

# Geografia Política colaborativa das lutas indígenas: conflitos e multi/transterritorialidades de r-Existência\*

**Marcos Leandro Mondardo**

Doutor em Geografia pela Universidade Federal Fluminense -UFF

Docente na Universidade Federal de Grande Dourados - UFGD

[marcosmondardo@yahoo.com.br](mailto:marcosmondardo@yahoo.com.br)

<https://orcid.org/0000-0001-8862-88017>

## Resumo

A proposta deste artigo é atribuir à Geografia Política um diálogo estimulante e intercultural com as territorialidades dos povos indígenas, no sentido de tornar-se *colaborativa* com as lutas sociais por território. Partimos da Geografia Política para debater como as ferramentas de análise e as práticas espaciais de r-Existência (existir para resistir enquanto indígenas) podem se tornar armas de luta por justiça social. O objetivo principal deste estudo foi a análise da luta dos Guarani e Kaiowá pelo reconhecimento e pela regularização fundiária dos *tekoha*. A pesquisa se orientou por trabalho de campo, entrevistas, conversas, pesquisa bibliográfica, registros e atividades em aldeias e acampamentos. Esses povos indígenas constroem multi/transterritorialidades de r-Existência contra a negação de direitos ou a desconstitucionalidade do Estado, contra o governo autoritário brasileiro e as dinâmicas violentas, espoliadoras, neodesenvolvimentistas e neoextrativistas da globalização neoliberal dos territórios corporativos do agronegócio. *Tekoha* é a espacialidade que corporifica e dá forma ao modo de ser Guarani, por sua relação ancestral e de práticas comunitárias, como o *teko porã*, na luta por direitos.

**Palavras-chave** indígenas; conflitos; bem viver; território; r-Existência.

\* Meu agradecimento a Rosânia Oliveira do Nascimento, doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ), pela interlocução e valiosas contribuições a este artigo, e aos integrantes do Núcleo de Pesquisas sobre Território e Fronteira (NUTEF), pelo permanente estímulo à reflexão crítica coletiva e engajamento político. Este texto, sobre a Geografia Política colaborativa e engajada com as lutas dos povos indígenas, inspira-se no diálogo com Nascimento (2019), Perin (2021) e Ramos (2007).

---

## Conhecer: debate entre o público e o privado

2022, Vol. 12, nº 29

ISSN 2238-0426

DOI <https://doi.org/10.32335/2238-0426.2022.12.29.8551>

Licença Creative Commons Atribuição (CC BY 4.0)

Data de submissão 29 mai 2022

Data de publicação 19 ago 2022

---

## Collaborative Political Geography of Indigenous struggles: conflicts and multi/transteritorialities of r-Existence

### Abstract

This article proposes to attribute to Political Geography a stimulating and intercultural dialogue with territorialities of indigenous peoples, in the sense of becoming *collaborative* towards the social struggles for territory. We start from Political Geography to discuss how the analysis tools and spatial practices of r-Existence (exist to resist as indigenous persons) can become weapons in the struggle for social justice. The main objective of this study has been the analysis of the Guarani and Kaiowá struggles for the *tekoha's* land recognition and regularization. The study has been guided by fieldwork, interviews, conversations, bibliographic research, records and activities in villages and camps. These indigenous peoples build multi/transteritorialities of r-Existence against the denial of rights or the State's deconstitutionality, against the Brazilian authoritarian administration, and the violent, dispossessing, neo-developmental, and neo-extractivist dynamics of neoliberal globalization in the corporate territories of agribusiness. *Tekoha* is the spatiality that embodies and shapes the Guarani lifestyle, through its ancestral relationship and community practices, such as *teko porã*, in the struggle for rights.

**Key words** indigenous; conflicts; good living; territory; r-Existence.

## Geografía Política colaborativa de las luchas indígenas: conflictos y multi/transteritorialidades de la r-Existencia

### Resumen

Este artículo se propone atribuir a la Geografía Política un diálogo estimulante e intercultural con las territorialidades de los pueblos indígenas, en el sentido de volverse *colaborativa* hacia las luchas sociales por el territorio. Partimos de la Geografía Política para discutir cómo las herramientas de análisis y las prácticas espaciales de r-Existencia (existir para resistir como indígenas) pueden convertirse en armas de lucha por justicia social. El objetivo principal de este estudio ha sido el análisis de las luchas Guarani y Kaiowá por el reconocimiento y la regularización agrario(a) de los *tekoha*. La investigación se ha guiado por trabajo de campo, entrevistas, conversaciones, búsqueda bibliográfica, registros y actividades en aldeas y campamentos. Estos pueblos indígenas construyen multi/transteritorialidades de r-Existencia contra la negación de derechos o la desconstitucionalidad del Estado, contra el gobierno autoritario brasileño y la dinámica violenta, despojadora, neodesarrollista y neoextractivista de la globalización neoliberal en los territorios corporativos de la agroindustria. *Tekoha* es la espacialidad que encarna y da forma al modo de ser Guarani, a través de su relación ancestral y de prácticas comunitarias, como el *teko porã*, en la lucha por derechos.

**Palabras clave** indígenas; conflictos; buen vivir; territorio; r-Existencia.

---

## Géographie Politique collaborative des luttes indigènes: conflits et multi/transteritorialités de la r-Existence

### Résumé

Cet article propose d'attribuer à la Géographie Politique un dialogue stimulant et interculturel avec les territorialités des peuples indigènes, dans le sens de devenir *collaboratif* envers les luttes sociales pour le territoire. Nous partons de la Géographie Politique pour discuter de la manière dont les outils d'analyse et les pratiques spatiales de r-Existence (exister pour résister en tant qu'indigènes) peuvent devenir des armes de lutte pour la justice sociale. L'objectif principal de cette étude a été l'analyse des luttes des Guarani et des Kaiowá pour la reconnaissance et la régularisation agraire des *tekoha*. La recherche a été guidée par des travaux de terrain, des entretiens, des conversations, des recherches bibliographiques, des archives et des activités dans les villages et les camps. Ces peuples indigènes construisent des multi/transteritorialités de r-Existence contre le déni des droits ou la déconstitutionnalité de l'État, contre le gouvernement autoritaire brésilien et les dynamiques violentes, dépossédées, néo-développementalistes et néo-extractivistes de la mondialisation néolibérale des territoires corporatistes de l'agroindustrie. *Tekoha* est la spatialité qui incarne et façonne le mode de vie Guarani, à travers leur relation ancestrale et leurs pratiques communautaires, telles que *teko porã*, dans la lutte pour les droits.

**Mots-clés** indigènes; conflits; bien vivre; territoire; r-Existence.

### Introdução

*A terra está doente, a terra chora. Precisamos retomar a nossa terra para recuperar a nossa existência com a natureza.*  
(Liderança Guarani e Kaiowá do acampamento Laranjeira Ñanderu, à margem da BR-163, Rio Brilhante, Brasil, 2011).

O debate sobre os processos de desterritorialização e reterritorialização que envolvem os povos originários, ou seja, sobre a recriação de espaços socioambientais das práticas, lutas e r-Existências (existir para resistir enquanto indígenas) para a reapropriação dos territórios tradicionais, é, pode-se afirmar, na *Abya Yala*<sup>1</sup>/América Latina e particularmente no *Pindorama*/Brasil, um dos mais fecundos na última década. Esse debate atribui um diálogo estimulante e intercultural na Geografia – e, neste artigo, em particular, na Geografia Política –, no sentido de tornar-se *colaborativa* com as lutas sociais dos povos indígenas. Tal diálogo, mesmo que por vezes não explicitado, possibilita que se estabeleça um bom encontro entre a Geografia Política e os povos indígenas na construção de leituras

---

<sup>1</sup> Os indígenas Kuna, do Panamá, propõem como designação de América o termo originário *Abya Yala*, que significa “Terra madura” ou “Terra Viva”. Embora o termo *América Latina* apresente impropriedade, vale reconhecer que desde esse espaço decolonial cada grupo indígena configura de alguma maneira seu próprio mundo, seu universo e sua cosmologia. Se, por um lado, a América Latina tem uma herança escravista, patriarcal e colonial, por outro, ela apresenta a potência da biodiversidade e a força de resistência secular da etnodiversidade. Por isso, cada contexto geográfico carrega uma carga histórica e uma combinação de elementos que complexificam, ainda mais, o que denominamos *colonialidade*.

---

e interpretações ricas em alteridade, abertas à diferença e não encaixadas, com ontologias nativas que dizem muito sobre cosmopolíticas<sup>2</sup>, outras formas de vida, de pensar, sentir e estar no(s) mundo(s)<sup>3</sup>.

Na tradição acumulada, a Geografia Política (Agnew, 1994; Azevedo et al., 2021; Castro, 2005), assim como outras Ciências Sociais, pode promover um debate intercultural (Walsh, 2009)<sup>4</sup> com o pensamento social crítico latino-americano. A Geografia Política crítica latino-americana interessada nas lutas indígenas e em suas formas de organização territorial deve manter um diálogo aberto com os povos, em seus territórios de lutas. Desde a perspectiva de uma ciência das técnicas que lê o espaço como um “conjunto indissociável de sistemas de ações e sistemas de objetos”, como propõe o geógrafo M. Santos (1996), enfatizamos a dimensão espacial da colonialidade por meio de geografias indígenas que interpelem ambientes e sociedades, coletivos de espécies e mundos, humanidades e territorialidades, por meio de dispositivos, geoestratégias, práticas descolonizadoras e subversoras. Para isso, mostra-se necessário ler o espaço como a *esfera/condição da multiplicidade e do heterogêneo*, como propõe a geógrafa Massey (2005), reconhecendo na espacialidade o vivido e o simbólico em práticas que envolvem a cultura, a cosmopolítica, a ancestralidade, a espiritualidade e as histórias de vida.

É imprescindível retomar, em parte, a proposta de *espaço liso* e *espaço estriado* de Deleuze e Guattari (2008)<sup>5</sup>, por tratarem não apenas da multiplicidade do espaço, mas por essa acepção estar associada às principais contribuições da leitura geográfica decolonial latino-americana, o *corpo-território* (Haesbaert, 2020) ou, no âmbito de uma distinção que propomos sob a perspectiva nativa dos povos Guarani e Kaiowá, do *tekoha* como território

---

**2** A *cosmopolítica* é, para os povos indígenas, o que, em parte, os ocidentais pensam como *política*. Esse campo político envolve as formas de luta (entre mundos) e r-Existência indígenas na contemporaneidade. As lutas desses povos se situam entre seus mundos e o mundo dos brancos. Situam-se, assim, no âmbito da *cosmopolítica* (Tible, 2013).

**3** Partimos dessas ontologias nativas que se vinculam às experiências, às lutas e às r-Existências (existir para resistir) dos povos e territórios indígenas – vítimas do processo colonial –, mas, obviamente, sem abrir mão do pensamento crítico que nos ajuda na tarefa de descolonização (desde as minorias, de baixo), do poder e do saber nas lutas por justiça e emancipação social. Mais do que retomar ou criar novos cânones – bibliotecas decoloniais –, é imprescindível fazer emergir e ecoar a multiplicidade de memórias, vozes e práticas das lutas sociais.

**4** Walsh (2009) acrescenta a interculturalidade ao debate epistêmico como uma nova maneira de pensar e construir a sociedade, no sentido de contestar o eurocentrismo e os dualismos da colonialidade moderna para a defesa territorial e a existência de outras formas de vida. A interculturalidade, assim, é uma categoria da prática dos movimentos indígenas latino-americanos.

**5** Para Deleuze e Guattari (2008) enquanto o *espaço-tempo liso* torna visíveis as multiplicidades não métricas, dimensionais, qualitativas, acentradas, rizomáticas, de arquipélago (ilhas), de distância e de frequência, o *espaço-tempo estriado* torna perceptíveis as multiplicidades métricas, direcionais, extensivas, centradas, arborescentes, numerárias, de massa, de grandeza e de corte. O “espaço liso dispõe sempre de uma potência de desterritorialização superior ao estriado” (Deleuze & Guattari, 2008, p. 187), “quanto mais regular é o entrecruzamento, tanto mais cerrada é a estriagem, mais o espaço tende a tornar-se homogêneo” (Deleuze & Guattari, 2008, p. 197). Mas os autores alertam que o *espaço liso* e o *espaço homogêneo* se comunicam, na medida em que o *espaço estriado* nunca se torna um *espaço liso*, mesmo que no movimento um se superponha ao outro, permanece diferente dele. O *espaço estriado homogêneo* manterá diferença em relação ao *espaço liso heterogêneo*. Um nunca será o seu ideal.

---

de r-Existência. Nessa composição ontológica e heterogênea de multiplicidades, pode-se afirmar que os Guarani e os Kaiowá do Mato Grosso do Sul têm uma leitura própria de seu território. Isso se deve ao fato desses povos terem uma cosmologia das mais pulsantes na contemporaneidade, em função dos processos de luta e r-Existência.

Na América Latina e no Brasil, os povos indígenas promoveram uma verdadeira redescoberta do território – que se relaciona com o sentido geopolítico ou, quando fundamentado, à área de inscrição, domínio, jurisdição e expansão territorial estatal, como na clássica concepção do geógrafo alemão Ratzel (2011), mas, engloba, também, o sentido atribuído pelo antropólogo francês Clastres (1974) de uma *sociedade contra o Estado*. A contribuição de Clastres (1974) à Antropologia Política se deu no debate sobre a concepção de poder por meio do contato com sociedades indígenas sul-americanas, mais especificamente com os povos Guarani, em trabalhos etnográficos no Paraguai e no Brasil. Em seu clássico livro *A sociedade contra o Estado* (Clastres, 1974), o autor considera que, entre os indígenas sul-americanos, o poder no sentido estatal-coercitivo, de monopólio do uso da violência legítima, não se manifesta. No entanto, ele considera que não é possível identificar “sociedades com poder e sociedades sem poder”, pois o poder político seria “universal, imanente ao social” (Clastres, 1974, p. 17, tradução nossa), e este se realizaria tanto pelo modo coercitivo (relação comando-obediência) quanto pelo não coercitivo. Assim, o poder político como aquele que envolve o território é atribuído a uma *necessidade inerente à vida social*. Nas sociedades indígenas, nessa perspectiva, uma *chefia sem autoridade* – com prestígio, mas sem poder e funções coercitivas.

Em nossa pesquisa com os povos Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, essa contribuição de Clastres (1974) traz componentes para a análise sobre a natureza singular do poder na territorialização de sociedades indígenas. Por isso, reconhecemos a acepção de território que privilegia a *multidimensionalidade do vivido territorial*, associada às redes (malha territorial) que compõem as territorialidades, como propõe o geógrafo suíço Raffestin (1980), até a relação desses grupos com outras ontologias e epistemologias, e às conexões com ancestralidade, história, autonomia e mundos, como sugere o antropólogo colombiano Escobar (2018). As diversas formas de resistência descolonial dos indígenas configuram, como veremos, outras manifestações de territorialidade – construindo, na verdade, *multi* ou *transterritorialidades*, articuladas em diferentes níveis escalares. Essas múltiplas territorialidades nos levam a considerar concepções distintas de território e de poder, como as discutidas.

No depoimento de abertura deste artigo, a liderança Guarani e Kaiowá afirma que “*a terra está doente, a terra chora*”, e associa a retomada da terra de ocupação tradicional à recuperação da existência coletiva com a natureza. Nessa cosmovisão das mulheres indígenas, a terra é a cura, é o alimento, uma *terra-mãe nutridora*. Para o geógrafo francês Bonnemaison (1992, p. 77, tradução nossa), da terra um povo “não apenas extrai comida,

---

mas também extrai seus poderes, sua energia e a qualidade de suas emoções”. Essa relação indissociável entre a terra e os povos está conectada, podemos afirmar, à ancestralidade, aos cantos, ao parentesco, aos seres encantados e às espécies, às práticas, às lutas, aos direitos que, em conjunto, conformam um território de r-Existência.

No Brasil atual, essas terras e territórios indígenas, historicamente administrados pelo Estado como *periferias*, reivindicam seu lugar como *centro ontológico e epistêmico*. Mesmo em um país cada vez mais edificado pela violência extrativa dos territórios corporativos do agronegócio e da exploração de seus corpos, os povos indígenas carregam as insurreições de r-Existência secular e lutam pela demarcação de suas terras. Por isso, nesse momento de retrocesso democrático, acentuação da violência e da crise sanitária da doença por coronavírus 2019 (COVID-19), mostram-se imprescindíveis a luta por direitos, a defesa e a vigilância dos territórios tradicionalmente ocupados – a exemplo dos *tekoha* Guarani e Kaiowá.

É diante de tal contexto que este artigo evoca o território como categoria da prática e dispositivo de r-Existência das múltiplas territorialidades contemporâneas dos Guarani e Kaiowá. Partimos da Geografia Política para debater como as ferramentas de análise e as práticas espaciais de r-Existência podem se tornar armas de luta por justiça social. Este estudo consistiu em uma discussão empírica e conceitual com as territorialidades indígenas no contexto latino-americano de luta por terra, corpos e territórios originários. Em especial, analisamos a reterritorialização ancestral e de r-Existência dos Guarani e Kaiowá pelo reconhecimento e regularização fundiária dos *tekoha*. Essa luta pela terra no Mato Grosso do Sul é uma ação coletiva indígena de descolonização de territórios ancestrais designada *retomada*.

Além dessa introdução e da estratégia metodológica, neste texto os resultados e a discussão se estruturam em seções: a) *Tekoha* e “bem viver”; b) Conflitos e r-Existências; c) Terra e *tekoha*: a luta por território diante do racismo institucional/de Estado; e d) Multi/trasterritorialidades de r-Existência Guarani e Kaiowá. Nas considerações finais, reconhece-se a importância de uma Geografia Política *colaborativa* e engajada com as lutas dos povos originários por territórios e direitos coletivos.

## Estratégia metodológica

A estratégia metodológica adotada se inspirou na proposta de Smith (1999), que considera necessária a descolonização de metodologias euro-ocidentalizadas, pois elas suprimiram e apropriaram-se dos saberes indígenas. Para isso, mostra-se necessária uma prática política e educativa de pesquisa com povos indígenas, contra o colonialismo, o capitalismo e o patriarcado, que *colabore* com a autodeterminação e demarcação dos territórios.

---

Aqui, além da adoção de conceitos nativos – que se tornaram, atualmente, “armas de luta” dos Guarani e Kaiowá –, como *tekoha*, 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 dos Estados moderno-coloniais.

As territorialidades indígenas são projetos de vida. Por isso foi importante conhecer os territórios indígenas, os modos de vida, os projetos de vida e, também, a r-Existência como forma política. Nas formas de auto-organização das comunidades, nem sempre por resistir pela autonomia, mas pelo direito de livre viver, seguir a vida, criar futuros. Considerando esse trânsito engajado do pesquisador, mostrou-se imprescindível trazer a etnografia de um campo de caráter exploratório, descrição suficientemente densa, na luta pela(o) terra/território, destacando as lideranças mulheres como exemplares nesse processo.

A etnografia do *tekoha* foi, assim, sendo construída pela corporeidade do pesquisador, contextualizada pela trajetória, vivência e experiência em trabalhos de campo realizados desde o ano de 2009 com os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Como geógrafo, mostrou-se importante percorrer o trabalho de campo próximo do corpo e da corporeidade, para analisar a heterogeneidade, a multiplicidade e a coexistência de espacialidades, como propõe Massey (2005). No trabalho de campo a corporeidade do pesquisador se encontra em jogo em um espaço-entre-indígenas e não indígenas, em uma existência fronteira (Anzaldúa, 1987), que se estabelece por meio de uma experiência próxima dos territórios e das territorialidades das pessoas, por meio do vivido e das práticas. Por fim, foi fundamental construir um trabalho de campo que sirva como ferramenta de luta para a demarcação dos *tekoha*.

## **Tekoha e “bem viver”**

O Guarani tem em *tekoha* o espaço-chave de luta e catalisador de direitos contra os territórios racistas do agronegócio e as fronteiras modernas e coloniais dos Estados (Figura 1). *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. É onde a vida é possível. As dinâmicas territoriais no *tekoha* e as relações de reciprocidade constroem a experiência de vida dos Guarani. *Tekoha* é uma noção comum entre os Guarani do Brasil<sup>6</sup>, Paraguai, Bolívia e Argentina e

---

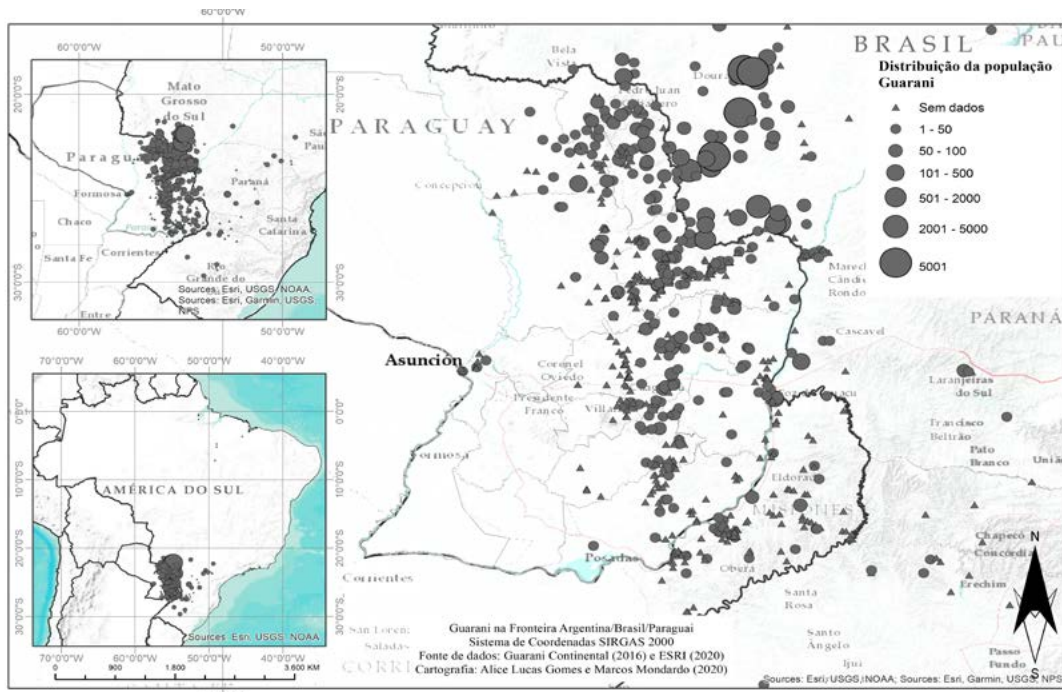
**6** No Brasil, a categoria da prática parece ter emergido das lutas anticoloniais como contraponto ao avanço da fronteira agrícola moderna e, a partir da década de 1970, faz referência à dimensão espacial-temporal (material e simbólica) do quadro de vida Guarani e Kaiowá e conquistou na Constituição da República Federativa do Brasil (CF, 1988) a denominação “terras tradicionalmente ocupadas”. A categoria nativa ganhou uma conotação política, no sentido de dar visibilidade às lutas que exigem o retorno às áreas indígenas expropriadas nos processos de exploração/colonização/modernização.

expressa seu processo histórico de territorialização ancestral, do “bem viver” e da “terra sem males”:

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 (Melià, 2016, p. 25).

Os Guarani não eram no passado, nem são no presente, nômades. Os Guarani são agricultores que habitam *tekoha*. O bom modo de ser, um bom estado de vida, quando há uma relação de harmonia com a natureza e com os membros da comunidade, quando há alimentação suficiente, saúde e paz de espírito, essa possibilidade de condição é definida como “bem viver”. O “bem viver” no *tekoha* é formado pelo *teko porã*.

**Figura 1.** Os Guarani na fronteira do Brasil com o Paraguai.



Fonte: Elaborada pelo autor.



---

O “bem viver” é um conceito plural que emerge especialmente das comunidades indígenas. O termo *buen vivir* é oriundo de uma designação quéchua, *suma kawsay*. Há décadas, essa alternativa ao modelo de desenvolvimento econômico adotado inspira e mobiliza movimentos antissistêmicos e contra-hegemônicos na América Latina. Se antes essa expressão ficou circunscrita à filosofia e prática dos povos andinos, desde o final da década de 1980 e o início da de 1990, com as lutas e exigências dos povos indígenas que provocaram o renascimento de um novo constitucionalismo latino-americano (Svampa, 2016), essa ideia-força ganha visibilidade, corpo político e ressonância de maior expressividade e reivindicação de lideranças indígenas pelo continente americano.

Atualmente, o conceito e prática de “bem viver” tem sido mobilizado em discursos de lideranças indígenas, políticas e de movimentos sociais, dentre outros, como maneira de elaborar uma alternativa à ideia de desenvolvimento capitalista, extrativista, neoliberal e antropocêntrico formado por meio da arbitrária e dicotômica prática que separa a humanidade da natureza.

Acosta (2012) considera que, ao mobilizar esse conceito, o que se propõe é o afastamento da lógica do “viver melhor” adotada pelo capitalismo – entendido, em certo sentido, como a pretensa liberdade de uma sociedade consumir cada vez mais em uma economia de mercado, em detrimento da maioria empobrecida – para adotar a lógica do “viver bem” como direito de todos à subsistência, à dignidade, à terra-território (Chamorro, 2008). Esse conceito também pressupõe uma maneira de romper com a oposição e os limites entre natureza versus cultura, para incorporar, assim, a natureza de direitos. Nas palavras de Acosta (2012, p. 210):

[...] os povos e nacionalidades ancestrais do *Abya Yala* não são os únicos portadores dessas propostas. O *Buen Vivir* forma parte de uma longa busca de alternativas de vida forjadas no calor das lutas da humanidade pela emancipação e pela vida. Inclusive em círculos da cultura ocidental se levantaram, e desde muito tempo, diversas vozes que poderiam estar de alguma maneira em sintonia com essa visão indígena e vice-versa. O conceito de *Buen Vivir* não só tem uma ancoragem histórica no mundo indígena como também se sustenta em alguns princípios filosóficos universais: aristotélicos, marxistas, ecológicos, feministas, cooperativistas, humanistas... Além disso, no mundo se compreende, aos poucos, a inviabilidade global do estilo de vida dominante. O *Buen Vivir*, então, projeta-se, além disso, como uma plataforma para discutir respostas urgentes contra os efeitos devastadores das alterações climáticas em nível planetário.

A luta por direitos mobiliza conceitos como igualdade, justiça e autonomia. A mobilização da memória territorial, da ancestralidade e do encantamento é um dos

---

pilares da recuperação dos territórios tradicionais e da gestão comunitária. Tais elementos permitem reconstruir vínculos territoriais capazes de entrelaçar as cosmovisões, no sentido de articular e fortalecer territórios e territorialidades. O “bem viver” também é, nessa direção, uma maneira de ressignificar a relação dos povos com o território em que vivem e de repensar/recuperar/reconstruir práticas e relações sociais, de trabalho, educação, alimentação, dentre outras. Em outras palavras, o “bem viver” se constitui como um horizonte para fazer a luta política ou cosmopolítica diante dos conflitos e por meio das r-Existências.

## **Conflitos e r-Existências**

Segundo Gilmartin (2009, p. 227, tradução nossa), de maneira geral, o “conflito resulta da busca de objetivos incompatíveis por diferentes pessoas, grupos ou instituições. O conflito pode assumir uma variedade de formas, e pode incluir violência”. Para a autora, os “geógrafos políticos geralmente se concentram em três causas principais de conflito: território, recursos ou ideologia. Em muitos casos, os conflitos resultam de uma combinação desses três fatores” (Gilmartin, 2009, p. 228, tradução nossa), em diversas escalas espaciais.

No campo da Geografia Política tradicional, particularmente da geopolítica, o conflito tem se concentrado no estudo das guerras. No entanto, para além das formas de violência direta, Gilmartin (2009, p. 227, tradução nossa) também identifica outras formas de violência, notadamente a violência estrutural e cultural. A violência direta envolve assassinato, mutilação, detenção ou expulsão. A violência estrutural engloba a exploração ou marginalização, por meio, por exemplo, da pobreza. A violência cultural é o que nos cega para dirigir ou estruturar violência, ou procura justificá-la. O foco nas geografias políticas de conflitos é importante, mas muitas vezes vem com a exclusão de outras formas de conflito, como o conflito interpessoal (e intrapessoal) - que pode ou não ser violento.

Em última instância, segundo Gilmartin (2009, p. 228, tradução nossa), o conflito também pode “ser um catalisador para mudanças benéficas”, o que envolve a superação de crises e a instituição da paz. É imprescindível ver na luta política a dimensão do conflito, porque as pessoas/os povos estão sofrendo com a violência, mas também querem a paz. No entanto, mais recentemente, “os geógrafos identificaram a etnia como causa comum de conflito, particularmente nas guerras civis, embora alguns [...] sugiram que fatores econômicos geralmente sustentam a maioria dos conflitos étnicos” (Gilmartin, 2009, p. 228, tradução nossa).

Agnew (2002) destaca, nessa direção, que a globalização, a migração global, o enfraquecimento dos “Estados fortes”, o crescimento das formas suprarregionais e globais de governos resultaram no aumento dos conflitos étnicos e regionais dentro e entre os

---

Estados. A relação entre o Estado-nação e a globalização tem recebido, assim, particular atenção quanto aos conflitos e às minorias étnicas.

Segundo Giraldo (2022, p. 11, tradução nossa), no campo da ecologia política, os conflitos ocorrem quando há um choque entre diferentes coletivos, quando há um conflito entre diferentes acordos coletivos sobre o que “existe no mundo e suas condições de existência”. Para Escobar (2018, 2019), essa concepção é importante para entender os conflitos entre as diferentes ontologias quando elas são decorrentes de disputas territoriais, especialmente quando envolvem conflitos nos contextos espaço-temporais dos povos indígenas. Esses autores têm insistido que em muitos desses conflitos associados aos investimentos e projetos do grande capital, na dinâmica da acumulação capitalista, há algo mais profundo do que conflitos sobre “recursos naturais”, “conflitos socioambientais”, “conflitos ecológicos”, “conflitos ecológico-distributivos” ou “conflitos de justiça ecológica”, como proposto pela ecologia política.

Atualmente, aos processos de *acumulação por despossessão* (Harvey, 2004), o objeto de disputa é a “distribuição de recursos naturais escassos”, como, por exemplo, a terra e a água, dentre outros, e essa concepção não é válida apenas para uma das ontologias em disputa. Em muitos casos, como considera Giraldo (2022), as ontologias que veem seus mundos e as condições de existência ameaçadas por investimentos ou grandes projetos capitalistas, e não considerando “apenas” os componentes humanos, mas há outros elementos em risco, tais como as relações sagradas com o território e desterritorialização para outros tipos de seres que habitam aquela porção do espaço.

Falar de conflitos entre mundos também é falar de uma guerra secular que os povos de *Abya Yala*/América Latina e *Pindorama*/Brasil vivem. Segundo Giraldo (2022), para esses povos o processo sistemático de anulação da alteridade e ocupação ontológica é o que se repete como um eterno *déjà vu*. Durante mais de 500 anos, os povos foram submetidos a uma tecnologia de governança que consiste na instalação da ontologia dos dominantes em seus territórios, enquanto subsumem seus mundos locais ao projeto de desontologização do colonizador. Corresponde a uma tecnologia ontologizante exacerbada na atual dinâmica da globalização neoliberal, legitimada pela promessa de desenvolvimento.

Essa promessa de desenvolvimento, por meio do racionalismo, promoveu a ruptura entre homem e natureza. Tal fragmentação é um princípio para a teleologia do crescimento, do progresso e do des-envolvimento. Os povos indígenas diante da degradação ambiental decidiram não embarcar na “canoa furada” do progresso, de “se converter ao negacionismo, aceitar que a Terra é plana e que devemos seguir nos devorando”, como alerta o ambientalista e líder indígena Krenak (2020). Os povos originários decidiram

---

seguir pelas trilhas do envolvimento, como parte da natureza humana e não humana e por suas cosmologias próprias e diferenciadas em que a Terra é a sua mãe<sup>7</sup>.

Para Giraldo (2022), no centro dos conflitos, que se estabelecem em relações de poder assimétricas, encontram-se a realidade e as diferenças nas perspectivas culturais, pois, como sabemos, o que existe são realidades plurais, mundos múltiplos: um pluriverso que entra em conflito com os megaprojetos e intervenções do progresso da ontologia dominante. Essas outras realidades, negadas pela ontologia moderna, não podem ser compreendidas pela ontologia hegemônica. Não pode, assim, ser entendida com a distinção entre “natureza” e “cultura”, nem com a separação entre “humano” e “não humano”, porque, para muitos, são ontologias relacionais. Para muitas ontologias relacionais – como as discutidas neste artigo –, as territorialidades indígenas são compostas de uma constelação de diferentes seres, como animais, plantas, terras, rios, e outras entidades anímicas, que habitam a alma dos lugares e territórios.

Esse é o contexto de conflitos no qual as lutas singulares dos povos indígenas são travadas. Lutas sociais/territoriais que 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).

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. 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: “são novos territórios epistêmicos que estão tendo que ser reinventados junto com os novos territórios de existência material”, enfim, “são novas formas de significar nosso estar-no-mundo, de grafar a terra, de inventar novas territorialidades – de geo-grafar” (Porto-Gonçalves, 2002, p. 226, tradução nossa). Assim, o termo r-Existência é proposto por Porto-Gonçalves (2013, p. 169, tradução nossa) para evidenciar que “mais que resistência, que significa retomar uma ação anterior e, assim, é sempre uma ação reflexa, o que temos é r-[E]xistência”, ou seja, “uma forma de existir, determinada matriz de racionalidade que atua nas circunstâncias, inclusive re-atua a partir

---

<sup>7</sup> A crise planetária que enfrentamos com a pandemia é uma crise sistêmica que colocou em uma encruzilhada civilizatória as promessas modernas de humanização: a teleologia do crescimento, do progresso, do desenvolvimento e da racionalidade neoliberal, ou seja, a direção da modernização. Por isso, o reacionarismo moderno, o negacionismo reacionarista, demonstra os mundos que não conseguiram se desapegar dessas promessas (Latour, 2020).

---

de um *topoi*, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. Na verdade, atua entre duas lógicas” (Porto-Gonçalves, 2013, p. 169, tradução nossa).

Portanto, essas r-Existências – como as dos povos indígenas – envolvem a re-criação de práticas, processos educativos, de transmissão do conhecimento e de dispositivos conceituais, linguísticos e ontológicos. Esse modo de existência é importante para construir estratégias e táticas de luta por e nos territórios tradicionais, na reelaboração de saberes, mundos de vidas humanas e não humanas e de velhas e novas territorialidades que se contrapõem às ideologias/lógicas hegemônicas de acumulação do capital. Em nosso estudo, como veremos, os atuais processos de *acumulação por despossessão* (Harvey, 2004) são, na realidade, o desenrolar de um conflito e de uma tensão territorial permanentes, que os povos Guarani e Kaiowá enfrentam histórica e geograficamente.

## **Terra e *tekoha*: a luta por território diante do racismo institucional/de Estado**

A. B. Santos (2015, p. 121), defende que “a terra é um patrimônio universal, portanto, privatizá-la é atentar contra a vida”. Nessa perspectiva a terra não deve ser objeto de compra e venda. No Mato Grosso do Sul, o Estado, os fazendeiros, as corporações, as milícias, o *agrobandidismo*, por exemplo, atribuem à terra valor de mercadoria, obtido ao longo do século XX e no início do XXI de exploração/espoliação, e responsável pela expropriação da ancianidade, religiosidade e trabalho indígenas indissociáveis da terra-território. A. B. Santos (2015, p. 30), insiste que as populações afro-pindorâmicas “tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal”, assim, os limites do território tradicional são demarcados pela “capacidade de cultivar e compartilhar” coletivamente.

Para Dardot e Laval (2015, p. 262), “longe de ser uma essência ou uma natureza, a propriedade não é senão um determinado arranjo jurídico de relações sociais que evoluiu com o tempo”. Por isso, com a “propriedade privada” a “exclusão se torna direito”. Como afirmam os autores, “em 1840, Proudhon fazia do seu princípio crítico um *slogan* que ficou famoso: ‘a propriedade é um roubo’” (Dardot & Laval, 2015, p. 261). Assim, como eles advertem, o *comum* introduz atualmente uma renovação salutar: “com o comum, não se trata mais de opor simplesmente a propriedade privada e a propriedade pública, mas de questionar prática e teoricamente os fundamentos e os efeitos do direito de propriedade, opondo-lhes o imperativo social do uso comum” (Dardot & Laval, 2015, p. 262).

“Para os Guarani e Kaiowá o *tekoha* é sagrado” porque seu território é inegociável. Nessa cosmologia, o valor de uso não é suprimido pelo valor de troca. Sobre isso, o Guarani Martins (2006, p. 145), da aldeia Porto Lindo, em Japorã-MS, afirma que:

---

[...] falar no espaço é dizer que a terra vai servir pra repassar tudo que a gente tem, de acordo com a nossa visão, pras crianças e, também, ensinar as crianças que a terra não é pra gente chegar e aí ficar e depois dizer que essa terra já não vale mais e vamos vender. A intenção, o pensamento, de acordo com o cacique e o rezador, é que a terra não é pra nós vendermos. Aonde nós vamos se vender a terra? [...] O que importa pra nós é que ali nós vamos manter o modo de ser [...] O que vai ser importante pra nós é ocupar aquela terra que é nossa. Porque se nós não ocuparmos a terra que era nossa tradicionalmente, isso vai prejudicar, porque da terra vem o nosso fortalecimento da cultura, que é a cultura. A terra já é tradicionalmente nossa, o *Yvy Katu*. E se *Tupã*, o Deus, nos ajudar com os rezadores e com nossa força, nós vamos estar lá garantindo com o nosso esforço e com a ajuda das leis, nós vamos estar ganhando mais espaço, que antes era nosso mesmo.

O vivido, o habitar com a terra, tem um valor ancestral e de pertencimento coletivo, na relação indissociável de seu modo de ser (*teko*) com a terra-território. Para entender os sentidos atuais em que se faz uso ou se mobiliza o termo *tekoha* pelos Guarani e Kaiowá contemporâneos é preciso, primeiro, esclarecer como e em que contexto espaço-temporal a noção de *tekoha* foi forjada. No estado brasileiro de Mato Grosso do Sul, na fronteira com a República do Paraguai, essa condição moderno-colonial de negação da alteridade e de usurpação dos territórios indígenas não foi diferente do restante do Brasil e da América Latina. O que se diferencia atualmente e que leva os estudiosos dos direitos humanos a afirmar que os povos Guarani e Kaiowá vivem uma crise humanitária é a densidade da violência da espoliação extrativa e dos conflitos socioterritoriais que perduram até hoje. Por isso, nesse pedaço de Brasil profundo estão algumas das mais difíceis condições de existência para os povos indígenas e onde se situam, ainda hoje, os mais sangrentos conflitos territoriais pelos indicadores alarmantes de assassinatos<sup>8</sup> e suicídios<sup>9</sup>.

A situação precária à qual esses povos indígenas têm sido submetidos no Mato Grosso do Sul é sintomática dessa luta. Ao longo do século XX, desenvolveu-se uma lógica

---

**8** Tomando por base os dados acumulados e detalhados dos Relatórios do Conselho Indigenista Missionário, Mondardo (2018, p. 70) afirma que “Dourados, o segundo maior município do estado em número populacional (220 mil habitantes em 2018, segundo o [Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE]), e onde está localizada a reserva indígena mais populosa do Brasil (15.023 indígenas habitando uma área de 3.474 hectares), se destaca nos casos de homicídios de indígenas Guarani e Kaiowá. Dos 400 assassinatos registrados no estado pelos relatórios do CIMI, 164 ocorreram em Dourados. Este número é referente a 41% das mortes de Guarani e Kaiowá em todo o estado no período analisado (2003 a 2017). Estas mortes correspondem ainda a 37,7% do total dos assassinatos de indígenas em Mato Grosso do Sul e 19% em todo o Brasil. Os números apontam ainda que em média quase 11 indígenas são assassinados por ano no município de Dourados”.

**9** Sobre os elevados índices de suicídio entre os Guarani e Kaiowá, Staliano et al. (2019, p. 19), revelam em sua pesquisa que “a maioria dos indígenas que cometem suicídio são jovens adultos do sexo masculino, com maiores concentrações nas reservas indígenas de dois municípios do estado: Dourados (40%) e Amambai (21%). O suicídio por enforcamento (*jejuvy*), uma prática antiga entre os Kaiowá, é a categoria mais evidente (95%), seguido por outras duas formas bem menos incidentes, suicídio por arma de fogo (3%) e por envenenamento (2%)”.

---

de espaço estriado, de “confinamento” e contenção territorial imposta a esses povos pela biopolítica colonial do Estado moderno. No Mato Grosso do Sul, a expansão territorial do capitalismo, sob a égide da “destruição criativa sobre a terra” que “produziu o que é às vezes chamado de ‘segunda natureza’ – a natureza remodelada pela ação humana” (Harvey, 2011, p. 151), ocorreu no início do século XX, devido ao acúmulo por desapossamento e expulsão dos povos indígenas de seus territórios originais em frentes extrativistas de ervamate, passando pela colonização dirigida do Estado Novo (1937-1945), do governo Getúlio Vargas, Marcha para o Oeste, até a territorialização da fronteira agrícola, a partir da década de 1970, com a implantação do agronegócio. Essas frentes de colonização atualizaram o capitalismo e o patriarcado nesse espaço estriado por meio do “colonialismo interno” (González Casanova, 2006)<sup>10</sup>.

Ao longo do século XX, famílias extensas e/ou de parentela Guarani e Kaiowá foram expulsas e desterritorializadas dos seus *tekoha*. Entre 1915 e 1928, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) criou oito pequenas áreas – reservas indígenas –, desterritorializando os povos indígenas de seus *tekoha*<sup>11</sup>. Com esse dispositivo territorial, o Estado brasileiro realizou a “desposseção” (Harvey, 2004) de terras indígenas, liberando-as para a expansão das frentes de ocupação colonial, extrativas, colonizadoras e modernizadoras. Foram deslocados de maneira compulsória grupos étnicos Guarani Nandeva, Kaiowá, Terena e Bororó.

Na década de 1960, os povos indígenas que resistiram à condição de reserva continuaram sendo expulsos de seus *tekoha* para produzir benefícios para a expansão territorial da agricultura moderna, com o início da fase agroindustrial. Essa nova aquisição de terras, a partir da década de 1990, começou a ocorrer em larga escala por meio de corporações transnacionais que destruíram as economias e os ecossistemas locais e regionais dos Guarani e Kaiowá e transformaram vastas extensões de terra – onde existia o *tekoha guasu* (grande território Guarani) – em territórios estriados homogêneos e hierárquicos de produção agrícola e empresarial. Essas corporações do Sul Global, sojicultoras, mineradoras e frigoríficos, construíram espaços estriados transnacionalizados e expulsaram os habitantes originários de suas terras e territórios de ocupação tradicional. Desse processo resultaram diversos conflitos territoriais.

O conflito entre fazendeiros e povos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul assumiu múltiplas dimensões, principalmente desde a década de 2000 com as medidas relativas à demarcação de terras tradicionais. Nesse estado, a r-Existência política e territorial indígena, que começou de maneira coletiva e organizada na década de 1970, deu um passo fundamental no ano de 2007 em direção à agenda da luta pelo reconhecimento

---

**10** No Mato Grosso do Sul os povos indígenas lutam contra várias formas de colonialismo: forte, interno, violento, racista, das grandes concentrações de terra e do desprezo pela vida humana. Essa matriz de poder racista – o colonialismo – é central para o domínio e controle da terra pelos não indígenas.

**11** Durante esse período foram criadas, respectivamente, as reservas de Amambaí (1915), Dourados (1917), Caarapó (1924), Pirajuí (1928), Limão Verde (1928), Porto Lindo (1928), Sessoró (1928) e Takuapery (1928).

---

dos direitos territoriais dessas populações tradicionais, com a publicação de portarias da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em acordo com o Ministério Público Federal (MPF), e determinaram o início do processo de demarcação e/ou regularização fundiária de vários *tekoha*. Esse ato jurídico-político foi, no entanto, o desencadeador da intensificação dos conflitos territoriais que já vinham ocorrendo historicamente entre indígenas e fazendeiros, que foi acentuado pela possibilidade de uma reconfiguração fundiária no cone sul do estado, que compreende uma área da fronteira do Brasil com o Paraguai.

Nessa nova “fase” de luta pela identificação e demarcação dos territórios, a Constituição da República Federativa do Brasil (CF, 1988) foi o dispositivo jurídico-político crucial para o princípio da tradicionalidade da territorialização. A CF (1988) reconhece os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, atribuindo à União a competência de demarcá-las. O Estado brasileiro, no entanto, não cumpriu a determinação prevista na CF (1988) de demarcar as terras indígenas em cinco anos. Também cabe assinalar que, desde 2016, depois do *impeachment* da Presidente Dilma Rousseff, não foi demarcada qualquer terra indígena (Mondardo, 2022).

Em Mato Grosso do Sul, devido à violência socioterritorial sofrida, extensas famílias foram forçadas a morar em reservas, que resistem às margens de rodovias ou de áreas em fundos de fazenda, passando a se organizar e a lutar coletivamente para retomar seus antigos territórios. Uma parcela dos Guarani e Kaiowá recorre às estratégias espaciais de *r-Existência* para ir além ou reconstruir uma lógica territorial ancestral, subvertendo a condição de reserva que lhes foi imposta. Tal lógica territorial ancestral está relacionada à força espiritual dos Guarani e Kaiowá, que se manifesta desde a cosmologia comunitária na relação entre corpo-território, por meio das rezas, cantos, danças e luto, que conectam todos os *tekoha* em um pacto social para defender os corpos e os territórios que foram e vêm sendo afetados pelas ações genocidas do Estado, dos fazendeiros, das corporações e das milícias.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), dos 61.737 índios que vivem no Mato Grosso do Sul, 12.700 estão fora da área demarcada e em situação vulnerável de conflito por zona rural. Para Benites (2014), dos 41.500 Guarani e Kaiowá do estado, aproximadamente 15.000 indígenas lutam para recuperar seus *tekoha*. Atualmente, a *Kuñangue Aty Guasu* (Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá) afirma que 51.000 indígenas vivem no cone sul do estado. Algumas lideranças indígenas afirmam que 20.000 indígenas estão lutando pela demarcação dos territórios de ocupação tradicional.

A reserva indígena, esse território definido e delimitado por fronteiras geométricas, foi criada pelos não indígenas, isto é, pelo Estado. No entanto, os indígenas começaram a reelaborar essa concepção e prática quando entraram em contato com os brancos, porque a demarcação precisa fazer fronteira com o seu território. A chegada da cerca das propriedades estabeleceu muita violência aos indígenas. A cerca é o símbolo do poder



---

institucional da propriedade privada e do Estado. No entanto, o limite indígena não é o da fronteira geopolítica, mas a linguagem que o Estado (re)conhece é a demarcação do território pelo tipo de zona fechada e exclusivista dos limites claramente delimitados. Os povos indígenas passaram a reconhecer que o espaço do limite, da cerca, é preciso para delimitar uma terra. Assim, a categoria de *tekoha* mobilizada nas lutas produziu um campo de experimentação fecundo para pensar os trânsitos entre práticas e concepções, de modo a proporcionar corpo e corporeidade às geografias vividas (encarnadas) e as circulações dos povos Guarani e Kaiowá em seus engajamentos com os mundos, ou na base de comparações entre mundos indígenas e não indígenas. A “caminhada”, *oguata*, é a territorialidade Guarani que envolve sua mobilidade espacial, o transitar pelo território tradicional e entre territórios.

As lutas e engajamentos em espaços cotidianos envolvem o xamanismo. O xamã é o centro cósmico que rege um povo indígena. O xamã se forma dentro do território e incorpora as territorialidades “actantes” (Latour, 2004), por exemplo, os seres, os humanos e não humanos, as rochas, as plantas, a montanha, os animais. Por isso, o *tekoha* vai se territorializando em “terra”, “natureza”, “lugar”, “área” ou “espaço”, mas nas práticas e engajamentos é forjado em outras escalas, articulando e modulando outros recortes – objetos e ações – ao se relacionar com outros sujeitos dos mundos animista e terreno. Por meio dos saberes e práticas produzidos nos engajamentos, situados e em transformação (Haraway, 1995), o *tekoha* vai sendo mobilizado em acampamentos de retomadas, em ocupações temporárias de rodovias, em reivindicações nas universidades, em manifestações em órgãos públicos, como a FUNAI e a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), ampliando e reelaborando as subjetividades territoriais dos indígenas que habitam e vivem os caminhos como “espaços-em-rede rizomáticos” – como rede horizontalizada de linhas, fluxos e relações, como propõem Deleuze e Guattari (1995) – dessas lutas.

Para os povos indígenas, faz-se necessário levar adiante a luta dos antepassados, incorporando a ancestralidade como uma dimensão fundante das territorialidades que compõem esse potencial de r-Existência. A ancestralidade enquanto categoria nativa está associada à territorialidade e à resistência indígena. A ancestralidade é uma relação de consanguinidade (relações de sangue de pai e filho, mãe e filho, primos, dentre outros). Para os Guarani e Kaiowá, a ancestralidade se associa às lideranças tradicionais, religiosas e políticas, *Nhanderu* e *Nhandesy*, como o ritual de cerimônia religiosa do *Xiru Marangatu Nhemongarai*, batismo de artefato sagrado. Nesse espaço-ritual é entregue o *Xiru Marangatu* às lideranças religiosas. Esse artefato sagrado será usado, por exemplo, nas casas de rezas, *oga pysy*. Assim, os ancestrais dos Guarani e Kaiowá orientam o caminho a seguir e o meio para retomar, recuperar e reabitar os *tekoha*.

Os povos indígenas envolvidos nesse movimento de descolonização de seus territórios têm uma conduta de luta por direitos, orientados por cosmologias e cosmopolíticas

---

próprias e diferenciadas entre elas, em mobilizações, manifestações e retomadas. Segundo Benites (2014, p. 25), os processos de retomada dos territórios no Mato Grosso do Sul são realizados desde a década de 1990. As retomadas de seus territórios envolvem “articulações das lideranças políticas (*Mburuvicha*) e espirituais (*Nhanderu*) das famílias extensas Guarani e Kaiowá”. Essas áreas resultam da dinâmica de territorialização que os Guarani e os Kaiowá passaram a vivenciar a partir do processo de colonização e da criação de reservas indígenas. A retomada de *tekoha* é uma forma de ação coletiva política que, ao longo das últimas décadas, converteu-se em símbolo de mobilização indígena, e têm se tornado a conduta pela qual os indígenas “fazem pressão” para que seja efetivado o processo demarcatório da terra indígena requerida. Desse modo, as territorialidades dos Guarani e Kaiowá seguem em direção à “terra-sem-males”<sup>12</sup>, ao “bem viver”, *teko porã*, *nhandereko* (nosso modo de ser e viver), como descrito por Melià (2016).

A busca pela autonomia dos territórios mediante práticas dissidentes (não normatizadas pela lógica colonial-moderna) passa pelo projeto-ações de autodeterminação e pela r-Existência em favor dos modos próprios de organização sociopolítica, espacial e cosmológica, na luta dos povos por seus direitos. Em nome do território tradicional, do *tekoha*, os povos Guarani e Kaiowá lutam pela defesa e conquista de direitos. O *tekoha* incorpora a dimensão de dispositivo material e político de luta por direitos. Engloba, assim, o ambiente, o ecossistema, no sentido atribuído pelo ponto de vista indígena, do indissociável ou do *continuum* entre os povos e o *meio* (“*milieu*”). Essa relação entre a terra-corpo-território ocorre por meio de multi/transterritorialidades de r-Existência.

## **Multi/transterritorialidades de r-Existência Guarani e Kaiowá**

Como os povos Guarani e Kaiowá constroem uma experiência de multi/transterritorialidade no Mato Grosso do Sul por meio de práticas de luta e r-Existência? Por que essa territorialização rizomática, multi-dialógica, é um “trunfo espacial”, nos termos de Ma Mung (1999), que permite a esses povos jogar com os espaços, articulando em rede reservas, aldeias e acampamentos, para a construção de “espaços lisos equivalentes”? Como é formada essa multi/transterritorialidade que alia territórios-zona e territórios-rede? Como pensar a relação entre povos indígenas e as fronteiras dos territórios estatais?

As multi/transterritorialidades são produzidas pelo conflito de interesses e segundo lógicas territoriais distintas de apropriação e dominação de *espaços lisos* e *espaços estriados*, retomando a acepção de Deleuze e Guattari (2008). Mais do que lado a lado, essas territorialidades são produzidas por complexas redes hierárquicas e rizomáticas de

---

<sup>12</sup> Segundo Melià (1990, p. 33), “a busca da terra sem mal é [...] o motivo fundamental e a razão suficiente da migração guarani. E nesta se insere a especificidade da economia das tribos. A terra sem mal é, certamente, um elemento essencial na construção do modo de ser guarani”.

---

poderes e em múltiplas escalas de articulação. A multi/transterritorialidade moderno-colonial dos fazendeiros do agronegócio e a multi/transterritorialidade de r-Existência dos Guarani e Kaiowá se cruzam e são construídas em interação, mas uma nunca será o ideal para a outra. Nas lutas e conflitos na fronteira existe um jogo de poderes que alia *espaços estriados homogêneos* dos fazendeiros e *espaços lisos heterogêneos* dos indígenas.

Na luta por terra e território, os indígenas Guarani e Kaiowá forjam multi/transterritorialidades de r-Existência, definindo sua posição de resistência e de ontologia própria. O coletivo afirma, por exemplo, que mesmo que tentem tirá-los da área onde estão acampados, eles vão resistir:

[...] *meu avô morreu aqui e meu pai também morreu aqui. Eles querem nos tirar daqui novamente. Vocês querem matar mais? Se vamos morrer de suicídio, morremos resistindo, morremos dentro de nosso tekoha* (Liderança Guarani e Kaiowá do acampamento Laranjeira Nanderu, na margem da BR 163, Rio Brilhante, Brasil, 2011).

A r-Existência se manifesta em múltiplas territorialidades de luta pela terra, *tekoha* e direitos humanos. Apesar de sofrer com a violência, o povo indígena reafirma a luta e a organização coletiva do movimento étnico-territorial como forma de manter o caminho de recuperação dos *tekoha*.

Nesse conflito territorial, a r-Existência é construída mediante múltiplas formas de luta dos povos Guarani e Kaiowá. As estratégias espaciais não são apenas de confrontação, de combate direto. Elas são frequentemente produzidas por linguagens próprias, “discursos ocultos”, em táticas sutis e até silenciosas. Vale trazer para a discussão a análise das formas cotidianas de r-Existência desenvolvidas por Scott (1990). As estratégias espaciais de insubordinação e litigância estratégica dos povos indígenas são praticadas em relações de trabalho, “amizades”, trânsitos, que demonstram condutas inventivas de r-Existência cotidiana, evidenciando formas alternativas e, mesmo à distância, formas de territorializar-se na terra ancestral. A vida como arte de r-Existência dos Guarani e Kaiowá se mostra fundamental para a reapropriação do espaço liso, os *tekoha*, e para a produção de multi/transterritorialidades em áreas periféricas, limítrofes das fronteiras internacionais.

No movimento de retomada dos Guarani e Kaiowá, identificamos a recriação de espaços lisos, os quais a ação dos fazendeiros não pode acessar ou controlar. Esses povos indígenas, em suas mobilizações étnicas na luta pelos *tekoha*, constroem espaços lisos em fóruns coletivos, do tipo assembleia, de articulação política e em movimentos de reocupação dos *tekoha*. Desde a escala local (como as reservas indígenas e os acampamentos de retomadas) e na escala regional, com a *Aty Guasu*, a assembleia de mulheres *Kuñangue Aty*

---

*Guasu*, até as articulações no Brasil e no exterior, lideranças indígenas no Mato Grosso do Sul promovem a circulação do conhecimento, o intercâmbio de informações e as articulações políticas em redes rizomáticas criadoras de fluxos, de linhas de fuga subversoras, na luta por terra, território e pelos direitos humanos.

No caso da fronteira entre o Brasil e o Paraguai, vemos a articulação desses territórios ser modulada com os sujeitos envolvidos e as modalidades de poder que estão em jogo. Os povos Guarani e Kaiowá elaboram uma territorialidade ancestral (trans)fronteiriça de r-Existência. No entanto, atualmente, devido à dimensão da luta por território e direitos humanos que o movimento indígena incorporou em suas múltiplas escalas espaciais – desde a r-Existência do corpo até contra o aquecimento global da Terra, como têm considerado Guajajara (2020), Kambeba (2020), Kopenawa e Albert (2015) e Krenak (2020) – essa relação foi reconfigurada em torno da demarcação e defesa dos territórios originários.

As relações transfronteiriças demonstram que os limites oficiais do Estado moderno-colonial vêm sendo transgredidos ou, talvez, contornados na construção de uma condição transfronteiriça e, portanto, assumindo uma dimensão de transterritorialidade na medida em que atravessa, transgride, relativiza e joga com ambos os lados da fronteira, em um trânsito entre territórios que é eficaz, ativando e articulando múltiplas territorialidades. O exercício do poder enquanto r-Existência de transitar, construído pela mobilidade, pelo ir e vir entre territórios em escala transnacional, é o que denominamos *transterritorialidade*. Essa modalidade de territorialidade na fronteira é evocada pela condição espacial ancestral de ir e vir. Em certo sentido, tal possibilidade complexifica a ideia de fronteiras internacionais estáveis, fechadas e exclusivistas.

Também identificamos, por meio de trabalho de campo, que os povos Guarani e Kaiowá, em seu movimento de r-Existência, vivenciam em suas territorialidades a arte do contornamento dos espaços estriados do agronegócio no trânsito transfronteiriço. Os indígenas em movimento constroem redes rizomáticas e produzem um território-rede na fronteira, ligando, por exemplo, uma reserva e/ou acampamento no Mato Grosso do Sul com uma reserva no Paraguai. Com isso, deslocam-se fisicamente e passam alguns meses no Paraguai e outros no Brasil. Nesse trânsito transfronteiriço, eles acionam os “territórios” da mesma família extensa e, com isso, cruzam o limite entre os países, convivendo com os seus semelhantes dos dois lados da fronteira e, de certo modo, ignoram ou mesmo relativizam os limites da fronteira nacional. O fluxo inverso também ocorre. Existem casos de indígenas oriundos do Paraguai que migram para reservas ou acampamentos no Mato Grosso do Sul para obter benefícios (nem sempre) garantidos pelo Estado brasileiro aos Guarani e Kaiowá como, por exemplo, cestas básicas, atendimento médico-hospitalar (incluindo a vacinação contra a COVID-19 durante a pandemia) e educação.

A multiterritorialidade, no entanto, combina territórios-zona com territórios-rede (Haesbaert, 2004). Cabe esclarecer, em primeiro lugar, para quem serve essa multi/

---

transterritorialidade contemporânea, pois tal experiência não é para todos os indígenas que transitam nessa fronteira do Brasil com o Paraguai. Em segundo lugar, essa relação varia muito ou é modulada de acordo com a cosmologia, com a família extensa (ancestralidade) e com o espaço – por exemplo, reserva, aldeia ou acampamento – em que o grupo está em movimento de desterritorialização e em processo de reterritorialização.

O tipo de “reserva fechada”, um território-zona com limite claramente definido, foi imposto pelo Estado, mas os Guarani e Kaiowá nunca concordaram em estarem sujeitos a esses “espaços mínimos estriados” ou microterritórios. A lógica territorial dos povos indígenas é diferente e a mobilidade, como na cosmologia Guarani e Kaiowá, é um componente central para a territorialidade desses sujeitos, com grande necessidade de circulação dentro de um *tekoha* e de relação entre os territórios e as famílias extensas. Então, como esses povos indígenas podem ser “confinados” pela definição de uma territorialidade compulsória imposta pela lógica do Estado de território-zona? Para resistir a tal lógica estriada do espaço dominante homogeneizador, o que esses sujeitos estão fazendo nos tempos contemporâneos?

No movimento de r-Existência, esses povos constroem redes e produzem um território-rede-rizoma na fronteira, interligando, por exemplo, uma reserva no município de Dourados com outra reserva no município Amambai. Com isso, eles se movem fisicamente e podem passar alguns meses com seus parentes em outra reserva, dependendo das relações de parentesco, dos casamentos e das alianças políticas. Nesse trânsito, os Guarani e Kaiowá ativam os territórios da mesma família extensa e, assim, cruzam os limites – ou vivem nos limites – da lógica de reserva imposta pelo Estado e pelas fazendas, em um sentido de passagem, articulação e combinação, convivendo com seus semelhantes em ambos os espaços lisos e, de certa forma, ignorando ou até relativizando, pelas linhas de fuga, os limites do espaço-estriado-reserva. Não se pode esquecer que essa modalidade de territorialidade alter-*nativa* – multi/transterritorialidade – gera uma potencialidade no fortalecimento das lutas nos acampamentos de retomadas de *tekoha*, do ir e vir entre ou de trânsito entre esses “espaços equivalentes” de articulação e de mobilização das estratégias espaciais dissidentes.

Entendemos, com isso, que uma parcela em luta por território e direitos humanos dos povos Guarani e Kaiowá experimenta uma multiterritorialidade de r-Existência mediante a articulação de reservas, terras e acampamentos indígenas, o que possibilita uma combinação de territórios-zonas, com redes rizomáticas de relacionamento com órgãos e entidades como FUNAI, SESAI, Conselho Indigenista Missionário, Comissão Pastoral da Terra (CPT), universidades públicas, pesquisadores, jornalistas, ativistas, políticos (vereadores, deputados e senadores), dentre outros. Assim, as relações de poder são construídas contra/com/além/(d)o Estado, tanto pela lógica zonal quanto pela lógica reticular, em múltiplas escalas de interação e por territorialidades flexíveis e de fuga.

---

A multiterritorialidade também se manifesta em análise transescalar. No cotidiano dos Guarani e Kaiowá existe simultaneamente uma relação, por exemplo, de componentes mais específicos de interação de poder, restrita ao grupo, muitas vezes aos núcleos familiares, ligados às famílias extensas, em algumas reuniões locais, ou a *Aty Guasu*, a *Aty Jovem* e a *Kunãngue Aty Guasu*, bem como em escalas mais abrangentes e integradoras, no que diz respeito ao relacionamento com órgãos públicos como o MPF e a FUNAI, por exemplo. Essas são diferentes escalas de poder que se sobrepõem e se articulam às redes rizomáticas intensivas de relações políticas, simbólicas e afetivas.

Além disso, em nível local e regional, identificamos que a “circularidade matrimonial” é indicativa desses territórios de trânsito dos Guarani e Kaiowá. Esse ir e vir é construído por laços étnicos e consanguíneos, por casamentos entre povos indígenas, inclusive, em ambos os lados da fronteira. Observamos que o padrão residencial matrilocal é definido por laços de parentesco, de consanguinidade, nos quais o marido ou o casal recém-casado passa a viver com a família da esposa ou próximo a esta. Nesse sistema socioespacial, o casamento prevalece na forma de organização do espaço Guarani e Kaiowá. As redes familiares ligadas ao *tekoha* e localizadas dentro da área do *tekoha guasu*, na fronteira entre o Brasil e o Paraguai, definem as relações para casamentos, incluindo os trânsitos transfronteiriços. Nesses laços de parentesco, constrói-se uma multi/transterritorialidade alternativa e subversora que questiona a lógica imposta a esses povos indígenas do território-zona fechado e exclusivista do Estado moderno-colonial.

Por meio desses laços de parentesco, da lógica do padrão residencial indígena de matrilocidade, essa circulação é elaborada por meio da ancestralidade, não somente em relação aos *tekoha*, aldeias, terras indígenas e acampamentos de retomadas no Mato Grosso do Sul, no Brasil, mas também em relação a outros *tekoha* dentro do Paraguai, em um raio de aproximadamente 100 km do limite internacional. Esse trânsito é elaborado por redes rizomáticas e por linhas de fuga. Essa territorialidade transfronteiriça permite a construção de “espaços lisos equivalentes” de abrigo, afeto, convivência, parentesco, religiosidade e articulação política do movimento de luta e r-Existência dos indígenas.

Nos acampamentos de recuperação dos *tekoha*, retomadas, muitos Guarani e Kaiowá, especialmente as lideranças (algumas “marcadas para morrer”) fazem desse trânsito trans-territorial uma forma de subverter a perseguição, a violência e até as ameaças de morte, isto é, resistir para existir. A transterritorialidade permite o abrigo e a proteção dos sujeitos em trânsito por meio dos espaços lisos equivalentes reterritorializados. Além disso, os acampamentos indígenas estão interligados e mantêm vínculos entre si e com as reservas indígenas no Mato Grosso do Sul por redes virtuais mediante o uso de telefones celulares e até, em alguns casos, da internet. É relativamente comum entre as lideranças indígenas o uso de telefones celulares para contatos com membros de outros acampamentos, reservas indígenas e outros vínculos com órgãos públicos, organizações não governamentais (ONG),

---

políticos, ativistas, entre outros. Isso permite a circulação de informações por meio de redes virtuais que articulam as territorialidades alternativas desses povos.

Essa transterritorialidade alternativa combina múltiplas escalas em territórios-zona (reservas indígenas e acampamentos no Mato Grosso do Sul, Brasil, e terras indígenas no Paraguai) com redes construídas mediante a mobilidade física, nessa “circularidade matrimonial”, mencionada anteriormente, ou por redes virtuais construídas por telefones celulares e pela internet. Tais mecanismos de conjugação de escalas possibilitam que esses povos interliguem seus territórios transfronteiriços, o que ajuda no empoderamento do grupo étnico e na luta pela demarcação das terras indígenas. Essa rede horizontalizada de fluxos na fronteira é combinada com territórios-zona, como acampamentos e reservas indígenas, para a recuperação dos *tekoha* ancestrais.

## Considerações finais

Este artigo problematiza a questão da luta por *tekoha*, a partir de uma perspectiva *colaborativa* da Geografia Política comprometida com a vida e com a reterritorialização de r-Existência dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul em contexto de conflitos e de violência extrativa. Por meio do debate decolonial e intercultural, da Geografia indígena com o pensamento social crítico latino-americano, as categorias são repensadas e articuladas em diálogo com os conceitos nativos e das múltiplas territorialidades dos Guarani e Kaiowá.

Em um primeiro momento, analisamos a relação entre *tekoha* e “bem viver”, os conflitos e r-Existências dos povos indígenas, no contexto brasileiro de neoextrativismo/agronegócio e de governo autoritário. No Mato Grosso do Sul, os conflitos territoriais e a degradação dos *habitats* dos Guarani e Kaiowá afetam negativamente o *teko porã* e a cosmologia de cada povo. Além de viverem apinhados em pequenas áreas, “espaços mínimos”, na malsucedida política de integração, atualmente, esses povos são açoitados de maneira brutal pelo Estado racista, das milícias e dos fazendeiros. A gestão do governo autoritário dos territórios corporativos do agronegócio, articulada com as bancadas ruralista, evangélica e armamentista, coloca ainda mais em condição de vulnerabilidade social a vida nos (e fora) dos *tekoha*.

Em um segundo momento, identificamos o *tekoha* como território de r-Existência Guarani e Kaiowá. Como demonstramos, nesse pedaço do Brasil profundo, ao longo do movimento de desterritorialização e do processo de reterritorialização, observam-se algumas das mais duras condições de existência para os povos indígenas e onde se situam alguns dos mais sangrentos conflitos territoriais pelos indicadores alarmantes de assassinatos e suicídios. A defesa da vida dos Guarani e Kaiowá, do corpo-território, só é possível com a demarcação dos territórios de ocupação tradicional. A reterritorialização de r-Existência dos Guarani e Kaiowá ocorre pelo reconhecimento e regularização fundiária dos

---

*tekoha*. Desde a década de 1990, a ação coletiva indígena de descolonização de territórios é nomeada e classificada espacialmente como *retomada*. A retomada de *tekoha* é uma forma de ação coletiva política que, nas últimas décadas, converteu-se em geoestratégia de mobilização indígena para a demarcação da área requerida. Essa territorialidade é orientada pela cosmologia da “terra-sem-males”, do “bem viver”, *teko porã, nhandereko*.

Em um terceiro momento, analisamos a reterritorialização ancestral por meio de multi/transterritorialidades de r-Existência. Os povos Guarani e Kaiowá constroem uma experiência de multi/transterritorialidade mediante práticas de luta e r-Existência. Contra a negação de direitos ou a desconstitucionalidade do Estado e diretamente contra as dinâmicas espoliadoras, neodesenvolvimentistas e neoextrativistas da globalização neoliberal do território corporativo brasileiro-latino-americano, os Guarani e Kaiowá forjam outras escalas de luta por meio de multi/transterritorialidades. Desde a escala local (como as reservas indígenas e os acampamentos de retomadas) e na escala regional, com a *Aty Guasu*, a assembleia de mulheres *Kuñangue Aty Guasu*, até as articulações no Brasil e no exterior, global-transnacional, os Guarani e Kaiowá constroem uma multiterritorialidade por meio de uma política de escalas coextensiva às relações de reterritorialização de r-Existência, enquanto processos e des-articulações espaciais. Desde o corpo, a terra, o *tekoha*, o *tekoha guasu*, os acampamentos, as retomadas, as reservas, de ambos os lados da fronteira do Brasil com o Paraguai, nesse ir e vir ou trânsito transfronteiriço, são refeitas transterritorialidades e construídas escalas por poderes plurais – concretos e simbólicos – pela efetiva capacidade de organização, mobilização e articulação política em ações coletivas e comunitárias.

## Referências bibliográficas

- Acosta, A. (2012). *O buen vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo*. In *Um campeão visto de perto* (pp. 198-216). Fundação Boell.
- Agnew, J. (1994). The territorial trap: the geographical assumptions of international relations theory. *Review of International Political Economy*, 1(1), 53-80.
- Agnew, J. (2002). *Making Political Geography*. Arnold.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/la frontera: the new mestiza*. Aunt Lute.
- Azevedo, D. A., Castro, I. E., & Ribeiro, R. W. (Orgs.). (2021). *Os desafios e os novos debates da Geografia Política contemporânea*. Terra Escrita.
- Benites, T. (2014). *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha* (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.



- 
- Bonnemaison, J. (1992). Le territoire enchanté: croyances et territorialités en Mélanésie. *Géographie et Cultures*, 3, 71-85.
- Castro, I. E. (2005). *Geografia e política: território, escalas de ação e instituições*. Bertrand Brasil.
- Chamorro, G. (2008). *Terra madura Yvi Araguayge: fundamento da palavra guarani*. Ed. UFGD.
- Clastres, P. (1974). *La société contre l'Etat: recherches d'anthropologie politique*. Minuit.
- Constituição da República Federativa do Brasil. (1988, 5 de outubro). Brasília, DF. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm)
- Dardot, P., & Laval, C. (2015). Propriedade, apropriação social e instituição do comum. *Tempo Social*, 27(1), 261-273.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1995). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (Vol. 1). Ed. 34.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2008). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* (Vol. 5). Ed. 34.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Ayala/Afro/Latino-América*. Desde Abajo.
- Escobar, A. (2019). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Ed. Universidad del Cauca.
- Gilmartin, M. (2009). Conflict. In C. Gallaher, C. T. Dahlman, M. Gilmartin, A. Mountz, & P. Shirlow (Orgs.), *Key concepts in Political Geography* (pp. 227-234). SAGE.
- Giraldo, O. F. (2022). Introdução: conflitos ontológicos e ontologia política. In O. F. Giraldo (Coord.), *Conflictos entre mundos: negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política* (pp. 11-28). ECOSUR.
- González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno (una redefinición). In A. Boron, J. Amadeo, & S. González (Orgs.), *La teoría marxista hoy* (pp. 431-458). CLACSO.
- Guajajara, S. (2020). Governo Bolsonaro: o retrato da barbárie contra os povos indígenas e a vida. In Comissão Pastoral da Terra, *Conflitos no campo: Brasil 2019* (pp. 182-189). CPT Nacional.
- Haesbaert, R. (2004). *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Bertrand Brasil.
- Haesbaert, R. (2020). Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, 22(48), 75-90.
- Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5(1), 7-41.
- Harvey, D. (2004). *O novo imperialismo*. Loyola.
- Harvey, D. (2011). *O enigma do capital e as crises do capitalismo*. Boitempo.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2010). Censo 2010: Características Gerais dos Indígenas – Resultados do Universo. [https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas\\_gerais\\_indigenas/default\\_caracteristicas\\_gerais\\_indigenas.shtm](https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_gerais_indigenas/default_caracteristicas_gerais_indigenas.shtm)

- 
- Kambeba, M. W. (2020). *O lugar do saber*. Casa Leiria.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020). *A vida não é útil*. Companhia das Letras.
- Latour, B. (2004). *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Edusc.
- Latour, B. (2020). *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Bazar do Tempo.
- Ma Mung, E. (1999). *Autonomie, migration et alterité. Dossier pour l'obtention de l'habilitation à diriger des recherches*. Université de Poitiers.
- Martins, E. (2006). A terra como chão sagrado e como valor cultural. *Tellus*, 10, 143-145.
- Massey, D. (2005). *For space*. Sage.
- Melià, B. (1990). A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. *Revista de Antropologia*, 33, 33-46.
- Melià, B. (2016). *Teko porã: formas do bom viver guarani, memória e futuro*. In N. H. Silveira, C. R. Melo, & S. C. Jesus (Org.), *Diálogos com o Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas* (pp. 23-30). Ed. UFSC.
- Mondardo, M. (2018). *Territórios de trânsito*. Consequência.
- Mondardo, M. (2022). Em defesa dos territórios indígenas no Brasil: direitos, demarcações e retomadas. *GEOUSP*, 26(1), e-176224.
- Nascimento, S. S. (2019). O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. *Revista de Antropologia*, 62(2), 459-484.
- Perin, V. P. (2021). Sobre histórias, fragmentos e silêncios em narrativas engajadas. *Anuário Antropológico*, 46(1), 298-314.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2002). Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In A. E. Ceceña, & E. Sader (Coords.), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial* (pp. 217-256). CLACSO.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2013). La reinención de los territorios: la experiencia latino-americana y caribeña. In *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina* (pp. 151-197). Unión Geográfica Internacional.
- Raffestin, C. (1980). *Pour une Géographie du Pouvoir*. LITEC.
- Ramos, A. R. (2007). Do engajamento ao desprendimento. *Campos: Revista de Antropologia Social*, 8, 11-32.
- Ratzel, F. (2011). A relação entre o solo e o Estado, o Estado como organismo ligado ao solo. *GEOUSP*, 29, 51-58.
- Santos, A. B. (2015). *Colonização, quilombos, modos e significados*. Ed. UnB.

- 
- Santos, M. (1996). *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. Hucitec.
- Scott, J. C. (1990). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. University of Otago Press.
- Staliano, P., Mondardo, M., & Lopes, C. R. (2019). Onde e como se suicidam os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul: confinamento, *jejuvy* e *tekoha*. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39, 9-21.
- Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Edhasa.
- Tible, J. (2013). *Marx selvagem*. Annablume.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar.

## Para citar este artigo

### Norma ABNT

MONDARDO, M. Geografia Política colaborativa das lutas indígenas: conflitos e multi/transterritorialidades de r-Existência. *Conhecer: Debate entre o Público e o Privado*, v. 12, n. 29, p. 114-140, 2022.

### Norma APA

Mondardo, M. (2022). Geografia Política colaborativa das lutas indígenas: conflitos e multi/transterritorialidades de r-Existência. *Conhecer: Debate entre o Público e o Privado*, 12(29), 114-140.

### Norma Vancouver

Mondardo M. Geografia Política colaborativa das lutas indígenas: conflitos e multi/transterritorialidades de r-Existência. *Conhecer: Debate entre o Público e o Privado* [Internet]. 2022 [cited Jun 14, 2022];12(29):114-140.  
Available from: <https://revistas.uece.br/index.php/revistaconhecer/article/view/8551>