



COLEÇÃO
COMUNICAÇÃO E POLÍTICAS PÚBLICAS



TEKOHA

Lutas Indígenas pelo Território

MARCOS MONDARDO



EDITORA
UFRR

TEKOHA

Lutas Indígenas pelo Território

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA – UFRR



Reitor:
Jefferson Fernandes do Nascimento

Vice-Reitor:
Américo Alves de Lyra Júnior

Pró-Reitora de Ensino e Graduação:
Lucianne Braga Oliveira Vilarinho

EDITORA DA UFRR

Diretor da EDUFRR:
Cezário Paulino Bezerra de Queiroz

CONSELHO EDITORIAL

Alexander Sibajev
Edlauva Oliveira dos Santos
Cássio Sanguini Sérgio
Guido Nunes Lopes
Gustavo Vargas Cohen
Lourival Novais Neto
Luís Felipe Paes de Almeida
Marisa Barbosa Araújo Luna
Rileuda de Sena Rebouças
Silvana Túlio Fortes
Teresa Cristina Evangelista dos Anjos
Wagner da Silva Dias



Editora da Universidade Federal de Roraima
Campus do Paricarana – Av . Cap . Ene Garcez, 2413,
Aeroporto - CEP .: 69.304-000. Boa Vista - RR - Brasil
Fone: +55.95.3621-3111 e-mail: editoraufrr@gmail.com

A Editora da UFRR é filiada à:



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA - UFRR



TEKOHA

Lutas Indígenas pelo Território

MARCOS MONDARDO



BOA VISTA/RR
2019

Editora da Universidade Federal de Roraima

Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei n. 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.



NÚCLEO DE PESQUISA SEMIÓTICA DA AMAZÔNIA

EXPEDIENTE

Revisão

Elói Martins Senhoras

Capa

Berto Batalha Machado Carvalho

Elói Martins Senhoras

Projeto Gráfico e

Diagramação

Berto Batalha Machado Carvalho

Cândida Alzira B. M. Senhoras

Organizadores da Coleção

Elói Martins Senhoras

Maurício Zouein

Conselho Editorial

Charles Pennafort

Claudete de Castro Silva Vitte

Elói Martins Senhoras

Maurício Elias Zouein

Sandra Gomes

Sônia Costa Padilha

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO-NA-PUBLICAÇÃO (CIP)

M 734t MONDARDO, Marcos.

Tekoha: Lutas Indígenas pelo Território. Boa Vista: Editora da UFRR, 2019, 99 p.

Coleção: Comunicação e Políticas Públicas, v. 51. Elói Martins Senhoras, Maurício Elias Zouein (organizadores).

ISBN: 978-85-8288-216-0

1- Indígena. 2 - Luta Indígena. 3 - Tekoha. 4 – Território Indígena.

I - Título. II - Mondardo, Marcos. III - Série

CDU – 397(182)

FICHA CATALOGRÁFICA: BIBLIOTECA CENTRAL DA UFRR

A exatidão das informações, conceitos e opiniões são de exclusiva responsabilidade do autor.

EDITORIAL

O Núcleo de Pesquisa Semiótica da Amazônia (NUPS), da Universidade Federal de Roraima (UFRR), criou a “Coleção Comunicação & Políticas Públicas” com o objetivo de divulgar livros de caráter didático produzidos por pesquisadores da comunidade científica que tenham contribuições nas amplas áreas da comunicação social e das políticas públicas.

O selo “Coleção Comunicação & Políticas Públicas” é voltado para o fomento da produção de trabalhos intelectuais que tenham qualidade e relevância científica e didática para atender aos interesses de ensino, pesquisa e extensão da comunidade acadêmica e da sociedade como um todo.

As publicações incluídas na coleção têm o intuito de trazerem contribuições para o avanço da reflexão e da *praxis*, seja na comunicação social, seja nas políticas públicas, e para a consolidação de uma comunidade científica comprometida com a pluralidade do pensamento e com uma crescente institucionalização dos debates nestas áreas.

Concebida para oferecer um material sem custos aos universitários e ao público interessado, a coleção é editada nos formatos impresso e de livros eletrônicos a fim de propiciar a democratização do conhecimento sobre as relações internacionais *lato sensu* por meio do livre acesso e divulgação das obras.

Elói Martins Senhoras, Maurício Elias Zouein
(Organizadores da Coleção Comunicação & Políticas Públicas)

*Aos povos indígenas que lutam pela vida,
terra e território. Aos amigos, ausentes e
presentes, pelo “teko porã” dos afetos.*

Marcos Mondardo

APRESENTAÇÃO

APRESENTAÇÃO

Na América Latina e particularmente no Brasil a disputa por terras, territórios e corpos indígenas estão na ordem do dia. Partimos da premissa que uma das questões fundamentais no país, hoje, diz respeito à defesa e demarcação das terras indígenas e sua relação com a violação dos direitos humanos, à crise ambiental, econômica, geopolítica, social, institucional e civilizacional.

Isso se justifica pelas iniciativas estatais etnocêntricas e a luta e resistência por território. No caso brasileiro, o governo bio/necropolítico atua para expansão e ampliação dos territórios corporativos do agronegócio ao realizar um ataque a toda forma livre de vida, anulando políticas públicas, dispositivos administrativos e legislativos de defesa para os povos indígenas. De um lado, o grande capital financeiro, extrativista e agroindustrial atua para a exploração e privatização das terras públicas, e de outro, o *lobby* evangélico e militar busca descaracterizar/desterritorializar/precarizar os povos indígenas com o intuito de converter as suas almas, seus espíritos, para alterar a relação imanente entre povo e terra, povo e território. A relação indissociável dos povos indígenas e sua autonomia. Esse ataque quer integrar o indígena à sociedade nacional. Mesmo assim, demonstraremos que existem estratégias em curso de luta pela terra e território, ações coletivas diretas em retomadas, ocupações, autodemarcações, alianças intensivas de corpos e política das ruas. Nessa luta, os povos indígenas são o símbolo máximo da resistência contra esse governo bio/necropolítico. Índios são devir-minoria.

É diante desse contexto que este livro analisa o uso e a disputa de concepções e práticas de territórios e territorialidades no Brasil contemporâneo. Não propõe um debate exaustivo. Serve como indicação na Geografia, e nas Ciências Sociais, para discutir como nossas ferramentas de análise podem se tornam armas de luta para combater injustiças sociais. Esta pesquisa consistiu em uma discussão teórica e conceitual de territórios e territorialidades indígenas no contexto latino-americano de luta pela terra. Em especial analisamos a luta dos Guarani e

Kaiowa pelo reconhecimento e regularização fundiária dos *tekoha*. A luta pela terra no Mato Grosso do Sul é uma ação coletiva indígena de descolonização de territórios chamada de retomada. Para alcançar este objetivo o livro foi organizado em três capítulos.

O primeiro capítulo focaliza o pluriverso das lutas indígenas na disputa pelos conceitos de território e territorialidade no contexto latino-americano. Analisamos como esses conceitos e práticas são disputadas pelas populações tradicionais, corporações e o Estado. Ressaltamos para a necessidade do combate ao eurocentrismo e descolonização do poder, para a reconstrução do conceito de território na Geografia, não encaixado ao empírico, mas aberto à diferença, ao diálogo, sendo afetado pelas cosmologias, cosmovisões e cosmopolíticas dos povos indígenas.

O segundo capítulo procura trazer uma abordagem simétrica entre Geografia e Antropologia para discutir categorias nativas, concepções e práticas, desde à terra, o corpo, os mitos e imaginação. Ressaltamos a necessidade da abertura da ciência geográfica para os povos indígenas, de modo a afetar o seu conhecimento acumulado e operacionalizar conceitos na relação com as práticas nativas e outras formas de ser e estar no(s) mundo(s), abrindo horizontes para outras perspectivas de “cultura” e “natureza”.

O terceiro capítulo estabelece a relação entre cosmologias ameríndias, perspectivismo e transterritorialidades, para analisar a luta pela terra e território dos Guarani e Kaiowa no Mato Grosso do Sul. As retomadas, organizações de lideranças em rede e de territorialidades de trânsito potencializam-se ações diretas, corpos em aliança, política das ruas e espaços de resistência para pensar/construir as lutas indígenas como devir-minoria, devir-*tekoha*.

Desejamos que as ideias analisadas neste livro despertem e multipliquem novos debates, cada vez mais profundos e agudos, para fazer frente ao eurocentrismo, ao colonialismo, ao patriarcado, à destruição predatória da natureza pela globalização neoliberal, e contribua para a luta dos povos indígenas por terra, território e corpo.

Marcos Mondardo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO 1 O pluriverso das lutas indígenas na contemporaneidade	23
CAPÍTULO 2 Geografia e Antropologia: uma abordagem simétrica	33
CAPÍTULO 3 Cosmologias ameríndias, perspectivismo e transterritorialidades	49
DEVIR-TEKOHA	73
REFERÊNCIAS	81
SOBRE O AUTOR	91

*Retomada teko, nhanderekoha, tekoha.
Modo de ser, nosso modo de ser, nosso lugar.*

Kaiowa em área de retomada
Douradina, Mato Grosso do Sul (2019)

*“O povo de vocês gostaria de receber informações
sobre como cultivar a terra?”
“Não. O que eu desejo obter é a demarcação de
nosso território.”*

A queda do Céu: palavras de um Xamã Yanomami
Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015)

*A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade,
não aceitando essa ideia de que nós somos todos
iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias
que querem ser diferentes umas das outras no Brasil,
que falam mais de 150 línguas e dialetos. (...) Se
existe uma ânsia por consumir a natureza, existe
também uma por consumir subjetividades – as nossas
subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade
que formos capazes de inventar, não botar ela no
mercado. (...) O fato de podermos compartilhar esse
espaço, de estarmos juntos viajando não significa
que somos iguais; significa exatamente que somos
capazes de atrair uns aos outros pelas nossas
diferenças.*

Ideias para adiar o fim do mundo
Ailton Krenak (2019)

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

Este livro enfoca o pluriverso das lutas territoriais indígenas. No Brasil, segundo o Censo do IBGE de 2010, população indígena é de 896.917, que perfazem 305 povos e falam 274 idiomas; 572.083 residem em áreas rurais e 324.834 em cidades, o que corresponde a 0,47% da população total do país.

São muitos povos e alguns, ainda, “invisíveis”, porque o discurso colonizador sobrepôs às narrativas de vida (os mitos), a existência (seus corpos), negando ou excluindo de seus territórios originários. Embora sejam muitos povos hoje, não tanto quando na invasão à América, foram e são mantidos por uma sociedade e uma ciência eurocêntrica que tenta integrar o indígena e não entende a diferença de 305 povos do Brasil. Povos que apresentam uma visão de mundo (cosmologia) diferenciada, formas de ser, modos de pensar, a construção do viver, as relações de parentesco (o sistema de reciprocidade), as crenças, a cultura.

As terras indígenas representavam, em 2010, 12,5% do território nacional. A maior parte está localizada na Amazônia. “As Terras Indígenas ocupam 13% do território nacional e abrigam mais de meio milhão de pessoas. Os verdadeiros latifundiários são, bem... os latifundiários: 97 mil grandes proprietários controlam 21,5% das terras do país”. (Marcelo Leite, Folha de São Paulo, 01/07/2019).

Sobre a situação fundiária atual das Terras Indígenas no Brasil, de acordo com Instituto Socioambiental (2019), com base nos dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), existem 723 terras em diferentes fases do procedimento demarcatório: 120 estão em identificação – terras em estudo por grupo de trabalho nomeado pela FUNAI; 43 estão identificadas – terras com relatório de estudo aprovado pela presidência da FUNAI; 74 estão declaradas – terras declaradas pelo Ministro da Justiça; 486 estão homologadas e Reservadas – terras homologadas pela Presidência da República, adquiridas pela União ou doadas por terceiros.

Desde 2016, depois do fim do governo de Dilma Rousseff, não foi demarcada mais nenhuma terra indígena. A Constituição brasileira de

1988 reconhece os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, atribuindo à União a competência para demarcá-las. O Estado brasileiro não cumpriu a determinação prevista na Constituição de demarcar as terras indígenas em cinco anos.

Esse contexto demonstra o ataque aos direitos constitucionais dos povos originários. Os territórios tradicionais estão em disputa. Por isso os indígenas no Brasil contemporâneo lutam pelo reconhecimento e defesa de suas terras de uso e ocupação tradicional. Essas terras tem a potência de territórios de r-existência.

Para os povos originários brasileiros é importante ganhar visibilidade na Geografia. O debate sobre terra, o corpo, o Estado, a educação, a luta, a resistência, na interface e mediação com as Ciências Sociais, notadamente com a Antropologia, possui uma potência analítica transformadora. Esse diálogo em um campo interdisciplinar reconhece a diversidade territorial dos povos indígenas no Brasil.

Num momento em que as ações do Estado brasileiro e do capital, em sua fase neoliberal, têm por objetivo o desmonte, o retrocesso e a retirada (privatização) dos recursos naturais (terra, água, floresta, minério, ar, dentre outros), é fundamental entender as estratégias adotadas por estes povos para a conquista e/ou manutenção dos seus direitos territoriais. O escopo deste livro enfoca justamente concepções e práticas de territórios e territorialidades em disputa. A terra, o território, a autonomia, a autodeterminação, o corpo, o Estado, as políticas públicas, dentre outros temas, fazem parte do futuro dos povos indígenas.

Manifestações ocorrem, no Brasil, a favor dos direitos indígenas. Nega-se, no entanto, esse movimento para se retirar direitos indígenas, como nas disputas que envolvem: a) a mudança da FUNAI para o Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos; b) a transferência da demarcação das terras indígenas para o Ministério da Agricultura; c) o desmonte e a municipalização da saúde indígena; dentre outras pautas, que afetam a existência desses povos.

Porque ocorrem essas disputas por territórios? Os espaços onde vivem esses povos indígenas no Brasil ou reivindicam o reconhecimento de seus antigos territórios de uso e ocupação tradicional hoje são propícios

para o aumento da produção agrícola, instalação de hidrelétricas, exploração de minérios em garimpos, retiradas de madeiras pelo desmatamento, exploração de rios e de água subterrânea dos aquíferos, além de outros recursos naturais. Mas para que isso aconteça, os povos indígenas que vivem nesses espaços têm que estar de acordo com essas ações. Esse diálogo, na maioria das vezes, não acontece. A insaciabilidade do uso dos recursos naturais afeta negativamente, assim, a cosmologia de cada povo e também a vida de não indígenas. Alguns indígenas vivem apinhados em pequenas reservas (na malsucedida política de integração), em condição de vulnerabilidade social, com saúde precária e, muitas vezes são acossados de forma brutal pela violência de milícias.

É diante desse contexto que este livro evoca o uso de concepções e práticas de territórios e territorialidades no Brasil contemporâneo. Partimos da Geografia para debater como as ferramentas de análise e as práticas espaciais podem se tornar armas de luta por justiça social. O texto é composto de três breves ensaios: o primeiro focaliza o pluriverso das lutas indígenas na disputa pelos conceitos de território e territorialidade no contexto latino-americano; o segundo intenta fazer uma abordagem simétrica, no encontro entre Geografia e Antropologia, para discutir categorias nativas, concepções e práticas, desde à terra, o território, o corpo e os mitos; o terceiro estabelece a relação entre cosmologias ameríndias, perspectivismo e transterritorialidades para compreender a luta pela terra e território dos Guarani e Kaiowa no Mato Grosso do Sul por meio de retomadas, organizações de liderança em rede e de territorialidades de trânsito. Com isso potencializam-se caminhos para pensar/construir as lutas indígenas como *devir-minoria*, *devir-tekoha*.

CAPÍTULO 1

*O Pluriverso das Lutas Indígenas
na Contemporaneidade*

O PLURIVERSO DAS LUTAS INDÍGENAS NA CONTEMPORANEIDADE

Nas últimas décadas os povos indígenas da América Latina emergem como protagonistas em suas lutas. Povos originários tornam-se sujeitos de suas próprias trajetórias e buscam reconhecimento de suas terras e territórios, visibilidades às suas lutas e respeito às suas diferenças e formas de vida. As lutas destes povos estão situadas entre seus mundos e o mundo dos brancos. Situam-se no âmbito da cosmopolítica. A cosmopolítica é para os povos indígenas o que, em parte, os ocidentais pensam como política. Este campo político envolve as formas de luta (entre mundos) e r-existência indígenas na contemporaneidade.

Percorremos neste sentido as linhas das lutas dos povos e coletivos indígenas. O fio condutor da discussão entre território, territorialidade e cosmopolíticas indígenas, situa-se no vínculo entre teoria e lutas. O encontro é produzido pelos povos indígenas e suas lutas contemporâneas por terra e território. A dialógica entre categorias, teórica e da prática, é fundamental para pensar a *práxis* destes povos. Isso nos leva a seguinte questão: como pensar hoje as lutas indígenas na América Latina?

Vivemos em espaços e tempos do proeminente ataque do Estado e do capital aos direitos territoriais indígenas no Brasil. As recentes mudanças editadas pelo novo governo, transferindo a demarcação e proteção das terras indígenas da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) ao Ministério da Agricultura, colocaram em prática a ofensiva contra os povos tradicionais, indígenas e quilombolas, confirmando a promessa/ameaça de campanha de não demarcar “nem mais um centímetro de terras indígenas”.

Nesse ataque acompanhamos a flexibilização na legislação ambiental para permitir atividades de mineração e parceiras do agronegócio para produção agrícola em terras indígenas, bem como a municipalização da saúde indígena, hoje, realizada pela União junto à Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), no âmbito no Ministério da Saúde (MS). Estas mudanças evidenciam que o novo governo se

posiciona contra os direitos indígenas conquistados e reconhecidos pela Constituição Federal de 1988. O intuito de promover um desmanche da FUNAI, que sobrevive no limiar da inoperância, com restrições orçamentárias e de pessoal, além das ações para extinguir a Secretaria Especial de Saúde Indigenista (SESAI), demonstram a negação dos direitos indígenas.

Estas medidas sistemáticas de desterritorializar/precarizar os povos originários, restringindo direitos constitucionais à terra, negligenciando a política própria de atenção à saúde, tem violado direitos individuais e coletivos, como o direito ao pertencimento a um povo, a autodeterminação, e o usufruto exclusivo do território tradicional. Isso tem ameaçando a existência e diversidade cultural destes povos.

Diante das ações de desmonte, retrocesso e retirada de direitos, comandada pela bancada ruralista do agronegócio e de movimentos missionários fundamentalistas, a questão central neste cenário da política indigenista contemporânea são as estratégias adotadas por estes povos para a conquista e/ou manutenção dos seus direitos territoriais. É neste cenário dos ataques recentes dos direitos territoriais indígenas que tomaremos como exemplo a luta dos povos Guarani e Kaiowa pelo reconhecimento dos *tekoha*, na área de fronteira do Brasil com o Paraguai, no sul do Mato Grosso do Sul.

De acordo com o IBGE (2010), dos 61.737 índios que vivem no Mato Grosso do Sul, 12,7 mil estão fora de área demarcada e em situação vulnerável de conflito por área rural. Segundo Benites (2014), dos 41.500 Guarani e Kaiowá do estado, aproximadamente 15 mil indígenas lutam pela recuperação de seus *tekoha* tradicionais.

No início deste século XXI o Brasil está vinculado às estruturas de dependência comercial como fornecedor de *commodities* agrícolas e minerais, caracterizado pelo neoextrativismo e reprimarização da economia (GUDYNAS, 2012). Apesar da condição por vezes assumida de *global trader* das exportações do setor primário brasileiro, a soja e o minério de ferro são os produtos mais dinâmicos dessa pauta exportadora e seus destinos são majoritariamente os mercados chinês e norte-americano.

Para a América do Sul essa globalização sino-americana deixou como única opção de desenvolvimento socioespacial o aprofundamento da espoliação de suas riquezas naturais pelo neoliberalismo (HARVEY, 2004) – reforçando uma tradição que já vem desde os tempos coloniais, como analisou Eduardo Galeano (2000), em “As veias abertas da América Latina” – pela intensificação “agropredatória” do uso e abuso de seus territórios.

Nessa disputa o direito ao território para os povos indígenas deve ser compreendido como um direito que condensa outras formas de direitos. Um direito plural, não somente no sentido jurídico, mas político, estratégico e prático. Para entender esse dispositivo (o território) é fundamental elaborar concepções articuladas com os discursos e práticas (a *práxis*) de resistência dos sujeitos subalternos.

Nas lutas contemporâneas dos povos indígenas latino-americanos o território se transformou em uma ferramenta de luta, de agenciamentos coletivos e de reelaborações de territorialidades de resistências. Tornou-se também um conceito jurídico, uma categoria de conquista e/ou garantia de políticas públicas específicas. Territórios que tem potência de devir indígena no mundo. Para entender esse potencial transformador analisamos algumas concepções e práticas de territórios indígenas pela inflexão entre categorias nativas, da Geografia e Antropologia.

Cresce no âmbito da Geografia bem como em outras Ciências Sociais a necessidade de aprimorarmos o debate em torno do conceito de território na luta pela terra das populações tradicionais. No espaço brasileiro-latino-americano as resistências dos povos indígenas para a recuperação de seus territórios evidenciam a necessidade da construção de um ordenamento territorial pelos subalternos, dos de baixo para os de baixo. Daí a importância estratégica do fortalecimento das escalas local e regional para o diálogo, decisão, articulação, manifestação, fortalecimento, das territorialidades destes povos. Com o objetivo de ampliar a discussão conceitual da categoria analítica de investigação, propomos estabelecer o diálogo e interação do território como categoria de análise, como categoria da prática e como categoria normativa (HAESBAERT, 2014; 2016). As potencialidades e limites destas categorias são reelaborados nas lutas contemporâneas.

Ressaltamos a necessidade de sólidas pesquisas comprometidas com as concepções e práticas dos territórios indígenas. Tomaremos como exemplo a luta dos povos Guarani e Kaiowa pelo reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas – *tekoha* – e as estratégias contemporâneas adotadas em retomadas territoriais (acampamentos, ocupações e autodemarcações) em áreas, hoje, de agronegócio no Mato Grosso do Sul.

A DISPUTA PELOS CONCEITOS DE TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE NO CONTEXTO LATINO-AMERICANO

O espaço latino-americano, desde 1492, foi marcado pelo encobrimento dos povos indígenas, quando a Europa se confrontou com o Outro e afirmou-se como “centro” do mundo moderno-colonial (DUSSEL, 1993).

A socióloga argentina Svampa (2019, p. 38) afirma que no início deste século XXI para os povos indígenas da América Latina uma das dimensões constitutivas da resistência social contra as novas estruturas de dependência comercial como fornecedor de *commodities* agrícolas e minerais, caracterizada pelo neoextrativismo e reprimarização da economia, é a defesa do território e da territorialidade que estão em disputa:

Certamente, território e territorialidade são conceitos disputados, pois não aparece apenas na narrativa de organizações indígenas e movimentos socioambientais, mas também no discurso de corporações, planejadores, projetistas de políticas públicas, enfim, poder político, em suas diferentes escalas e níveis. Em suma, a noção de território tornou-se uma espécie de conceito social total, a partir do qual é possível visualizar o posicionamento dos diferentes atores em conflito e, mais ainda, a

partir dele analisar as dinâmicas sociais e políticas (SVAMPA, 2019, p. 38).

No âmbito da Geografia bem como de outras Ciências Sociais – incluído, aí, a etnociência – tem se analisado essas disputas para a produção de territórios hegemônicos e subalternos. Territórios e territorialidades construídos pelos poderes hegemônicos e de resistência. É evidente que essas disputas nas lutas contemporâneas das populações tradicionais pelo reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, quilombolas, camponeses, sem-terra, dentre outros sujeitos contra-hegemônicos passa pela descolonização do poder estatal, das corporações, do colonialismo e do patriarcado.

O território incorporou uma dupla conotação no âmbito das lutas dos movimentos sociais na América Latina, assumindo uma centralidade analítica e outra política, ou seja, tornou-se “categoria de análise” e “categoria da práxis”. O conceito de território tem sido um caminho epistêmico em vários campos disciplinares das Ciências Sociais e tem se constituído como uma categoria fundamental para pensar as lutas de diferentes grupos sociais. O território como evidência empírica tornou-se uma “categoria da práxis” na medida em que tem funcionado como um dispositivo de agenciamento simbólico-discursivo e prático-estratégico de grupos e/ou movimentos sociais que lutam pelo reconhecimento das suas diferenças territorial-identitárias.

Os movimentos de resistência na América Latina evidenciam a necessidade de perspectivas teóricas e metodológicas do conceito de território reelaboradas, por exemplo, pela cosmologia e/ou “ponto de vista” indígena, como no pensamento Ameríndio; uma maneira de pensar ou maneiras de pensar a partir dos indígenas e não sobre os indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). O território pensado a partir do ponto de vista indígena é imprescindível para entender as lutas pela terra como dispositivos de defesa e conquista de direitos.

GIRO DECOLONIAL E O CONCEITO DE TERRITÓRIO

Desde a década de 1990 o território tornou-se uma categoria de diálogo interdisciplinar (HAESBAERT, 2004), e adquiriu visibilidade e centralidade principalmente nas seguintes problemáticas: 1) nos discursos e práticas difundidas pela globalização neoliberal; 2) nas políticas públicas brasileiras (e latino-americanas) o território praticamente “invadiu” as esferas nacional, estadual e até mesmo municipal em ações de planejamento ou gestão territorial; 3) no campo filosófico as matrizes de pensamento como a dos franceses Deleuze e Guattari, revolucionaram a forma de se pensar o território, a territorialidade e a desterritorialização; 4) no debate epistemológico as formas de se compreender, por meio de releituras e atualizações, as relações de poder; 5) as teorias feministas proporcionaram a reconstrução do conceito; e, 6) nas correntes dos chamados Estudos Culturais, o “giro decolonial” propõem a contextualização latino-americana e evocam acepções não eurocêntricas do conceito.

O território se tornou um “conceito-obsessão” de estudiosos de vários campos do conhecimento, de múltiplas matrizes do pensamento e até mesmo de várias vozes da política. Mas a que movimento de transformação se deve esse “giro espacial” (*spatial turn*), decolonial nas Ciências Sociais, notadamente as de origem anglo-saxônica – que tem como um dos principais responsáveis Lefebvre (1972; 1974) – em que o território passou a ser pensado, rediscutido e incorporado como central em várias dimensões sociais, questões, lutas, escalas e sujeitos. Nesse giro decolonial o território incorpora uma coloração própria, isto é, a luta pela terra potencializa as teorias e as práticas de resistência dos povos tradicionais.

Teorias que abrangem a sistematização do conceito de território no âmbito das dimensões sociais (cultural, econômica e política), foram realizadas, com muita propriedade na Geografia (HAESBAERT, 2004), mas parece não haver pesquisas desenvolvidas especificamente sobre concepções e práticas de territórios indígenas. O próprio Haesbaert (2014) demonstra essa necessidade em desdobramento de trabalho seguinte.

De um lado, essa “redescoberta” ou “retorno do território” (SANTOS, 1996), promoveu seu desenvolvimento como ferramenta analítica, do outro, potencializou o seu uso prático/político/estratégico. Por isso, o conceito de território demonstra seu vigor analítico nas lutas contemporâneas dos de baixo, dos subalternos, e incorporou o sentido político da resistência frente os projetos hegemônicos de desenvolvimento do Estado e do capital em sua fase neoliberal. É uma ferramenta de luta e das práticas dos povos indígenas no Brasil contemporâneo. Um dispositivo para defesa e luta plural por direitos. Multiplicidade em ações coletivas. Desterritorialização do estado de confinamento. Desterritorialização do colonialismo, do patriarcado, do Estado despótico. Devir-minoria.

Nesse processo de ressemantização e descolonização da violência epistêmica, revisitamos o conceito de território como ferramenta indispensável para (re)pensar e (re)construir as lutas, demandas e reivindicações de grupos subalternos. Na América Latina e no Brasil, o conceito de território tem sido utilizado como categoria normativa estatal e na prática de resistência pelos movimentos sociais, sem-terra, por exemplo, além dos chamados povos ou comunidades tradicionais, indígenas, quilombolas, ribeirinhos, seringueiros, cerradeiros, faxinalenses, quebradeiras de coco, apanhadores de flores, comunidades de fundo e fecho de pasto, dentre outros. Por ter se tornado um dispositivo catalizador de resistências, urge repensar as concepções e práticas de territórios dos povos indígenas.

No espaço brasileiro, a multiplicidade de grupos étnicos com diferentes processos de des-re-territorialização, terras, línguas, relações de parentesco e movimentos de luta por direitos territoriais, demonstra o cuidado que devemos ter com generalizações nesse campo. Uma concepção densa de território como *tekoha* é específica da cultura guarani, mas mesmo assim, apresenta variações entre grupos étnicos e nos lugares. Alguns indígenas preferem utilizar, por exemplo, os termos “terra”, “área” ou “lugar”. O potencial analítico, simbólico e o uso prático-político-estratégico que incorpora o território assume variações conforme a cultura do povo ou da comunidade tradicional, da memória coletiva das lutas e dos movimentos de resistência, emancipação e autonomia territorial.

CAPÍTULO 2

*Geografia e Antropologia:
Uma Abordagem Simétrica*

GEOGRAFIA E ANTROPOLOGIA: UMA ABORDAGEM SIMÉTRICA

A Geografia interessada nas lutas indígenas e nas formas de organização territorial deve manter o diálogo mediador da Antropologia em suas análises. Se a etnografia pode ser vista como a teoria das práticas nativas (GOLDMAN, 2006), é fundamental para a análise da dimensão espacial nas relações das sociedades e/ou povos indígenas, a mediação etnológica, das práticas nativas, no ordenamento cosmológico de territórios e na reelaboração e territorialidades.

Viveiros de Castro (1999), inspirado em Bruno Latour, propõem a superação das polaridades que marcam o campo disciplinar da Antropologia, como natureza e cultura, selvagem e civilizado, tradicional e moderno, indivíduo e sociedade, dentre outras. O antropólogo pós-estruturalista propõe a ideia de simetria frente o duo nós e eles. Com isso sugere pensar outras formas de viver junto – de compartilhar o espaço – e de relações menos dicotomizadas. Afirma que as teorias antropológicas assumiram uma postura “em contínua renegociação histórica, entre os mundos do observado e do observador, e que toda antropologia bem-feita será sempre uma ‘antropologia simétrica’ em busca de um mundo comum” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 147-156).

Ver a Antropologia como Ciência dos povos (VIVEIROS DE CASTRO, 2013) e das práticas, potencializa a Geografia enquanto Ciência das técnicas, da ação e dos objetos (SANTOS, 2006), a compreender as concepções, práticas e objetos dos povos indígenas. Por meio de um exercício de descolonização, deve-se aprender a ler os territórios e as territorialidades por meio das ações individuais e coletivas, das práticas cotidianas, dos objetos *comuns* e das mercadorias. Focalizar as formas de vida e de organização territoriais imanentes às ações das territorialidades, seus sentidos simbólicos, concretos e estratégicos, faz parte desta Geografia dedicada aos e praticada com os indígenas.

É importante frisar, no entanto, que concepções e práticas consistentes de territórios e territorialidades indígenas não podem ser

produzidas pelas metáforas oriundas de outras disciplinas. Nem os conceitos e práticas de espaço que a Antropologia, por exemplo, elabora em seus estudos podem ser encaixadas, automaticamente, na Geografia. Da mesma forma que é importante não encaixar conceitos da tradição geográfica junto às análises sobre os povos indígenas, deve-se tomar cuidado com as metáforas, os conceitos e as práticas oriundas de outros campos disciplinares que carecem de reformulação para operacionalizar a Geografia nos estudos dos povos indígenas, seus territórios e territorialidades. Cabe, assim, à Geografia construir conceitos próprios como forma de instrumentalizar o seu campo e acessar cosmologias. As cosmologias agem no sentido da reconstrução decolonial da Geografia em que os povos indígenas são protagonistas da dimensão espacial. Um exercício por dentro da Geografia de descolonização da ciência e da emergência de poderes plurais.

Como elaborar o diálogo entre as lutas indígenas nas Américas e os conceitos e práticas de territórios e territorialidades? Os desafios atuais da Geografia enquanto Ciência é o de descolonizar o poder e problematizar o eurocentrismo presentes em sua tradição acumulada. Deve-se focar nas resistências indígenas, em suas práticas de luta e nas reelaborações cosmológicas, cosmopolíticas e teóricas dos mitos. Os territórios e territorialidades pensados pela Geografia devem ser afetados pela multiplicidade e potência das lutas ameríndias, suas práticas e elaborações conceituais, para estabelecer um diálogo aberto à alteridade. Fazer um bom encontro entre Geografia e povos indígenas implica em construir um diálogo rico em alteridade, aberto à diferença e não encaixado, inclusive com os mitos, corpos, espíritos, línguas, que dizem muito sobre outras formas de vida, de pensar, sentir e estar no(s) mundo(s). Um diálogo aberto como potência em alteridade.

CONCEPÇÕES E PRÁTICAS DE TERRITÓRIOS INDÍGENAS: INFLEXÕES ENTRE CATEGORIAS NATIVAS E A GEOGRAFIA

A visibilidade do conceito de território está associada ao protagonismo das lutas dos povos indígenas na contemporaneidade,

concomitantemente, a um movimento de reestruturação epistemológica na ciência geográfica. Nessa ressemantização, trabalhar com o conceito de território diz respeito a entrar no pluriverso da dimensão política do espaço, repensando as formas de se analisar a política por meio de outras epistemologias e cosmopolíticas, associadas às relações plurais que intentam a descolonização do poder.

Incorporar elementos para dar mais sustentação teórica ao conceito tais como resistência, conflito, tensão, disputa, negociação, contra-oposição, contra-hegemonia, des-controle, in-segurança, antagonismo, contra-hegemonia, luta, estratégia, tática, autonomia, emancipação, empoderamento, reciprocidade, aliança, enfrentamento, pluralidade, diversidade, multiplicidade, cosmologia, cosmopolítica, mito, espírito, prática, corpo, devir, terra, retomada, autodemarcação, ocupação, acampamento, plurinacionalismo, dentre outras, demonstram as ações que ao mesmo tempo compõem, constituem as relações socioespaciais ameríndias. Espaço recortado de relações, de agenciamento coletivo de ações, mas que ao mesmo tempo tem como foco na análise das relações, mitos, ações, práticas e objetos dos coletivos indígenas. Uma Geofilosofia ameríndia.

O território conforme concebe Haesbaert (2009), não se define simplesmente por um recorte empírico ou como uma “parte do real”, mas por uma problemática, uma questão e uma forma de abordá-la por um determinado “olhar” e, nele, um “foco” da realidade. Essa acepção nos leva as seguintes questões: qual sentido (ou sentidos) o território assume para os povos indígenas? Quais perspectivas abrangem os direitos territoriais e como podem ajudar nas lutas pela terra e estratégias de defesa e conquista de direitos na contemporaneidade? Quais concepções e práticas participam da construção de políticas públicas emancipatórias para o reconhecimento e regularização fundiária de seus territórios tradicionais de demarcações?

Processos sintomáticos das transformações na relação sociedade-espaço, sobretudo na esfera dos movimentos de luta dos povos indígenas, emergiram nas últimas duas décadas na América Latina, em países como o Brasil, o Paraguai, a Colômbia, a Bolívia, a Venezuela, a Argentina, o Uruguai, o Equador, pela busca de outras maneiras de produzir alimentos

(que envolve a soberania ou segurança alimentar), e organização de outras formas de apropriação coletiva e comunal da terra, de (auto)gestão pelo ordenamento territorial e a apropriação sustentável dos “recursos” naturais. A luta destes povos originários é pela autonomia de seus territórios.

Quando olhamos para a formação histórico-geográfica brasileira, observamos que as territorialidades dos chamados povos ou comunidades tradicionais se reinventam constantemente tornando-se, também, nesse jogo interno e externo, cada vez mais múltiplas e fragmentadas em suas desterritorializações, conflitos, estratégias e disputas dentro do/com o Estado.

As reservas destinadas aos indígenas construídas pela lógica colonial “dos hegemônicos para os subalternos”, pelo Estado brasileiro no século XX, são emblemáticas deste processo de “territorialização” imposta. Essa política malsucedida do Estado na ocasião objetivava liberar extensas áreas para o aproveitamento econômico das frentes que atualizaram o colonialismo interno por meio da expansão territorial das relações capitalista e do patriarcado. As terras indígenas tornaram-se mercadorias em frentes extrativistas, de colonização e do agronegócio. Os povos indígenas vivem hoje em áreas diminutas que se constituem como espaços mínimos que não permitem a reprodução físico-cultural.

Hoje às lutas destes coletivos para o retorno aos territórios tradicionais evidencia a necessidade da construção de um ordenamento territorial pelos subalternos, “dos de baixo”, em múltiplas escalas, da local à regional, até à nacional. Como afirmou Massey (2008, p. 256), “cada luta local já é uma conquista relacional, baseada tanto dentro quanto para além do ‘local’, e é internamente múltipla”.

Mesmo com o imperativo na sociedade do controle e da vigilância estatal (FOUCAULT, 2010) para com as ações coletivas destes povos tradicionais – incluído, aí, o racismo, o genocídio o ecocídio –, criam-se espaços de resistência na aliança de corpos e política das ruas (BUTLER, 2018), em estratégias de luta em curso que tornam muito mais complexa essa configuração do ordenamento territorial, pelo jogo dentro e fora, ou de inclusão por exclusão, como afirma Agamben (2002).

Mesmo que precárias e de exceção, essas territorializações *alternativas* dos coletivos em luta, questionam a identidade nacional exclusivista porque evidenciam outras escalas de ordenamento, com a sobreposição territorial e múltiplas formas e conteúdos de territórios de jurisdição (normativos), com outras concepções (cosmologias) e de práticas (cosmopolíticas). As resistências dos variados grupos indígenas reconfiguram os poderes em novas bases territoriais, a exemplo do refortalecimento das escalas local e regional.

Em trabalho mais recente, Haesbaert (2014) afirma que nos últimos tempos a problemática do território se tornou uma questão central no contexto brasileiro-latino-americano devido à luta pela terra. O geógrafo considera que um “paradigma” ou abordagem das questões territoriais contra-hegemônicas da contemporaneidade é aquela liderada pelos grupos subalternos, a exemplo das populações tradicionais, indígenas e quilombolas.

Para ajudar a entender esses movimentos de luta por território contra-hegemônicos, Haesbaert (2014, p. 55) propõem uma “discussão conceitual a partir da distinção, necessária, mas raramente explicitada, entre território como categoria de análise, como categoria da prática e como categoria normativa”. Distinção esta, cara para o autor, pois envolve os sujeitos subalternos que estão engajados em lutas territoriais:

A relevância em distinguirmos o conceito de território enquanto categoria de análise, categoria da prática e, também, categoria normativa. Essas formas de ler o território precisam, em certas situações, ser mais claramente distinguidas, sob pena de confundirmos (algo que é feito com relativa frequência) a utilização do termo nas práticas do senso comum, cotidianas (categoria da prática), como instrumento intelectual em nossas pesquisas (categoria de análise) e como ferramenta para a ação política, em especial o planejamento (categoria normativa). Entretanto, também não podemos cair no extremo oposto, ignorando que elas estão,

frequentemente, em franco diálogo e ampla interseção (HAESBAERT, 2016, p. 29-30).

Essa ampliação do conceito do território enquanto categoria analítica de investigação deve ocorrer em diálogo e interação com as categorias da prática e normativa. Enquanto processo, essas categorias são indissociáveis da *práxis* efetiva e alternativa frente ao modelo hegemônico capitalista neoliberal com que o território é construído, dos distintos sujeitos envolvidos e suas lutas. Devido à formação geográfico-histórica latino-americana, essas formas de repensar/reconstruir territórios emergem nos movimentos de luta pela terra, território e existência.

Os povos indígenas, por exemplo, nos levam a pensar sobre as potencialidades de usufruto coletivo da terra, da natureza, da sobrenatureza (que compõem o mundo dos espíritos), e da relação da “sociedade contra o Estado” (CLASTRES, 1974), do perspectivismo e do multinaturalismo (VIVEIRO DE CASTRO, 2002), para compreender outras formas, não estatais e eurocêntricas, de concepções de territórios e territorialidades. Isso nos leva a pensar os territórios criados pelo ponto de vista indígena, pelas cosmologias ameríndias, em sua multiplicidade. O perspectivismo permite pensar territórios de natureza multinaturalista, em consonância com os pensamentos ameríndios, suas mitologias e práticas nativas. A cosmopolítica é imprescindível para entender as relações de poder nas sociedades indígenas e entre estas e o Estado. Hoje esses territórios são elaborados por concepções articuladas com as cosmologias e práticas (a *práxis*) em contextos de lutas e r-existência¹.

¹ Como afirma Porto-Gonçalves (2006, p. 165), “mais do que resistência, que significa reagir a uma ação anterior e, assim, sempre uma ação reflexa, temos r-existência, é dizer, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que age nas circunstâncias, inclusive reage, a partir de um *topoi*, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico”.

CATEGORIAS NATIVAS: CONCEITOS PARA A GEOGRAFIA?

Como os conceitos nativos fazem, no interior da Geografia, uma minoria torna-se devir? Como os conceitos nativos criam rasuras nos conceitos da Ciência, da Geografia? A partir do devir comum minoritário (GUATTARI, 1981) visto como conjunto ou estado, Deleuze e Guattari (2012) conceberam as minorias como devir. O devir-minoria desterritorializante é “plural de capacidades produtivas, de capacidades de cooperação, de desejos” (NEGRI, 2001, p. 32).

Os conceitos nativos emergem como insubordinação aos próprios conceitos da Geografia, tensionado e transitando entre conceitos tradicionais como o de território e territorialidade. A partir dos grupos indígenas, que compõem sujeitos, gêneros, identidades, culturas, enfrentamentos, lugares, os conceitos nativos podem ser apropriados estrategicamente à resistência e à dominação acadêmica. Os conceitos nativos visam, assim, a transgressão do próprio campo discursivo acadêmico e do lugar em que o sujeito ou coletivo indígena em luta está situado no mundo. Constitui-se num mergulho em suspensão que objetiva a transgressão dos conceitos tradicionais por dentro da própria tradição acumulada, hegemônica e eurocêntrica da Geografia.

Deslocar, assim, o plano de imanência e conceber os conceitos nativos para além da condição de inferior, subalterno, desvalorizado, para ampliar os sentidos e significados das práticas espaciais. A inversão dos conceitos nativos visto como “menores” nos leva a entendê-los como a capacidade de desterritorialização de valores conservadores e autoritários da sociedade brasileira para a emergência de movimentos reterritorializadores por meio de novos valores, revolucionários e libertários. Essas linhas de luta têm potência de gerar uma nova práxis, fundada na “desubordinação” e descolonização de práticas e imaginários coloniais sobre os povos indígenas.

Desenvolver um exercício de deslocamento conceitual, isto é, desviar o *lôcus* conceitual de conceitos nativos para revisitar e repensar os conceitos da Geografia por meio da ferramenta analítica, o conceito de território, como uma forma de subversão da própria tradição desse campo

disciplinar, por meio da evidente emergência de novos movimentos de desreterritorialização dos povos e comunidades tradicionais. Isso permite problematizar as linhas de fuga, de lutas territoriais, no delineamento conceitual que envolve o comprometimento com a transformação da realidade social. O conceito visto para isso como “arma de luta” por meio de práticas – *práxis* – verdadeiramente subversoras e libertárias, potência em alteridade e ação política coletiva.

O conceito nativo de *tekoha* e de território na Geografia, por exemplo, permitem repensar na construção de abordagens territoriais híbridas, plurais, na relação entre conhecimento tradicional e ciência moderna, envolvendo perspectivas transdisciplinares (MORIN, 2005), nesse diálogo de saberes para a reapropriação social da natureza (LEFF, 2006). Essas perspectivas simétricas entre concepções e práticas para repensar novos territórios, como o corpo, ocorrem pela elaboração de novas territorialidades.

CORPOS INDÍGENAS: RESISTIR PARA EXISTIR

Na América Latina (Abya Yala) o corpo está no centro das lutas pela existência físico-cultural dos povos indígenas: “se fere a nossa existência, seremos resistência”. Os agenciamentos que atravessam as resistências indígenas e que demarcam seus corpos são, hoje, no Brasil contemporâneo, uma questão imanente na agenda de luta. Diante dos ataques aos povos originários a maior estratégia política é se manter vivo.

Como concebido coletivamente no documento final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas com o tema “Território: nosso corpo, nosso espírito”, com 2.500 mulheres de mais de 130 diferentes povos indígenas, representando todas as regiões do Brasil, reunidas em Brasília (DF), no período de 10 a 14 de agosto de 2019, se manter vivo para as mulheres indígenas diz respeito a manter vivo as suas verdades cosmológicas vivas através dos cantos, danças, pinturas, rituais, ancestralidade e manifestações que fazem parte de seus corpos. Isso nos leva a seguinte pergunta: como uma aliança de corpos constrói espaços de resistência na

luta pelo reconhecimento e reivindicação de direitos territoriais? Como essa “aliança de corpos e política das ruas” (BUTLER, 2018) pode encarnar uma mudança e demonstrar o que se tem de conhecimento sobre os povos indígenas no Brasil?

As lutas ameríndias por direitos são agenciadas por corpos. Lutas construídas desde o corpo. Lutas pela pluralidade de corpos. A luta pela diferença como multiplicidade de corpos. Na sinestesia dos bons encontros entre corpos fica mais efetivo o exercício das resistências. Existir enquanto corpo físico-biológico, mas, sobretudo, enquanto subjetividade. Essas subjetividades ameríndias onde estão presentes outras perspectivas de mundo, cosmologias de mundo por vir a ser. Nestas subjetividades corpóreas os múltiplos mitos e conseqüentemente a multiplicidade de espaços imaginados a partir dos povos indígenas brasileiro-latino-americanos contém ideias fecundas para a construção das lutas.

Mas o que são corpos ameríndios? Corpos indígenas são muitos e múltiplos em suas dinâmicas, expressividades e roupagens. São múltiplos em suas verdades, em línguas, sons, performances, cosmopolíticas, enfim, subjetividades que os permitem colocar ou tirar roupagens. Corpo que se manifesta e se materializa pelos sons que demarcam a paisagem corporal pela subjetividade.

Mesmo tendo uma experiência corpórea, muitos não indígenas não os veem, mas não os ouvem. O som do Mbaracá que se junta ao pisar firme na terra, ao corpo que canta, ao corpo que movimenta no ritual, esse corpo múltiplo reelaborado por agenciamentos em lutas coletivas. O corpo encarnado na cosmologia, o corpo criado pelo ponto de vista indígena, por outra natureza humana como concebido pelo perspectivismo e multinaturalismo de Viveiros de Castro (2015).

O corpo inscrito deleuzeano. Por meio do termo georafismo, Deleuze e Guattari analisam o corpo selvagem inscrito pela geo-grafia:

As formações selvagens são orais, vogais, mas não por lhes faltar um sistema gráfico: uma dança sobre a terra, um desenho no tabique, uma marca no corpo,

são um sistema gráfico, um geo-grafismo, uma geografia. Estas formações são orais precisamente porque têm um sistema gráfico independentemente da voz, que não se orienta por ela, que não se subordina a ela, mas que lhe está conectado, coordenado “numa organização de certo modo brilhante” e pluridimensional (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 195).

Qual a relação entre agenciamentos e corpo indígena? Qual o papel do corpo na cultura indígena? O que leva uma indígena a fazer pinturas em seu corpo, colocar alargadores, por exemplo? A importância da escarificação como uma técnica (e cultura) de modificação do corpo pela produção de cicatrizes através de instrumentos cortantes, de pinturas e desenhos. A utilização da escarificação como forma de beleza, de formas de ser, de pajelança, da construção de hierarquias de poder no grupo étnico, de rituais de passagem, de devires.

Corpo é um microcosmo agenciado por relações. É parte da formação da memória e de como ela é reelaborada. A experiência acumulada deste corpo selvagem nos leva a questão de como se trata “corpo como espaço de acumulação de tradições”: quando nasce o filho de um indígena tem uma pintura específica, quando vira avô é outra, dentre outros exemplos. Esse corpo como espaço geográfico de acumulação de tradições ocorre pela relação ou fluxo corpo-terra-cosmos, baseado nas cosmologias ameríndias concebidas por Viveiros de Castro (2015). Um corpo definido pelo perspectivismo e multinaturalismo. Um corpo construído por outras categorias de humanidade.

É importante pensar, com essa proposição, a relação dos corpos indígenas com as/nas cidades, o empoderamento quando o indígena se apropria de espaços na cidade. Aliado as ideias de afinidade/alteridade de Viveiros de Castro (1986), devemos pensar também numa relação, inscrita pela proximidade/distância. Os corpos dos indígenas mais velhos nas aldeias, os corpos dos indígenas mais jovens nas cidades. Corpos que transitam entre mundos. Cosmopolíticas.

O TERRITÓRIO ENCANTADO: MITOS E IMAGINAÇÃO GEOGRÁFICA

O xamã Yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert (2015) produziram um livro com potência transformadora – *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* – por meio de uma gramática simétrica. A potência do livro está em demonstrar que a queda do céu é a destruição das perspectivas, das cosmologias, pela intolerância, autoritarismo e mandonismo do capitalismo tropical em sua versão mercadológica neoliberal. Esta Terra deve ser compartilhada por diferentes culturas, povos e suas cosmovisões. Uma Terra de mundos de diversidade.

Se os pajés (xamãs) partirem, o mundo não pode ser esvaziado de sua espiritualidade ameríndia (mitológica), e o céu pode cair sobre as nossas cabeças, afirma o líder Yanomami Davi Kopenawa (2015). Os pajés e os mitos demonstram a necessidade de um planeta com menos intolerância. Uma terra com vários mundos, com muitos xamãs. A relação entre cultura e ontologia é fundamental para imaginar outros espaços, territórios e territorialidades reelaborados sem a separação abissal entre cultura e natureza. Cultura é natureza. Cultura é política. “O que uns chamam de ‘natureza pode bem ser a ‘cultura’ dos outros” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 361).

Como seria se os não indígenas estivessem na pele de um corpo indígena? Através desse trânsito de perspectivas, de se ver como Outro, é que poderemos construir diálogos. Transitar entre perspectivas em que o estímulo ao diálogo com as pessoas, não indígenas, pode fazer. Para isso é necessário tirar o corpo cotidiano e vestir outra pele, outra possibilidade de corpo, ou de ser, ou de estar, na Terra. Com isso criam-se empatias e novas formas de pensamento. Desterritorializam-se antigos territórios de intolerância e preconceito e constroem-se diálogos, trânsitos e experiências entre mundos.

A cabeça dos mitos, o corpo da territorialidade. Isso é muito simbólico, a cabeça da natureza, do cosmos, da cultura indígena, da Mãe

Terra. As novas territorialidades estão sendo reelaboradas pelo corpo ameríndio, por que o corpo é produção e devir de territorialidades. Esboços de geografias dos povos indígenas.

Nessa geografia ameríndia como vemos os objetos na relação com o corpo, o que eles significam no cotidiano, nas rezas, nos rituais? O que, por exemplo, o *Mbaraka* e *chiru* comunicam com a divindade? Como eles ajudam a construir os sons que orientam uma territorialidade e as linhas de territorialização dos corpos indígenas. Objetos como chinelos gastos que foram utilizados nas caminhadas, em retomadas, em ações, que participam das territorialidades dentro e fora das aldeias, nos alargadores que modelam e mudam o corpo ao atribuem sinais diacríticos, constitutivos das parcialidades, dos grupos étnicos, dos rituais de passagens, e que permitem observar as relações interétnicas e de poder.

E isso faz parte da relação entre corpos e mitos, territórios cosmopolíticos. Geofilosofias. Imaginação e Realidade. A relação entre a realidade geográfica e os mitos indígenas. Como uma construção de um diálogo interdisciplinar entre a metafísica canibal e a poesia. São as bases ou fundamentos constitutivos do pensamento ameríndio, seus territórios e territorialidades.

Se a imaginação é o que move a realidade, podemos pensar como os mitos movem a realidade. O pensamento ou cosmologia ameríndia são narrados por meio de mitos. Por horas, quando conversamos com os povos indígenas, eles narram seus mitos de criação do mundo, das pessoas, das florestas, dos animais, das plantas, das pedras. Desenham no chão, criam outro mundo. A imaginação é criadora, e a realidade não é o que é, mas o que pode vir a ser, um devir.

O papel dos mitos para a criação da imaginação geográfica diz respeito aos outros cosmos. Os mitos indígenas são outra forma de pensar a imaginação e a realidade. Imagine que o céu pode cair em sua cabeça se desmatarem a sua terra, seu corpo pode adoecer, os animais podem adoecer e morrer, como alerta o xamã Davi Kopenawa (2015). O pensamento dos povos originários diz muito sobre imaginação. Existe uma imaginação autônoma no universo mental dos povos originários.

A geógrafa Dorren Massey (2015) analisa a necessidade de reconhecer outras formas de imaginar o espaço. No encontro com outras trajetórias, estórias de vida, como a dos povos originários, foi imposto uma forma moderna-colonial, eurocêntrica e/ou colonizadora, sobre a imaginação destes povos. É importante entender e valorizar as cosmologias dos povos indígenas como parte imanente à natureza. Como cada povo imagina o mundo, cria o mundo.

Os pensamentos ameríndios sobre o cosmos deslocam o centro das relações territoriais como únicas e exclusivamente presentes nas sociedades nacional/estatais. Os mitos demonstram o pluriverso dos pensamentos indígenas. A imaginação dos povos originários está vinculada a uma *Mbaraka* (o chocalho de aceleração das micropartículas do xamã), que pode alterar a energia do planeta, de uma terra, de um rio, de uma montanha. Da escala do universo, da cosmologia, que envolve a organização da energia do cosmos às sociedades organizadas em forma de Estados territorial/nacionais. O Estado despótico está organizado em torno do território estatal. Povos originários estão organizados de acordo com a natureza: um cosmos, alinhados com a matéria/com os espíritos por meio de uma cultura. Eis a tensão de mundos territoriais. É preciso estabelecer diálogos e mediações entre esses mundos.

É importante esclarecer que os povos indígenas fazem uso do padrão zonal de organização dos territórios nacionais e de caráter contínuo. Constituem-se como sociedades de parentesco e de uso usufruto coletivo da terra/natureza/território. A partir da terra comunal combinam as suas relações de parentesco, com redes transfronteiriças, de padrão descontínuo. Povos indígenas combinam e não excluem estas lógicas espaciais de suas formas de organização em sociedade, mesmo não sendo na forma do território estatal de poder centralizado e hierarquizado.

Mas como partilham de uma cosmologia ameríndia, de uma sociedade sem Estado (CLASTRES, 1974), da “política da multiplicidade” contra o Estado (VIVEIROS DE CASTRO, 2011), os povos indígenas vivem na contradição e ambiguidade de duas lógicas de organização espacial: ao mesmo em que parecem ou são forçados a se encaixar no controle (nem sempre) rígido dos limites políticos administrativos do Estado, constroem por meio de múltiplas redes

políticas, econômicas e étnicas, relações de solidariedade, de ajuda, de trocas comerciais, informacionais, afetivas e políticas, o que qualifica o caráter transfronteiriço e plurinacional de suas territorialidades *alternativas*.

Por vezes esses coletivos conseguem subverter a lógica espacial imposta à sua territorialidade – que se quer fazer nacional pelo viés de integração assimilacionista – para ganhar benefícios e articular “espaços equivalentes” no interior de um território nacional ou até mesmo entre países. Sendo a fronteira um espaço de trânsito para estes povos, essas territorialidades assumem feições múltiplas, intercâmbios em rede e na luta pelo reconhecimento de suas terras e territórios.

CAPÍTULO 3

*Cosmologías ameríndias,
perspectivismo e transterritorialidades*

COSMOLOGIAS AMERÍNDIAS, PERSPECTIVISMO E TRANSTERRITORIALIDADES

A relação entre cosmologias ameríndias, perspectivismo e transterritorialidades evidencia um encontro entre a Antropologia e a Geografia para entender a luta pelos *tekoha* dos Guarani e Kaiowa no Mato Grosso do Sul, na fronteira do Brasil com o Paraguai. Esse encontro ocorre pelas cosmologias ameríndias (os pensamentos indígenas da América) e o perspectivismo elaborado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Com isso fazemos o bom encontro com a Geografia a partir das transterritorialidades de trânsito analisadas pelo geógrafo Rogério Haesbaert. Desse contato pensamos as lutas por *tekoha* e reelaborações culturais dos Guarani e Kaiowa.

Como afirmarmos, a singularidade dos movimentos indígenas, hoje, se deve às lutas contemporâneas por terra, território, corpo e direitos humanos. São lutas por direitos territoriais e dignidade que devem ser pensadas por cosmologias nativas que permitem acessar essas culturas, suas sociedades, no movimento de reconquista, retomada e recuperação de seus territórios de ocupação tradicional. Essas lutas pela dignidade evidenciam formas de vida livre que se reinventam, são resilientes e reelaboram suas territorialidades, de modo mais autêntico, contra a perversidade e precariedade imposta pela sujeição colonialista e do capital neoliberal comando pelo agronegócio. A luta pelo *tekoha* está vinculada há outras formas de luta. O direito ao território como forma de acesso a outros direitos. A conquista do território como dispositivo para ter acesso a outros direitos fundamentais.

O TEKOKHA COMO CATEGORIA NATIVA, GEOGRÁFICA E DE DIREITOS

No estado brasileiro do Mato Grosso do Sul, na fronteira com a república do Paraguai, essa condição moderna-colonial de negação da alteridade e de usurpação dos territórios indígenas não foi diferente do

restante do Brasil e da América Latina. Estudiosos dos direitos humanos afirmam que os povos Guarani e Kaiowa vivem uma crise humanitária. Outros chegam a afirmar que nessa fronteira estão as piores condições de existência para os povos indígenas e onde se situam hoje os maiores e mais sangrentos conflitos territoriais pelos indicadores alarmantes que a violência, genocídio e suicídio alcançaram.

Ao longo do século XX muitas famílias extensas Guarani e Kaiowa foram expulsas e desterritorializadas dos seus *tekoha*. Devido à violência socioterritorial sofrida, desde a década de 1970, vários grupos étnicos que foram forçados a morar em reservas², que resistem às margens de rodovias ou de áreas em fundos de fazenda, passaram a se organizar e lutar coletivamente para retomar e retornar aos seus antigos territórios.

É importante esclarecer que a noção de *tekoha*, oriunda da língua guarani, não tem a mesma concepção de território e muito menos a organização espacial que as sociedades não indígenas. A noção parece ter sido mobilizada como contraponto ao avanço da fronteira agrícola moderna e, a partir da década de 1970, faz referência à dimensão espaçotemporal (material e simbólica) do quadro de vida Guarani e Kaiowa, e que conquistou e foi reconhecido o direito, na Constituição de 1988, de categoria normativa (jurídico-política) de “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”.

A categoria normativa (jurídico-política) de terra indígena determinado no Artigo 231, § 1º, da Carta Constitucional de 1988, define que:

² Entre 1915 e 1928 foram criadas, respectivamente, pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), as reservas de Amambaí (1915), Dourados (1917), Caarapó (1924), Pirajuí (1928), Limão Verde (1928), Porto Lindo (1928), Sassoró (1928) e Takuaperi (1928). A Reserva Indígena de Dourados foi criada pelo Decreto Nacional 401, de 1917, para confinar uma população de 3.600 Kaiowa. Gradativamente foram deslocadas de forma compulsória novas famílias, dentre elas, Guarani Ñandeva, Terena, Bororó, dentre outros. Devido aos conflitos neste espaço multiétnico, na década de 1970 a reserva foi dividida em duas aldeias: Jaguapirú e Bororó. Segundo dados do Instituto Socioambiental ISA, em 2018 a reserva contava com 15.023 pessoas, em sua maioria, indígenas, e alguns não indígenas.

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições (Constituição Federal, 1988, art. 231, § 1º).

No que diz respeito à questão indígena, a Constituição Federal de 1988, em seu capítulo VIII, artigo 231, reconhece que os índios têm direito ao território tradicional ao determinar que todas as terras indígenas do país devem ser identificadas, delimitadas, demarcadas e homologadas pela União. A lei reconhece aos índios que:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e *os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens* (Constituição Federal, 1988, art. 231).

Entretanto, mesmo com os avanços conquistados pelos indígenas na Constituição Federal de 1988, o contexto contemporâneo é de ataques aos direitos territoriais, suas terras e territórios. A luta é pelo *reconhecimento* aos índios dos “direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”.

Vivemos em espaços e tempos do proeminente avanço do capital sobre os direitos territoriais indígenas no Brasil. Num momento de crise das instituições, a precarização da vida dos povos indígenas, às Propostas de Emenda Constitucional (PECs), às tentativas de mudança do Marco Temporal face à tradicionalidade da terra definida na Constituição Federal de 1988, evidenciam de um lado o ataque e negação dos direitos

originários, e de outro, as linhas de lutas por redistribuição de terra às lutas pelo reconhecimento de territórios (FRASER, 2002; 2006).

Em Mato Grosso do Sul, a população Guarani e Kaiowa é composta por 43.401 pessoas que vivem em uma constante luta pela dignidade e por seus direitos territoriais em frentes contra o agronegócio e o Estado de Exceção que realiza uma gestão necropolítica (MBEMBE, 2011) dos conflitos territoriais.

No Brasil de hoje existe uma necropolítica da despossessão em curso na territorialização do agronegócio de que as maiores vítimas são as populações tradicionais que ocupa(va)m seus territórios originais. O Estado brasileiro, articulado com o capitalismo neoliberal, coloca em prática uma gestão necropolítica que têm por objetivo o genocídio, o desmonte, o retrocesso e a retirada dos direitos territoriais indígenas por meio da privatização de suas terras e deposição de seus recursos naturais por meio do roubo, do saque e da violação de direitos humanos. A estratégia adotada pelos povos originários para a conquista e/ou manutenção dos seus direitos territoriais é fundamental nas lutas pela existência e *tekoha*.

No Mato Grosso do Sul a expansão territorial do capitalismo, sob a exigência da destruição criativa da terra se deu no início do século XX pela acumulação por despossessão e expulsão em frentes extrativas de ervamate, passando pela colonização dirigida do Estado Novo (1937-1945), do governo Getúlio Vargas, Marcha para Oeste, até a territorialização da fronteira agrícola, a partir da década de 1970, com a implantação do agronegócio. Essas frentes de colonização atualizaram nesse espaço o capitalismo e o patriarcado por meio do “colonialismo interno” (CASANOVA, 2002).

O agronegócio é o modelo econômico e social vigente que sustenta as lógicas espaciais de dominação por meio da despossessão. Para a sua expansão territorial, o capitalismo utiliza a despossessão e expulsão como formas de controlar a terra e de produzir mercadorias. As empresas multinacionais usam o território e usurpam os recursos naturais (a terra e água, por exemplo), transformando-os em objeto de negócio e de mercantilização. Na produção do espaço, isso garante a mais valia e a

acumulação do capital. O agronegócio enquanto modelo hegemônico de produção de *commodities* (matérias primas produzidas em larga escala) atualiza, assim, as formas de neocolonialismo.

A assimetria econômica e política, tão expressa e evidente nas formas de produção do espaço, podem ser lidas pelas fronteiras e limites que dividem povos indígenas e fazendeiros (e a sociedade do agronegócio) que, pelo racismo de Estado – conforme aceitação de Foucault (1999), definida pelo nível de civilização – divide espaços coloniais (reservas indígenas) e espaços modernos (as cidades e as fazendas do agronegócio). A produção de fronteiras coloniais divide a “civilização” e a “bárbarie” atualiza o colonialismo interno nesta configuração territorial.

Contra esse sistema socioespacial de exploração do agronegócio estão as lutas contemporâneas dos Guarani e Kaiowa pelo reconhecimento dos seus *tekoha*, no cone sul do Mato Grosso do Sul. Nesta luta, estes povos têm articulado suas cosmologias às territorialidades de trânsito, isto é, transterritorialidades, desenhadas e engendradas, espaço-temporalmente, pelo trânsito por outros territórios (indígenas e não indígenas), devido à incorporação estratégia, dialógica e relacional, do território do Outro.

Estes povos originários têm um projeto de autonomia na luta pela terra. A reterritorialização, o recomeço, se dá pelo retorno ao *teko porã* (o bem viver) em práticas de retomadas: acampamentos, ocupações e autodemarcações. A proliferação destes acampamentos, das retomadas, das mobilizações cosmopolíticas, da dinâmica espaçotemporal das relações de parentesco, dos rituais, da busca pela terra “sem males”, uma vez que implicados no próprio conceito de *tekoha*, movimenta sentidos dos corpos dos vivos e dos mortos à luta por território e fortalece os indígenas para resistirem à violência e o genocídio.

Esses territórios são ressemantizados pelo coração e a mente dos povos Guarani e Kaiowa, que apresentam formas e conteúdos históricos, geográficos e políticos. Estes se desterritorializam e reterritorializam, e incorporam a contingência da experiência em devir (do vir a ser *tekohahã*). Essa estratégia vital reelabora as territorialidades de resistência, isto é, abre novos horizontes e sentidos de transterritorialidades. O território para

os povos originários é fundamental para as lutas e na reelaboração cultural de seus modos de ser, na relação entre natureza, cultura e relações de poder/resistência. A natureza vista como cultura. Politização da cultura (LATOURET, 2004).

Nesse ressemantização do território pela cultura, as territorialidades manifestam outros sentidos de natureza em conteúdos cosmopolíticos e exercem um elo fundamental das lutas. O direito a viver ou morrer se liga à territorialidade na luta pela terra. A luta pelo território não cessa uma vez que lutar por seu espaço é lutar pela vida: pela terra, saúde, educação e “natureza”.

Embora sejam alvos da violência e de precarização de seus espaços de vida a que foram submetidos, os Guarani e Kaiowa se mostram resilientes nestes conflitos, confrontos e desreterritorializações. A existência dos Guarani e Kaiowa na contemporaneidade é movida pela multiplicidade das suas lutas territoriais. O múltiplo (povos) contra o Um (Estado).

Estas lutas envolvem transterritorialidades orientadas pela cosmologia, isto é, elaboradas no trânsito de perspectivas, como pelo feitiço, nas formas culturais de viver e morrer, no movimento-processo de desreterritorialização de seus *tekoha*, na articulação das lideranças religiosas e políticas, *Ñhanderu* e *Nhandecy*, além das de alianças intensivas construídas com sujeitos não indígenas, em múltiplas escalas espaciais, da local à global.

Desde a última década, os indígenas de Mato Grosso do Sul, em movimentos de resistência, passaram a agir de forma coletiva e organizada para retomar e reocupar as áreas tradicionais com o objetivo de pressionar o Estado a identificar, delimitar, demarcar e regularizar os territórios reivindicados. O *tekoha* tornou-se, hoje, uma categoria vital de existência para reimaginar/reconquistar os territórios tradicionais Guarani e Kaiowa.

Enquanto espaço de usufruto coletivo, o *tekoha* se posiciona em contraposição à biopolítica colonial implantada pelo Estado brasileiro com a criação de reservas indígenas na forma de pequenas “ilhas isoladas” – de territorialidade exclusivista – e que na maioria dos casos estão

localizadas na proximidade de cidades. Além disso, o *tekoha* também é um espaço oposto ao das fazendas do agronegócio edificadas pela lógica capitalista neoliberal.

Na cosmologia e cosmopolítica indígena, *tekoha* apresenta uma concepção mais ampla do que terra, embora esta seja a base de sua elaboração. *Tekoha* é o extenso da cultura, “domínio da reelaboração das tradições” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), de memórias, vivências e práticas de r-existência manifestadas por meio de territorialidades cosmopolíticas.

Tekoha é o espaço da cosmologia Guarani Kaiowa. É onde uma liderança ou família extensa (*tey'i*) exerce o controle físico e simbólico do espaço pelo seu modo de ser, o *teko*. Na antiga tessitura alguns *tekoha* formavam o *tekoha guasu* (MURA, 2006). Nessa organização espacial, o *tekoha guasu* era uma área mais ampla e compreendiam territórios de tradicionalidade, de compartilhamento de diversas famílias extensas e lideranças políticas e religiosas. Chegava, inclusive, a extrapolar e transpassar os limites da fronteira do Brasil, projetando-se sobre onde hoje é a república do Paraguai.

O *tekoha guasu* é um espaço sócio-político com recorte espacial definido. Esse grande território (*tekoha guasu*) era contínuo espacialmente e combinava pelo menos duas lógicas espaciais, a zonal e a reticular. Os povos Guarani e Kaiowa faziam uso do padrão zonal de organização dos seus territórios, de caráter contínuo, e combinam as suas relações com redes, de padrão descontínuo. As relações de parentesco preferenciais entre parentes cruzados (endogamia) em um *tekoha* definem à lógica zonal. Já as relações de casamento preferencial entre parentes cruzados de outros *tekoha* (exogamia) ocorrem pelo fracionamento periódico das famílias extensas e fortalecem as redes.

Haesbaert (2016) afirma que não são somente os grupos hegemônicos que reconstróem estratégias – reocupam, recuperam e reordenam territórios – em prol de uma lógica dominante zonal. Sugere, com isso, pensar as contradições e potencialidades nas estratégias territoriais subalternas zonais por meio da vivência, do laço ou elo, do quadro de vida de coletivos, em continuidade/contiguidade espacial, de

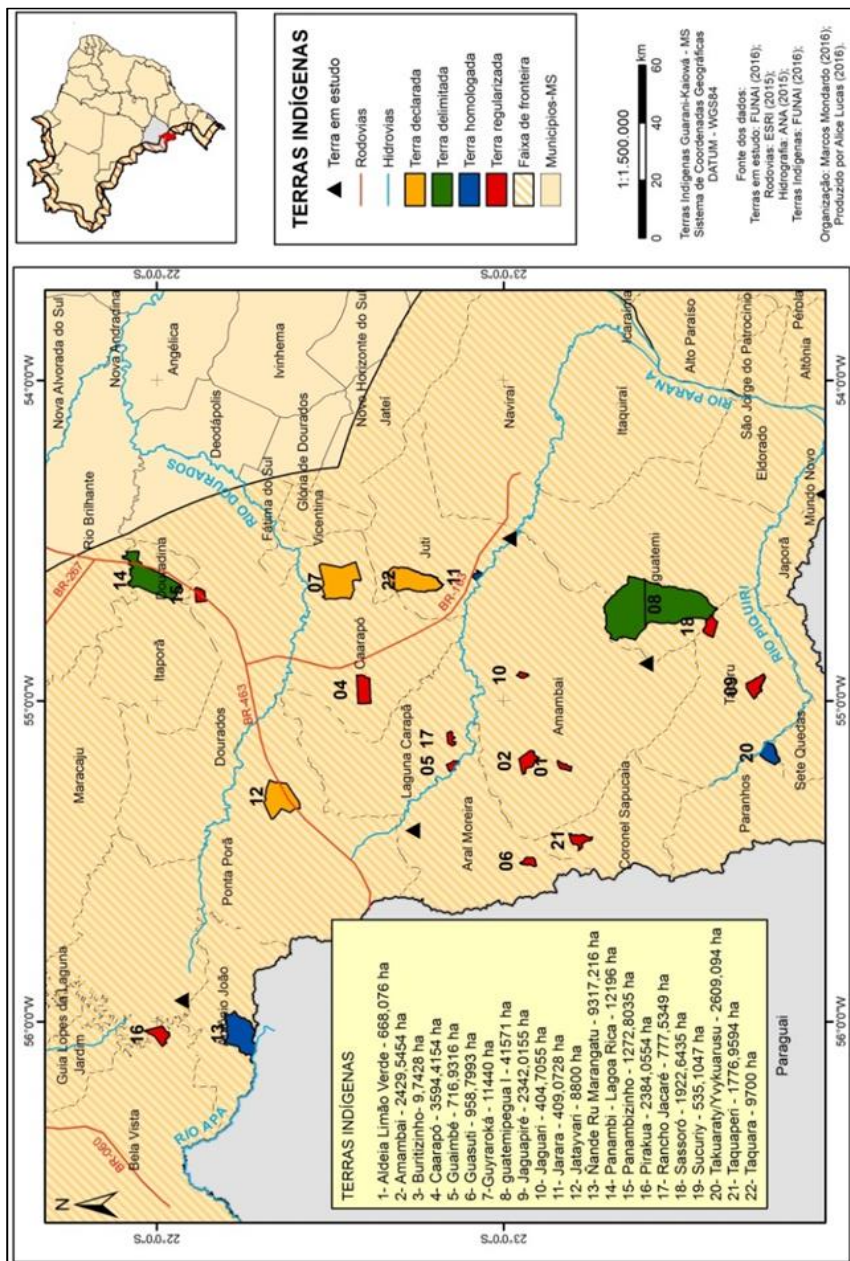
modo a integrar uma multidimensionalidade de relações sociais. Cosmologias e cosmopolíticas estão articuladas aos territórios tradicionais.

As ações territoriais de resistência dos povos indígenas no Mato Grosso do Sul, com ou sem consentimento do Estado, visam à demarcação ou regularização fundiária em áreas de usufruto, claramente, embora nem sempre rigidamente, delimitadas. Hoje, a disputa por essas áreas entre indígenas e fazendeiros leva em conta uma “geometria de poder” (MASSEY, 2008) das lutas em múltiplas escalas espaciais para o reconhecimento, identificação, demarcação e homologação. Por meio da afirmação de suas territorialidades alternativas ocorre o fortalecimento cultural dos coletivos.

Os povos Guarani e Kaiowa conjugam, assim, uma relação de dominação e apropriação – conforme propõe Lefebvre (1974) em sua concepção de espaço – isto é, constroem um *continuum* que alterna as relações de domínio dos “recursos” até às formas de apropriação simbólica e cosmológica – portanto, mais integrada – da natureza. E esse fechamento e a abertura de seus territórios serão componentes estratégicos fundamentais na relação com o Estado, com as sociedades não indígenas, para a defesa ou conquista de direitos, para a existência de outras formas de vida em consonância com a natureza cultural de coletivos.

O *tekoha guasu*, nesse sentido, apresentava áreas compartilhadas e contínuas de pesca, coleta, caça, moradia, rituais religiosos e de festas. Funcionava como um grande território integrador pelas redes de alianças intercomunitárias, matrimoniais e políticas, que configuravam as trocas entre famílias extensas de *tekoha* distintos. Esse território amplo englobava o cone sul do estado do Mato Grosso do Sul e até ultrapassava os limites nacionais em direção ao Paraguai pelo trânsito de territorialidades (MONDARDO, 2017). Era formado por vários *tekoha* que se localizavam as margens dos rios que hoje levam os nomes de Dourados, Brilhante, Amambai, Iguatemi, Apa, Paraná e Piquiri.

Mapa 1 - Mato Grosso do Sul: situação das terras Guarani e Kaiowa



Por conta da pilhagem dos territórios tradicionais Guarani e Kaiowa realizada pelas frentes de colonização, no cone sul do Mato Grosso do Sul, em municípios que estão na fronteira do Brasil com o Paraguai, segundo dados da FUNAI (2016), aproximadamente 46 mil indígenas. Deste contingente, a maior parte encontra-se, hoje, territorializada precariamente e sobrevive apinhada em espaços de reservas, outra parcela está em fundos de fazendas e/ou em áreas às margens de rodovias, e uma parcela menor em bairros periféricos de cidades.

Muitos destes povos, portanto, resistem e sobrevivem em áreas reivindicadas de tamanhos variados (entre 1.000 a 55.000 hectares, dependendo do número de integrantes das famílias extensas), muitas destas em situações de conflito e por vezes de confronto, que estão em diferentes fases de regularização fundiária (Em estudo, declarada, delimitada, homologada, regularizada). Lutam pelo reconhecimento do Estado de seus *tekoha*, conforme o mapa 1.

As reservas foram criadas enquanto dispositivos da biopolítica colonial como os únicos espaços do território nacional destinados aos povos indígenas. Inconformados com a territorialização compulsória – a condição de reserva – desterritorializam-se às margens de importantes rodovias de fluxos do agronegócio no estado e tornaram-se acampados, uma reterritorialização provisória e em condição de exceção permanente em pequenas áreas reocupadas para reivindicar seus *tekoha* tradicionais.

TERRITÓRIO PRATICADO: A ORGANIZAÇÃO DAS LIDERANÇAS EM REDE

É importante esclarecer que as territorialidades Guarani e Kaiowa não são elaboradas por concepções de limites/fronteiras e de identidade permeadas por estabilidades/exclusivismos dos territórios nacionais, dos padrões moderno-ocidentais, vinculados à lógica territorial tradicional, embora, como demonstramos, se apropriam e interagem com tais. Para alguns povos a mobilidade é, por vezes, um componente fundamental, se

não central, no comportamento da territorialidade³. Como demonstramos, essas populações tradicionais convivem com lógicas espaciais distintas, porém em certo nível combinadas, às lógicas zonal e reticular.

Diante da situação territorial de exceção e de insegurança social, desde a década de 1970, vem ocorrendo uma “biopolítica decolonial” – “dos de baixo” – pelas iniciativas de articulação e mobilização de resistência de lideranças Guarani e Kaiowa para retomar o antigo *tekoha guasu* na zona de fronteira do Brasil com o Paraguai. Destaca-se, nesse movimento de indígenas, os amplos rituais religiosos (*jeroky guasu*) e as grandes reuniões ou assembleias entre comunidades (*Aty guasu*). Esses espaços de representatividade cosmopolítica proporcionam a articulação das territorialidades de lideranças religiosas e políticas que atuam em redes, conectam famílias extensas e organizam coletivamente as demandas e necessidades. Com isso, fazem circular as informações e denunciam as ameaças e violências sofridas para fortalecer a luta territorial.

Nesses espaços os *ñanderu* (líderes religiosos) fazem as “rezas” e entram em contato com deuses e guardiões dos seres da cosmologia Guarani e Kaiowa para fortalecer as lutas e demandas enfrentadas pela intervenção divina. Por meio desses espaços simbólicos e ritualísticos as lideranças procuram empoderar os grupos indígenas que estão nos *fronts* de batalha, em processos de retomadas para a recuperação dos territórios tradicionais saqueados. Nas reuniões são traçadas também estratégias de resistência e alianças intensivas entre coletivos localizados em reservas, acampamentos e terras indígenas.

³ O geógrafo francês Bonnemaïson (2002, p. 107), afirma que “a territorialidade é a expressão de um comportamento vivido: ela engloba, ao mesmo tempo, a relação com o território e, a partir dela, a relação com o espaço ‘estrangeiro’”. (...) “toda análise de territorialidade se apoia sobre uma relação interna e uma relação externa: a territorialidade é uma oscilação contínua entre o fixo e o móvel, entre o território ‘que dá segurança’, símbolo de identidade, e espaço que se abre para liberdade, às vezes também para a alienação”.

Essa articulação – que compreende a geometria de poder do conflito territorial⁴ (MASSEY, 2008) – para recuperar os *tekoha* tradicionalmente ocupados envolve as reuniões regionais (*Aty guasu*) e os encontros locais para os rituais religiosos que visam reestabelecer cosmovisões e manter o diálogo, fazer circular as informações entre lideranças políticas e *ñhanderu* (líderes religiosos), construir alianças intensivas e coalizações (blocos) entre grupos acampados em áreas distintas, traçar as estratégias de luta e resistência.

Para os *ñhanderu*, o *jeroky* é um espaço simbólico e praticado para retomar e religar essa comunicação com os parentes que estão mortos, conversar e solicitar a intervenção dos guardiões da terra, animais, rios e florestas, conforme a cosmologia Guarani e Kaiowa. Este território indígena incorpora uma dimensão religiosa constituinte e vital para as lutas em torno das retomadas e fortalece a resistência. Os rezadores traçam estratégias de ações coletivas nessas reuniões regionais (*Aty Guasu*) com os coletivos que estão situados nos fronts de luta contra os fazendeiros do agronegócio.

As estratégias de reocupação são traçadas pelas lideranças políticas no âmbito das reuniões regionais (*Aty Guasu*) e religiosas (*Jeroky*), frente à desterritorialização violenta sofrida pelas famílias extensas dos seus *tekoha* tradicionais. Como afirmamos a implantação de fazendas do agronegócio, como a forma hegemônica territorial, do “campo verde” da soja, milho, cana-de-açúcar e pecuária, criou barreiras ao modo de ser (*teko*), *nhanderekoha* (*nosso modo de ser*), *tekoha* (*nosso lugar*) Guarani e Kaiowa. As retomadas se tornaram o horizonte deste modo de ser (*teko*) em territorialidades de luta.

As territorialidades dos Guarani foram concebidas por Melià (1991; 2013) como aquelas associadas às caminhadas. Os antigos Guarani faziam grandes caminhadas. O modo de ser, *nhandereko*, é definidor desta territorialidade. Por essa perspectiva clássica, o povo Guarani foi visto pelo seu modo de ser (*teko*) das caminhadas nas matas, em terras baixas, em meados do século XX. Hoje, essas territorialidades incorporam a

⁴ Para uma análise sobre a geometria de poder do conflito territorial entre fazendeiros e Guarani e Kaiowá, ver Mondardo (2014).

dimensão da luta na defesa da vida (existir para resistir) para a efetivação de seus direitos territoriais.

Com a predominância das fazendas do agronegócio essas territorialidades foram impedidas de fazer caminhadas, transitar entre as redes de lugares (da caça, da pesca, da coleta, da moradia, da reza, do sagrado) que constituíam essa mobilidade em seu sentido cosmológico. Para essas territorialidades alter-nativas, o *tekoha* é imaginado, está na memória e na experiência acumulada que é contada oralmente pelos antigos anciões Guarani e Kaiowa. Diferente do branco para quem a terra é uma mercadoria para a produção de commodities. O campo sul-mato-grossense se caracteriza de pouca vida humana. Se considerarmos, por exemplo, uma proporção entre a população do Mato Grosso do Sul composta por 2.713,147 habitantes em 2017, segundo o IBGE, com o rebanho bovino do estado, formado por 21.824,000 milhões de cabeça de gado, segundo levantamento da IAGRO (2017), teremos um percentual de aproximadamente oito bois para cada pessoa.

Sobre essa banalização da vida, Gerber e Cardoso (2016, p. 01) fazem uma analogia com o conceito foucaultiano de biopolítica (FOUCAULT, 2004) ao afirmarem que “trata-se da *boipolítica* [à moda das elites sul-mato-grossenses], em que a vida de um boi vale mais do que a vida de um Kaiowa. Sob uma crença no Deus-mercado, é melhor exportar gado do que viver na e com a floresta”. Nessa perspectiva onipotente-onipresente mercadológica, o indígena é coisificado, desconsiderando, assim, a sua relação histórica com a terra e de existência neste espaço.

Davi Kopenawa faz uma crítica, por meio do seu xamamismo ambiental, ao opor o saber branco (outra gente) vinculado à lógica da mercadoria e a cosmologia indígena Yanomani:

Os brancos são outra gente. Eles acumulam muitas mercadorias e sempre as guardam junto de si, enfileiradas em tábuas de madeiras no fundo de suas casas. Deixam que envelheçam por bastante tempo antes de minguar algumas a contragosto. Quando as

pedimos, ficam desconversando e fazendo promessas para não ter de entregá-las. (...). Esse [não] é o nosso costume, tanto com os objetos que fabricamos como com as mercadorias que nos vêm dos brancos. Eles, no entanto, costumam pensar que queremos muito os seus bens só porque os pedimos constantemente. Mas não é verdade! Nenhum de nós deseja suas mercadorias só para empilhá-las em casas e vê-las ficando velhas e empoeiradas. Ao contrário, não paramos de trocá-las entre nós, para que nunca se detenham em suas jornadas. São os brancos que são sovinas e fazem as pessoas sofrerem no trabalho para estender suas cidades e juntar mercadorias, não nós! (...) As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em suas mentes. Nós não somos como eles. Mais do que nos objetos que queremos possuir, é nos *xapiri* que nosso pensamento fica concentrado, pois só eles são capazes de proteger nossa terra e de afastar para longe de nós tudo o que é perigoso. Se os brancos pudessem, como nós, escutar outras palavras que não as das mercadorias, saberiam ser generosos e seriam menos hostis conosco. Também não teriam tanta gana de comer nossa floresta. Trocamos bens entre nós generosamente para estender a nossa amizade. Se não fosse assim, seríamos como os brancos, que maltratam uns aos outros sem parar por causa de suas mercadorias (KOPENAWA; ALBERT, 2015, pp. 412-413-414).

Os Yanomani não fixam seu pensamento na mercadoria. Sua cosmologia é focada nos *xapiri*. Por isso se os brancos pudessem ouvir outras palavras esse feitiço pela mercadoria teria fim. Davi Kopenawa contrapõe as cosmologias ameríndias com à lógica das mercadorias. Sua visão xamântica denuncia a visão capitalista dos “comedores de terras e florestas”, vendo a natureza como cultura humana e não como mera exterioridade, uma mercadoria a ser comercializada. A natureza para os ameríndios é formada pelos espíritos, árvores, terra, peixes, rios, ar, sol. A

natureza vista como “totalidade cosmológica sóciomórfica na qual humanos e não humanos, visíveis (animais) ou não (espíritos, mortos), são dotados de faculdades e subjetividades de mesma natureza e cultivam relações sociais (de comunicação, troca, agressão ou sedução)” (ALBERT, 2003, p. 47).

As terras, as florestas, os territórios devem ser focalizados por essa cosmologia ameríndia. Para os Guarani, por exemplo, o *tekoha* é seu território. Espaço de mata. Espaço da agricultura do milho branco e da coleta de ervas, mel, frutas e dos materiais de artesanato, da caça e do seu ritual, das festas, das rezas e também das moradias e suas relações de parentesco. Assim o:

(...) *tekoha* tem uma dimensão geográfica, pela ênfase dada à terra como fator indispensável ao “seu modo de ser” e que nas condições atuais de reserva é limitante; uma dimensão histórica pelas ligações da comunidade de natureza temporal com a espacialidade que se constrói pela identificação, afetividade e religiosidade; e, podemos acrescentar, hoje, uma terceira, a dimensão política, que se refere ao caráter de resistência pela atualização de lutas históricas de acesso a direitos territoriais como a terra e o território, além das melhorias nas condições de saúde, educação, moradia, dentre outras necessidades (MONDARDO, 2018, p. 136).

Tekoha é um dispositivo que condensa as práticas cosmológicas históricas e cosmopolíticas contemporâneas e tem a potência de elaborar uma concepção de territorialidade que possibilite a reprodução física-cultural e o futuro dessa forma de vida. O devir-Guarani-Kaiowa no mundo ocorre por meio da multiplicidade das lutas contemporâneas destes povos. Multiplicaram-se as lutas, potencializam-se e fortalecem-se esses

povos. Desterritorializam-se em linhas de resistência, linhas de luta, linhas de fuga, linhas rizomáticas.

Nessa luta, o *tekoha* enquanto espaço vital a ser recuperado, mobiliza e articula territorialidades de lideranças políticas, religiosas e as famílias extensas na r-existência contemporânea. Essas territorialidades são acionadas também como movimento de oposição e contra-hegemonia às formas históricas de intimidação e violência sofridas, mormente, realizadas pelo Estado e fazendeiros. Por isso, são reelaboradas com uma carga simbólica e religiosa de mobilização com o auxílio dos *Ñanderu* (líder religioso) durante os rituais. Benites (2014, p. 10) afirma que “a ação dos líderes religiosos é vista como uma técnica de luta ou de guerra para que os indígenas tenham êxito nos processos de enfrentamento com os pistoleiros das fazendas”, em especial, “no momento de entrada e retomada dos territórios tradicionais”.

O movimento de emancipação dos povos indígenas está atrelado às redes construídas pelas lideranças políticas e religiosas, na escala regional, vinculada à *Aty Guasu*, com alianças construídas em outras escalas, da local à internacional. Nas *Aty Guasu* são socializadas estratégias coletivas de reocupação e mobilização das famílias extensas, de apoio, cooperação e solidariedade entre os membros e semelhantes.

As lideranças políticas e religiosas articulam ações e reafirmam sua vontade de autonomia e emancipação territorial por meio da socialização de experiências relatadas e vividas. Fazem circular informações como, por exemplo, a localização dos *tekoha* tradicionais (a toponímia dos lugares dos antigos moradores auxilia na construção dos horizontes e coordenadas geográficas), os nomes dos membros (antigos e novos) das famílias extensas, “daquele ou deste território”, os cursos de água, rios, a relação com os animais e as plantas, e outras referências fundamentais na reconstrução.

Por meio da memória individual e coletiva deste espaço, identificamos que os Guarani e Kaiowa construíram suas próprias redes geográficas, constituídas por itinerários percorridos periodicamente e por paradas provisórias, junto a um córrego, rio ou poço de água, o cemitério, a casa de reza, a área de caça, de pesca, de coleta de frutas e mel, de

plântio, por exemplo. Foram os “fixos e fluxos” (SANTOS, 1996) que condicionaram o quadro de vida Guarani e Kaiowa na forma e conteúdo dos territórios tradicionais. Os itinerários percorridos formavam geossímbolos, isto é, lugares culturais com identidade e carregados de significado e memória (BONNEMAISON, 2002), associados aos rituais ou paradas para descanso que formavam outras redes geográficas existentes nos mais diferentes contextos culturais, marcadas por uma periodicidade que, na maioria dos casos, foi regulada por uma cosmologia.

Hoje, as redes geográficas construídas pelos grupos étnicos, Guarani e Kaiowa, para retomada dos seus *tekoha* têm origem planejada pelas articulações entre comunidades e alianças entre lideranças políticas e religiosas. A natureza dos fluxos passa pelas mercadorias transportadas para sobrevivência (alimentos, por exemplo), pessoas e informações. A função é de organização e mobilização interna dos grupos étnicos em luta e de suporte para pressionar e atingir a demarcação dos territórios antigos. A finalidade dessas redes está associada à solidariedade e à resistência das territorialidades dos Guarani e Kaiowa que pelejam no presente e desejam no futuro próximo o retorno aos seus *tekoha*.

Essa rede geográfica funciona para os povos Guarani e Kaiowa como alternativa concreta, e tem sua organicidade hierárquica e de complementaridade produzida no interior das famílias extensas e na relação com outras comunidades. As lideranças políticas articulam a participação e engajamento de todos os membros de uma família extensa na reocupação. Esses movimentos incluem homens e mulheres, crianças, idosos e animais.

As territorialidades dos *Ñanderu* (líderes religiosos) estão na front de luta contra os fazendeiros do agronegócio e outros envolvidos nas ações de retomadas. Se, como afirma Bonnemaision (2000, p. 133), “o que caracteriza o território é a presença do rito”, ao som do *mbaraká* (chocalhos) os *Ñanderu* são os responsáveis por ajudar a identificar e traçar em seus rituais as coordenadas geocosmológicas para a recuperação dos *tekoha* tradicionais. Antes da entrada em uma terra de ocupação tradicional é exigida aos integrantes da família extensa a participação em rituais religiosos durante meses. O tempo de reza pode variar, a depender da área em disputa. Os rituais configuram espaços de religação com os

guardiões do *tekoha* tradicional, com os mortos (inclusive, resultantes de confrontos) e seres invisíveis donos da terra, dos rios e das matas.

De acordo com Benites (2014), na noite anterior a ação de retomada os indígenas pintam seu rosto e partes do corpo com urucum (*yruku*), num movimento de honra e religião com seus antepassados que estão enterrados nos *tekoha* que irão reocupar. Na noite que precede a reocupação, os rezadores balançam seus *mbaraká* e pedem a intervenção dos seres invisíveis. Já na madrugada, o rezador, fazendo um discurso com orientações e abençoando os indígenas do front, autoriza que os membros da família extensa partam para a reocupação do território antigo. Por isso, essa rede de solidariedade e de r-existência dos Guarani e Kaiowa é multifacetada e multilocalizada; envolve a multidimensionalidade cosmológica do espaço em disputa (religioso, de pertencimento e identificação), e tem na sua dinâmica as ações coletivas de retomadas de *tekoha*.

As ações de resistência são direcionadas, não mais definidas pelo alcance espacial típico de uma mobilidade rápida, mas por outros ritmos, como, por exemplo, o de uma caminhada para uma área de retomada, os acampamentos às margens das rodovias, os fechamentos temporários e as mobilizações em praças e avenidas públicas urbanas. Cada um destes espaços assume um sentido diferente de ação coletiva na rede de múltiplos circuitos de luta⁵.

A complexidade prática-estratégica e simbólica destas ações de reocupação e enfrentamento com os fazendeiros vêm das múltiplas possibilidades que cada antigo *tekoha* oferece para a reapropriação por meio de práticas econômicas, políticas, culturais e da natureza (inclusive aí, as espirituais) às famílias extensas. O *tekoha* é uma “terra nutridora” (BONNEMAISON, 2002) passível de ser reterritorializada por diferentes membros por meio da hierarquia do grupo étnico. Essas possibilidades são favorecidas pelas diversas redes de circulação de objetos, informações e

⁵ Para um aprofundamento do tema, incluindo as diversas estratégias biopolíticas de resistência por meio do fechamento temporário de rodovias ou vias de acesso em decorrência de situação de conflito entre indígenas (Guarani e Kaiowa) e fazendeiros no Mato Grosso do Sul (MONDARDO, 2017).

pessoas (lideranças e outros membros). A posição que cada sujeito ocupa na rede de enfrentamento é estratégica e relacional.

RETOMADAS DE TERRITÓRIOS INDÍGENAS

Nas últimas décadas, no campo brasileiro, vem ganhando força as ações coletivas diretas de luta pela terra, estrategicamente denominadas de retomadas de territórios tradicionais. Essas ações coletivas ganham variações semânticas e formas de territorialização alternativa, a depender da terra, dos territórios requeridos e da cosmografia⁶ dos grupos sociais envolvidos, tais como: retomadas de terras tradicionais, retomadas territoriais, retomadas de *tekoha*, retomadas de território, retomadas da terra sagrada, retomadas de quilombos, retomadas de povos e comunidades tradicionais, reocupação, recuperação, dentre outras. O sentido prático, político, normativo, simbólico-sagrado atribuído e aplicado nas retomadas torna o território um conceito catalizador de direitos, de rituais, e de mobilização, organização, reelaboração e reinvenção das territorialidades de resistência pelos movimentos das populações tradicionais em luta no espaço brasileiro.

A área de retomada normalmente é aquela em que estão situados os conflitos e confrontos. Existem retomadas em condições territoriais, políticas e jurídicas muito distintas, assumindo variações pela forma de territorialização e dos sujeitos coletivos, étnico-raciais – as chamadas comunidades “remanescentes” em termos de emergência étnica e reinvenção cultural, como sugere Arruti (1997) –, envolvidos na luta pela

6 Com base na Antropologia territorial, Little (2002, p. 254) considera a cosmografia uma importante acepção para entender a relação particular que um grupo social mantém com seu território. O autor define cosmografia “como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele”.

terra e dos grupos hegemônicos contrários aos movimentos de retorno aos territórios tradicionais.

No contexto de negação dos direitos territoriais, os Guarani e Kaiowa, inconformados com a imposição do Estado de “contenção territorial” (HAESBAERT, 2014), e de territorialidades compulsórias nas reservas – “espaços mínimos” de controle e disciplina –, transformaram as ações diretas de retomadas de territórios tradicionais, a autodemarcação de *tekoha*, em estratégias biopolíticas de vida em resistência. Um Kaiowa que mora em um acampamento às margens de rodovia, considera a retomada uma ação autônoma do seu grupo étnico:

Uma ação autônoma. A retomada é uma área. A gente bebe água na nascente. A gente não comia carne, não tem caça. Onde a gente vive não tem energia. Até hoje eu durmo na rede. Morar na retomada um pouco é bom, um pouco a gente se sente ameaçado. A gente mora na retomada. (...) viver na retomada é resistência. Desde os cinco anos eu moro na área de retomada, eu sei o que é viver a resistência. Na reserva não é o lugar de nós morar. Não é a nossa vida de viver. A reserva foi criada pelo Estado. O *tekoha* é o lugar de viver. Lá é que tem a resistência para a gente viver. (...) Retomada é para requerer nosso *tekoha*. A retomada é um recomeço para nós. É um recomeço para nós requerer a nossa terra, um novo começo para nós. (Kaiowa do *Tekoha Guyra Kambi'y*, município de Douradina/MS, entrevista realizada em 27/06/2018).

No debate sobre território e colonialidade do saber e do poder, as retomadas são ações autônomas na luta pelos direitos a terra, educação, saúde, alimentação, segurança, dentre outras necessidades e demandas. Esse processo de tensão e conflito entre fazendeiros e indígenas, produziram-se novas e alter-*nativas* territorialidades de resistência na luta contra o preconceito, exploração, ocultamento e invisibilidade, para a valorização e afirmação simbólico-cultural da identidade territorial dos Guarani e Kaiowa.

No município de Dourados, onde residem aproximadamente 20% da população indígena do estado sul-mato-grossense, esses povos organizam-se em ações coletivas de enfrentamento direto, seja pelo fechamento temporário de rodovias, ocupações de áreas com estudos de demarcações e/ou praticam-se trânsitos multi e até transterritoriais pela fronteira internacional entre acampamentos e reservas, com o objetivo de fortalecer a luta e retroalimentar a resistência do grupo para o retorno aos *tekoha* (MONDARDO, 2018b).

Como contrapondo as fazendas e reservas etnocidas com sua lógica de atuação do Estado pela biopolítica colonial de integração dos indígenas via assimilação cultural e desterritorialização dos seus *tekoha* pela acumulação por despossessão, os Guarani e Kaiowa reelaboram o *tekoha* na contemporaneidade por meio de uma visão de território comunal e de usufruto coletivo da terra, que tem por base a família extensa em uma área identificada e estratégica para a vivência, garantia de reprodução e continuidade, ou seja, a preocupação com o futuro do grupo étnico manifestada em sua territorialidade.

A vida nos *tekoha* antigos era compartilhada num sistema comunitário que buscava potencializar a participação das famílias em sua organização espacial. Enquanto categoria de análise e da prática (geográfica e nativa) para os povos Guarani e Kaiowa, o *tekoha* tornou-se *tekohahã* – em devir – um espaço de r-existência. É concomitantemente tanto um território geográfico como epistêmico, de memória das lutas em que a morte se tornou, hoje, mais um elemento de fortalecimento que retroalimenta a organização, mobilização e as ações coletivas diretas das lutas.

TERRITORIALIDADES DE TRÂNSITO

Nessa dinâmica espaçotemporal de disputas entre territorialidades, o *tekoha* se tornou uma ação coletiva de uma parcela de Guarani e Kaiowa que se mobilizam para afirmação de seu discurso de valorização cultural e de práticas de retomadas territorializadas pela tradicionalidade de ocupação do espaço.

Na fronteira do Brasil com o Paraguai, *lócus* desta pesquisa, existem áreas de retomadas de indígenas que residem no Mato Grosso Sul, em terras lindeiras ao limite internacional. Pode-se apontar o caso de indígenas Guarani Ñhandeva da reserva Pirajuí, no sul do estado, que praticam retomadas territoriais em áreas fronteiriças com o Paraguai. Nesse caso, identificamos retomadas de territórios tradicionais que podem ser chamadas de transterritoriais (HAESBAERT; MONDARDO, 2010) na forma geográfica em que elas transgridem, “rompem” ou relativizam os limites do território nacional, projetando-se sobre o país vizinho. Esse movimento de autodemarcação redesenha os limites das fazendas do agronegócio pelas ações coletivas de retomadas, étnico-territoriais, nessa zona de fronteira.

Os povos Guarani e Kaiowa produzem um movimento (trans)fronteiriço de resistência de longa data, sobretudo entre as gerações mais antigas que tinham na mobilidade (itinerante) um componente central de suas territorialidades, nesse trânsito entre Brasil e Paraguai, entre os estados brasileiros de Mato Grosso do Sul e Paraná, com os departamentos paraguaios de Amambay, Concepción, Alto Paraná e Canindeyú. Hoje, pela dimensão de luta por território e direitos humanos que o movimento indígena ganhou, essas territorialidades foram reconfiguradas em resistência em torno de um objetivo comum: a demarcação das terras tradicionalmente ocupadas em áreas lindeiras aos limites internacionais.

Podemos considerar que essa mobilidade se apresenta como uma territorialidade de trânsito na medida em que essas retomadas de *tekoha* se manifestam como a possibilidade concreta e simbólica, o devir indígena, de “ter uma terra nova para nós usar” (*yuy pyahu*), como nos disse uma jovem Guarani Ñandeva (entrevista realizada em 25/05/2018).

Essa necessidade de mudar de área (*Ojequerova*) caracteriza-se não como um trânsito efêmero, mas concreto e efetivo, nesta zona de fronteira, compondo movimentos de desterritorialização de reservas indígenas, como no caso de Pirajuí, no Brasil, em direção às áreas de retomadas do lado paraguaio, fronteiriças aos limites internacionais, de uso e ocupação originária, das comunidades Guarani Ñandeva. Devir de territorialidades. Transterritorialidades.

DEVIR-TEKOHA

DEVIR-TEKOHA

Uma mulher tem que devir-mulher, mas num devir-mulher do homem por inteiro. Um judeu torna-se judeu, mas num devir-judeu do não-judeu. Um devir minoritário só existe através de um termo médium e de um sujeito desterritorializados que são como seus elementos. Só há sujeito do devir como variável desterritorializada da maioria, e só há termo médium do devir como variável desterritorializante de uma minoria. O que nos precipita num devir pode ser qualquer coisa, a mais inesperada, a mais insignificante. Você não se desvia da maioria sem um pequeno detalhe que vai se pôr a estufar, e que lhe arrasta (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 93).

Para Deleuze e Guattari (2012) a maioria diz respeito a um estado ou processo de poder e dominação. O devir minoritário é um conjunto ou estado que minoria. “Só há história de maioria, ou de minorias definidas em relação à maioria” (p. 93). A maioria não é o oposto em diferença quantitativa. O homem branco é a maioria, mas não em número. A minoria é um devir do mundo como um todo. Um potencial. São subsistemas variáveis, mutáveis. As minorias indígenas são coletividades. Ilhas de minoridades. Resistência à dominação do Estado despótico. Persistência cosmológica. Resiliência espiritual. Recusa que ser quer capturar pelo Estado, pela conversão religiosa, pela captura no mercado de trabalho.

Os indígenas são devir-minoria. Símbolos vivos da resistência contra o governo bio/necropolítico e dos territórios corporativos. A intolerância e autoritarismo desta maioria não esmaga a alegria, o afeto, o amor. A indiferença não esmaga as minorias. Povos indígenas tem uma existência imanente, “reexistem para existir”. Índios são ilhas. *Tekoha* é insular. O Brasil é um arquipélago de povos indígenas. Esses povos assumem a forma e conteúdo insular no território nacional brasileiro. Tem potência de devir-minoria. Para os Guarani e Kaiowa, devir-*tekoha*. Uma cosmologia de ilhas étnicas. Diferentes da estabilidade e fixação das

identidades dos estados nacionais essas ilhas apresentam a maleabilidade de fronteiras de identidade étnicas.

A multiplicidade de lutas é construída pelo devir de territorialidades, transterritorialidades, nesse trânsito entre mundos, do múltiplo (os povos) contra o Um (o Estado). Territorialidades não somente encaixadas, mas fluídas e que se reelaboram no trânsito entre mundos, abertos à diferença, nesse devir das linhas de lutas.

Os Guarani e Kaiowa estão desterritorializados de seu antigo e grande território (*tekoha guasu*) que hoje é controlado pelas modernas fazendas, articuladas com as empresas multinacionais e o Estado. Esses povos originários estão pelejando para viver e sobreviver em ações coletivas – autodemarcações – como as de retomadas de *tekoha*. Se, de um lado, as empresas exploram os territórios e abusam dos recursos naturais como a terra e a água, contaminando-os com práticas inadequadas de exploração econômicas, do outro lado, uma parcela de Guarani e Kaiowa, num movimento de resistência antissistêmico, fazem autodemarcações em ações coletivas estratégicas e diretas de retomadas territoriais pelo trânsito de sua territorialidade entre cosmologias e cosmopolíticas. Nesse trânsito entre mundos, as transterritorialidades tem a potência do devir-indígena, devir-minoria, devir-*tekoha*.

A transterritorialidade é uma modalidade de territorialidade. Pode se manifestar pela atualização de uma territorialidade antiga ou como uma nova territorialidade. Se o ponto de vista cria o sujeito, como concebe Viveiros de Castro (2015), essas territorialidades de trânsito, transterritorialidades, criam territórios. A transterritorialidade se manifesta por meio de uma multidimensionalidade de relações e multiescalaridades. Esses tipos de transterritorialidades articulam os espaços das lutas contemporâneas dos povos indígenas em múltiplos níveis: terra, território, corpo, aldeia, retomada, ocupação, mobilizações, articulações e alianças políticas externas e internas aos povos originários.

A transterritorialidade é também uma prática-estratégica de luta e fortalecimento da cultura Guarani e Kaiowa. Uma vez que a luta pelo território não cessa, lutar por esse espaço é lutar pela vida: pela terra, saúde, educação e “natureza”. Essa territorialidade é reelaborada pelas

experiências destes povos na luta pela terra e território com os não indígenas.

Os Guarani e Kaiowa, em sua resistência secular, têm se mostrado resilientes em contextos de conflitos, confrontos e desreterritorializações. A r-existência (existir para resistir como forma de vida e organização socioespacial) dos Guarani e Kaiowa na contemporaneidade é movida pela multiplicidade das lutas territoriais.

É necessário aprofundar as concepções e práticas dos territórios indígenas tradicionais para construir categorias com potência, “armas de luta”, para o apoio efetivo com a Constituição Federal de 1988 e o direito consuetudinário às reivindicações de reconhecimento de terras dos povos indígenas.

O território para os povos indígenas não é simplesmente um fato concreto (a terra, um recurso), nem um artifício do pensamento ameríndio, das cosmologias, ou como instrumento normativo para a demarcação das terras indígenas por meio de ação, via planejamento, de políticas públicas. Propomos então tratar os territórios indígenas como dispositivo cosmológico, prático-estratégico, que tem por objetivo condensar – o foco – a multiplicidade das lutas. A luta pelo direito ao território como dispositivo que condensa outras formas de lutas por direitos.

O *tekoha* é definido pela família extensa que habita e faz usufruto coletivo e exclusivo do território. Os povos Guarani e Kaiowa fazem parte de uma rede extensa de parentesco, consanguíneo e de afinidade, levando essas famílias a compartilhar um território de ocupação e uso tradicional. Essa organização espacial tem um sentido político e econômico conforme a cultura destes povos, o modo de ser, o *teko*.

Procurando sintetizar o que analisamos sobre territórios indígenas Guarani e Kaiowa, encontramos distintos níveis na definição do território:

- **Terra:** é a dimensão imanente da relação entre o povo e o seu território. É constitutiva da ancestralidade e tradicionalidade da territorialidade pelo uso e ocupação de uma família extensa Guarani e Kaiowa. A terra é o direito originário,

consuetudinário, constitucional, de posse e usufruto coletivo. A terra é parte dos rituais e tradições. Do corpo da terra à terra como corpo indígena.

- **Corpo:** é a dimensão do vivido. Do direito à vida e às diferentes formas de vida. O direito às diferentes naturezas humanas: humanidades e subjetivações. Está associado ao cuidado com o corpo, à saúde, à alimentação, à terra, e expressões/manifestações/mobilizações políticas e culturais. O corpo é o espaço da resistência: existir para r-existir. O corpo indígena fala e é espaço de resistência em alianças entre corpos e política das ruas. O corpo das mulheres indígenas luta contra o colonialismo, a exploração e o patriarcado.

- **Tekoha:** é o território que incorpora a identificação, o pertencimento à terra, às relações históricas e políticas de um grupo local tradicional e das relações de dominação e apropriação afetivo-simbólica de um lugar. É onde uma família exerce domínio coletivo sobre o usufruto de uma terra por meio de suas práticas. Esse território é definido, delimitado e demarcado pela cultura do povo por meio das redes de parentescos consanguíneos e por afinidade (de alianças tradicionais).

- **Retomadas:** são ações coletivas diretas de luta pela terra e território. A retomada é uma área para a reconquista da terra de uso e ocupação tradicional. É uma estratégia autônoma, temporária e concreta de territorialização alternativa para conquistar coletivamente o território: *tekoha*. É a autodemarcação realizada pela família extensa, constituída e fortalecida pela rede de parentesco consanguínea e de alianças intensivas.

Evidenciamos que em contextos conflituosos de regularização fundiária como os dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, são necessárias políticas públicas sérias e comprometidas com o combate à violência para a segurança dos povos indígenas nas reservas, em áreas de

retomada e em seus *tekoha*, e para que se garantam os direitos consuetudinários/constitucionais da territorialização tradicional. É dever do Estado garantir a demarcação das terras indígenas e conseqüentemente viabilizar o acesso à educação, saúde, alimentação, contextualizada nos territórios de ocupação originária.

As lutas pelos territórios indígenas é um projeto futuro. De um futuro para os povos indígenas. Daí a importância da memória e da reorganização da memória coletiva dos indígenas, memórias das expulsões, no redesenhar desta territorialidade na contemporaneidade. Esses povos estão reelaborando a sua territorialidade a partir das memórias coletivas dos antepassados, das desterritorializações/expulsões e das lutas para reconfigurar as demandas atuais por demarcação de terras traduzíveis na categoria densa *tekoha*. A multiplicidade das lutas indígenas Guarani e Kaiowa por território – terra, corpo, *tekoha* e retomada – são a possibilidade concreta, simbólica e subjetiva do devir indígena. Devir-minoria, devir-*tekoha*.

Como afirmou uma liderança Guarani e Kaiowá em acampamento de retomada:

Tem que ter muita coragem para defender as suas terras. E isso é a nossa vida, a nossa história. A nossa vida está na terra, está no rio, está na floresta. A gente está numa briga pela demarcação das nossas terras. Uma briga no Brasil. A autodemarcação a gente está buscando de como conseguir. A gente não pode deixar a nossa água e terra morrer. Defender o nosso território. Dentro do nosso território. A pior coisa é você perder a sua casa e a sua família. Será que é só nós que quer brigar pelos rios, pelo ar, pela onça? A gente continua se tornar uma onça brava para continuar defendendo nossos territórios. Vocês precisam sentir o que a terra quer. A gente sente, a ferida fica na alma, o coração sente (...) para que possam seguir juntos com esses territórios que sonham, que sentem e que choram, tem vida, pelem e sentem dor.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS

ABIP – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. “Documento final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas: Território: nosso corpo, nosso espírito”. **Portal Eletrônico da ABIP** [15/08/2019]. Disponível em: <www.apib.info>. Acesso em: 20/08/2019.

AGAMBEN G. **Estado de exceção**. São Paulo: Editora Boitempo, 2004.

AGAMBEN G. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002.

IAGRO - Agência Estadual de Defesa Sanitária Animal e Vegetal. “Rebanho bovino de Mato Grosso do Sul”. **Portal Eletrônico da IAGRO** [2017]. Disponível em: <www.iagro.ms.gov.br>. Acesso em: 11/02/2018.

ALBERT, B. “Les Yanomami au Brésil”. In: CHANDÈS, H.; ALBERT, B. **Yanomami: l’esprit de la forêt**. Paris: Fondation Cartier, 2003.

ARRUTI, J. M. A. “A emergência dos ‘remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas”. **Revista Mana**, vol. 3, n. 2, outubro, 1997.

BENITES, T. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando)**: o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. (Tese de Doutorado em Antropologia). Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 2014.

BONNEMAISON J. “Voyage autour du Territoire”. *L’Espace Géographique*, n. 4, 1981.

BONNEMAISON, J. “Le territoire enchanté: Croyances et territorialités en Mélanésie”. **Géographie et cultures**, n. 3, 1992.

BONNEMAISON, J. **La Géographie Culturelle**. Paris: CTHS, 2000.

BONNEMAISON, J.; CAMBREZY, L. “Le Lien Territorial: entre frontières et identités”. **Géographies et cultures**, n. 20, 1996.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: CosacNaify, 2009.

CASANOVA, P. G. **Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CHAMORRO, G. **Terra madura, yvy araguyje**: fundamento da palavra guarani. Dourados: Editora da UFGD, 2008.

CLASTRES, P. **La société contre l'Etat: recherches d'anthropologie politique**. Paris: Éditions de Minuit, 1974.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **Commun: essai sur la révolution au XXIe siècle**. Paris: La Découverte, 2014.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 4. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

DUSSEL, E. **1492 - O Encobrimento do Outro (A Origem do “Mito da Modernidade”)**: Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique**. Paris: Gallimard-Seuil, 2004.

FOUCAULT, M. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FRASER, N. “A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação”. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, agosto, 2002.

FRASER, N. “Redistribución ou reconocimiento?” *In*: FRASER, N.; HONNETH, A. (orgs.). **Redistribución ou reconocimiento?** Madrid: Morata, 2006.

FUNAI - Fundação Nacional do Índio. “Índios no Brasil: Quem São”. **Portal eletrônico da FUNAI** [2016]. Disponível em: <www.funai.gov.br>. Acesso em: 12/05/2017.

GALEANO, E. **As veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

GERBER, K.; CARDOSO, J. V. “Biopoder à moda das elites matogrossenses”. **Portal eletrônico Outras Palavras**. [12/03/2017]. Disponível em: <www.outraspalavras.net>. Acesso em: 12/03/2017.

GOLDMAN, M. “Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica”. **Etnográfica**, vol. 10, n. 1, maio, 2006, p. 161-173.

GUDYNAS, E. “O novo extrativismo progressista na América do Sul: teses sobre um velho problema sob novas expressões”. In: LÉNA, P.; PINHEIRO DO NASCIMENTO, E. (org.). **Enfrentando os limites do crescimento: sustentabilidade, decrescimento e prosperidade**. Rio de Janeiro: Garamond/IRD, 2012.

GUATTARI, F. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

HAESBAERT, R. “Armadilhas do território”. In: BORZACCHIELLO DA SILVA, J.; SILVA, C. N. M.; DANTAS, E. W. C. (orgs.). **Território: modo de pensar e usar**. Fortaleza: EdUFC, 2016.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, R. **Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HAESBAERT, R.; MONDARDO, M. “Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana”. **GEOgraphia**, vol. 12, n. 24, 2010.

HARVEY, D. **O novo imperialismo**. São Paulo: Editora Loyola, 2004.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo 2010: Características Gerais dos Indígenas – Resultados do Universo**. Disponível em: <www.ibge.gov.br>. Acesso em 03/08/2019.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Cidades e Estados do Brasil** [2017]. Disponível em: <www.cidades.ibge.gov.br>. Acesso em: 11/02/2018.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

ISA - Instituto Socioambiental. “Terras Indígenas no Brasil”. **Portal Eletrônico Terras Indígenas**. Disponível em: <www.terrasindigenas.org.br>. Acesso em: 03/08/2019.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LADEIRA, M. I. **Espaço geográfico Guarani-Mbya**: significado, constituição e uso. (Tese de Doutorado em Geografia). São Paulo: USP, 2001.

LATOUR, B. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru: Edusc, 2004.

LEFEBVRE, H. **Le droit à la ville – suivi de Espace et politique**. Paris: Éditions Anthropos, 1972.

LEFEBVRE, H. **La production de l'espace**. Paris: Éditions Anthropos, 1974.

LEFF, E. **Racionalidade ambiental**: a reapropriação social da natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEITE, M. “Terras sem dono somam 1/6 do território brasileiro”. **Folha de São Paulo** [01/07/2019]. Disponível em: <www.folha.uol.com.br>.

Acesso em: 15/07/2019.

LÉVI-STRAUSS, C. Présentation. Chroniques d'une Conquête. **Ethnies**, vol. 14, 1993.

LITTLE, P. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia n. 322. Brasília, UnB: 2002.

MASSEY, D. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. Tenerife: Editora Melusina, 2011.

MELIÀ, B. S. **El guaraní**: experiência religiosa. Assunção: Ceaduc/Cepag, 1991.

MELIÀ, B. S. "Entrevista: Palavras Ditas e escutadas". **Revista Mana**, vol. 19, n. 1, 2013.

MONDARDO, M. **Conflitos territoriais entre Guarani-Kaiowa, paraguaios e "gaúchos"**: a produção de novas territorialidades no Mato Grosso do Sul (Tese de Doutorado em Geografia). Niterói: UFF, 2012.

MONDARDO, M. "O direito ao território tradicional Guarani-Kaiowa em Mato Grosso do Sul: in-segurança, biopolítica e Estado de exceção". **Boletim Dataluta** [2013]. Disponível em: <www.fct.unesp.br/nera>. Acesso em: 10/01/2019.

MONDARDO, M. "A geometria de poder do conflito territorial entre fazendeiros e Guarani-Kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai". **Acta Geográfica (UFRR)**, Edição Especial "Geografia Política e Geopolítica: Teoria e Prática", 2014.

MONDARDO, M. "Insecurity territorialities and biopolitical strategies of the Guarani and Kaiowa indigenous folk on Brazil's forderland strip with Paraguay". **L'Espace Politique**, n. 31, 2017.

MONDARDO, M. "A dinâmica multi/transterritorial dos povos Guarani e Kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai". In: RÜCKERT, A. A.; SILVA, A. C. P.; SILVA, G. V. (orgs.). **Geografia Política, Geopolítica**

e **Gestão do Território**: integração sul-americana e regiões periféricas. Porto Alegre: Editora Letra1, 2018a.

MONDARDO, M. **Territórios de trânsito**: dos conflitos entre Guarani e Kaiowa, paraguaios e “gaúchos” à produção de multi/transterritorialidades na fronteira. Rio de Janeiro: Consequência, 2018b.

MORIN, E. **O método 5**: a humanidade da humanidade. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MURA, F. **À procura do “bom viver”**: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. (Tese de Doutorado em Antropologia). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2006.

NEGRI, T. **Exílio, seguido de valor e afeto**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2001.

PORTO-GONÇALVES, C. W. “A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha”. *In*: CECEÑA, A. E. (coord.). **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: EdUSP, 2006.

SANTOS, M. “O retorno do Território”. *In*: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. A.; SILVEIRA, M. L. (orgs.). **Território**: globalização e fragmentação. São Paulo: Hucitec, 1996.

SOUZA, M. L. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

SVAMPA, M. **Las fronteras del neoextractivismo en América Latina**: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependências. Guadalajara: CALAS, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Arawete: Os Deuses Canibais**. Rio de Janeiro: Zahar Editores/Anpocs. 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Etnologia brasileira”. *In:* (Org.). MICELI, S. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**. São Paulo: CosacNaify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “O intempestivo, ainda”. *In:* CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “The Relative Native. Hau”. **Journal of Ethnographic Theory**, vol. 3, n. 3, 2013.

SOBRE O AUTOR

SOBRE O AUTOR



Marcos Mondardo é geógrafo e professor da Faculdade de Ciências Humanas e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), onde coordena o Núcleo de estudos sobre Território e Fronteira (NUTEF). Graduado em Geografia pela UNIOESTE, Mestre em Geografia pela UFGD, e Doutor em Geografia pela UFF. Desenvolve pesquisas no âmbito da Geografia Regional e Geografia Política, atuando nas temáticas de território, territorialidade, fronteira e povos indígenas. *Email:* marcosmondardo@yahoo.com.br

COLEÇÃO

Comunicação & Políticas Públicas

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

O Núcleo de Pesquisa Semiótica da Amazônia (NUPS), da Universidade Federal de Roraima (UFRR), está à frente do selo coleção “Comunicação & Políticas Públicas” e recebe propostas de livros a serem publicados em fluxo contínuo em qualquer período do ano.

O texto que for submetido para avaliação deverá ter uma extensão de no mínimo de 40 laudas e no máximo 150 laudas configuradas obrigatoriamente em espaçamento 1,5, letra Times New Roman e tamanho de fonte 12. Todo o texto deve seguir as normas da ABNT.

Os elementos pré-textuais como dedicatória e agradecimento não devem constar no livro. Os elementos pós-textuais como biografia do autor de até 10 linhas e referências bibliográficas são obrigatórios. As imagens e figuras deverão ser apresentadas em arquivos separados, de maneira que ao longo do texto do livro sejam apenas indicados os espaços onde serão inseridas. As imagens deverão ser nomeadas e numeradas conforme os espaços indicados no texto.

A submissão do livro deverá ser realizada por meio do envio online de arquivo documento (.doc) em Word for Windows 6.0 ou versão mais recente. O autor ou autores devem encaminhar para o e-mail nupsbooks@gmail.com três arquivos: a) formulário de identificação do autor e da obra, b) livro com sumário no formato Word for Windows 6.0 ou versão mais recente, e, c) via escaneada de carta de autorização assinada pelo (s) autor (es) atestando que cede(m) seus direitos autorais da obra para a editora da Universidade Federal de Roraima.

ENDEREÇO DE CORRESPONDÊNCIA

Coleção “Comunicação & Políticas Públicas”

Núcleo de Pesquisa Semiótica da Amazônia (NUPS)

Universidade Federal de Roraima (UFRR)

Campus Paricarana

Bloco 1. Sala 179. Av. Cap. Ene Garcez, n. 2413.

Bairro Aeroporto. Boa Vista, RR.



+ 55 (95) 981235533 /



nupsbooks@gmail.com



www.livroeletronico.net

