



GEOGRAFIAS INDÍGENAS E TERRITÓRIOS ANCESTRAIS

INDIGENOUS GEOGRAPHIES AND ANCESTRAL TERRITORIES

Marcos Mondardo – UFGD – Dourados – Mato Grosso do Sul – Brasil
marcosmondardo@yahoo.com.br

RESUMO

As geografias indígenas possuem relações muito profundas: mesmo que por vezes coloniais e eurocêntricas, a pesquisa e o estudo dos vínculos entre povos indígenas e/ou sociedades tradicionais e a natureza constitui, na verdade, uma das raízes mais antigas e fundantes da Geografia. Entretanto, especialmente, no Brasil, a falta de estudos e o desprestígio que foi considerado esse enfoque, por vezes, o trabalho, fez com que padecesse essa vinculação no interior da disciplina. As geografias indígenas contemporâneas vêm emergindo nos últimos quinze ou vinte anos como uma tentativa de revitalizar aquela herança em novas bases, embora, de certo modo, esse movimento acadêmico e indígena possa ser visto, somente, como um fenômeno relativamente recente. São múltiplos seus desafios, entre os quais sobressaem-se os seguintes: i) elaborar uma compreensão da relação dos povos indígenas com o ambiente e/ou a natureza, por meio de suas cosmologias, cosmovisões e cosmopolíticas; ii) promover diálogos de saberes entre o conhecimento científico e saberes ancestrais/dos povos, por meio da re-atualização/reinvenção de conceitos, não encaixados, mas abertos à alteridade, em devir, tomando o cuidado para não resvalar exclusivamente para o empirismo ou campo das práticas; iii) construir uma maior aproximação da Geografia com o campo da Antropologia; iv) valorizar, por meio do debate descolonial e intercultural, o diálogo entre as geografias indígenas e o pensamento social crítico latino-americano; v) estimular e criar condições para uma maior participação de jovens estudantes indígenas na graduação e pós-graduação em Geografia. Por fim, é preciso entender as geografias indígenas antes como uma perspectiva, em que os indígenas são protagonistas da dimensão espacial.

Palavras-chave: geografias indígenas; território; territorialidade; Antropologia.

ABSTRACT

Indigenous geographies have very deep relations: even if sometimes colonial and Eurocentric, the research and study of the links between indigenous peoples and/or traditional societies and nature is, in fact, one of the oldest and most founding roots of Geography. However, especially in Brazil, the lack of studies and the lack of prestige that this focus has sometimes been considered, has made this linkage suffer within the discipline. Contemporary indigenous geographies have emerged in the last fifteen or twenty years as an attempt to revitalize that heritage on new bases, although, in a way, this academic and indigenous movement can only be seen as a relatively recent phenomenon. Its challenges are multiple, among which the following stand out: i) elaborate an understanding of the relationship of indigenous peoples with the environment and/or nature, through their cosmologies, cosmovisions and cosmopolitics; ii) promote dialogues of knowledge between scientific knowledge and ancestral/peoples' knowledge, through the re-actualization/reinvention of concepts, not fitted, but open to otherness, in becoming, taking care not to slip exclusively into empiricism or field of practices; iii) build a greater approximation of Geography with the field of Anthropology; iv) value, through the decolonial and intercultural debate, the dialogue between indigenous geographies and Latin American critical social thought; v) stimulate and create conditions for a greater participation of young indigenous students in undergraduate and graduate Geography.

Finally, it is necessary to understand indigenous geographies rather as a perspective, in which indigenous people are protagonists of the spatial dimension.

Keywords: indigenous geographies; territory; territoriality; Anthropology.

Introdução

Este texto tem por objetivo evidenciar como as discussões que a Geografia vem desenvolvendo, em especial, sobre as concepções de espaço e de conceitos e práticas como o de território e de territorialidade, podem contribuir para o debate das geografias indígenas no sentido de investigar as diversas realidades territoriais de povos indígenas no Brasil e de colaborar com suas lutas e resistências.

Este trabalho também é fruto de mais de dez anos de pesquisas junto aos povos indígenas, Guarani e Kaiowá, na fronteira do Brasil com o Paraguai, das orientações no âmbito da Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados com estudantes indígenas e não indígenas, sendo estes orientandos/as, pesquisadores, intelectuais, tendo em vista as críticas oriundas do corpo discente não-branco, da disciplina ofertada “Multiplicidade territorial e fronteiras”, da participação em bancas, de comunicações proferidas e da participação em congressos, além da interlocução e de valiosas contribuições recebidas nos debates realizados no Núcleo de Pesquisas sobre Território e Fronteira – NUTEF, que promove o permanente estímulo à reflexão crítica coletiva e o engajamento político.

Além dessa introdução, os resultados e a discussão deste texto estão estruturados em seções: a) Problemática e a descolonização de metodologias em geografias indígenas; b) Nossa trajetória junto aos povos Guarani; c) Intersecções Geografia e Antropologia: métodos e temas; d) Geografias Indígenas: uma perspectiva; e) Geografias Indígenas e Ecologia Política; e, f) Territórios ancestrais. Nas considerações finais, reiteramos a importância das geografias indígenas *colaborativas* e engajadas junto às lutas dos povos por terras, territórios e corpos, por uma educação e saúde diferenciadas e contextualizadas nos territórios ancestrais, como reconhece a Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988).¹

¹ A categoria normativa (jurídico-política) “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios” foi conquistada e reconhecida como direito na Constituição Federal de 1988. Essa categoria de terra indígena, determinada no art. 231, §1º da Carta Constitucional de 1988, define: “São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades

Problemática e a descolonização de metodologias em geografia indígenas

O objetivo desta investigação é a relação entre questões indígenas e a Geografia, registrado em perspectivas indígenas e não-indígenas, e focalizado em estudos de diversos subcampos da Geografia. Para isso, revisamos a produção de livros, capítulos, artigos, dissertações e teses, não no sentido de fazer um levantamento exaustivo, mais para obter informações chave, sobre as questões indígenas e a Geografia, na perspectiva de autores indígenas e não-indígenas.

Sobre o uso do termo “geografias indígenas”, esclarecemos que o mesmo mantém neste texto três dos seus sentidos: 1) as geografias indígenas são múltiplas e vividas conforme cada território e contexto histórico-geográfico, considerando a necessidade de reconhecer o protagonismo e a diversidade/pluralidade cultural e territorial de cada povo; 2) é uma perspectiva da Geografia junto aos povos indígenas da sua cultura, dos territórios e das territorialidades, em sua multiplicidade espacial; e, 3) é o método de investigação que, inspirada pela proposta da Maori Linda Tuhiwai Smith (1999), professora de Educação Indígena na University of Waikato, na Nova Zelândia, considera necessária a descolonização de metodologias euro-ocidentalizadas, pois as mesmas suprimiram e se apropriaram dos saberes indígenas. Para a autora é necessário uma prática política e educativa de pesquisa com povos originários, contra o colonialismo, o capitalismo e o patriarcado, e que *colabore* para a autodeterminação e demarcação dos seus territórios. Assim, o termo “geografias indígenas” utilizado neste texto envolve às lutas e r-existências, e se refere às descrições das noções, ao mesmo tem em que demonstra as vivências ou modos de ser, em que os protagonistas são os próprios indígenas, seus lugares, territórios, territorialidades e corpos.

Nesse sentido, qual a contribuição da Geografia no processo de luta e resistência dos povos indígenas na contemporaneidade brasileira? Para iniciar, já que estamos indagando sobre o papel específico da Geografia nas lutas dos povos tradicionais, é

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” (BRASIL, 1988).

necessário que tornemos evidente o que entendemos por luta e r-existência.² Consideramos que a r-existência faz parte de uma luta, seja de um movimento social ou de uma ação coletiva. Essa forma de atuação dos movimentos indígenas se deve porque os territórios tradicionais estão em disputa com o agronegócio globalizado no Brasil, o que leva a uma centralização territorial dos conflitos por meio de duas formas de luta por terra/território: a ocupação (designada, a depender dos povos, de retomada) e a manifestação.

Agnew (2002) considera que com a globalização, o enfraquecimento dos “Estados fortes” e o crescimento das formas de governança supra-regionais e globais levaram a um aumento das formas dos conflitos étnicos e regionais dentro dos Estados, e entre Estados, como nas fronteiras internacionais. No Brasil, temos visto disputas regionais sobre recursos naturais entre povos indígenas e setores do agronegócio, assim como entre esses povos e o Estado moderno-colonial. Em regiões brasileiras e em fronteiras internacionais, a luta para recuperar os territórios tradicionalmente ocupados que, atualmente, estão nas mãos de fazendeiros e empresas multinacionais do agronegócio, tem levado a várias disputas judiciais. Assim, a relação entre o Estado moderno-colonial e a globalização, tornou-se um desafio, ainda mais para a Geografia, em especial no que diz respeito aos conflitos territoriais envolvendo povos indígenas.³

Com relação às questões metodológicas, os esforços empregados para um levantamento documental e a análise dos documentos, os procedimentos de pesquisa comuns à Antropologia e, ainda, de certo modo, um desafio à Geografia, por exemplo, como a etnografia, a observação participante, levantamentos de histórias de vida e genealógicos, são orientados a auxiliar na elaboração de uma narrativa que tem como

² Esses processos aparentes de resistência são, na verdade, de r-existência, no sentido atribuído por Porto-Gonçalves (2002), de resistir para existir enquanto povos cultural e territorialmente diferenciados, na forma geral e polifônica dos modos de ser. Essa r-existência pode ser interpretada como uma chave analítica e descolonial para compreender as práticas sociais coletivas que têm se constituído como fundamentais na reinvenção da existência.

³ Esse é o contexto de conflitos no qual as lutas singulares dos povos indígenas são travadas. Essas lutas sociais/territoriais destacam que o que está em jogo é algo mais do que conflitos distributivos envolvendo os recursos naturais. São os conflitos distributivos envolvendo os recursos naturais e o que essas comunidades estão defendendo em seu território. O que essas comunidades defendem é a relacionalidade de seus mundos de vida. Um conflito entre modernidade e ontologias relacionais, nas quais os povos indígenas reagem não apenas resistindo, mas construindo seu próprio projeto ontológico (GIRALDO, 2022).

perspectiva central as lutas e r-existências dos povos indígenas e as suas geografias. Essa afirmação nos leva a pensar nas seguintes questões: como elaborar o trabalho de campo para pensar um método específico? Cada pesquisa com povos indígenas pode construir o seu próprio método, narrando e descrevendo o que observou, viveu e analisou no trabalho de campo? Como cada estudo pode construir um método próprio a partir da ontologia de cada povo, território, territorialidade e ancestralidade?

Em nossa vivência junto aos Guarani e Kaiowá, observamos que o método para esses povos é um caminho (*tape*). Por meio desse caminho os povos podem criar uma noção de espaço própria em que eles podem transitar e chegar a outra pessoa e a sua casa, ao território alheio, do “Outro”. Isso permite refazer o conceito de espaço e contextualizar com aquilo que os indígenas vivem, estudam e pesquisam. O método visto, por exemplo, como uma árvore, com seu tronco, galhos e folhas, mas que também apresenta cipós e pássaros, pode ajudar na construção de outros caminhos, na criação e imaginação de outra noção de espaço, de territórios e territorialidades. O conhecimento em relação à natureza, o cuidado com os seus semelhantes, essa ontologia dos povos, possibilita a imaginação e a criação de outra noção de espaço.

Se, ao menos nas últimas duas décadas, as geografias indígenas ganharam destaque dentro da Geografia com a criação de métodos próprios, na Antropologia, na História e na Sociologia, a temática também tem espaço cativo. No Brasil, geógrafas/os indígenas e não indígenas têm uma relevante tarefa quando falamos em geografias indígenas. É importante considerar que as geografias indígenas tratam, em primeiro lugar, da narrativa indígena sobre a própria geografia, tendo nos mitos uma das principais, se não a principal, fonte. As geografias indígenas, quando narradas e protagonizadas pelos próprios indígenas, não representam esses povos, muito menos eles se reconhecem, somente como vítimas de uma geografia é uma história eurocêntrica que os coloniza. Ao narrar por meio da memória seus mitos e o processo de colonização, o colonialismo e a colonialidade, os indígenas se colocam como sujeitos ativos da própria história e geografia.

Nesse sentido, quando usamos o termo “geografias indígenas” como método, também fazemos referência aos trabalhos de campo que realizamos nos anos

anteriores, em comunidades indígenas do Brasil, do Paraguai e da Argentina, desde o ano de 2010 até o momento que escrevemos este texto, no início de 2023, e de forma intensa em aldeias e retomadas de *tekoha*⁴ do Mato Grosso do Sul e do Paraná. O objetivo dessas pesquisas tem sido revelar os territórios e as territorialidades que permitem, em parte, conhecer as vivências e contribuir com as lutas e r-existências dos indígenas Guarani, Kaiowá e Ñandeva contemporâneos, sejam eles povos fronteiriços ou até mesmo transterritoriais – que vivem na fronteira entre dois ou mais Estados. Considerando que esses povos lutam e resistem em áreas de intensos conflitos e confrontos territoriais, nossos interlocutores e interlocutoras serão resguardados. Eles estão identificados com os nomes de suas comunidades, aldeia ou retomadas de *tekoka*.

Nossa trajetória junto aos povos Guarani

Nossa aproximação junto aos povos Guarani remonta ao ano de 2007 e se localiza inicialmente em Mato Grosso do Sul, Brasil, onde começamos a estudar os conflitos territoriais entre os grupos Guarani, Kaiowá e Ñandeva, e os Guarani do Paraguai (*Pãi Tavyterã*), com os fazendeiros do agronegócio, em nossa tese doutorado (MONDARDO, 2018). Isso nos levou a investigar, além da geografia desses conflitos, um pouco da cultura e da língua Guarani, suas práticas e “reelaboração cultural” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) das territorialidades, o que proporcionou nossa aproximação junto aos povos indígenas e das sociabilidades vividas nas aldeias da fronteira do Brasil com o Paraguai.

Desde 2009, radicado novamente em Dourados, trabalhamos como professor de Geografia na Universidade Federal da Grande Dourados, no curso de Geografia e no Programa de Pós-Graduação em Geografia, na qual orientamos estudantes indígenas,

⁴ Os Guarani reconhecem no *tekoha* o espaço-chave de luta e catalisador de direitos contra as fronteiras coloniais dos Estados. *Tekoha* é um conceito nativo denso. Em guarani, “*Teko*” é “vida”, “modo de ser”, “cultura”, e “*ha*” significa o “espaço”, “territorialização”. *Tekoha* designa o território em que o modo de ser Guarani se territorializa e se expressa. Segundo Melià (2016, p. 25), “O *tekoha* é até hoje, para todos os Guarani, sejam eles Mbya, Avá-Guarani ou Pai/Kaiowá, na Argentina, Bolívia, Brasil ou Paraguai, o lugar do *teko*, quer dizer, o lugar de ser, do hábito e do costume, do seu próprio sistema, da família e da política, da economia e da religião. É lugar “onde somos o que somos”. Esse lugar é a condição de possibilidade do *teko* porã, do bom viver; isso é o que a colonização se empenhou em destruir sistematicamente mediante a usurpação dos territórios indígenas, destruição ambiental, acumulação privada de bens, desintegração do sistema social e secularização dos elementos da vida religiosa”.

Guarani, Kaiowá, Nhandeva e Terena, e estabelecemos relações com pesquisadoras/es, intelectuais, extensionistas, lideranças, dentre outras/os.⁵ Na Universidade funciona o curso de Licenciatura Indígena Teko Arandu, na qual a participação em atividades possibilita um constante aprendizado.

Esta convivência e vínculos construídos com estudantes indígenas, a nossa inserção em suas aldeias atendendo outras demandas, assim como a nossa atuação no âmbito da geografia guarani, com as contradições e conflitos de um estado – Mato Grosso do Sul – em que prepondera a atividade econômica do agronegócio, nos proporcionaram uma oportunidade singular para os trabalhos de campo que realizamos envolvendo conflitos territoriais na fronteira, a vivência junto à luta pelos territórios ancestrais, e o trânsito pelas novas/velhas territorialidades nativas. Nossos interlocutores e interlocutoras indígenas nas pesquisas foram mulheres e homens, jovens, adultos e idosos, que tem a experiência acumulada de sua cultura vinculada e/ou territorializada nas aldeias e retomadas de *tekoha*.

A etnografia do *tekoha* foi, assim, sendo elaboradas nas pesquisas junto aos povos e por meio da experiência próxima do pesquisador/a (NASCIMENTO, 2019). No trabalho campo o corpo do pesquisador/a se encontra em jogo no espaço-entre-indígenas e não indígenas, em uma existência fronteira (ANZALDÚA, 1987), que se estabelece por meio de uma experiência próxima, vivida nos territórios e nas práticas das territorialidades. Com isso, além da adoção de conceitos nativos que, atualmente, se tornaram verdadeiros instrumentos de luta (jurídicos, políticos e etnoeducacionais) dos povos originários – como o de *tekoha* para os Guarani e Kaiowá –, mostrou-se indispensável espacializar a territorialidade ancestral indígena (entendida enquanto comunidade de pertencimento pelas múltiplas r-existências ou formas de ser), para não reificar os territórios desses povos como estáticos no tempo e definidos *a priori* pelos limites ou recortes político-administrativos dos Estados moderno-coloniais.

Observar as territorialidades indígenas como modos de vida/de ser é uma maneira de aprender e de conhecer a r-existência dos povos como forma política. No entanto, as formas de auto-organização das comunidades, nem sempre são por resistir pela

⁵ Destacamos, dentre outras, as pesquisas de Vera (2020), Martins (2020), Baltazar (2022), Monfort, (2022), Silva (2022), Staliano; Mondardo; Lopes (2019), e Staliano; Mondardo; Kaneko (2022).

autonomia, mas pelo direito de viver, de seguir a vida e criar futuros. No campo, o trânsito engajado do pesquisador demonstra-se imprescindível para fazer a etnografia de caráter exploratório uma descrição suficientemente densa, na luta pela(o) terra/território, destacando as lideranças mulheres como exemplares nesse processo.⁶

A nossa trajetória de geógrafo junto aos povos Guarani remonta também a outras etapas de inserção etnográfica em campo, como investigador ou como morador de cidade vizinha (Dourados) às reservas e retomadas indígenas no Mato Grosso do Sul: de 2007 a 2009, como morador e estudante; de 2010 a 2012, como pesquisador para a elaboração da tese de doutorado; de 2013 a 2023, como morador, professor e pesquisador. O caminho etnográfico que estamos fazendo também é orientado por uma tentativa de compreensão dos mundos ou modos de ser Guarani, Kaiowá e Nandeva. Esclarecemos que não pretendemos, neste texto, ser a voz dos indígenas, mas é importante assinalar que como não indígena, temos olhos e ouvidos para apreender.

As perguntas que delinearam a nossa investigação foram: como a Geografia explica as lutas por territórios indígenas e as territorialidades elaboradas no cotidiano pela memória, ancestralidade e r-existência? Quais os diálogos, possibilidades e desafios desse enfoque na Geografia brasileira contemporânea?

Nas últimas décadas a questão étnico-racial dos povos originários e a questão do acesso aos seus territórios tornaram-se pautas emblemáticas de descolonização da política contemporânea, seja no debate universitário ou público. Desde a colonização, em 1942, houve uma tentativa de moldar o continente latino-americano e caribenho a partir de um padrão europeu/colonizador, marcado pelo “encobrimento do Outro”, dos povos indígenas, quando a Europa se confrontou com o “Outro” e afirmou-se como “centro” do mundo moderno-colonial (DUSSEL, 1993).

⁶ Silvia Federici (2020) afirma que os movimentos das mulheres são importantes para preservar a vida dos seres humanos e da Terra. As mulheres indígenas, rurais e das periferias urbanas desempenham papéis para a despatriarcalização e geração de alternativas anticapitalistas para a mudança concreta e efetiva de suas condições de existência e de suas comunidades. Federici (2020) reconhece que as mulheres têm um papel chave nas lutas sociais, pois são as mais afetadas pela deposição, pela degradação do ambiente e sofrem diretamente em sua vida cotidiana os efeitos das políticas públicas voltadas para a economia extrativista. As mulheres são defensoras da água-território, e muitas vezes, colocam o seu corpo frente às atividades extrativistas. As mulheres defendem a vida e o território, lutam também contra o machismo e o sexismo dos governos de extrema-direita, mas também dos governos chamados progressistas, que geralmente, veem as mulheres como barreiras aos megaprojetos que levam adiante a lógica capitalista e patriarcal.

As geografias indígenas permitem configurar outro ponto de partida para a descolonização do reconhecimento da presença, dos territórios e das territorialidades indígenas na *Abya Yala*⁷/América Latina e particularmente no *Pindorama*/Brasil, para, se quisermos, “imaginar o espaço como uma simultaneidade de estórias-até-agora” e “existência coetânea de uma pluralidade de trajetórias”, como propõem Dorren Massey (2008, p. 29 e 33).

Para superar o imaginário colonial sobre o chamado “descobrimento” do continente e do país é fundamental que outras trajetórias e narrativas, mais múltiplas e plurais, descoloniais, ganhem visibilidade e ressonância como aquela proferida em 1980 por Marçal de Souza Tupã'i⁸, então líder do povo Guarani Ñandeva, em seu discurso histórico ao Papa João Paulo II quando denunciou ao afirmar que “nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são invadidos. Dizem que o Brasil foi descoberto. O Brasil não foi descoberto não, o Brasil foi invadido e tomado dos indígenas do Brasil. Essa é a verdadeira história”. Essa contranarrativa é fundamental para romper esse limite de uma história e geografia universais e colonizadoras, como alerta Chimamanda Ngozi Adichie (2019), sobre “o perigo de uma história única”⁹, e para nascer novas lideranças, “novos Marçals”.

A “América indígena”, um “continente assaltado” como analisou Galeano, (1987), é uma construção histórica e ainda apresenta uma ideia de um lugar do mundo

⁷ Os indígenas Kuna, do Panamá, propõem como designação de América o termo originário *Abya Yala*, que significa “Terra madura” ou “Terra Viva”.

⁸ Marçal de Souza, ou Marçal Tupã-i (pequeno deus) nasceu no dia 24 de dezembro de 1920 e foi assassinado em 25 de novembro de 1983, no atual Mato Grosso do Sul. Foi um líder da etnia Guarani conhecido internacionalmente devido a sua luta em defesa dos povos indígenas. Em 1980 foi escolhido representante da comunidade indígena para discursar ao Papa João Paulo II durante sua primeira visita ao Brasil. Após diversas ameaças e agressões, em 1983, Tupã-i foi assassinado a tiros em sua casa, na aldeia Campestre, em uma emboscada noturna.

⁹ Ao fazer uso do seu lugar de enunciação, onde, a partir de sua própria história, a escritora nigeriana alerta que a formulação de padrões e estereótipos a respeito de um povo está vinculada às histórias formuladas e repetidas em diferentes lugares, uma vez que, “é assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna” (ADICHIE, 2019, p. 22). A autora demonstra a importância de se ampliar as percepções sobre histórias dos povos que não possibilitam a sua pluralidade, pois, nessa relação entre a narrativa e a história única, existe o poder econômico e político de um Estado-nação em relação a outro, “o poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva” (ADICHIE, 2019, p. 23). Com isso, ela alerta para a necessidade conhecer melhor a pluralidade no que está relacionado ao outro povo e sua realidade concreta: “quando rejeitamos a história única, quando percebemos que nunca existe uma história única sobre um lugar nenhum, reavemos uma espécie de paraíso” (2019, p. 33).

como um produto colonial. O colonialismo não terminou com as independências. Não terminou porque sequer as independências foram conquistadas pelos povos originários e africanos, haja vista, para os últimos, a dimensão do tráfico transatlântico. Para o antropólogo mexicano Guillermo Batalla (2019), o estabelecimento do regime colonial, branco e europeu na América, significou uma ruptura total com o passado pré-colombiano. Essa situação colonial – que fez a invenção e homogeneização do indígena em uma mesma categoria – pressupôs a inferiorização e impôs frentes territoriais de espoliação e de esbulho do “Outro”. Convivemos, ainda, com várias formas de colonialismo: forte, interno, violento, racista, das concentrações de terra¹⁰, da função excludente da propriedade privada sob a égide do capitalismo (DARDOT e LAVAL, 2015), e do desprezo pela vida humana e não humana. Estamos imersos na “colonialidade do poder e do saber” como propõe Quijano (2005).

Intersecções Geografia e Antropologia: métodos e temas

A Geografia interessada nas lutas indígenas e nas suas formas de organização territorial deve manter um diálogo mediador da Antropologia em suas análises. Pensando, assim, em uma metodologia qualitativa para a pesquisa junto aos povos tradicionais, sem dúvida, é relevante considerar o uso da etnografia. Segundo Natalia Quiceno Toro e Jonathan Echeverri Zuluaga (2021, p. 16), “a etnografia reafirma-se como uma importante abordagem a outras disciplinas, tal como a Antropologia fortalece os diálogos com a Geografia, História, estudos científicos, entre outros”. Segundo os antropólogos, “é difícil pensar na existência de temas que são exclusivos de uma disciplina. É precisamente nos modos de fazer e nas abordagens que se criam intersecções e diálogos interdisciplinares”. Os autores propõem, inspirados no geógrafo John Agnew, “uma geografia de conhecimentos etnográficos” ao pensar o espaço com um “componente fundamental na compreensão das sociabilidades, tal como cada configuração social por sua vez envolve diversas formações e ordens espaciais”. Assim, “o espaço entra nas questões e problemas da investigação e, portanto, propõe desafios

¹⁰ Sobre a concentração de terras no Brasil e a relação com as terras e territórios dos povos indígenas, ver Mondardo (2022).

nas formas de fazer, nas formas de compreender aquilo a que chamamos terreno ou campo” (p. 32).

A etnografia não pode, portanto, ser entendida como uma soma de ferramentas que são aplicadas num determinado espaço, onde existem sujeitos que são considerados fontes de informação ou “exemplares” de modos de vida. Pelo contrário, a etnografia permite-nos seguir processos, dinâmicas, relações, pessoas, materiais e infraestruturas. É nestas trajetórias que a experiência é o principal caminho para a aprendizagem. Uma etnografia em relação ao espaço não é, portanto, uma etnografia de determinados espaços, territórios estáticos, materialidades, artefatos prontos, mas sim a possibilidade de ver como são produzidos pelos sujeitos e, por sua vez, produzem sujeitos coletivos, relações, sociedades. Seguir as práticas, processos, conexões e movimentos que dão existência a estas entidades são o desafio destes esforços etnográficos (TORO E ZULUAGA, 2021, p. 32).

A antropóloga Mariza Peirano (2014, p. 380), destaca em seu artigo “Etnografia não é método”, que “a etnografia é a ideia-mãe da antropologia, ou seja, não há antropologia sem pesquisa empírica. A empiria – eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos”, sendo esse o “material” que os antropólogos analisam, mas que “não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação”. Peirano (2014, p. 381) considera com isso que não se “leva” teoria para o campo e se aplica sobre aquele povo e território, pois “ao contrário, a própria teoria se aprimora pelo constante confronto com dados novos, com as novas experiências de campo, resultando em uma invariável bricolagem intelectual”. Para a autora o campo “não acontece em um espaço virtual, abstrato e fechado”, o “‘método etnográfico’ implica a recusa a uma orientação definida previamente”, ou seja, o campo também configura a teoria. Essa é uma especificidade da Antropologia: a teoria se retroalimenta no campo, em uma relação indissociável.

Nesse diálogo com a Antropologia, consideramos a relevância de o geógrafo ir a campo em pesquisas junto aos povos indígenas. Mas, para ir a campo, é preciso pensar, para além das técnicas, uma pedagogia junto aos povos, com políticas e éticas verdadeiramente comprometidas e engajadas com o território. Nesse encontro potente entre Geografia e Antropologia, não podemos confundir a etnografia “somente” como técnica de pesquisa. Nessa convergência entre Geografia e Antropologia, o geógrafo pode escolher o campo próximo do seu corpo, como escrita encarnada em que o corpo daquele que escreve está entrelaçado com as pessoas e territórios que descrevem, ou,

vendo a etnografia como forma de conhecimento. Tim Ingold (2017), antropólogo britânico que tem interpelado o fazer antropológico e pensado a etnografia por outro viés, afirma que “estudar antropologia é estudar com as pessoas, não fazer estudos sobre elas; este estudo não é tanto etnográfico como é educativo. Nosso trabalho consiste em corresponder com eles, mas não falar por eles” (p. 222). O autor afirma com isso que a Antropologia precisa ser interpretada como um processo educativo, pois é também educação, no sentido de não resvalarmos para a ideia da outridade.

Tim Ingold (2017) faz, com isso, uma distinção entre o que é o fazer antropológico e o que é fazer etnográfico, pois, “o objetivo da etnografia (...) é produzir uma descrição (...) da vida como ela é de fato vivida e experienciada pelas pessoas em dado lugar e em dado período” (p. 223), como forma de conhecimento, sendo que “a observação participante não é uma técnica de coleta de dados, mas um compromisso ontológico” (p. 225). Em seu livro, “Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição”, é possível afirmar que Tim Ingold (2015) estabelece uma relação com a Geografia na medida em que sugere uma etnografia do espaço, do lugar, da paisagem, do movimento, das redes e linhas de vida, por exemplo.¹¹

Essa prática etnográfica como uma prática espacial ajuda o geógrafo no campo, tornando o “fazer etnográfico” como “fazer geográfico”: ético e politicamente engajado junto aos povos e seus territórios. Partindo do espaço como produto de relações e lugar do encontro e do desencontro, como considera Doreen Massey (2005), reconhecemos, como geógrafos/as, que não é preciso se neutralizar ou se afastar no campo, afinal, toda pesquisadora, todo pesquisador, tem/carrega os marcadores sociais de diferença como território, ético-rationais, de gênero, geracionais, classes sociais, dentre outros. Como afirmam Toro e Zuluaga (2021, p. 21) “a etnografia tem demonstrado ser uma abordagem poderosa que propõe contribuições e diálogos com novas formas subjetivas de espaços vividos”.

¹¹ Para Toro e Zuluaga (2021, p. 21) “Trabalhos como os de Tim Ingold, Arturo Escobar, Margarita Serje e Emilio Piazzini incorporam na sua abordagem teórica o debate sobre a compreensão do espaço nas ciências sociais em relação aos discursos predominantes do tempo e da sociedade. Elementos como a conceitualização da paisagem a partir de perspectivas etnográficas, a questão dos novos significados da categoria de lugar nas práticas políticas dos movimentos sociais ou o lugar das geografias nos processos de produção de conhecimento são algumas das contribuições que estes autores desenvolveram a partir do diálogo entre a etnografia e o espaço”.

O antropólogo Viveiros de Castro (1999), inspirado em Bruno Latour, propõe 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 e viver (n) o espaço – e de relações menos dicotomizadas. O autor afirma também 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).

Encarar a Antropologia como Ciência dos povos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), potencializa a Geografia enquanto Ciência das técnicas, da ação e dos objetos (SANTOS, 2006), para compreender as concepções, práticas e objetos dos povos indígenas. Por meio de um exercício de descolonização, pode-se aprender a ler os territórios e as territorialidades por meio das ações individuais e coletivas, das práticas cotidianas, dos *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 dessa Geografia dedicada aos e praticada com os indígenas.

É importante frisar, no entanto, que concepções e práticas consistentes de territórios e territorialidades indígenas, oriundas de outras disciplinas, não podem ser incorporadas sem filtro pela Geografia. 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 dos 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 – embora, seja importante estimular a capacidade, como demonstramos, interdisciplinar e transversal – 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 propõe o geógrafo Rogério Haesbaert (2020). Essa descolonização do poder e do saber passa pela construção e ampliação de “subjetividades territoriais” (KRENAK, 2019) que fazem parte dos movimentos sociais de luta e resistência por terra, território e corpo.

Como elaborar, assim, um diálogo de saberes entre as lutas indígenas no Brasil e os conceitos e práticas de territórios e territorialidades? Haesbaert (2020) tem demonstrado que os desafios atuais da Geografia enquanto Ciência é o de descolonizar poderes e problematizar o eurocentrismo presentes em sua tradição acumulada. Para que isso ocorra deve-se focar nas r-existências indígenas, em suas práticas de luta e nas reelaborações cosmológicas, cosmopolíticas e teóricas dos mitos. Os territórios e territorialidades pensados desde a Geografia devem ser afetados pela multiplicidade cultural e potência das lutas dos povos, suas práticas e elaborações conceituais, para estabelecer um diálogo aberto à alteridade. Afinal, 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.

Vale destacar também que pelo acesso à educação não indígena, escolar, e às universidades, povos indígenas vem construindo e acionando de forma prática, política e geoestratégica, uma nova pedagogia que visa transgredir os conhecimentos até então elaborados. Por outro lado, os conceitos da academia também são apropriados pelos movimentos em luta e tornam-se “categorias da prática” (HAESBAERT, 2020), retroalimentadas pelo seu uso, e reconstruídos nos conflitos sociais/territoriais. É imprescindível reconhecermos, assim, que atualmente os conceitos que foram produzidos sobre e junto aos povos originários estão sendo reapropriados por pesquisadores indígenas, pois estamos numa nova fase. Os povos Guarani, Kaiowá e Nandeva, por exemplo, estão produzindo os seus próprios conceitos na base de comparação com outros mundos – um pluriverso, um mundo onde caibam muitos

mundos, como propõe Escobar (2018), e uma perspectiva pluriontológica, uma confluência de mundos como sugere o pensador quilombola Antonio Bispo dos Santos (2015) – para a defesa/continuidade da vida e conquista de direitos nas múltiplas escalas espaciais. Daí a relevância de enxergar as geografias indígenas como uma perspectiva.

Geografias indígenas: uma perspectiva

As geografias indígenas não deveriam, assim, serem vistas ou construídas como um *ramo* da Geografia. É possível, se quisermos, pensá-la e fazê-la junto aos povos como um subcampo, conferindo, para isso, uma especificidade, mas sem tratá-la com o rigor de uma subdisciplina, com um campo rígido e bem delimitado. Pelo menos no que diz respeito a nomenclatura do nosso subcampo, estaremos seguindo, de praxe, o que se consolidou – ou vem sendo construído – em disciplinas coirmãs, a exemplo de subcampos da Antropologia Indígena, História Indígena e a Sociologia Indígena.

As geografias indígenas são, antes, um “campo” flexível, interdisciplinar, dialógico, e com uma abordagem construída pelo foco específico ou uma maneira de olhar os mundos ou modos de ser indígenas; uma atividade profissional das/dos geógrafas/os engajadas/os ou, de forma particular, uma perspectiva de elaborar saberes, conhecimentos e formular as problemáticas científicas, tendo como arcabouço à memória, à ancestralidade, à vivência, à cosmovisão e a cosmopolítica dos povos originários. A relação desses grupos com outras ontologias e epistemologias, e das conexões com a ancestralidade, história, autonomia e mundos é sugerida pelo antropólogo colombiano Escobar (2018).

Cada vez mais, a partir dos anos 1990 e 2000, dependendo, obviamente se estamos tratando da geografia latino-americana onde o processo é mais antigo, ou aglo-saxônica onde essa leitura é mais recente, as pesquisas e os estudos de Geografia foram refletindo certas tendências da relação espaço-sociedade que já vinham sendo gestadas de longa data por meio da necessidade da descolonização do conhecimento. No âmbito do período considerado clássico da disciplina, certo eurocentrismo presente, não havia chegado ao ponto de fazer emergir a discussão sobre o protagonismo dos povos

indígenas; mais recentemente, a necessidade de promover uma descolonização do saber/poder da natureza e do saber/poder sobre/com os povos que compõem as sociedades inspirada pelos estudos decoloniais, como proposto por Quijano (2005) e Mignolo (2003), dentre outros, permitiu e/ou viabilizou, junto com o pensamento crítico latino-americano (e, embora, em menor parte, com o europeu) o protagonismo indígena e/ou dos estudos e pesquisas indígenas na Geografia.

No Brasil, por vezes, identificamos o empirismo e o apoio intenso aos métodos da Antropologia com que essas geografias indígenas foram sendo forjadas a partir da década de 1990 e, sobretudo, da década seguinte (LADEIRA, 1992; 2001). Atualmente, isso se demonstra profundamente desafiador para com relação aos conceitos e temas da disciplina, pensados e elaborados no diálogo intenso, quando não interdisciplinar, com o campo antropológico. Ao serem questionadas e até desafiadas, essas geografias indígenas emergentes tem como um dos horizontes dessa mudança, a aposta em um diálogo de saberes para a territorialização da vida (LEFF, 2006; 2021), incorporando o sentido atribuído pela liderança quilombola – entre o “saber orgânico” (dos povos e comunidades tradicionais) e o saber artificial (científico-acadêmico) – proposto pelo pensador quilombola Santos (2019), da Comunidade Quilombola Saco-Curtume-Piauí. Outra tendência à revisão ou descolonização dos currículos da geografia universitária que pode (e deve) reverberar para os ensinos fundamental e médio nas escolas, rompendo com a tendência crescente e “alinhada” à especialização dos conhecimentos, é aquela da direção das geografias indígenas e negras (GUIMARÃES, 2018).

Destaca-se a Lei nº 10.639/2003 (BRASIL, 2003), sancionada em 09 de janeiro de 2003, durante o primeiro mandato de Luís Inácio Lula da Silva na presidência da República. Essa política pública de ação afirmativa, resultado da luta antirracista capitaneada pelo movimento negro, alterou a LDB (Lei nº 9.394/96) para tornar obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana em todas as escolas, públicas e particulares, dos ensinos fundamental e médio. No dia 20 de janeiro de 2008, a Lei nº 11.645 (BRASIL, 2008) foi promulgada, no segundo mandato do presidente Lula, alterando novamente a LDB para incluir no currículo a obrigatoriedade do estudo da história e cultura dos povos indígenas nos estabelecimentos de ensino fundamental e

médio, públicos e privados. Essa mudança também propôs novas diretrizes curriculares para o estudo da diversidade na universidade, e nos cursos de Geografia, a ofertarem disciplinas, dentre outras atividades, de questões étnico-raciais.

Por isso, as geografias indígenas, não devem e não caminham, para a especialização ou à fragmentação de ramos específicos, mais progride em seu itinerário – ou andanças estratégicas – como campo aberto ao diálogo de saberes orgânicos, indígenas, quilombolas, dentre outros modos de ser, com os conhecimentos acadêmicos, denominados “científicos”, no sentido de promover confluências entre mundos, cartografias afetivas, trocas e desorientações. Esse processo de cada vez mais intercambiar entre si, e muitas vezes o diálogo com colegas de outras áreas (Antropologia, História, Sociologia e Psicologia, por exemplo) se tornou mais relevante, por vezes, que as articulações internas e entre subcampos da própria Geografia, como a Geografia Cultural, Agrária, Política, Urbana, Histórica, dentre outras. Por outro lado, crescentemente, as/os geógrafas/os indígenas e indigenistas (LIMA, 2019; AMPARO, 2019; SILVESTRI, 2019; VERA, 2020; AGUILAR, 2021; BALTAZAR, 2022; MONFORT, 2022; GOMES, 2022), esses últimos, recentemente formados, passaram a conversar menos entre si e mais com colegas antropólogas/os, arqueólogas/os, etnólogas/os, historiadoras/es, sociólogas/os, psicólogas/os, ou, a depender das interfaces das pesquisas e da Geografia em questão, com outros profissionais, a exemplo de técnicos e gestores. Isso revela os desafios das falsas e velhas dicotomias, já discutidas neste texto, de cultura/natureza, humano/não humano, selvagem/civilizado, tradicional/moderno, indivíduo/sociedade, dentre outras. A superação das polaridades que marcam o campo disciplinar da Geografia pode nos levar ao diálogo de saberes interdisciplinares e em oposição da tendência à fragmentação do conhecimento.

Essa cosmovisão de totalidade, que os povos indígenas já praticam e escrevem, a respeito da Terra Mãe (*Madre tierra*) como base da vida, Pachamama – *pacha* (terra, cosmos) *mama* (mãe) – dos povos andinos, conforme Quintero Weir (2019), está relacionada com a perspectiva do Bem Viver (o *sumak qamaña* dos Aymarás e o *sumak kawsay* dos Quíchuas, como analisado por Estermann, 1998), que passou a ficar visivelmente comprometida e engajada na perspectivas contracolonizadoras em

oposição ao neodesenvolvimentismo/neoextrativismo, apresenta-se como um desafio a ser incorporado na Geografia. Não é à toa que acadêmicos indígenas têm entrado na pós-graduação em Geografia de outras áreas do conhecimento, o que demonstra os desafios que temos pela frente no diálogo interdisciplinar e na formação de estudantes/geógrafas/os indígenas desde a graduação. É imprescindível valorizar nesse debate o avanço das políticas públicas afirmativas de cotas para as universidades e as Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008, para a entrada e permanência de estudantes indígenas e negros, na graduação e pós-graduação, com o objetivo de diminuir as desigualdades educacionais, econômicas, e reparar injustiças históricas da formação socioespacial brasileira.

Por sua vez, as pesquisas recentes das/dos geógrafas/os indígenas e indigenistas vêm demonstrando os processos em curso que implicam o genocídio dos povos indígenas (assassinatos e suicídios, por exemplo), o ecocídio (destruição dos ecossistemas) e do terricídio (destruição dos territórios), não somente no sentido de um “denuncismo”, mas tratando desses temas como estratégias de transformação dessa realidade, sejam sob a forma da necessidade de construção e aprimoramento de políticas públicas, planejamento e gestão territoriais conduzidos pelo Estado, mas em diálogo com os povos indígenas e suas diferenças contextualizadas nos territórios. Tais povos elaboram um diálogo contra/com o Estado (CLASTRES, 1974; SOUZA, 2017) por meio de estratégias, táticas, enfrentamentos, contraplanejamentos e contrapropostas, elaborados e implementados por organizações de base locais, regionais, nacionais e internacionais de movimentos indígenas, de mulheres, organizações aliadas indigenistas e outras forças progressistas e autonomistas da sociedade, que estão comprometidas e engajadas com as lutas e sobrevivência dos humanos e não-humanos, isto é, da própria natureza, conforme concepção de Latour (2004).

Nesse sentido, uma aproximação das análises e pesquisas envolvendo a necessidade de articulação de saberes vinculados à pesquisa da natureza, não “apenas” da luta pela terra/território, dos conflitos socioambientais, da injustiça ambiental, dos desastres e impactos ambientais, do antropoceno e/ou do capitaloceno, mas também da biologia (vide a biogeografia), da geologia (como a geomorfologia, a pedologia e a

hidrologia), da etno e biodiversidade planetária tão fundamentais, embora está última pareça ter sido negligenciada nas geografias indígenas. Isso nos leva a observar a necessidade de articular os conhecimentos – mesmo que, ensinados de maneira especializada e fragmentada nos cursos de graduação e pós-graduação – para uma visão de conjunto e mais integradora, híbrida, e por vezes, assimétrica, na construção de uma perspectiva para os estudos junto aos povos indígenas, numa visão ampliada de natureza relacionada à cultura, para geógrafas/os indígenas/os e indigenistas/os.

As geografias indígenas constituem, nesse sentido, uma tentativa não de substituir os conteúdos específicos e especializados associados à certa tradição geográfica como da Geografia Agrária, Regional, Cultural e Política, mas, sim, uma perspectiva, mais aberta e vinculada às lutas e r-existências dos povos, suas demandas e autonomias, para promover a valorização de problemas e questões enfrentadas da colonialidade e colonialismo, da exploração do capitalismo extrativo (SVAMPA, 2019), em que o diálogo de saberes deve estar associado ao conhecimento dos povos da mãe Terra, *Pachamama*. Nessa visão a Terra é vista como um organismo vivo com direitos – mãe Terra, *Pachamama*, como veem os povos indígenas andinos –, e não como um metabolismo social de produção de matéria e energia (TOLEDO, 2013) para o funcionamento da lógica de acumulação da sociedade capitalista no regime neoliberal.

As geografias indígenas representam e expressam um desafio de construir, em diálogo junto aos povos indígenas, uma teoria da ação, para se evitar ou “superar” o empirismo, ainda predominante nas pesquisas, para alcançar profundidade analítica e densidade/diversidade teórica, o que envolve a elaboração de novos conceitos, colados na prática desses sujeitos, para que sejam instrumentos de luta e emancipação social, o que pressupõe certa “transversalidade” de perspectiva. Os povos indígenas estão produzindo os seus próprios conceitos na base de comparação com outros mundos – um pluriverso e uma perspectiva pluriontológica como propõe Escobar (2018). Esses grupos reconhecem esse movimento de territorialização nas universidades, nas escolas e no debate público, eles transitam por outros mundos, fazem todo um diálogo com outras escalas e outros mundos. Nesse sentido as categorias são construídas mais próximas da experiência que é vivida, colada na prática e por um conhecimento que é

para viver e dar continuidade a vida.

Enquanto perspectiva, uma forma de olhar os mundos indígenas, é possível elaborar e reforçar a ideia de geografias indígenas enquanto perspectiva por meio do diálogo de saberes, que privilegia a ancestralidade, a memória, os territórios e as territorialidades, sem a pretensão de construir e demarcar um campo disciplinar. Os estudos e pesquisadores permitem compreender as origens desses segmentos nos estudos de Geografia Agrária, Urbana, Cultural, Política, Regional, dentre outros, sendo fundamentais, para isso, os caminhos construídos nesse diálogo junto aos povos pelas geografias indígenas, suas perspectivas, tensões e desafios.

Geografias indígenas e Ecologia Política

Se uma das análises mais tradicionais da Geografia e antigas de pesquisa, que pode ser considerada a que talvez melhor defina a identidade da Geografia, seja a relação entre o que foi chamado de sociedade e natureza, não podemos deixar de lado, ignorar ou invisibilizar os povos indígenas, pois os mesmos sempre estiveram ao lado da natureza, ou, numa outra leitura, eles são parte da própria natureza. Não foi isso que vimos, entretanto, com a institucionalização do pensamento geográfico, desde suas “origens”, durante a segunda metade do século XIX, na Alemanha e na França, pela maneira como a natureza era abordada na perspectiva da dominação dos recursos naturais. A natureza deveria ser dominada como recurso a ser controlado e apropriado; logo, os povos originários deveriam ser dominados, seguindo essa mesma lógica colonial.

Se olharmos com atenção a produção intelectual dos geógrafos, em especial os que aportaram no Brasil na segunda metade do século XX, constataremos que, essa tradição de ver os indígenas como uma fronteira a ser dominada foi à tônica. Já na Geografia neopositivista (chamada “quantitativa”), desde os anos 1960, bem como nas duas ou três décadas seguintes, os povos indígenas foram praticamente invisibilizados ou não foram vistos como questões geográficas para além da quantificação.

Os povos indígenas, por sua vez, se veem/se reconhecem dessa forma: como parte da natureza. Daniel Munduruku (2018), ao refletir sobre o tempo ocidental,

considera que o mesmo é linear, contado pelo relógio e, por extensão, podemos pensar que, desde essa concepção, o espaço é linear, sequencial, “quadrado” e “geométrico”. Esse tempo (e espaço) não pertence aos povos originários, mas visa controlá-los, discipliná-los, em suma, desterritorializar as subjetividades indígenas enquanto sujeitos de direitos, de terra e território. Esse tempo e espaço do Ocidente, da produção, do acúmulo, “que não pára”, é o do capitalismo. Por sua vez, Munduruku (2018, p. 1) considera “o tempo deles é quadrado e o nosso é circular”. O tempo indígena é o tempo da natureza. Nessa cosmovisão, os tempos da natureza e do corpo estão em estreita vinculação. Ao respeitar o tempo da natureza o corpo estará em equilíbrio. Os povos originários têm as suas existências alinhadas ao tempo (e espaço) histórico, ancestral e presente.

Para além dessa visão de tempo e espaço linear imposta pelo Ocidente, da lógica do confinamento e do ordenamento do Estado moderno-colonial que “desterritorializa” os povos e “apaga” as suas territorialidades múltiplas, que demarca limites à imaginação, é preciso “reflorestar o imaginário”, como propõe o xamã Yanomami Davi Kopenawa (2015), para construir geografias indígenas, pensando o espaço por meio de outros horizontes – concretos, descoloniais e imaginando outras geografias, como sugere Ailton Krenak, do Povo Krenak de Minas Gerais:

Vamos aproveitar toda nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos, vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como um cosmos onde a gente pode despencar com paraquedas coloridos (KRENAK, 2019, p. 30).

Esse reflorestar o imaginário para pensar outras geografias nos leva a ver a natureza por outra perspectiva. A ecologista Suzanne Simard (2022) demonstra a ciência das florestas para provar que as árvores fazem parte de uma rede de interdependência, ligadas por um sistema de canais subterrâneos por meio dos quais trocam nutrientes e se relacionam. Ao referir-se sobre o seu livro, “A árvore-mãe: em busca da sabedoria da floresta”, a autora chamou atenção para essa sabedoria florestal, e afirmou que “este não é um livro sobre como podemos salvar as árvores. É um livro sobre como as árvores podem nos salvar”, pois:

Eu tinha conseguido vislumbrar esses ideais com as rígidas lentes da ciência ocidental. Na universidade me ensinaram a desmembrar o ecossistema, a reduzi-lo às suas partes, estudar isoladamente árvores, plantas e solos para poder examinar a floresta de modo objetivo. Essa dissecação, esse controle, categorização e cauterização, supostamente trariam clareza, credibilidade e validação a quaisquer descobertas. Quando segui esses passos, desmembrando sistemas para examinar as partes, pude publicar meus resultados e logo aprendi que era quase impossível conseguir a publicação de um estudo sobre a diversidade e a conectividade de um ecossistema como um todo. “Não há controle!”, criticaram os pareceristas que leram meus primeiros artigos. De algum modo, com meus quadrados latinos e designs fatoriais, meus isótopos e espectrômetros de massa, meus contadores de cintilação e meu treinamento para considerar apenas linhas nítidas de diferenças estatisticamente significantes, eu voltará ao ponto de partida e deparara com alguns dos ideais indígenas: a diversidade é importante. E tudo no universo é conectado – entre as florestas e as pradarias, a terra e a água, o céu e o solo, os espíritos e os vivos, as pessoas e todos os outros seres (SIMARD, 2022, p. 337).

Ao reiterar essa sabedoria com a capacidade de cura da floresta, Simard considera que tudo é diverso e é conectado, sendo que uma das maiores dificuldade é tratar essa verdade sem dissociação. Para incorporar essa cosmovisão é preciso reflorestar o imaginário. Isso envolve, como veremos, reconhecer que o futuro é ancestral como concebe Ailton Krenak.

Territórios ancestrais

O pensador e líder indígena Ailton Krenak (2022), considera que é preciso restabelecer os vínculos com a ancestralidade e com a Terra (enquanto planeta). O ambientalista afirma que “o futuro é ancestral”, pois, “os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui”. O caminho desse futuro possível é olhar para os povos tradicionais, os nossos ancestrais. Valorizar os mais velhos, a cultura dos mais experientes acumuladas, isto é, daqueles que já passaram por várias fases da vida.

Para Krenak (2022), não é possível “adiar o fim do mundo se não mudarmos a ideia que temos de tempo” e, conseqüentemente, de espaço, podemos acrescentar, relacionado ao progresso, como já discutimos na seção anterior. Para isso, Krenak estabelece uma crítica ao consumo exacerbado e vincula esse consumismo com o ensino das crianças atualmente. Para ele a criança de hoje é ensinada para ser um

consumidor e concorrente, uma máquina de absorver conteúdos, aplicativos, por exemplo, o que retira o poder da infância da criatividade e invenção. É imprescindível, para Krenak, educar as crianças para que tenham o coração no ritmo da Terra, para que não seja uma educação assemelhada a “robôs”.

A ancestralidade não constitui, assim, uma realidade nova aos territórios originários. Mas, a ancestralidade constitui uma parte dos territórios por meio da trajetória, da oralidade e da memória de um povo. A tendência atual é a de que os territórios se unam, em uma confluência de mundos ontológicos, por meio da ancestralidade, para “adiar o fim do mundo” (planeta Terra) como considera Ailton Krenak, o aquecimento global e o risco de extinção da humanidade e da bio/etnodiversidade. O debate do futuro ancestral dos territórios se insere e é atravessado nessa problemática global que estamos vivendo e que tem especificidades em cada escala geográfica. Isso demonstra que, apesar do petróleo comandar, ainda, hoje, o mundo moderno como plataforma de *acumulação por despossessão* (HARVEY, 2004), em que o objeto dessa disputa é a “distribuição de recursos naturais escassos”, o futuro é ancestral e deve olhar para as crianças, para a educação delas.

A ancestralidade como uma categoria nativa está vinculada à territorialidade. A ancestralidade é uma relação de consanguinidade (relações de sangue de pai e filho, mãe e filho, primos, dentre outros). Ao mesmo tempo, a ancestralidade carrega relações simbólicas, relativas aos encantados e animismos. Em seu livro “A inconstância da alma selvagem”, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2015), pela ideia de perspectivismo, atribui essa relação de ancestralidade na relação entre humanos e não humanos por meio das cosmologias ameríndias, e amplia e transforma, com isso, a concepção de animismo.

O perspectivismo seria, de acordo com Viveiros de Castro (2015), uma teoria ou metafísica (geofilosofia) indígena que considera que diferentes espécies (multiespécies) se têm como humanas, mesmo que num cosmos que têm as demais como não humanas. Essas relações entre espécies humanas e não humanas que existem no cosmos podem ser sujeitas, mas todos não podem ser sujeitos ao mesmo tempo. Isso implica em relações de poder, de disputa e de conflito entre distintas territorialidades.

Certos animais, por exemplo, veem-se como humanos e veem humanos como presas. No entanto, um xamã ameríndio seria capaz de mudar de perspectiva, ao se colocar no lugar de outrem, e conseqüentemente de outro espaço (a perspectiva está nos corpos), e ver como ele o vê. Isso demonstra que o xamã é o centro cósmico dos territórios dos povos originários na relação com as multiespécies humanas e não-humanas, evidenciando, assim, uma maneira relacional (e não relativa) de compreender que a condição humana é partilhada por outros sujeitos.

O xamã Yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert (2015) produziram esse 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.

No livro, “A queda do céu” (2015), Davi Kopenawa e Bruce Albert demonstram exemplos de “espaços luminosos” desses animismos e perspectivismos amazônicos. Ao longo do livro a narrativa de Kopenawa está elaborada em sua formação como *xamã yanomami*, que se relaciona com os espíritos *xapiripë*, seres antropomórficos, que podem ser lidos como “almas” ou “imagens” dos “ancestrais animais” (*yaroripë*). Conforme a mitologia yanomami, os animais eram humanos em tempos pretéritos, mas tinham a capacidade de se metamorfosear em seus corpos atuais. Nessa relação, o que aproxima humanos e animais seria o *utupë* (“almas” ou “imagens”). Assim é como *utupë* que seus ancestrais aparecem aos *xamãs*.

O xamanismo yanomami está no centro cósmico e ancestral dos territórios. Por meio de experiências de transe e sonho, o xamanismo é um modo de conhecer e descrever o mundo. Por isso, para Davi Kopenawa afirma que os brancos não sabem ver e nem conhecem a terra-floresta (*urihi*). Para o xamã yanomami, os brancos são o “povo da mercadoria”, pois só conseguem identificar uma “natureza inerte”, sem perceber ou mesmo aprender um amálgama de relações entre humanos e não humanos (multiespécies).

O conhecimento ancestral dessa natureza que foi oculta pela “colonialidade do saber e do poder” e o “colonialismo interno” (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006) é o que permitiria a esses *xamãs* lutar contra a queda do céu, realizada pela ação predatória dos brancos. 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, assim, 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, 2015, p. 361).

Na cosmovisão de algumas mulheres indígenas Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, a terra é vista como corpo-território, sendo a cura, é o alimento, uma “terra-mãe nutridora”. Para Bonnemaïson (1992, p. 77), da terra um povo “não apenas extrai comida, mas também extrai seus poderes, sua energia e a qualidade de suas emoções”. Essa relação indissociável da terra com os povos está conectada, podemos afirmar, à ancestralidade, aos cantos, aos rituais, às relações de parentesco, aos seres encantados e espécies, às práticas, às lutas, aos direitos, que conformam um território de r-existência. Como nos disse um Guarani Kaiowá da Reserva indígena de Dourados¹², “rezar é uma tecnologia espiritual, usar as nossas tecnologias de reza, de canto, de dança e rituais” para fortalecer a conexão com a terra. Entretanto, segundo a rezadora Estela Vera, Guarani, “Se não tiver mais reza e rezador, o mundo vai acabar. Tudo vai acabar, os sinais de que o mundo está acabando já estão aparecendo. Hoje temos menos rezadores (*opurahéiva*), chuvas sem limite. Está tudo fora do tempo” (VERA, 2016, p. 1). Para Aline Crespe (2015, p. 241), “o fim da reza significa não apenas o fim da

¹² A Reserva Indígena de Dourados foi criada pelo Decreto Nacional 401, de 1917, para confinar uma população de 3.600 Kaiowá. Gradativamente foram deslocadas de forma compulsória novas famílias, dentre elas, Guarani, Nandeva, Terena, Bororó, dentre outros. Devido aos conflitos neste espaço multiétnico, na década de 1970 a reserva foi dividida em duas aldeias: Jaguapirú e Bororó. Atualmente a reserva tem uma população de aproximadamente 18 mil indígenas, cercada pelas lavouras do agronegócio. Os indígenas sentem-se pressionados nas áreas do entorno da reserva que, hoje, são supervalorizadas e de interesse da especulação imobiliária, das propriedades rurais, além de sofrerem os impactos do crescente e indiscriminado uso dos agrotóxicos nas lavouras.

religião tradicional, mas também perder o controle da vida e do mundo que os rodeia”. Esse possível fim dos rezadores, das/dos xamãs que são o centro cósmico da vida neste mundo, indica que não haverá mais condições para a sobrevivência humana terrena devido à visão antropocêntrica.

No entanto, desde a Ecologia Política dos povos indígenas é possível rever essa cosmovisão antropocêntrica do território para a uma perspectiva biocêntrica. Essa mudança é fundamental para tornar o ambiente o sujeito coletivo do debate/da ação – dos direitos da natureza – em que todos os elementos (humanos/não-humanos) são actantes. Contra o ataque, o desmonte e a pilhagem da perspectiva de desenvolvimento neoliberal/neoextrativista no continente latino-americano, os territórios ancestrais estão edificados pela visão biocêntrica como, por exemplo, por meio do debate, embora oriundo da Europa, do *comum*.

Segundo Dardot e Laval (2004), o comum – incluso a terra, a água, o ar, dentre outros – não podem existir de forma independente da relação complexa ou *continuum* entre pessoas e animais. A atividade humana e sua produção e reprodução estão indissociáveis do comum. Reconstruir categorias da prática e conceituais do *comum* é importante para repensar essa relação com os territórios de vida, das fronteiras concretas que dividem (e dicotomiza) a natureza e a sociedade, o natural e o social, o material e o imaterial, o humano e o não humano, o público e o privado, que estão associadas a essa fratura colonial dos desastres ecológicos.

Contra a “ecologia dos desastres”, como a dos agrotóxicos – “o desastre que produz essa separação do sujeito com o ecossistema, para a apropriação da Natureza, constrói o lugar do outro”, em que “a ideia da natureza separada dos sujeitos coletivos é resultado dessa violência colonial abissal como um desequilíbrio ecológico” (KRENAK, 2018, p. 1). Contra os objetivos econômicos – como os circuitos dos fluxos globalizados de *commodities* do agronegócio – os povos indígenas lutam em defesa de seus territórios de vida, à autonomia territorial, à dignidade humana e a justiça social (FRASER, 2008), pois, como sugere Milton Santos (1996, p. 15), o que os territórios ancestrais “tem de permanente é ser o nosso quadro de vida”. As relações de parentesco, de saberes passados de geração para geração, de territorialidades

ancestrais para as “novas” territorialidades, bem como por meio dos rituais, dos seres encantados, das multiespécies, das práticas, estão associadas aos territórios de re-existência. Como afirma a indígena mulher pertencente ao povo Omágua/Kambeba no Amazonas, Alto Solimões, Márcia Kambeba (2020), os territórios ancestrais são imaginados e até mesmo sonhados. No reflorestar desse imaginário, nesse sonho, nessa ancestralidade, é que a vida tem continuidade, entre a existência de sujeitos coletivos e seus territórios.

Para prosseguir

Este texto tratou da relação entre as lutas dos povos indígenas e a Geografia. Esta reflexão buscou estabelecer diálogos, contribuições e perspectivas críticas, e elaborou mediações com os conceitos de território e de territorialidade para pensar as geografias indígenas. Na análise da dimensão espacial da cultura indígena desafios se impõem no horizonte da Geografia como, por exemplo, o de traduzir os conceitos e as práticas dos povos. Estamos vendo com isso as palavras indígenas reencantando a Geografia.

A Geografia é uma área do conhecimento que implica pensar as relações entre a sociedade e a natureza, a relação do ser e do estar no mundo (ou mundos) e no planeta Terra. As geografias indígenas dizem respeito às relações, vivências e experiências cotidianas dos povos. Mas, quando pensamos em povos tradicionais, não são apenas as pessoas em termos concretos, os seres humanos, que constroem e transformam os espaços vividos. As geografias indígenas também são e se originam pelos seres não humanos, pelo mundo dos encantados.

No encontro de cosmovisões indígenas e não indígenas, é importante pensar nas possibilidades interculturais e nos desafios para construir o conhecimento geográfico junto aos povos. Isso nos leva a pensar que a Geografia não pode ser tomada enquanto ciência nos mesmos termos, isto é, que não atribui os mesmos significados e sentidos colonizadores, do que a sociedade eurocêntrica. Consideramos que o ponto de diálogo ou campo de diálogo entre os conceitos da Geografia e as práticas nativas, os mitos, as línguas, os rituais, os sonhos, por exemplo, são as linguagens que significam essas

experiências espaçotemporais dos povos indígenas. É uma questão, portanto, da linguagem do pensamento, de outras imaginações, cosmovisões e cosmopolíticas, uma relação entre ciência moderna e colonial e os saberes indígenas. Por isso, é tão relevante considerar esse diálogo fora do cânone acadêmico e junto das lutas indígenas acadêmicas.

Sustentamos que as geografias indígenas são feitas junto aos povos indígenas em um diálogo aberto, uma investigação generosa, comparativa e crítica das condições socioespaciais, e colaborativas nas lutas e resistências. Essas geografias indígenas que analisam as possibilidades da vida dos povos no planeta Terra e nos territórios ancestrais habitados são abertas porque são caminhos (*tape*, como para os Guarani) por meio dos quais a vida e os modos de vida podem se fazer. As geografias indígenas dialogam com as lideranças para planejar o futuro das construções de políticas públicas indígenas, olhando o presente e aprendendo com a resistência ancestral dos antepassados. Esses são alguns dos desafios da Geografia pela garantia de direitos indígenas que seguem vivos.

Os territórios ancestrais enquanto dimensão física-concreta são, nesse debate, ao mesmo tempo, um espaço existencial e que permite a afirmação de um discurso ontológico nas lutas dos povos indígenas. É crucial, por isso, criticar as territorialidades mais pasteurizadas que procuram um certo consenso através do Estado, mas sem uma transformação social eficaz. Na luta contra o agronegócio, a crise urbana e climática, a pandemia, é vital considerar territórios e territorialidades que lutam junto aos povos indígenas, guiados pelos princípios da justiça ambiental, na proteção do ambiente, do corpo-território da Terra; e que visam efetivamente reduzir a desigualdade, a pobreza, a opressão, a violência e o racismo ambiental. Em sua fala ancestral, uma anciã, liderança Guarani que habita um acampamento de retomada em Dourados, no Mato Grosso do Sul, demonstrou essa relação na composição de sua territorialidade *oguata* ao afirmar que “os Guarani não costumam andar sozinhos. Carregam consigo, além da sua história, a história dos seus ancestrais”.

Referências

ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

-
- AGNEW, J. **Making Political Geography**. Arnold, 2002.
- AGUILAR, D. A. S. **Territorialidades del pueblo originario Maleku en Costa Rica**. Dissertação (Mestrado em Geografia). El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios en Geografía Humana. México, 2021.
- AMPARO, S. dos S. **Da ordem cósmica à desordem territorial: a geograficidade ameríndia no chão de Abya Yala ou América**. Tese (Doutorado em Geografia), PPGeo-UFF, Niterói, 2019.
- ANZALDÚA, G. **Borderlands/la frontera: the new mestiza**. Aunt Lute, 1987.
- BALTAZAR, P. **Geografiana óyoe tēnoe ya poké'exake toné yoko ipéakaxoti/Geografia das afetividades no território indígena Taunay/Ipegue**. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2022.
- BATALLA, G. B. **México profundo: uma civilização negada**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2019.
- BONNEMAISON, J. Le territoire enchanté: croyances et territorialités en Mélanésie. **Géographie et Cultures**, 3, 71-85, 1992.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. **Lei nº. 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm Consultado em 02/11/2022.
- BRASIL. **Lei nº. 11645, de 10 de março de 2008**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm Consultado em 02/11/2022.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- CLASTRES, P. **La société contre l'Etat: recherches d'anthropologie politique**. Paris: Éditions de Minuit, 1974.
- CRESPE, A. C. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à “reserva”, do tekoharã ao tekoha**. Tese (Doutorado em História), Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, 2015.
- DARDOT, P. e LAVAL, C. Propriedade, apropriação social e instituição do comum. **Tempo Social**. v. 27, n. 1, 2015.
- DUSSEL, E. **1492 - O Encobrimento do Outro (A Origem do “Mito da Modernidade”): Conferências de Frankfurt**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ESCOBAR, A. **Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Ayala/Afro/Latino-América**. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2018.
- ESTERMANN, J. **Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina**. Quito: Abya-Yala, 1998.
- FEDERICI, S. **Reencantar el mundo: el feminismo y la política de los comunes**. Madrid, Traficantes de sueños, 2020.
- GALEANO, E. **De Las venas abiertas de América Latina a Memoria del fuego**. Montevideo: Universidad de la República, 1987.

-
- GIRALDO, O. F. Introdução: conflitos ontológicos y ontología política. *In*: GIRALDO, O. F. (Coord.), **Conflictos entre mundos: negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política**. ECOSUR, 2022, pp. 11-28.
- GOMES, J. P. P. **Mobilidade do Povo Indígena Palikur na fronteira franco-brasileira: as dinâmicas do trânsito territorial indígena e a construção de redes pela fronteira entre Brasil (Amapá) e França (Guiana Francesa)**. Dissertação (mestrado). Fundação Universidade Federal do Amapá, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Macapá, 2022.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. Colonialismo interno (una redefinición). *In*: BORON, A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (Orgs.). **La teoría marxista hoy**. CLACSO: Buenos Aires, 2006, p. 431-458.
- GUIMARÃES, G. F. A Geografia desde dentro nas relações étnico-raciais. *In*: NUNES, M. D. dos R.; SANTOS, I. S. dos; MAIA, H. C. A. (Orgs.). **Geografia e Ensino: aspectos contemporâneos da prática e da formação docente**. Salvador: EDUNEB, 2018, p. 67-94.
- HAESBAERT, R. **Território e descolonialidade**. Buenos Aires: Clacso e Niterói: PosGeo, 2020.
- HARVEY, D. **O novo imperialismo**. São Paulo: Loyola, 2004.
- INGOLD, T. Antropologia versus etnografia. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 26, v.1, 2017, p. 222-228.
- INGOLD, T. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. São Paulo: Vozes, 2015.
- KAMBEBA, M. W. **O lugar do saber**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.
- 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.
- KRENAK, A. Ecologia Política. **ETHNOSCIENTIA**. v. 3 (n.2 especial), pp. 1-2, 2018.
- LADEIRA, M. I. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. (Tese de Doutorado em Geografia). São Paulo: USP, 2001.
- LADEIRA, M. I. **O caminhar sob a luz: Território mbya à beira do oceano**. Dissertação de Mestrado em Antropologia – Pontifícia Universidade Católica – PUC, 1992.
- LATOUR, B. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Edusc, 2004.
- LEFF, E. **Ecologia Política: da desconstrução do capital à territorialização da vida**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2021.
- LEFF, E. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LIMA, J. da S. **O sentido geográfico da identidade: metafenomenologia da alteridade Payayá**. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.
- MARTINS, E. S. **Transformações nos papéis desempenhados pelas lideranças tradicionais na Reserva Indígena de Caarapó, a partir da entrada de líderes evangélicos (1980-2017)**. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, 2020.
- MASSEY, D. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

-
- MELIÀ, B. Teko porã: formas do bom viver guarani, memória e futuro. In: SILVEIRA, N. H.; MELO, C. R. de.; JESUS, S. C. de. (Org.). **Diálogos com o Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016, p. 23-30.
- MIGNOLO, W. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MONDARDO, M. Em defesa dos territórios indígenas no Brasil: direitos, demarcações e retomadas. **GEOUSP**, v. 26, n. 1, e-176224, abr. 2022.
- MONDARDO, M. **Territórios de trânsito: dos conflitos entre Guarani e Kaiowá, paraguaios e “gaúchos” à produção de multi/transterritorialidades na fronteira**. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.
- MONFORT, G. C. **Autonomias indígenas, luta pela vida e modos de autogestão comunitária dos povos Kaiowá e Guarani**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdades de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022.
- MUNDURUKU, D. Tempo, tempo, tempo. **Revista de divulgação científica**. Coluna Educação e diferenças. Coletiva, nº1. 2018.
- NASCIMENTO, S. de S. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. **Revista de Antropologia**, v. 62, n. 2, p. 459-484, 2019.
- PEIRANO, M. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014
- PORTO-GONÇALVES, C. W. Da Geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: SADER, E. CECENA, A. E. (Orgs.). **La Guerra Infinita-hegemonia y terro mundial**. Buenos Aires: CLACSO, 2002, pp. 217-256.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 107-130.
- QUINTERO WEIR, J. A. **Fazer comunidade: notas sobre território e territorialidade a partir do sentipensar indígena na bacia do Lago de Maracaibo, Venezuela**. Porto Alegre: Deriva, 2019.
- SANTOS, A. B. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. In: OLIVA. *et al.* (Org). **Tecendo Redes antirracistas**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 23-35.
- SANTOS, A. B. **Colonização, quilombos, modos e significados**. Ed. UnB, 2015.
- 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. de; SILVEIRA, M. L. (Orgs.). **Território: globalização e fragmentação**. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1996, pp. 15-20.
- SILVA, S. P. da. **Reza-canto-dança (nhembo’e), retomada e roça (kokuê): geografias das insurgências Kaiowá e Guarani**. Tese (Doutorado em Geografia) - Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2022.
- SILVESTRI, M. **Conflitos territoriais e a r-existência do Povo A'uweXavante: luta pela terra e pelo território no Leste Mato Grossense**. Tese (Doutorado em Geografia), PPGeo-UFF, Niterói, 2019.

-
- SIMARD, S. **A árvore-mãe: em busca da sabedoria da floresta**. Rio de Janeiro, Zahar, 2022.
- SOUZA, M. L. de. **Por uma geografia libertária**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.
- STALIANO, P. MONDARDO, M. KANEKO, A. Y. Violência sexual infantojuvenil indígena: da vulnerabilidade social à articulação de políticas públicas. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**. Rio de Janeiro, v. 22 n. spe p. 1436-1457
- STALIANO, P. MONDARDO, M. LOPES, R. C. Onde e como se suicidam os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul: Confinamento, Jejuvy e Tekoha. **Psicologia: Ciência e Profissão**: Brasília, v. 39, n. spe., p. 9-21, 2019.
- SVAMPA, M. **Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependências**. Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales: Guadalajara, 2019.
- TOLEDO, V. M. El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica. **Revista Relaciones**. 136, pp. 41-71, 2013.
- TORO, N. Q.; ZULUAGA, J. E. Introducción. *In*: TORO, N. Q.; ZULUAGA, J. E. (Orgs). **Etnografía y espacio: tránsitos conceptuales y desafíos del hacer**. Medellín: Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 2021, p. 15-36.
- VERA, B. **Espaço, árvores e plantas na reserva indígena Pirajuí: entre memórias e lugares de agora**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2020.
- VERA, E. **Se não tiver mais reza, o mundo vai acabar**. Povos Indígenas do Brasil, ISA, 2016. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/narrativas-indigenas/se-nao-tiver-reza-o-mundo-vai-acabar> - acesso em 20/10/2022.
- 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.

Marcos Mondardo – Doutor e pós-doutor em Geografia pela Universidade Federal Fluminense. É professor de graduação e pós-graduação em Geografia na Universidade Federal de Grande Dourados. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em geografias indígenas, geografias Guarani e comunidades tradicionais no Brasil. É líder do Núcleo de Pesquisa sobre Território e Fronteira (NUTEF/UFGD).

Recebido para publicação em 03 de março de 2023.

Aceito para publicação em 04 de março de 2023.

Publicado em 05 de março de 2023.