo no puede vaciarse de su espiritualidad amerindia (mitológica), y el cielo puede caer sobre nuestras cabezas, dice el líder yanomami Davi Kopenawa (2015). Los chamanes y los mitos demuestran la necesidad de un planeta con menos intolerancia, una tierra con varios mundos, con muchos chamanes. La relación entre cultura y ontología es fundamental para imaginar otros espacios, territorios y territorialidades reelaborados sin la separación abismal entre cultura y naturaleza. La cultura es la naturaleza, es política: “Lo que algunos llaman 'naturaleza' puede ser la 'cultura' de otros” (Viveiros de Castro, 2002, p. 361). La geografía política debe, pues, establecer un diálogo con las cosmologías y cosmopolíticas indígenas. Las sociedades originarias, conformadas como sociedad contra el Estado (Clastres, 1974), de perspectivismo y multinaturalismo (Viveiros de Castro, 2002), permiten comprender otras formas, no estatales y eurocéntricas, de prácticas políticas y organizaciones de territorios y territorialidades. Esto lleva a pensar los territorios creados por el punto de vista indígena, por las cosmologías amerindias, en su multiplicidad. El perspectivismo muestra territorios de carácter multinaturalista, en consonancia con el pensamiento amerindio, las mitologías y las prácticas autóctonas, evidenciando cómo la cosmopolítica es indispensable para entender las relaciones de poder en las sociedades indígenas, y entre éstas y el Estado y los mundos (pluriverso).

Para Stengers (2011), la cosmopolítica hace que las voces de quienes no participan de las concepciones modernas y occidentales de la vida, o las que se apoyan en bases universalistas y etnocéntricas, resuenen en la arena política. Esta perspectiva implica pensar en una experiencia de desterritorialización que cuestiona las prácticas modernas, vistas como universales, para dar resonancia a otras (de una ecología política o ecología de las prácticas) a través de las minorías, del devenir-minorías, de una multiplicidad. La cosmopolítica es, pues, coextensiva a las prácticas. Si toda práctica es política y espacial, ello se debe a la eficacia o capacidad de compromiso que moviliza, induce, produce, forja. La cosmopolítica es un devenir como espacio-hábitat de las prácticas que movilizan a humanos y no humanos (u otros humanos) en la creación de otras formas, en la relación con el entorno ecológico y en los “posibles modos no jerárquicos de coexistencia” (Stengers, 2011, p. 356). Implica la comprensión del hacer político y de los poderes, de la capacidad de producir alianzas anticapitalistas (o de las que el capitalismo no se puede apropiarse), de las diferentes formas de existencia y de nuevas lógicas de convivencia no jerárquicas (rizomáticas), humanas y no humanas, de los colectivos de especies que habitan la Tierra. La cosmopolítica señala la apertura a otras formas de pensar, de actuar y de resistir, con otras posibilidades de formar alianzas, inventar modos de actuar colectivamente frente a la crisis ecológica, sanitaria y civilizatoria en la etapa del capitalismo neoliberal. En *Abya Yala*/América Latina este capitalismo es de expoliación violenta contra los territorios y territorialidades de los pueblos indígenas y comunidades tradicionales, en nombre del neodesarrollismo extractivo para la producción de materias primas agrícolas y minerales.

¹ Santos (2004) llama a la negación y supresión de la diversidad de saberes “epistemicidio”, una forma de traducir y expresar cómo la riqueza de ideas y/o epistemes en el mundo ha sido aniquilada por una razón universalizante y totalitaria de la racionalidad capitalista moderna. Esta racionalidad se manifiesta a través de la exclusividad epistemológica, basada en una cosmovisión arraigada en el modelo europeo, que se manifiesta en las concepciones de la ciencia sobre la manera de construir teorías y conceptos y en la forma de leer el mundo, a nosotros mismos y al Otro.

Históricamente, el Estado y la sociedad moderna-colonial han actuado como genocidas de los pueblos indígenas. En Brasil, los miembros del actual gobierno piensan y actúan como enemigos de los pueblos originarios. El gobierno antiindígena y antiambiental implementa una política de muerte, la necropolítica (Mbembe, 2011), para asegurar el genocidio, etnocidio, ecocidio y epistemicidio¹ a favor del despojo (Harvey, 2004) de las tierras de ocupación tradicional para la consolidación de grandes proyectos de desarrollo en el territorio brasileño, de la política de mercado globalitaria y el riesgo social corporativo (Giffoni Pinto, 2019). Esto ocurre, por ejemplo, en las tierras agrícolas que se han transformado en plataformas para la producción de materias primas del agronegocio y los fondos de pensiones activos de las grandes cooperativas. En esta visión, la tierra no es vista como un organismo vivo con derechos, la madre tierra, *Pachamama*, como la ven los pueblos indígenas latinoamericanos, sino como un metabolismo para la producción de materia y energía para el funcionamiento de la lógica de acumulación capitalista en el régimen neoliberal (Toledo, 2013). Esto significa que continúa la ejecución programada del exterminio de los pueblos indígenas y, con ello, se asesina la pluridiversidad étnica y la biodiversidad del planeta. Por lo tanto, las luchas indígenas por la tierra, el territorio, el agua, el bosque, el cuerpo, la de los guaraníes y los kaiowá, es una contribución local contra el calentamiento global, en defensa de los derechos originarios y de la madre Tierra. En la cosmología guaraní, *tekoha* es la vida: un ecosistema de vidas humanas y no humanas. Los guaraníes tienen en el *tekoha* el espacio clave de lucha y el catalizador de los derechos contra las fronteras coloniales de los estados. *Tekoha* es un concepto nativo denso. *Teko* es vida, forma de ser, cultura, y *ha* significa espacio, territorialización. *Tekoha* designa el territorio en el que se territorializa y expresa el modo de ser guaraní. Es donde la vida es posible. *Tekoha* genera vidas humanas y no humanas en su multiplicidad espacial, como una polifonía de versiones del canto o del duelo. El canto que sostiene la fuerza de los kaiowá guaraníes en la lucha por el *tekoha*. Así, el aire, la tierra, el agua, el bosque y los animales son dimensiones ampliadas, comunes y colectivas del *tekoha*, que forman parte de su ecosistema. En este lugar de la existencia, en el plano terrestre, se combina una cartografía del cielo y de la tierra, en este tránsito espiritual y material de caminos, de perspectivas, en el que la subjetividad, la forma de ser, el *teko*, se expanden en la lucha por el territorio ancestral.

Los guaraníes no fueron en el pasado, ni son en el presente, nómadas. Los guaraníes son agricultores que habitan en un *tekoha*. La buena manera de ser, un buen estado de vida, cuando hay una relación armoniosa con la naturaleza y con los miembros de la comunidad, suficiente comida, salud y paz mental, se define como buen vivir. El buen vivir en el *tekoha* está formado por el *teko porã*. La dinámica territorial y las relaciones de reciprocidad construyen la experiencia de vida de los guaraníes. *Tekoha* es una noción común entre los de Brasil, Paraguay y Argentina y expresa su proceso histórico de territorialización y territorialidad ancestral, de la buena vida y de la tierra sin mal, el territorio mismo, *Yvy maraê'y*, que va más allá de las fronteras estatales modernas, coloniales:

El *tekoha* es hasta hoy, para todos los guaraníes, sean Mbya, Avá-Guaraní o *Pai/Kaiowá*, en Argentina, Bolivia, Brasil o Paraguay, el lugar del *teko*, es decir, el lugar del ser, del hábito y la costumbre, del sistema propio, de la familia y la política, de la economía y la religión. Es el lugar “donde somos lo que somos”. Este lugar es la condición de posibilidad del *teko porã*, del buen vivir; esto es lo que la colonialización se ha empeñado en destruir sistemáticamente a través de la usurpación de los territorios indígenas, la destrucción ambiental, la acumulación privada de bienes, la desintegración del sistema social y la secularización de los elementos de la vida religiosa. (Melià, 2016, p. 25)

En Brasil, la categoría de nativo parece haber surgido de las luchas anticoloniales como contrapunto al avance de la frontera agrícola moderna y, a partir de los años 70, se refiere a la dimensión espacio-temporal (material y simbólica) del marco de vida guaraní y kaiowá, que ganó en la Constitución de 1988 la denominación de territorios tradicionalmente ocupados. La categoría de práctica alcanzó una connotación política en el sentido de dar visibilidad a las luchas por la devolución de las áreas indígenas expropiadas en los procesos de colonización/modernización. Así, al reconocer el *tekoha* como su territorio tradicional, los guaraníes se caracterizan, es posible afirmar, como pueblos indígenas transfronterizos. El *tekoha* es un territorio anterior

a la formación de fronteras en los países latinoamericanos a finales del siglo XIX y principios del XX. Por lo tanto, los pueblos que conforman la Nación Guaraní habitan territorios ancestrales, transitan regularmente y cruzan los límites político-administrativos coloniales impuestos por los Estados.

Actualmente, en las fronteras latinoamericanas, los guaraníes están reconfigurando sus territorialidades desde este espacio colonial para reconstruir su propio mundo, el *tekoha*, en la lucha por los territorios tradicionales. La cosmovisión se ejerce a través de la territorialidad ancestral y de tránsito, en estrecha relación con su territorio como espacio de prácticas, vida y luchas (Quintero Weir, 2011). En la contemporaneidad, las territorialidades guaraníes producen un conocimiento ancestral que genera prácticas espaciales, alternativas y descolonizadas, como camino hacia la r-existencia comunitaria y anticapitalista contra las fronteras de los estados modernos-coloniales (Clastres, 1974).

Conflictos territoriales en el Brasil contemporáneo

En las últimas tres décadas, en Brasil, los pueblos indígenas, las comunidades quilombolas y las poblaciones tradicionales han luchado contra el crecimiento y la expansión del gran proyecto de desarrollo económico neoliberal en el campo brasileño. El gobierno del territorio corporativo del agronegocio brasileño es puesto en práctica por la combinación del Estado de Excepción (Agamben, 2004), la gestión biopolítica y necropolítica (Foucault, 2004; Mbembe, 2011). Esta bio/necropolítica construye dispositivos político-jurídicos para flexibilizar la legislación ambiental con el fin de permitir las actividades mineras y las asociaciones del agronegocio para la producción agrícola en tierras indígenas –retomando los discursos y las prácticas de integración del indio en la sociedad nacional por el mercado capitalista, en el período de la dictadura militar brasileña (1964 a 1985)– así como los intentos de extinción de la Secretaría Especial de Salud Indígena (SESAI) dentro del Ministerio de Salud (MS) con la Unión, con el objetivo de municipalizar la atención de salud, sin atención diferenciada. Estos cambios demuestran que el nuevo gobierno está en contra de los derechos indígenas reconocidos y conquistados en la Constitución Federal de 1988. El objetivo de promover, por un lado, el desmantelamiento de la FUNAI, que sobrevive al borde de la inoperatividad, con restricciones presupuestarias y de personal, y, por otro, de instrumentalizarla como rama del ruralismo en Brasil (CIMI, 2019), muestran la negación de los derechos indígenas en el gobierno agrotóxico bio/necropolítico.

Particularmente en el Estado de Mato Grosso do Sul, los pesticidas se utilizan de forma incontrolada e irresponsable contra la salud de las comunidades indígenas que sobreviven, persisten y resisten entre las plantaciones de las haciendas, las aldeas y las áreas recuperadas. Los guaraníes y los kaiowá luchan por la supervivencia para continuar con sus reivindicaciones en contextos de conflictos, enfrentamientos, ataques químicos, pulverizaciones de agua y envenenamientos. Principalmente los niños, pero también los adultos y los ancianos, sufren intoxicaciones debido a la aplicación incontrolada de pesticidas en la región. Las comunidades más vulnerables, afectadas por la violencia de los ataques químicos, la fumigación y el envenenamiento del agua, son las que se encuentran en los campamentos de las zonas recuperadas de los antiguos *tekoha*, apretujadas entre las explotaciones de soja, maíz y caña de azúcar, en los márgenes de importantes carreteras del agronegocio en el Estado. En esos espacios periféricos se niegan los derechos humanos, se ataca el derecho a la existencia de los pueblos guaraní y kaiowá. Las aguas de los ríos y arroyos están contaminadas por los pesticidas utilizados por los tractores en las plantaciones. Las fumigaciones aéreas traspasan los límites de las fincas y los plaguicidas son arrojados sobre las tierras y cuerpos indígenas, además de los ataques químicos que pretenden exterminar vidas y contener la lucha y resistencia de estos pueblos por sus territorios tradicionales. Estos pueblos indígenas y comunidades tradicionales se volvieron muy vulnerables debido al virus Covid-19. Ya venían sufriendo diversos ataques, como los asesinatos de líderes indígenas. Es importante recordar que estos pueblos no son vulnerables, lo son por los ataques históricos y recientes, y por la forma en que han sido y son tratados por el Estado brasileño. La pandemia generó así una perversidad en la reconfiguración de los territorios indígenas. La combinación del marco neoliberal y pandémico ha aumentado la violencia contra estos pueblos y comunidades tradicionales.

En ese contexto, los que llevan a cabo los ataques a los pueblos y comunidades tradicionales son parte de esta sociedad patológica, de la performance (Han, 2015) y del proyecto neoliberal de despojo de los territorios (Harvey, 2004). El gobierno necropolítico refuerza este proyecto y actúa a través de dispositivos en el ejecutivo, el legislativo y el judicial, compuestos por facciones ruralistas, evangélicas y armadas, que forman un bloque mayoritario. En la legislatura (la cámara de diputados), presionan para que se aprueben proyectos de ley urgentes, como el “PL de la Muerte”, como ha sido llamado el PL 490/2007 por los indígenas, que busca aprobar la tesis del Marco Temporal, criterio jurídico para limitar la demarcación de las tierras tradicionalmente ocupadas, reconocidas por la Constitución Federal de 1988. También otros como el PL 2633/2020 o “PL da Grilagem”, para “que las tierras públicas ilegalmente deforestadas pasen a ser propiedad de quienes las ocuparon”; y, el proyecto de ley 191/2020, enviado por el gobierno federal, que busca regular la minería. Frente a un contexto espacio-temporal en el que la proliferación del nuevo coronavirus, la acentuación de la violencia y las desigualdades socio-espaciales, así como las cuestiones ambientales como el calentamiento global y, en el caso brasileño, los incendios y la deforestación de los biomas de la Amazonía y el Pantanal, los pueblos indígenas se movilizan y siguen r-existentes como formas de ser. Este proceso se da en medio de la deliberada flexibilización o aflojamiento ambiental por parte del gobierno del agronegocio. De ahí la relevancia que adquiere la geografía, especialmente la política, para la protección y defensa del medio ambiente y para las luchas de los pueblos indígenas.

Desde el inicio de la pandemia de COVID-19, en Brasil, según la Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Amazonia Brasileña (COIAB, 2021), la Articulación de Pueblos Indígenas de Brasil (APIB, 2021), la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT, 2021) y ATY GUASU (2020), la propagación del Covid-19 en los pueblos indígenas de la Amazonia fue llevada a cabo por prospectores, empresas mineras, madereros, acaparadores de tierras y agentes estatales. Como han demostrado estas organizaciones y movimientos sociales indígenas, el Estado es el principal vector de la pandemia en los indígenas. La región que comprende la Amazonia Legal –los Estados de Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins y parte de Maranhão– registró el mayor número de casos hasta el mes de junio de 2021. Debido a las invasiones e intentos de tala ilegal de tierras tradicionales, la presencia de agentes de la Secretaría Especial de Salud Indígena (SESAI), el avance de la minería, los madereros y los mineros ilegales en las tierras indígenas, los territorios originales se volvieron más vulnerables y los pueblos indígenas susceptibles de ser contaminados por el COVID-19. Además, funcionarios del Estado como médicos, enfermeras y técnicos del SESAI terminaron diseminando la enfermedad durante las visitas a las tierras indígenas.

De acuerdo con los datos, también es posible afirmar que el llamado Arco de la Deforestación, que corresponde a los estados de Rondônia, Mato Grosso, sur de Amazonas y Pará, Tocantins y Maranhão, es donde se encuentra el mayor número de indígenas y de tierras afectadas por el contagio y las muertes por COVID-19. Gagliardi y Laudares (2020) afirman que la diseminación del nuevo coronavirus en la Amazonía está asociada a la minería, la minería ilegal, los conflictos por la tierra y el avance de los madereros, que se intensificaron durante la pandemia. En cuanto a esta acentuación de la violencia en el campo, la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT, 2021) registró 1.576 sucesos de conflictos por la tierra en 2020. Esta cifra es un 25% superior a la de 2019 y un 57,6% superior a la de 2018. El 62,4% de los conflictos por la tierra en 2020 se produjeron en la Amazonía Legal, y el 60,8% de las familias implicadas en conflictos por la tierra en 2020 estaban en la región. Los principales tipos de violencia cometidos por mineros, empresas mineras, *grileiros* (que se apropian de tierras) y madereros, en 2020, fueron la invasión, la tala ilegal y la deforestación ilegal. Hubo 81.225 familias víctimas de la invasión de territorios, de las cuales 58.327 eran indígenas (72%); 19.489 sufrieron *grilagem* o apropiación ilícita de tierras públicas (37% indígenas); y 25.559 vieron sus tierras saqueadas por la deforestación ilegal (60% indígenas). Así, en 2020, las familias indígenas fueron las que más sufrieron la violencia en el campo, seguidas por las familias quilombolas y los okupas.

Así, para la contención territorial del avance del virus, muchas comunidades han instalado barreras sanitarias autonómicas. En el año 2020, el CPT (2021) registró 234 localidades que las habían establecido. Los pueblos indígenas fueron los que más contención tuvieron con 184, seguidos por los quilombolas con 32, y los caiçaras con 8, entre otros. Esta contención territorial de las tie-

rras indígenas creada por las barreras sanitarias es, sin embargo, un cierre temporal y, en algunos casos, precario, debido a las acciones de los no indígenas, de las empresas de la minería ilegal, de los madereros en la deforestación ilegal, es decir, la invasión de las tierras indígenas, como viene ocurriendo en la Amazonía brasileña, en la mayor tierra indígena de Brasil, la Yanomani, en la frontera Brasil-Venezuela. En 2020, se contabilizaron unos 20.000 mineros dentro de la Tierra Indígena Yanomami en Roraima. La minería ilegal es uno de los principales vectores de propagación del COVID-19 en los pueblos indígenas, ya sea por contacto deliberado o involuntario, por el movimiento de los mineros entre las ciudades cercanas y las minas, o por su ir y venir dentro de las tierras indígenas y alrededor de los pueblos, donde terminan propagando la contaminación. Según el CPT (2021, p. 31), estas barreras sanitarias autónomas “fueron irrespetadas por los invasores y también por el propio Estado, que actúa para estimular las invasiones. Esas invasiones aumentan el riesgo de contaminación por coronavirus, especialmente entre los pueblos indígenas y quilombolas”.

Conclusiones

Este texto aborda la relación entre las luchas de los pueblos indígenas, los territorios del conflicto y las territorialidades de la r-existencia. Busca instalar diálogos, aportes y perspectivas críticas, estableciendo mediaciones con los conceptos para alcanzar el encuentro, abierto a la alteridad, con significados nativos, como el *tekoha* de los guaraníes y kaiowá, que actualmente se han convertido en armas de lucha para los pueblos indígenas. En este horizonte de la relación entre las experiencias de la cultura indígena y no indígena, se plantean retos para la geografía, como, por ejemplo, traducir los conceptos de territorio y territorialidad desde un punto de vista indígena y latinoamericano.

En el encuentro de las cosmovisiones indígena y no indígena, es importante pensar en las posibilidades interculturales y los desafíos para construir el conocimiento geográfico con y para los pueblos originarios. Esto nos lleva a pensar que la geografía no puede ser tomada como una ciencia en los mismos términos, es decir, que no atribuye los mismos significados y sentidos colonizadores, que la sociedad eurocéntrica. El punto o campo de diálogo entre los conceptos de la geografía y las prácticas nativas, los mitos, las lenguas, los rituales, los sueños, son las lenguas que significan estas experiencias espacio-temporales de los pueblos nativos. Se trata, por tanto, del lenguaje del pensamiento, de otros imaginarios, de cosmovisiones y cosmopolíticas, de una relación entre la ciencia moderna y colonial y los conocimientos/saberes indígenas. Por lo tanto, es importante considerar este diálogo fuera del canon académico y junto a las luchas académicas indígenas.

A lo largo de este texto también hemos analizado cómo, ante los ataques de las políticas genocidas del Estado brasileño y el contexto de la pandemia, los pueblos indígenas han llevado a cabo sus luchas a través de movilizaciones, marchas y r-existencias. La necropolítica no es reciente, pero la gestión racista del gobierno brasileño ha exacerbado su ataque a estas minorías. La lucha de los pueblos guaraníes por el reconocimiento de los derechos territoriales desafía las concepciones tradicionales y eurocéntricas de concebir los territorios y las territorialidades a través de la ancestralidad, el chamanismo y la cosmopolítica. Aunque todavía están aparentemente dominados por una territorialidad estatal de relaciones de poder supuestamente homogeneizadoras y universales, con límites/fronteras exclusivas y absolutas, estos territorios y territorialidades de los pueblos indígenas y comunidades tradicionales encuentran brechas en el sistema legal y, jugando con múltiples escalas, proponen otras lógicas, articulaciones territoriales, espirituales y ecológicas autónomas, relacionales y ancestrales, más allá de los límites impuestos por los estados.

Los guaraníes de la frontera Brasil-Paraguay-Argentina-Bolivia reclaman el mismo reconocimiento de su condición de pueblos transterritoriales. Estas experiencias de reterritorialización de la r-existencia demuestran que los guaraníes ven su *tekoha* como un territorio para vivir, ya que son conscientes de que el modelo de poder hegemónico amenaza, en primer lugar, su propia existencia. La dinámica reterritorializadora de la r-existencia más autónoma (resistiendo a existir como forma de ser indígena),

en una concepción múltiple y relacional de los límites territoriales, demuestra que los guaraníes pretenden gestionar el conjunto de condiciones socio-espaciales, incluyendo las ecológicas, que garantizan la supervivencia de los pueblos en la lucha por la tierra, el territorio, incluyendo la ancestralidad, el chamanismo y la cosmopolítica; y tienen los mismos derechos reconocidos en la búsqueda de la justicia social en los cuatro países donde habitan los *tekoha*. En su discurso ancestral, una anciana líder guaraní que habita un campamento de repoblación en Dourados, en Mato Grosso do Sul, demostró esta relación en la composición de su territorialidad *oguata* cuando afirmó que los guaraníes no suelen andar solos. Llevan consigo, además de su historia, la de sus antepasados. Así, es imprescindible pensar en los territorios y territorialidades de la r-existencia para discutir la pandemia asociada a la crisis climática, pero, sin promover un cambio en los modelos de desarrollo capitalistas y neoliberales –que siguen las premisas de los grandes organismos y corporaciones internacionales–, no avanzaremos en la promoción de la salud y la regularización de los territorios de pueblos indígenas. Por lo tanto, es importante criticar los territorios corporativos y del agronegocio globalizado que se destacan por la violencia, el autoritarismo y la concentración de la tierra y la riqueza. También es fundamental criticar las territorialidades más pasteurizadas que buscan un cierto consenso a través del Estado, pero sin una transformación social efectiva. En la lucha contra la pandemia, la crisis urbana y climática, es vital considerar los territorios y las territorialidades que luchan por y para los pueblos indígenas, guiados por los principios de la justicia ambiental, es decir, que se centran en la protección del medio ambiente, el cuerpo-territorio de la Tierra, y que se dirigen efectivamente a reducir la desigualdad, la pobreza, la opresión, la violencia y el racismo ambiental.

Referencias

- Articulação dos Povos Indígenas Do Brasil (APIB) (2021). *Cuarentena indígena*. <http://quarentena-indigena.info/casos-indigenas>
- ATY GUASU. (2020). Plano da equipe Aty Guasu Guarani e Kaiowá diante do avanço da Covid-19 e ordem de isolamento social. http://emergenciaindigena.apib.info/files/2020/08/PlanRegional_Maraca_Atyguasu.pdf
- Agamben, G. (2004). *Estado de exceção*. Boitempo.
- Agnew, J. (2002). *Making Political Geography*. Arnold.
- Bechis, M. (Director). (2008). *Terra Vermelha* [Film]. Rai Cinema.
- Bourdieu, P. (1989). *O poder simbólico*. Difel/Bertrand Brasil.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (págs. 11-25). Acsur Las Segovias.
- Clastres, P. (1974). *La société contre l'Etat: recherches d'anthropologie politique*. Éditions de Minuit.
- Conselho Indigenista Missionário (CIMI). (2019). *A Funai instrumentalizada como sucursal do ruralismo no Brasil*. <https://cimi.org.br/2019/11/a-funai-instrumentalizada-como-sucursal-do-ruralismo-no-brasil/>
- Comissão Pastoral Da Terra (CPT) (2021). *Conflitos no campo*. Goiânia: CPT Nacional.
- Dardot, P. y Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Editora Boitempo.
- Dardot, P. y Laval, C. (2014). *Commun: essai sur la révolution au XXIe siècle*. La Découverte.
- Dealdina, S. (2020). *Mulheres Quilombolas: territórios de existências negras femininas*. Jandaíra.
- Elden, S. (2013). *The birth of territory*. Chicago University Press.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Ayala/Afro/Latino-América*. Ediciones Desde Abajo.
- Ferreira, J. y Felício, E. (2021). *Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil. Teia dos Povos*.

- Foucault, M. (2012). *Ditos e escritos volume IV: estratégia, poder-saber*. Forense Universitária.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique*. Gallimard-Seuil.
- Coordenação Das Organizações Indígenas Da Amazônia Brasileira (COIAB) (2021). *Alerta Indígena Covid-19*. <https://coiab.org.br/>
- Fraser, N. (2008). *Scales of justice: reimagine political space in a globalizing world*. Columbia University Press.
- Gagliardi, P. H. y Laudares, H. (2020). *Is Deforestation Spreading COVID-19 to the Indigenous Peoples?* Instituto de Estudos para Políticas de Saúde. https://ieps.org.br/wpcontent/uploads/2020/11/IEPS_WP8.pdf
- Galeano, E. (1987). *De Las venas abiertas de América Latina a Memoria del fuego*. Universidad de la República.
- Giffoni Pinto, R. (2019). *Conflitos ambientais, corporações e as políticas do risco*. RJ: Garamond.
- Gilmartin, M. (2009) Conflict. In Gallaher, C.; Dahlman, C. T.; Gilmartin, M.; Mountz, A.; Shirlow, P. (Orgs.). *Key concepts in Political Geography* (págs. 227-234). SAGE.
- Giraldo, O. F. (2022). Introducción: conflictos ontológicos y ontología política. In Giraldo, O. F. (Coord). *Conflictos entre mundos: negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política* (págs. 11-28). ECOSUR, INAH, ENAH.
- Gómez Grijalva, D. (2013). Mi cuerpo un territorio político. In *Voces Descolonizadoras*. Ed. Brecha Lésbic.
- González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno (una redefinición). In Boron, A.; Amadeo, J.; González, S. (Orgs.). *La teoría marxista hoy* (págs. 431-458). CLACSO.
- Gudynas, E. (2012). Estado compensador y nuevos extractivismos. *Nueva Sociedad*, 237, 128-146. <https://biblat.unam.mx/hevila/Nuevasociedad/2012/no237/9.pdf>
- Haesbaert, R. (2018). De categoria de análise a categoria da prática: a multiplicidade do território numa perspectiva latino-americana. In Fridman, F.; Gennari, L. A.; Lencioni, S. (Orgs.). *Políticas públicas e territórios: onze estudos latino-americanos*. CLACSO.
- Haesbaert, R. (2020). Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, 22 (48), 75-90. <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2020.v22i48.a43100>
- Haesbaert, R. y Mondardo, M. (2010). Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana. *GEOgraphia*, 12 (24), 19-50. <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2010.v12i24.a13602>
- Han, Byung-Chul. (2015). *Sociedade do cansaço*. Vozes.
- Harvey, D. (2004). *O novo imperialismo*. Loyola.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2012). *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. IBGE. https://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Latour, B. (2020). *Onde aterrizar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Bazar do Tempo.
- Lefebvre, H. (1984). *La production de l'espace*. Anthropos.
- Leff, E. (2006). *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Civilização Brasileira.
- Massey, D. (2005). *For Space*. Sage.
- Mbembe, A. (2011) *Necropolítica*. Melusina.
- Melià, B. (2016). Teko porã: formas do bom viver guarani, memória e futuro. In: Silveira, N. H.; Melo, C. R. de.; Jesus, S. C. de. (Org.). *Diálogos com o Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas* (págs. 23-30). Editora da UFSC.
- Mezzadra, S. y Neilson, B. (2016). *La frontera como método: o la multiplicación del trabajo*. Tinta Limón.

Moore, A. (2008). Rethinking scale as a geographical category: from analysis to practice. *Progress in Human Geography*, 32 (2), 203-225. <https://doi.org/10.1177/0309132507087647>

Porto-Gonçalves, C. W. (2002). Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In Ceceña, A. E. y Sader, E. (Coords). *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial* (págs. 217-256). Clacso.

Porto-Gonçalves, C. W. (2013). La reinención de los territorios: la experiencia latino-americana y caribeña. In Porto-Gonçalves, C. W. *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina* (págs. 151-197). Unión Geográfica Internacional.

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In Lander, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (págs. 107-130). CLACSO.

Quintero Weir, J. (2011). Wopukarü jatumi wataawai: El camino hacia nuestro propio saber. Reflexiones para la construcción autónoma de la educación indígena. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 93-116. <https://www.redalyc.org/pdf/279/27920007007.pdf>

Raffestin, C. (1980). *Pour une Géographie du Pouvoir*. Ed. LITEC.

Ratzel, F. (2011). A relação entre o solo e o Estado, o Estado como organismo ligado ao solo. *GEOUSP*. 29 (1), 51-58. <https://doi.org/10.11606/issn.2179-0892.geousp.2011.74186>

Santos, M. y Silveira, M. L. (2003). *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. Record.

Segato, R. L. (2011). Género y colonialidad. En busca de un vocabulario decolonial. En K. Bidaseca. (Coord.). *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América latina* (págs. 9-29). Godot.

Senado Federal. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Centro Gráfico. https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf

Silva, J. A. da. (2018). Parecer. In Carneiro Da Cunha, M. y Barbosa, S. R. *Direitos dos povos indígenas em disputa* (págs. 17-42). Editora Unesp.

Sousa Santos, B. de (2004). Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências. In Sousa Santos, B. de (Org.). *Conhecimento prudente para uma nova vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado* (págs. 777-841). Cortez.

Stengers, I. (2011). *Cosmopolitics II*. University of Minnesota Press.

Svampa, M. (2016). *Debates Latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependência y populismo*. Edhasa.

Svampa, M. (2019). *Neo-extractivism in latin america: socio-environmental conflicts, the territorial turn, and new political narratives*. Cambridge University Press.

Toledo, V. M. (2013). El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica. *Revista Relaciones*, 136, 41-71. <https://www.scielo.org.mx/pdf/rz/v34n136/v34n136a4.pdf>

Viveiros De Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. Cosac & Naify.