

O território-corpo-terra-água e a ontologia política da vida

LIA PINHEIRO BARBOSA

RESUMO: O artigo analisa o território-corpo-terra-água como uma unidade conceitual e *práxis* política para a defesa territorial e da vida. Apresenta as matrizes ontológicas e epistêmicas para fundamentar essa unidade conceitual de uma filosofia da existência incorporando uma crítica ecológica erigida pelo movimento de mulheres indígenas, do campo, das águas e das florestas. Toma por base suas elaborações teórico-analíticas, seus comunicados, relatos orais e posicionamentos políticos como antagonísticos à ontologia do capital.

PALAVRAS-CHAVE: Território-corpo-terra-água. Ontologias e Epistemologias Originárias. Ontologia Política. Crítica Ecológica. Mulheres



Territory–body–land–water and the political ontology of Life

ABSTRACT: This article analyzes body–territory–land–water as a conceptual unit and political praxis for the defense of territory and life. It presents the ontological and epistemic matrices that ground this conceptual unity within a philosophy of existence, incorporating an ecological critique developed by the movement of Indigenous women of the countryside, waters, and forests. It draws on their theoretical and analytical contributions, communiqués, oral narratives, and political positions as antagonistic to the ontology of capital.

KEYWORDS: Body–territory–land–water. Indigenous Ontologies and Epistemologies. Political Ontology. Ecological Critique. Women.

LIA PINHEIRO BARBOSA

Doutora em Estudos Latino-Americanos (UNAM). Pós-Doutora em Estudos do Sudeste Asiático pela Chulalongkorn University e Pesquisadora Visitante do Social Research Institute - Chulalongkorn University (CUSRI). Professora da UECE. Bolsista Produtividade PQ-2/CNPq.
E-mail: lia.barbosa@uece.br

RECEBIDO: 08/12/2025

APROVADO: 10/12/2025

1 A modo de introdução¹

O artigo visa apresentar os fundamentos ontológicos, epistêmicos e políticos do *território-corpo-terra-água* como unidade conceitual e *práxis* política das mulheres indígenas, do campo, das águas e das florestas na defesa territorial e dos bens comuns na América Latina e no Caribe. Essa unidade conceitual é, em si, uma contribuição fundamental ao campo dos estudos agrários críticos, da sociologia territorial e da ecologia política feminista, sobretudo em um momento histórico de crise socioambiental e climática como fenômenos que expressam uma crise civilizatória provocada pelo capitalismo e o paradigma ocidental moderno, sendo ambos, entre si, criador e criatura.

A instauração do paradigma ocidental moderno capitalista impulsionou lógicas de concepção e interpretação das dinâmicas socioculturais e político-econômicas fundamentadas na separação entre ser humano e natureza, razão e emoção, e dos próprios seres humanos entre si, sob a égide do antagonismo de classes, da hierarquia étnico-racial e de gênero, e de uma sociabilidade que legitima o individualismo como valor universal. Na experiência histórica da América Latina e do Caribe, durante as colonizações, a economia colonial, baseada na implementação da propriedade privada da terra e no sistema escravocrata, constituiu o primeiro pilar do desarraigo territorial das sociedades que habitavam o *Abya Yala* e daquelas que sofreram o tráfico transatlântico da África às Américas para serem escravizadas.

Dito processo histórico foi marcado por uma profunda violência que resultou no genocídio, no epistemicídio e no ontocídio como método (Barbosa, 2022a, 2022b; 2024), no sentido de instituir uma subjetivação social fundamentada na negação, soterramento e inferiorização das ontologias e epistemologias originárias de sociedades não capitalistas, atribuindo-lhes a condição de um *não ser* e fincando, na narrativa histórica e na subjetividade social, que os territórios “descobertos” pelos colonizadores eram, na realidade, uma *terra nullius*, terra de ninguém, terra de povos incivilizados,

1 O presente artigo é fruto das seguintes pesquisas: Bolsa Produtividade CNPq, “Mulheres indígenas e camponesas na defesa territorial e dos comuns na América Latina”, e FUNCAP Universal, “Agroecologia camponesa e indígena como estratégia de prevenção, mitigação e resposta ante a emergência climática sobre sistemas alimentares”.

portanto, passível de ser conquistada e civilizada. Essa designação territorial como *territórios vazios* ou *territórios destituídos* de uma existência sócio-histórica e cultural permanece em voga, principalmente na atual fase do capitalismo por espoliação.

Entretanto, os postulados do capitalismo acerca de um território disponível para uma exploração sem limites têm sido contestados historicamente pela diversidade de povos da região, em processos permanentes de conflitos, guerras, rebeliões e resistências, com o fito de constituir uma estrutura social de autode-terminação (Zavaleta Mercado, 1986), ao forjar, no concreto da vida cotidiana, uma (re)construção criativa e original de processos políticos de caráter emancipatório. Recuperar e/ou defender a terra e o território e, por conseguinte, afirmar-se como um sujeito histórico-político coletivo, é o epicentro da articulação e das lutas políticas indígenas, camponesas e afrodiaspóricas.

A transição do século XX ao XXI marcou um ponto de inflexão no incremento do ciclo de lutas em defesa da água, da terra e da reforma agrária popular, da autonomia territorial, da soberania alimentar, entre outras reivindicações agrárias, em diversos países latino-americanos e do Caribe. As mulheres, em especial, as mulheres indígenas, do campo, das águas e das florestas, são uma linha de frente que compõe essa diversidade de lutas e, paulatinamente, conquistam maior visibilidade, ao ocupar espaços políticos e de produção intelectual outrora impensados, negados ou não autorizados à elas, em virtude da estrutura patriarcal, colonial e racista que perdura na subjetivação social, em que a constituição das identidades nacionais e das instituições do fazer político e intelectual obedece a uma hierarquia étnico-racial, de classe e de gênero. Nesses termos, o lugar de autoridade epistêmica recai sobre a figura masculina e branca.

A corporeidade política e intelectual das mulheres indígenas, do campo, das águas e das florestas revela o feminino como subversão (Barbosa, 2022c), no sentido de uma contra-representação estética que subverte o imaginário social sobre o corpo e a identidade dessas mulheres, ao ocupar o espaço público com uma autoridade ontológica e epistêmica que é respaldada pela concretude de sua *práxis* política legitimada por sua base comunal.

Uma expressão desse processo é a elaboração de categorias erigidas no cerne de suas lutas, enraizadas em matrizes ontológicas e epistêmicas que configuram os sentidos atribuídos à terra, ao território, às águas, à defesa da vida e da existência. Entre a diversidade de conceitos que emanam desse constructo intelectual, ganha destaque o *território-corpo*, *território-corpo-terra-água*, ou ainda, *territórios para a sustentabilidade da vida* ou *para a trama da vida*. Esses conceitos são uma construção social que coloca em perspectiva uma concepção ontológica sobre as históricas vivências socioterritoriais e que se contrapõem, de forma antagônica, às ontologias do capital e às formas como o capitalismo concebe, aborda e explora os territórios.

A unidade conceitual do *território-corpo-terra-água* apresenta, em si, uma dimensão de interpelação das lógicas de despojo do capitalismo, ao tempo que rearticula a unidade ontológica entre a natureza, não humanos e humanos, na ruptura do caráter dicotômico e fragmentado do paradigma ocidental moderno capitalista. Ante a emergência climática e as falsas soluções corporativas e governamentais, a categoria *território-corpo-terra-água* emerge com potencial disruptivo na crítica ecológica à concepção de desenvolvimento do capitalismo.

Nas próximas linhas, apresentarei em que consiste essa crítica ontológica e ecológica advinda da categoria *território-corpo-terra-água* nas seguintes seções: a) uma breve apresentação do marco teórico-metodológico; b) a concepção do capitalismo na perspectiva das mulheres indígenas, do campo, das águas e das florestas; c) o *território-corpo-terra-água* como unidade conceitual e de *práxis* política e d) as considerações finais.

2 Caminhar os territórios do campo, das águas e das florestas como método

Os caminhos metodológicos da pesquisa apresentada no artigo tomaram por base alguns critérios e dimensões de análises para a abordagem do *território-corpo-terra-água* como unidade conceitual e *práxis* política:

1. A abordagem da América Latina como uma formação social *abigarrada*² (Zavaleta Mercado, 1983), no sentido de que são sociedades heterogêneas porque possuem, em sua formação sócio-histórica, uma temporalidade milenária e uma diversidade constitutiva. Enquanto processo social, conformam um palimpsesto, em que podem coexistir uma forma de vida [uma cultura] não capitalista e outra capitalista, decorrente de uma homogeneização incompleta e não absoluta da racionalidade do capital. Em escritos anteriores (Barbosa; Nóbrega, 2023; Barbosa; Nóbrega, 2024), argumentamos que a luta das mulheres indígenas expressa esse *abigarramiento*, sobretudo nos processos de defesa territorial e dos comuns, por não se limitar às formas lineares de pensar a história e a ação política sob uma ótica ocidental moderna.
2. Do ponto de vista da autoria conceitual do território-corpo-terra-água, embora seja uma categoria analisada por uma diversidade de estudos, entre eles, os de Cabnal (2010), Cruz Hernández e Bajón Jiménez (2020), Valdéz (2020), Maciel (2020), Barbosa e Nóbrega (2023; 2024), Paim e Furtado (2024), colocamos em primeiro plano a produção intelectual das mulheres indígenas, do campo, das águas e das florestas, em um posicionamento ético e de reconhecimento de que elas, e os movimentos nos quais participam, assumem o lugar histórico de construtoras de conhecimento e cultura (Barbosa, 2016; 2022a). Nesse sentido, além da concepção de terra e território apresentada nos documentos, comunicados e outras produções, levamos em consideração uma gama de conceitos que são constitutivos da matriz ontológica e epistêmica intrínsecas às línguas originárias, para apresentar a base de uma filosofia da existência e das ontologias da vida na contraposição à concepção dos *territórios disponíveis* para projetos e processos de desenvolvimento econômico de caráter espoliador.

2 Não há uma tradução etimológica da palavra “abigarrado” para o português. Uma aproximação seria “heterogêneo” ou de justaposição de elementos que não se misturam de forma homogênea.

3. O núcleo empírico é composto por mulheres indígenas, do campo, das águas e das florestas que pertencem tanto a organizações e movimentos exclusivo de mulheres, bem como de caráter misto, com atuação política em processos de defesa territorial em contextos locais, nacionais, regionais e internacionais. Nessa direção, temos: a) no âmbito internacional, a Articulación de Mujeres del Campo da Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC),³ da Via Campesina Internacional; b) no âmbito nacional-regional, as mulheres indígenas do Movimento Zapatista, da Marcha das Margaridas, da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) e do Movimento dos Atingidos por Renováveis (MAR). Por outro lado, além dessas organizações, incorpora-se outros processos de defesa territorial articulados por outros movimentos de mulheres indígenas da América Latina. Pela própria natureza das organizações, lidamos com um sujeito histórico de caráter coletivo e heterogêneo por natureza, que constrói sua identidade e *práxis* política nos entrecruzamentos da condição de classe, étnico-racial e de gênero, e com vivências socioterritoriais com as quais se tece uma existência baseada em ontologias relacionais (Escobar, 2014).

Para a análise das matrizes ontológicas e epistêmicas do *território-corpo-terra-água* como unidade conceitual, de *práxis* política e de crítica ecológica, tomamos por base o estudo de documentos, escritos e comunicados produzidos por essas mulheres, além de entrevistas e o acompanhamento direto de espaços de formação e ação política por elas articulados. A teoria social crítica latino-americana e caribenha, a teoria social feminista, a sociologia territorial, os estudos agrários críticos e do marxismo constituem outras aristas teóricas para o diálogo e as interlocuções com as mulheres em sua elaboração conceitual.

3 A CLOC está conformada por 84 organizações agrárias, de caráter indígena, afrodescendentes e do campesinato, com presença em 18 países da América Latina e do Caribe.

Com isso, interessa-nos apresentar: a) como essas mulheres e suas organizações analisam o capitalismo e as múltiplas crises por ele provocadas à luz de uma ontologia política e de uma crítica ecológica; b) suas concepções de território e da defesa da vida; c) as matrizes ontológicas e epistêmicas do território-corpo-terra-água como unidade conceitual e de *práxis* política.

3 O capitalismo como projeto de morte, de agonia e devorador de vidas

Karl Marx (2017) atribuía o sentido ontológico do ser humano como ser social à sua capacidade de mediar o metabolismo com a natureza. Enquanto ser histórico, a produção material para atender as necessidades de sua vida constituiu a principal atividade histórica que o elevou da animalidade à humanidade, isto é, a organização consciente da produção social. Portanto, a organização social do trabalho e a linguagem são basilares da ontologia do ser humano como um ser social (Engels, 1976). Para Marx (2011), a sociedade e a natureza são duas partes constitutivas de uma mesma unidade histórica. Ademais, a natureza é concebida como instância fundamental do social, i.e., a unidade social-natural como uma formação histórica.

Embora a afirmação da atividade social humana legitimasse um ato antropocêntrico para a garantia da nossa existência e perpetuidade como seres, não necessariamente isto significava uma absoluta negação da natureza em sua magnitude. Ao menos é o que identificamos na obra *Dialética da Natureza*, em que Friedrich Engels afirma: “a Terra havia de ter uma história, não só no espaço, das coisas colocadas umas ao lado das outras, como também no tempo, das coisas sucedendo-se umas depois das outras” (Engels, 1976, p. 20).

Engels aludia às temporalidades que formaram o estado biológico, geográfico, climático, da flora e da fauna, incluindo o aparecimento dos seres humanos, todos formados gradualmente. Nesse movimento de gênese afirmava, ainda, que a Terra e seu conjunto tinham uma história e um tempo, e a Natureza é *um permanente vir a ser*. O ser humano, por sua vez, *um eterno vir a ser*

e a desaparecer. Nessa obra, Engels destaca que há um sentido de coexistência entre a Natureza e tudo o que nela existe [o que incorpora os seres humanos]; de unidade entre espírito e matéria, alma e corpo, e ter essa consciência é o que fará com que os seres humanos se sintam unificados com a Natureza.

Com o advento da revolução industrial e do capitalismo, a mola propulsora da produção já não era mais determinada pelas necessidades humanas de subsistência,⁴ mas pelas leis do capital, ou seja, pelo valor de troca: “Daí a razão porque os capitalistas, cada um por seu lado, produzem e trocam tendo apenas em vista o lucro imediato e, assim sendo, só podem colocar em primeiro lugar os resultados mais próximos e diretos” (Engels, 1976, p. 226). Levando em consideração que o lucro envolvia, entre outras formas de expropriação, a propriedade privada da terra, a natureza tornava-se mercantilizável e, portanto, encontrava-se em permanente ameaça sob a racionalidade capitalista.

Na teoria sociológica, as pristinas análises da acumulação originária definiram o capitalismo como um sistema econômico e político inerentemente explorador e marcado por contradições e antagonismos sociais. A teoria marxiana examinou a fundo as dinâmicas socioculturais, legais e tecnológicas da Revolução Industrial, considerando-a como um momento histórico de profundas modificações das relações sociais e produtivas, ocasionando impactos nas dinâmicas ambientais resultantes da mercantilização da natureza. Ao assumir uma etapa propriamente capitalista, se aprofunda a alienação social e uma transformação da relação histórica entre a sociedade e a natureza.

Do ponto de vista da racionalidade moderna capitalista, a natureza torna-se, tão somente, uma instância a ser dominada e explorada. O processo de mercantilização da natureza desencadeou a ruptura da relação metabólica dos seres humanos com ela. Conforme analisa John Bellamy Foster (2005), a separação do

4 Importante destacar que as relações de poder, dominação e exploração não foram exclusivas da sociedade capitalista. Entretanto, o capitalismo demarcou uma nova era em termos paradigmáticos e de revolução tecnológica, com impactos transcendentais na unidade social-natural, na financeirização e mercantilização da natureza.

ser humano e da natureza, decorrente das leis do capitalismo, é o que interrompe os ciclos de trocas naturais e provoca um desequilíbrio ecológico. No século XXI, esse desequilíbrio alcançou um nível de emergência climática, em que a velocidade e a intensidade da decomposição socioambiental e da degradação ecológica são sentidas nas catástrofes, nas pandemias e num contexto de exclusão social e de injustiça socioambiental.

Uma *primeira premissa* a destacar consiste no fato de que o capitalismo, enquanto fenômeno histórico, não se reproduz apenas nas transformações das relações sociais e produtivas. Há uma base subjetiva primordial – um paradigma – dotado de uma base ontológica e epistêmica responsável por enraizar, na subjetivação social, as justificativas das determinações históricas do capitalismo. Em outros termos: o desenvolvimento da técnica e da tecnologia para possibilitar o crescimento econômico é justificada nas esferas econômica, política e científica, perpetrando a ontologia do capital como uma relação social.

Em termos de uma subjetividade social, a crise socioambiental e a emergência climática correspondem ao que Vandana Shiva (2003a) definiu como *monocultivos da mente*, no sentido de uma subjetividade moderna que desenvolveu um hábito de pensar as relações socioculturais sob a égide monocultural – na afirmação permanente do ocidente como referencial de interpretação dessas relações – o que afeta a capacidade de apreender o mundo a partir de uma diversidade cultural. Orlando Fals Borda (1986) analisava esse processo definindo-o como um colonialismo intelectual que desencadeava falhas teóricas decorrentes de uma redução naturalista da técnica própria de uma concepção economicista do desenvolvimento, sobretudo, aquele direcionado às zonas rurais. Por outro lado, Enrique Leff (2014) aborda o “esquecimento da natureza” como um equívoco na construção do saber moderno, que sedimentou, no pensamento humano, o distanciamento dos sentidos da vida.

No início da década de 1970, o Ecofeminismo (D’eaubonne, 1974) tornou-se uma categoria e um movimento teórico-político para denunciar, analisar e interpelar os mecanismos de destruição socioambiental. Os parâmetros analíticos para a abordagem do

capitalismo e suas múltiplas crises se davam à luz de uma crítica ecológica feminista, ao relacionar os desastres ecológicos e o esgotamento dos bens naturais como consequência, entre outros fatores, da militarização, das guerras e do próprio modelo de desenvolvimento capitalista. Mary Mellor (2000) destaca o caráter interdependente e interconectado entre o mundo natural e o mundo social, sendo premente incorporar à análise dos sistemas socioeconômicos e militares contemporâneos as desigualdades de gênero e sua relação com a crise ecológica.

No cerne dessa trajetória intelectual há uma questão fundamental: o vínculo com a natureza deve ser compreendido como um princípio primordial da vida e da própria existência humana e planetária. Entretanto, a teoria social feminista coloca em discussão a sustentabilidade como ferramenta analítica e política para pensar os limites da existência no capitalismo e de como podemos avançar na construção de um paradigma para a sustentabilidade da vida (Pérez Orozco, 2014), que não se restrinja a uma prática social na natureza voltada unicamente a uma existência material.

Na história latino-americana e caribenha, as lutas indígenas, camponesas e afrodiáspóricas sempre deixaram evidente seu vínculo telúrico com a terra e o território, razão basilar de suas existências e reivindicações, do período colonial ao capitalismo contemporâneo. É do âmbito de sua *práxis* política que emanam críticas substanciais sobre o desenvolvimento histórico do capitalismo, seus núcleos problemáticos na questão agrária e territorial, associados à privatização da terra nas economias colonial e capitalista, e o lugar histórico atribuídos a esses povos, em condição permanente de despojo e subalternização. O conjunto dessas lutas encarna históricas resistências e contraposições às opressões e às explorações de ordem étnico-raciais, de classe e de gênero, o que lhe dá um lugar privilegiado de análise teórica crítica e praxiológica em relação à insustentabilidade socioambiental do capitalismo.

Particularmente, as mulheres do campo, sejam indígenas, camponesas, quilombolas, das águas, das florestas, qualificam as análises concernentes à questão agrária e territorial a partir das interseções das opressões de classe, raça e gênero. Além de se posicionarem na afirmação do capitalismo como um sistema de

exploração patriarcal, racista, desigual e excludente, ampliam o escopo analítico das contradições por ele provocadas.

No âmbito de suas organizações, as mulheres conclamam à análise do capitalismo para além da exploração da força de trabalho assalariada, sobretudo ao situar o esvaziamento dos territórios como uma dimensão crucial das dinâmicas de desapropriação socioambiental e das múltiplas formas de dominação que sustentam o capitalismo contemporâneo. Sob a ótica das mulheres, a disputa dos territórios constitui, em si, uma ameaça concreta à sustentabilidade da vida em uma perspectiva integral, ou seja, da própria vida do planeta, convergindo com as análises teórico-políticas da teoria social feminista.

De acordo com o pensamento político da *Articulación de Mujeres del Campo* da CLOC – Via Campesina, o histórico processo de privatização das terras, sob o argumento da “descoberta colonial”, foi a pedra fundamental da acumulação originária na América Latina e no Caribe: “Desde ahí, cuando llegaron portugueses, españoles como “*descubridores*” pasamos a perder soberanía, tanto de las comunidades nativas como de los miles de emigrados por esclavitud o huidos de las guerras europeas” (*Articulación de Mujeres del Campo*, 2024, p. 124-125). A expropriação e apropriação da terra provocaram uma fissura na autonomia indígena e camponesa nas suas diversas formas de viver e relacionar-se com a natureza (*Articulación de Mujeres del Campo*, 2024).

Ao analisarem o capitalismo, apresenta-o como um *proyecto de muerte, de agonía* e de *devoración da vida*. Durante o 7º Congresso Continental da CLOC, em 2019, as mulheres da *Articulación de Mujeres del Campo* (CLOC-LVC) realizaram um balanço dos impactos provocados pelas medidas neoliberais implementadas pelo FMI e o Banco Mundial. Em sua análise, apresentam os elementos que caracterizam o capitalismo contemporâneo e seu caráter espoliador, especialmente nas zonas rurais (*Cordinadora Latinoamericana De Organizaciones Del Campo*, 2019, p. 7):

Para el campo, este modelo económico, social y político ha significado la privatización de nuestros bienes naturales, la liberación de las fronteras y los territorios para la entrada de las transnacionales del agronegocio,

llenándonos de su paquete tecnológico de producción, con los agrotóxicos y los transgénicos que colocan en riesgo nuestra biodiversidad.

A concentração de terras, herança do modelo econômico colonial, e o caráter biocida do capitalismo agrário também são denunciados na análise da Marcha das Margaridas, ao destacarem que (Contag, 2019, p. 10):

O modelo de produção baseado em monoculturas irrigadas que exige uso concentrado de terras, de águas e de veneno, além do desmatamento de matas e florestas, a exemplo do plantio de soja e da fruticultura, contamina as nascentes dos rios, e impede a diversidade e a produção de alimentos saudáveis pela agricultura familiar camponesa; já o veneno usado para conter as pragas nas plantações, ameaça, de forma letal a saúde das pessoas.

A mecanização da agricultura incentivada pela Revolução Verde, a partir da década de 1950, tem transformado o contexto agrícola mundial, condicionando as cadeias alimentares globais, na combinação de insumos derivados de combustíveis fósseis, uso de fertilizantes e sementes modificadas geneticamente, produzidas e comercializadas por corporações multinacionais em todas as regiões do mundo, independente de suas condições climáticas e locais (Gliessman, 2005).

Uma das estratégias corporativas é o uso de biotecnologias agrícolas com o objetivo de aumentar a produtividade em um curto espaço de tempo. Entre as técnicas e métodos aplicados à produção agrícola, destacam-se a engenharia genética, os marcadores moleculares de melhoramento genético e a edição genômica com CRISPR/Cas9, uma tecnologia direcionada para alterações no DNA. A biotecnologia agrícola, por exemplo, tem sido aplicada para a apropriação de sementes nativas para decodificar o seu sequenciamento genético, resultando nos chamados Organismos Geneticamente Modificados (OGM) ou organismos transgênicos. Essas sementes são devolvidas aos agricultores e ao mercado global como sementes híbridas, modificadas geneticamente, e, na maior parte dos casos, estéreis (Nóbrega; Barbosa, 2024).

A uniformização das sementes afeta diretamente as variedades seminais, porque reduz a diversidade biológica, o que impacta na memória biocultural (Toledo; Barrera-Bassols, 2015) dos biomas, tornando a agricultura familiar indígena e camponesa vulnerável em seu processo produtivo, induzindo o uso intensivo de insumos e fertilizantes, outrora desnecessários.

Há um duplo mecanismo de dominação, exploração e expropriação do capitalismo contemporâneo. Por um lado, a matriz produtiva do agronegócio atualiza as lógicas da economia colonial, ao se basear na concentração de terras, no monocultivo e na exploração de mão de obra precarizada e/ou escravizada. De outro, há uma financeirização da natureza, com o aprofundamento da expropriação e apropriação da terra, do território e dos bens comuns por parte das corporações transnacionais. A geopolítica capitalista neocolonial converte as regiões outrora colonizadas em corredores econômicos para os fluxos comerciais das matérias primas – agora definidas como *commodities* – às economias centrais, reafirmando, nos países do Sul Global, as lógicas de integração econômica de caráter desigual, dependente e subordinado. Essa dialética capitalista neocolonial é mediada por relações geopolíticas em que a disputa pela hegemonia econômica, tecnológica e militar é de caráter imperialista, com interferências diretas nas soberanias nacionais.

Essa lógica capitalista neocolonial de financeirização da natureza é constatada, entre outros exemplos, na região Pan Amazônica, com a militarização, o incremento do desmatamento pelo roubo de madeira, a exploração petroleira, a extração mineral e hídrica, com a dinamitação da terra e a formação de enclaves extrativos. As consequências são de ordem ambiental e social, uma vez que desencadeia conflitos socioterritoriais, divisões nas comunidades, alcoolismo, exploração sexual de crianças e adolescentes, violência doméstica (e outras formas de violência), adoecimento, além da ameaça permanente aos povos indígenas e ativistas ambientais.

A selva é permanentemente violentada, com a contaminação dos seus rios, solos e ar. Como destaca Nayeli Moctezuma Pérez (Moctezuma Pérez, 2024), nas zonas petrolíferas da Amazônia equatoriana, por exemplo, a porcentagem de câncer entre as

comunidades indígenas é trinta vezes maior que a média nacional, destacando-se o câncer de rins e de pele (15 vezes), e de estômago (cinco vezes). Em outras regiões equatorianas, as comunidades indígenas estão expostas a um risco 30 vezes mais elevado de contrair câncer. As mulheres são as mais afetadas, em uma cifra de 71% dos casos.

A Chapada do Apodi, no Ceará, nordeste brasileiro, é uma região de expansão do agronegócio do ramo da fruticultura irrigada, modelo produtivo de uso intensivo de agrotóxicos, sobretudo pela pulverização aérea. Com base em métodos empregados na análise de ingredientes ativos de fertilizantes em material biológico, histórias clínicas, e exames físicos e toxicológicos de sangue, Ada Cristina Pontes Aguiar (2017) demonstra a relação entre as exposições ambientais e ocupacionais aos agrotóxicos e a incidência de malformações congênitas e puberdade precoce de crianças na Chapada do Apodi. Outros estudos acerca dos níveis de interação entre bioacumulação, propriedades e toxicidades de grupos de agrotóxicos dão conta de detectar resíduo de agrotóxicos no leite humano (Palma, 2011) e danos celulares entre a população infantil expostas direta ou indiretamente às pulverizações (Benítez-Leite et al, 2012).

Os efeitos adversos sobre o sistema reprodutivo hormonal dos seres humanos, animais e o câmbio drástico de contaminação da natureza têm sido detectados em outras pesquisas. Avia Terai, norte da Argentina, é uma região de presença da soja e do cultivo de girassóis, também caracterizada pelo nascimento de crianças com má-formação congênita (Heguy, 2013). Cada vez mais as pesquisas comprovam a presença de glifosato e metamidofós calibre 25, proibidos pela Convenção de Estocolmo. Essa é uma realidade detectável em diferentes países da América Latina e do Caribe.

Ao recuperar a memória territorial da Chapada do Apodi, as mulheres revelam como esse modelo produtivo é letal não só aos bens comuns, mas também à saúde da comunidade e denunciam o incremento do aborto espontâneo, do câncer e do nascimento de bebês com má formação congênita decorrentes do uso intensivo dos agrotóxicos, sobretudo via pulverização aérea. Conforme a senhora Piriga, da Comunidade do Tomé, na Chapada do Apodi, Ceará, Brasil:

Antes de vir essas transformações para a Chapada do Apodi, a nossa vida na Chapada era outra. Pelo menos em termo de saúde era bem diferente (...) Quando eu cheguei aqui, que comecei a trabalhar, eu nem sabia o que era câncer. Não via nem falar em câncer. Depois que esses projetos chegaram na Chapada do Apodi, aí foi que começou, assim, eu visitar as pessoas e notar grande diferença em termo de saúde nas pessoas, como já faleceu várias pessoas da comunidade com câncer e foi se instalando as doenças. Mas como eu trabalhava de agente de saúde, eu tinha que cobrar tudo, né. Quando falecia uma pessoa, eu tinha que preencher o atestado de óbito e tudo, aí foi que eu fui descobrindo as doenças que apareceu depois desses projetos. Depois desses agrotóxicos que acabou com a saúde das pessoas. A gente não podia nem sair que era se banhando de veneno.⁵

É consenso entre a luta política das mulheres indígenas, camponesas, ribeirinhas, quilombolas, entre outras mulheres do campo, das águas e das florestas, que o capitalismo contemporâneo é um *projeto de morte*, como definido por elas, uma vez que provoca a degradação do solo, contaminação das águas, do solo e do ar, desaparecimento de espécies nativas, adoecimento dos animais e outros seres vivos. Acarreta, portanto, um impacto social e ecológico que pode assumir contornos irreversíveis à sustentabilidade da vida.

A reconfiguração do capitalismo por espoliação (Harvey, 2005) ampliou as fronteiras do despojo e a especulação nos territórios do Sul Global, considerados *zonas de interesse econômico*, pela sua riqueza hídrica, mineral, de combustíveis fósseis, energia eólica, solar e de biodiversidade animal e vegetal. Segundo Maristella Svampa e Mirta Antonelli (2009), a América Latina tornou-se a região mais propícia à consolidação desse modelo extrativista-exportador baseado na exploração de recursos não renováveis. Nessa reconfiguração do padrão de acumulação, o modelo econômico se baseia no controle, extração e exportação de recursos

5 Declaração ao documentário “Nos tempos dos mussambês não tinha do que ter medo: o agronegócio e a vida das mulheres da Chapada do Apodi/CE” (2015).

naturais em larga escala. A modificação do modelo produtivo conduz a uma guerra pela reestruturação territorial, culminando em conflitos de modelos econômicos (Rosset, 2007) e, como tenho definido em minhas pesquisas, de *conflitos ontológicos antagônicos* entre o capital e a diversidade de povos em relação à concepção e usos do território (Barbosa, 2024; 2025).

Desse modo, identificamos as múltiplas formas como o capital encrava sua ontologia para se territorializar e se apropriar das fontes produtivas em sua totalidade. Há uma transição da apropriação da terra à *apropriação integral do território* (Barbosa, 2024; Barbosa; Nóbrega, 2025a), em que as zonas de interesse econômico do capital já não se restringem à privatização da terra. Há uma ampliação da apropriação à totalidade do território, do que esteja em sua superfície, acima dela ou em seu subterrâneo: a terra, a água, o ar, o sol, os minerais, a biodiversidade, os animais de criação de uso agropecuário e o próprio ser humano, no caso, aquele em condição histórica de subalternização para continuar cumprindo sua função como mão de obra barata ou escravizada.

Para Ana Esther Ceceña (2001), a transição ao modelo econômico de caráter espoliador, iniciada em meados da década de 1990, foi um passo transcendental para o estabelecimento de uma nova territorialidade da dominação que não se limitava ao uso econômico da terra, ou seja, a privatização de algum espaço e seus recursos ou o uso político dos espaços geográficos. Constituiu, em si, uma substantiva mudança de conteúdo e dinâmica em todas as dimensões da vida social, uma vez que a expropriação dos territórios e a apropriação dos bens naturais modifica, junto a ele, os sentidos da vida construído historicamente (Ceceña, 2001).

A dimensão da territorialidade do capital se articula, diretamente, com a disputa de hegemonia em escala mundial, sobretudo em momentos de múltiplas crises provocadas pelo capitalismo. Nessa direção, a territorialidade da dominação requer a posse ou controle monopólico da biodiversidade no esquema de competição intercapitalista, epicentro da financeirização da natureza. O discurso do desenvolvimento e a guerra se tornam as estratégias de controle territorial (Ceceña, 2001).

Na América Latina e no Caribe, um dos fatores propulsores da territorialidade da dominação é o próprio interesse geopolítico e estratégico dos Estados Unidos. Ao final do século XX, este país perfilava, como uma das linhas reitoras de sua política exterior, a essencialidade do petróleo e outros bens energéticos, tais como gás, água, urânio, carvão. Dentro de um contexto de múltiplas crises, os Estados Unidos não poderiam permanecer em uma situação de vulnerabilidade energética, portanto, urgia ativar estratégias para a territorialidade de sua dominação. A assinatura do Tratado de Livre Comércio da América do Norte (NAFTA) foi uma das vias de acesso e controle territorial das zonas de interesse econômico no México e na América Central. A conformação do BRICS aconteceu pelas mesmas razões, no sentido de expandir a dominação e a disputa de hegemonia, sobretudo da China (Barbosa, 2024). O foco é justamente o controle dos bens naturais para se manter na vanguarda tecnológica, científica, militar e econômica, o que faz dos nossos territórios o alvo direto como zonas econômicas estratégicas que devem ser controladas.

Na prática, essa meta geopolítica se materializa na forte inversão do capital financeiro, das corporações transnacionais e dos setores privados nacionais para se posicionar e se reterritorializar em áreas com abundantes bens naturais em favor de megaprojetos, concessões para empresas de mineração, energia eólica e solar, siderúrgicas e monoculturas. Os interesses corporativos nesses territórios, apoiados por políticas e legislações neoliberais, geraram o crescente problema do monopólio da terra e do território, impactando nas dinâmicas socioculturais e provocando uma mudança drástica nas paisagens geográficas.

Nesse cenário geopolítico e geoeconômico, se aprofunda a fase de financeirização do capitalismo e os processos de mercantilização da natureza, particularmente nas formas como as corporações transnacionais ampliam sua apropriação dos territórios. A lógica financeira do capital reconfigura territórios, redefine relações sociais e aprofunda a dinâmica de despojo socioambiental.

Na região Pan Amazônica, as mulheres indígenas articulam lutas transfronteiriças para ecoar a defesa dos seus territórios e, junto a ele, a defesa da vida. O Coletivo Mujeres Amazónicas, conformado

por mulheres das nacionalidades indígenas amazônicas Hiwiar, Sapara, Waorani, Shuár, Achuar e Kichwa, são uma referência central como defensoras da natureza e no enfrentamento da ampliação da fronteira petrolífera na Amazônia Central (Marotta, 2021). Durante a Cumbre de Mujeres Originarias de la Cuenca Amazónica, realizada em 2021, mais de 170 mulheres, pertencentes aos 511 povos indígenas amazônicos, da Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), denunciaram o caráter biocida do capitalismo por espoliação, definido por elas como um *devorador das vidas*:

Todo ser humano viene del vientre de una mujer, la mujer viene del vientre de la Madre Tierra y por esta razón somos nosotras quienes comprendemos y enseñamos el valor de la vida. Las mujeres históricamente hemos vivido el dolor de todos los atropellos y la vulneración de derechos a la Amazonía, debido a la presión de un **sistema económico capitalista que devora la selva** y contamina la gran cuenca amazónica, con la influencia de diversos megaproyectos que **arrasan aceleradamente toda fuente de vida en la Amazonía y el planeta** (Filac, 2021, grifos da autora).

O ato de *devorar vidas* em nome de um crescimento econômico que se concebe ilimitado explicita a ruptura metabólica com a natureza e o agravamento desse processo em um cenário de crise do modelo energético. Ao invés da crise energética ocasionada pelos impactos socioambientais da energia fóssil ser um fenômeno de apreensão crítica dos limites planetários intrínsecos à concepção de crescimento econômico capitalista, torna-se um momento propício à adição energética, i.e., uma oportunidade de negócio impulsionada pelo Banco Mundial (Moreno, 2016). Nesse âmbito, a transição energética torna-se uma estratégia de negócio, em que a expansão das renováveis (solares, eólicas *on* e *offshore*, hidrogênio verde) se apresentam como importantes caminhos ou saídas para a crise climática e a emergência ambiental (Barbosa; Nóbrega, 2025a).

Em outras pesquisas, analisamos como a transição energética complexifica ainda mais o caráter espoliador do capitalismo,

agora disfarçado de um discurso verde, o *green grabbing*, uma modalidade contemporânea de *apropriação integral do território* (Barbosa; Nóbrega, 2025a, 2025b). Há um aprofundamento da disputa territorial para a exploração hídrica, eólica, mineral, solar e da biodiversidade, acentuando o deterioro das condições de vida, os conflitos e as violências no campo. O que observamos é a justaposição de modelos econômicos das duas matrizes energéticas, fóssil e renovável, por vezes marcadas por uma simbiose nos enclaves econômicos dos territórios considerados zonas econômicas estratégicas.

No debate político das mulheres do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), é destacado o impacto dos passivos deixados com a implantação das hidrelétricas na modificação das formas de vida das comunidades, com o aumento do custo de vida, o incremento dos conflitos e da violência, o assassinato de lideranças e a migração forçada. A lógica produtiva que acompanha esse modelo de desenvolvimento provoca o adoecimento físico e psicológico das mulheres atingidas, tornando-as vulneráveis à prostituição e como vítimas de estupro (MAB, 2017). O deslocamento forçado das comunidades, seja para a implementação de barragens ou pelo rompimento delas, provoca uma ruptura com os modos de vida nos territórios, ou mesmo destruições ambientais irreversíveis. O mesmo acontece nos territórios de instalação das usinas eólicas e solares.

A cada instalação de empreendimentos e infraestruturas de caráter espoliador, se atualizam as lógicas neocoloniais de dominação de territórios considerados *territórios vazios* ou *territórios destituídos* de uma existência histórica. Ao relatar a cartografia socioambiental dos seus territórios, as mulheres do território indígena Anacé,⁶ no Ceará, apresentam os recantos do sagrado, da cultura alimentar, dos circuitos das águas, da terra recuperada pelas retomadas, das veredas e dos caminhos que conformam a sua existência como povo. Como afirmam as lideranças Anacé: “O nosso território é sagrado. Embaixo dele corre um aquífero e

6 No marco de uma das pesquisas da primeira nota de rodapé, durante as oficinas de cartografia social realizadas no primeiro semestre de 2025.

por isso não querem demarcar nossa terra. Mas continuamos a nossa luta, mesmo com as ameaças constantes às nossas vidas". Conforme analisa Luciana Nogueira Nóbrega (2025), há décadas o povo indígena Anacé enfrenta as permanentes políticas de invisibilidade implementadas pelo Estado para não reconhecer a existência ancestral do povo Anacé e conceder seu território à iniciativa privada, sobretudo, à territorialização do Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP).

Do mesmo modo, as contradições da transição energética são palpáveis, conforme podemos observar nos próprios relatos do Movimento dos Atingidos pelas Renováveis (MAR), tais como o de Maria das Neves Valentim (Rocha, 2024):

Nós fomos 'atropelados' pelo grito das pessoas atingidas pelas energias, especialmente as eólicas. Antes dessas denúncias a gente achava que era uma maravilha, o que não é. (...) Ninguém sabe, por exemplo, onde vai ser colocado o lixo dessa construção. Tem parques eólicos aqui com mais de 10 anos, que daqui há 20 anos precisarão ser desativados, ninguém tem solução pra isso. Aí nós temos impacto de toda a ordem desde os parques que ficam na rota de aves migratórias, a agricultura familiar sendo desmontada, a pesca artesanal ameaçada com o offshore. **É uma tragédia atrás da outra tragédia com mais tragédias anunciadas** (grifos da autora).

Esse processo de invasão territorial constitui uma *captura corporativa* (Guamán, 2024) do território para o controle de riquezas e bens essenciais, expandindo a territorialidade da dominação com o controle do território, da terra, da água, dos ventos, das florestas e dos redutos mais profundos da vida, com capacidades de penetração cada vez mais sofisticadas. Uma tecnologia que tem sido utilizada é a LIDAR (*light detection and ranging*), que permite identificar não apenas a superfície, mas também o que está no subsolo há milênios: depósitos de bens naturais potencialmente lucrativos.

A captura corporativa das águas, que acontece simultaneamente com a exploração de energia fóssil e renovável, é uma

ameaça real à ecologia das águas, dos territórios e da diversidade de povos que constroem suas identidades e sentidos de existência em territórios terrestres e aquáticos. Como analisa Vandana Shiva (2003b), a privatização das águas demarca o direito de contaminar e de se apropriar de um bem que deveria ser coletivo. Portanto, como enfatiza a autora, a abundância da água se torna fator de escassez hídrica, quando capturada pela lógica mercadológica das corporações.

Com base no exposto, uma *segunda premissa* é a de que, no século XXI, o capitalismo por espoliação é uma justaposição de modelos econômicos das duas matrizes energéticas, fóssil e renovável, transformando os territórios em zonas de duplo sacrifício: para atender a demanda energética do Norte Global, ou ainda, das regiões nacionais que reproduzem a lógica neocolonial baseada no colonialismo interno. Conforme avalia Maria das Neves Valentim, do MAR:

O Nordeste [do Brasil] está sendo devastado literalmente pra produzir energias eólica e solar em larguíssima escala. A gente precisa fazer a descarbonização, mas a forma como esse modelo chegou, ele se insere naquele velhíssimo **extrativismo colonial que a gente conhece**. Então, **o Brasil agora é o grande fornecedor de energia limpa, entre aspas, para o hemisfério norte** (Rocha, 2024, grifos da autora).

Análises similares são realizadas por uma diversidade de lutas articuladas por mulheres e seus movimentos em diferentes territórios da América Latina e do Caribe. As mulheres são uníssonas ao enfatizarem que o capitalismo por espoliação é uma *política de morte*, ou seja, que atenta contra todas as formas de vida existentes no território. É o *despedaçar da terra*, como nomeiam as mulheres Zapatistas junto ao seu movimento; é a *agonia da terra*, pelas queimadas, as mortes e contaminações das águas, do solo, do ar. É a morte de lutadoras e lutadores sociais, vítimas de assassinatos por denunciarem os crimes socioambientais em seus territórios. Cotidianamente, povos originários, quilombolas, do campesinato, povos das águas, das florestas vivenciam os sentidos coloniais da morte que se reatualiza na territorialização do capital.

No processo de estudo, análise e crítica socioecológica do capitalismo por espoliação, as mulheres incorporam as dimensões territorial e comunitária como essenciais para a defesa dos territórios indígenas, camponeses, quilombolas, ribeirinhos, entre outros. A recuperação da terra é indispensável para contestar e confrontar a apropriação territorial do capitalismo no campo. Durante o Encontro Nacional das Mulheres Sem Terra, em 2020, Débora Nunes, do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), destaca:

Se o agronegócio, o hidronegócio e o minério-negócio querem privatizar, nós precisamos fazer o contrário. E como é que a gente faz? A gente faz quando a gente democratiza a terra. E a gente faz isso através das ocupações. Defender a natureza, preservar rios, nascentes, a terra, a fauna, a flora, as florestas, as montanhas, é uma tarefa essencial, não apenas para se opor ao agronegócio, mas é uma tarefa fundamental para a sobrevivência da humanidade.⁷

No mesmo encontro, as mulheres Sem Terra aprofundam a análise de que o capitalismo não traz respostas, nem soluções às múltiplas crises que vivenciamos. Ao contrário, enfatizam a agudização da exploração da classe trabalhadora e da própria natureza, como podemos ver nas falas a seguir:

É o capital financeiro, é o capital econômico. São aqueles que mandam no país para buscar o lucro através da exploração das pessoas, mas também a exploração profunda de todos os bens da natureza (Antônia Ivoneide, MST — registro em diário de campo).

Com a crise do capital se aprofundam essas relações de exploração contra os trabalhadores. Mas é no campo, onde existem relações ainda mais precarizadas historicamente, porque nós estamos falando de uma tradição de um país escravocrata, que viveu 350 anos de escravidão indígena e negra, é no campo onde essas relações ainda estão mais presentes (Kelli Mafort, MST – registro em diário de campo).

7 Registro em diário de campo durante participação no I Encontro Nacional das Mulheres Sem Terra.

Ao longo da história do capitalismo, as estratégias de reprodução do sistema de acumulação não foram lineares, nem seguiram caminhos únicos ou predeterminados de dominação. Pelo contrário, desdobraram-se por meio de um conjunto diverso e cambiante de mecanismos de amplo espectro, visando simultaneamente o controle e a apropriação de corpos, mentes e territórios. Tudo isso ressalta a importância das múltiplas formas de resistência que as mulheres desenvolveram e mantiveram em seus territórios diante dessas dinâmicas históricas de dominação, exploração e apropriação territorial.

Mas não se trata apenas de uma resistência, mas da construção concreta da luta em defesa do território e, com ela, a defesa da vida. Um processo que é um ato político, de luta anticapitalista, anticolonial, anti-imperialista e, também antipatriarcal e antirracista. O conceito de *território-corpo-terra-água* é fruto de uma profunda análise coletiva acerca da ruptura ontológica da existência no e com o território, e da urgência por apreender a relevância ontológica e epistêmica desse conceito para uma concepção da vida e do bem viver. Entretanto, não se limita a uma abordagem teórico-analítica abstrata desvinculada da luta concreta.

Por ser parte de uma construção social, se incorpora e fortalece o projeto político que se almeja consolidar como horizonte de emancipação humana e da natureza. Nesse entendimento, as mulheres, junto às suas organizações e movimentos, articulam uma *práxis* política por meio de um conjunto de estratégias, táticas, debates, formações e ações políticas, com o fito de garantir a defesa dos seus territórios e a sustentabilidade da vida.

4 Território-corpo-terra-água como unidade conceitual e de práxis política

A análise do capitalismo feita pelos movimentos de mulheres em destaque nesse artigo é acompanhada dos sentidos atribuídos por elas aos horizontes de luta em defesa da terra e do território. Ao se autonegar como mulheres indígenas, do campo, das águas e das florestas, essas mulheres colocam à lume dois processos simultâneos: a) a composição de sua identidade e sociabilidade

sociocultural e política em estreito vínculo com o território, o que expressa, em um sentido ontológico, uma heterogeneidade social dos povos originários e do campesinato; b) uma concepção e vivência do território de caráter diverso, heterogêneo em suas formas de existência sociocultural e em sua biodiversidade, portanto, não subsumível a uma condição homogênea passível de ser explorada e apropriada pelo capital.

Entretanto, as mulheres traem no seu mais íntimo, o medo do desgarramento da terra, em uma ameaça permanente do aniquilamento da própria existência individual e coletiva. Ter o seu próprio *pedaço de chão* para plantar e colher o alimento, *não ver os filhos passarem fome* enquanto o *gado do patrão engorda no pasto*, *não ser tratadas como animais*, não ter que despedir-se de seus pais, irmãos, maridos e filhos que migram por falta de uma vida digna onde vivem ou, ainda, vê-los morrer *nas mãos do crime ou do veneno*, é um relato de vida comum entre as mulheres que foram e são matriarcas da luta pela terra em diferentes países da região. Esses relatos estão presentes em diferentes espaços de formação e ação política por elas articulados.

Do mesmo modo, saber-se conhecedoras das plantas que *plantam água*, dos ritmos e formas de plantio, deixando *a terra descansar* e abrindo o *berço da semente* é parte da memória biocultural aprendida e transmitida por essas mulheres, guardiãs de um conhecimento biocultural forjado em sua própria constituição como um ser social, em coletivo e em comunidade.

Os relatos das matriarcas da luta pela terra do MST, Dona Maria Lima e Dona Maria Bia, durante suas participações na Mesa Mulheres e Terra, durante a V Jornada Universitária em Defesa da Reforma Agrária, realizada em Fortaleza, Ceará, em 2019, nos mostram a dimensão da violência do latifúndio aos que resistem a ele, bem como os sentidos da luta pela terra:

Nós vivíamos no mato, se escondendo. Eu sobrevivi, mas quatro companheiros foram mortos nos cinco anos de perseguição que enfrentamos. Mas, mesmo assim, eu não abri e não abro mão da terra por nada. Criei meus filhos dentro da luta e, hoje, os três são do MST (D. Maria Bia, MST – registro em diário de campo).

Nós queremos é lutar por terra e pão, nós queremos a nossa libertação (D. Maria Lima, MST – registro em diário de campo).

Do mesmo modo, o relato das mulheres zapatistas, durante o Encontro das Mulheres Zapatistas com as Mulheres do Mundo realizado no Caracol III, La Garrucha, em 2007, revela a continuidade histórica do trato atribuído às mulheres indígenas como um *não ser*, uma extensão da propriedade irrestrita do proprietário de terras sobre seus corpos:

Nos tenía como animal. Llegó un día en que el patrón los ordenó su gente para que lo vaya agarrar los papás, pues, a las muchachas para que las puedan violar. Así lo hacían los patrones estes [sic]. Ya sólo vio que lo violaran a las muchachas. Todas las muchachas. No sólo una o dos, no sé cuántas muchachas tienen que pasar en sus manos.⁸

Em um contexto de violências de múltiplas ordens, recuperar a terra é um ato político e existencial de recuperação de si mesmo, enquanto um ser social e que constrói os sentidos de sua existência de forma relacional com o território. Nas históricas lutas agrárias, articuladas pelos povos originários e pelo campesinato, a libertação é entendida como uma libertação da terra, das amarras da opressão e da exploração de caráter colonial e capitalista.

Terra e Libertação são, pois, basilares para as lutas agrárias na América Latina e no Caribe. A recuperação da Terra diz respeito à retomada do território colonizado e expropriado pelo capitalismo, que se apropria dos modos de produção e reprodução da vida, ao torná-la propriedade privada e impor uma condição de cativo e subalternizado; representa, ainda, o *retorno à terra* como anseio original, *ao telúrico*, ao enraizamento do *ethos* com a terra na constituição de uma identidade e cultura próprias. A *Libertação*, por sua vez, remete diretamente à ruptura radical das amarras da escravidão, da condição sócio-histórica de *ser cativo do corpo e do pensamento*; revela a libertação enquanto expressão ontológica de ser reconhecido como um Ser Social, dotado de um pensamento e uma cultura.

8 No documentário “El derecho de ser feliz” (2009).

Na luta zapatista, a recuperação das terras e a definição da autonomia territorial constitui uma ruptura colonial e capitalista, ao demarcar um posicionamento contra os históricos despojos dos territórios indígenas. Para tomar o controle político e militar sobre seus territórios, os zapatistas instituíram o Sistema de Justiça Autônoma, constituído por um conjunto de leis, instrumentos, acordos, medidas e regulamentações zapatistas implantados em seus territórios, entre eles, a Lei Agrária Revolucionária (Fernández Chrislieb, 2014). A menção à luta zapatista se dá pelo fato de que a insurgência armada aconteceu no dia de entrada em vigor do NAFTA, em 01 de janeiro de 1994. A luta armada foi a resposta indígena para defender os seus territórios da nova etapa de despojo do capitalismo por espoliação.

No mesmo período histórico, nascia a Via Campesina Internacional, fruto da articulação política de movimentos agrários e indígenas latino-americanos e caribenhos que contestaram as celebrações do quinto centenário da colonização, ao articularem a Campanha 500 Anos de Resistência Indígena, Negra e Popular (Barbosa, 2023). A Via Campesina constitui uma estratégia de articulação política global no enfrentamento do capitalismo agrário, na defesa da reforma agrária e da soberania alimentar (Rosset, 2018). Na Declaração Final da Conferência Internacional da Reforma Agrária, realizada em 2016, a Via Campesina afirma (Via Campesina, 2016):

Somos mais de 130 representantes de organizações membros da Via Campesina e de aliados/as, de 4 continentes, 10 regiões e 28 países do mundo, reunidos em Marabá, Pará, Brasil para analisar, refletir e continuar nosso processo coletivo de construção de conceitos, propostas de lutas, e projetos alternativos para o enfrentamento à ofensiva mundial do capital sobre os povos e os bens naturais do campo, da costa e do mar, e a construção de sociedades diversas às quais aspiramos. E sobretudo para lutar por nossos territórios. Somos as organizações de camponeses/as, agricultores/as familiares, povos originários, povos sem terra, trabalhadores/as agrícolas, pastores/as, pescadores/as, recoletores/as, habitantes das florestas, de mulheres e de jovens rurais, e de nossos aliados/as, de todo o mundo.

Ao analisarmos os históricos processos de defesa territorial da América Latina, vemos a prevalência das raízes das tradições comunitárias, sobretudo na sua relação com a terra enquanto sociedade indígena-camponesa. Para José Carlos Mariátegui (1979), a lógica organizacional do *ayllu* — a comunidade inca — persistiu entre os povos indígenas, criando fissuras nas tentativas de assimilação durante os períodos colonial e republicano.

O *ayllu* incaico, como uma formação social não capitalista, nos revela uma base ontológica, epistêmica e agrária de permanência existencial das ontologias dos povos originários andinos [com equivalências em outros territórios indígenas], ou, como define Orlando Fals Borda (2008), de um período epocal *Áyllico* (palavra do *quíchua* para *terra*), e que remete às raízes dos *ayllus*. Fals Borda destaca o papel histórico dos nossos povos em manter vivo os sentidos do *Áyllico*, ensinando-nos a centralidade de retomarmos nossas raízes no telúrico, fundamento da nossa cultura – ou como denomina o autor, o raizal – do *ethos* dos povos originários e do campesinato, dotado de uma estrutura de pensamento, de ação e de ordenamento territorial que emana de uma existência milenária e anterior à sociedade moderna capitalista, cuja base ontológica e epistêmica é dela distinta. Dessa perspectiva deriva uma *terceira premissa* fundamental, qual seja, o *Áyllico* constitui um núcleo primordial de continuidade histórica dos povos originários e do campesinato com suas correspondentes ontologias e epistemologias originárias *vis-à-vis* a ontologia do capital. Essa continuidade histórica é o que sustenta, dialeticamente, o permanente tensionamento, por parte das lutas indígenas e do campesinato, dos propósitos econômicos e geopolíticos do capitalismo por espoliação na disputa territorial.

Esse tensionamento se materializa nas lutas em defesa da recuperação dos seus modos de vida, material e subjetiva, que tem na posse coletiva e comunitária da terra e no cuidado dos comuns um elemento estruturante de contraposição à racionalidade capitalista. É um momento em que se ativa o caráter *abigar-rado* da formação constitutiva dos povos originários e do campesinato, enquanto sociedades vernáculas não capitalistas, que mantiveram, apesar do avanço do paradigma societal capitalista,

ontologias e epistemologias que nos permitem prefigurar outros caminhos para a mitigação da crise climática e socioecológica em um horizonte societal emancipatório.

Raquel Gutiérrez alude aos ritmos do *Pachakuti* (Gutiérrez Aguilar, 2008), entendido como uma composição temporal-territorial que coloca em movimento não linear, cíclico, passado e presente, desafiando a narrativa histórica (e, diria, teórica) que predetermina e encapsula os fatos e os sujeitos deles partícipes a uma temporalidade unilateral. A autora aborda o *anacronismo* como um método analítico de problematização temporal que impede a simplificação do tempo presente. Considero que este anacronismo, como chave analítica, nos permite chegar à raiz da nossa existência que não é datada de 1492 ou 1500; é milenária, com uma pluralidade linguística, filosófica e científica própria das nossas ontologias e epistemologias originárias. Do mesmo modo, nos dá elementos para pensar a problemática agrária e territorial em uma perspectiva histórica que nos permite elucidar os momentos constitutivos de uma disputa territorial que se materializa, também, como uma luta de classes, uma disputa ontológica e um conflito epistêmico em relação às concepções, finalidades e usos dos territórios.

Silvia Rivera Cusicanqui (2010) argumenta que o *Pachacuti* pode ser compreendido como um permanente ressurgir das lutas populares no enfrentamento das violências coloniais e capitalistas, encobertas (ou nem tanto), em que o *Pachakuti* é uma *revolta ou comoção do universo*, manifestos pela *pacha* (tempo e espaço) e *kuti* (retorno). O *Pachakuti* como, simultaneamente, destruição e renovação. O retorno ao *ayllu incaico* e ao *Pachacuti* como o método de apreensão da nossa própria história integral, nos permite reconhecer as ontologias e epistemologias originárias que nutrem as lutas na afirmação de suas existências e de uma concepção própria, autêntica, de um *porvir* emancipatório que se manifesta no enfrentamento do capitalismo.

O conceito e a *práxis* política do *território-corpo-terra-água* é entretecido nesse movimento *áylico*, em um *Pachakuti* permanente para nomear o território onde se pisa, se respira, se come, se constrói a identidade e os sentidos da existência. A apreensão do

território-corpo-terra-água como uma unidade conceitual requer, *a priori*, compreender a definição atribuída por esses sujeitos históricos ao território, à terra e, sobretudo, às históricas formas de coexistir. É uma elaboração conceitual que emerge da experiência histórica do pensamento crítico. A *terra* é entendida como húmus, terra fértil, espaço de vida e de produção sociocultural e econômica. Uma compreensão epistêmica e ontológica que carrega consigo essa consciência histórica, uma vez que (MST: 2000, p. 7):

Os antepassados costumavam dizer que fomos feitos da terra. Não de qualquer terra. Mas do húmus, isto é, da terra fértil. Eles sabiam que da terra nascemos e que dela vivemos. Eles sabiam que para a terra retornamos, quando morremos. Eles se sentiam parte da terra, se percebiam como terra. **Temos a terra dentro de nós. Somos terra** (grifos da autora).

A concepção ontológica e epistêmica do território aprofunda esse vínculo raizal. Vejamos como a CLOC – Via Campesina tece o conceito (2019, p. 46):

[...] **el Territorio no es solamente un área geográfica sino mucho más que eso: expresa una relación colectiva de un Pueblo con un área donde se incluye el suelo, el subsuelo, el agua, el aire, los animales y los bosques, semillas y plantas diversas.** Pero además **el territorio forma parte de la identidad del Pueblo**: somos parte del territorio donde vivieron nuestros antepasados y el territorio es parte nuestra. Implica la memoria histórica, el derecho a decidir sobre los recursos contenidos en él, la existencia de formas organizativas, mecanismos y espacios para tomar las decisiones y la posibilidad de articular distintas expresiones con capacidad de toma de decisiones, es decir, espacios para una forma distinta de entender y ejercer el poder (grifos da autora).

No lançamento da Campanha Mundial por la Defensa de Tierras y Territorios Indígenas y Campesinos Autónomos, em 2007, a Comandanta zapatista Kelly apresentou a concepção da terra e do território no âmbito da luta agrária:

Aquí en Chiapas [México], con el esfuerzo de miles de compañeras y compañeros milicianos y bases de apoyo zapatistas, hicimos una verdadera reforma y revolución agraria, sustentada en la Ley Agraria Revolucionaria de 1993. Gracias a esta recuperación revolucionaria de tierras y territorios, existen hoy día miles de familias zapatistas y no zapatistas que antes de 1994 habían sido despojados de sus tierras, de su vida y de su autonomía. Hoy, esos pueblos y esas familias tienen **tierra para trabajar, tierra para construir comunidad, tierra para un futuro mejor**. Para los pueblos indígenas, campesinos y rurales, **la tierra y el territorio son más que solo fuentes de trabajo y alimentos; son también cultura, comunidad, historia, ancestros, sueños, futuro, vida y Madre** (grifos da autora).

O território para construir comunidade é uma quarta premissa fundamental, uma vez que o território-corpo-terra-água visa a ruptura do individualismo como valor universal do paradigma ocidental moderno capitalista, ao tempo que propõe o controle comunitário da terra, da água e dos bens comuns. A comunidade se torna uma unidade sócio-histórica de produção e reprodução da vida, pautada em valores de fortalecimento do trabalho coletivo, orgânico e em comum (Barbosa, 2024). Construir comunidade com a terra e o território produz sinergias que potencializam os efeitos mais amplos e duradouros de uma vivência sócio-comunitária como exercício político e como *práxis* política.

Por outro lado, o território não se restringe a uma dimensão terrestre, mas incorpora as águas, sejam dos rios, dos lagos ou dos mares. Conforme Maria das Graças do Nascimento, matriarca da luta pela terra do MST no Ceará: **“Se a terra é nossa mãe, o mar é nosso pai** e não vamos deixar ele ser roubado de nós, que sobrevivemos da pesca” (registro em diário de campo, grifos da autora). A diversidade de povos ribeirinhos e costeiros, que vivem nas margens dos rios, lagos e lagoas, além das comunidades costeiras à beira dos mares desenvolveram uma *cultura anfíbia* (Fals Borda, 1984), ou seja, formas de conviver e coexistir com a água e a terra. Por exemplo, entre os povos costeiros do nordeste

do Brasil, essa relação anfíbia pode ser vista ao nomear os mares de maretórios, ou seja, um território distinto do terrestre. Mas, como também diz o povo Krenak, os rios foram mutilados pela mineração e o capitalismo tenta silenciar a existência no território (Krenak, 2022).

Durante a 1ª Marcha Nacional das Mulheres Indígenas, em 2019, 2.500 mulheres de mais de 130 povos indígenas, de todas as regiões do Brasil, denunciaram a histórica problemática da não demarcação dos territórios indígenas e fizeram o chamado a um processo permanente de luta em defesa do “Território: nosso corpo, nosso espírito”. No documento final da Marcha, destacam (Marcha das Mulheres Indígenas, 2019):

Somos responsáveis pela fecundação e pela manutenção de nosso solo sagrado. **Seremos sempre guerreiras em defesa da existência de nossos povos e da Mãe Terra.** Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. **Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência.** [...] **A vida e o território são a mesma coisa,** pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. **Perder o território é perder nossa mãe.** Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura (grifos da autora).

No Documento Final da IV Marcha das Mulheres Indígenas, em 2025, a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) afirma (IV Marcha Das Mulheres Indígenas, 2025):

A terra é mais do que simplesmente o lugar onde vivemos. Ela é sagrada, é capaz de fazer germinar e de acolher plantas, animais e uma infinidade de seres vivos, além dos humanos, compondo assim ambientes onde a vida frutifica em sua plenitude. A terra é a base do Bem Viver. (...) O Bem-Viver precisa ser pensado para todos, por isso combatemos as

injustiças, os privilégios e todos os mecanismos que geram a desigualdade e a degradação dos territórios. Combatemos o modelo de desenvolvimento que considera a terra e a natureza apenas como um insumo para a produção de mercadorias e o consumo. Nossa luta é por um mundo onde todos possam viver em paz, segurança e saúde. Nosso grito é por justiça climática! Somos quem mais protege o planeta com nossos modos tradicionais de relação com nossos territórios. E apesar disso, somos quem mais sofre os impactos das mudanças climáticas. **Há muito tempo, nós escutamos todos os dias o pedido de socorro de nossa Mãe-Terra. É o que chamam de emergência climática.** Nossos rios estão secando, nossos peixes estão desaparecendo, nossas roças não estão mais brotando com facilidade, o curso das águas, os animais, as folhas, as frutas mudaram seu comportamento. **Nós vemos a ganância, o uso da vida voltado para o lucro. Isso precisa parar!** Será que os brancos esqueceram que também são água, que são terra? (Anmiga, 2025, grifos da autora).

O ocolocentrismo ocidental (Rivera Cusicanqui, 2015) presente na construção do conhecimento escolar e universitário ou nos debates teórico-políticos, com frequência não reconhece o caráter *abigarrado*, heterogêneo e pluriversal das diversas sociedades que compõem nossas regiões e países. Há uma reprodução de um colonialismo intelectual que almeja instaurar uma subjetividade social baseada no paradigma ocidental moderno capitalista como única via de interpretação sociocultural e política. Os povos originários e o campesinato não são anacrônicos ou folclóricos. Não são, pois, formações sociais monolíticas alheias ou desconectadas do movimento histórico da realidade social (Barbosa; Nóbrega, 2025b). E, portanto, não devem ser tratados como inferiores, despolitizados e acrílicos.

São sujeitos políticos contemporâneos que vivenciam as contradições inerentes à sua formação social. Entretanto, também estabelecem outras relações com os territórios que nem sempre podem (e necessariamente devem) ser equiparadas e traduzidas

sob os parâmetros de uma hermenêutica ocidental. Partícipes de uma construção sócio-histórica, elaboram um conhecimento alternativo às outras construções de conhecimento, de carácter abstrato e concreto, e que compõe o pensamento e a teoria crítica latino-americana e caribenha.

A categoria *território-corpo-terra-água* é parte dessa construção e tensiona a mercantilização e financeirização da natureza para a geração de lucro e mais valia; problematiza o ato de pensar a existência sob um viés antropocêntrico e do próprio capital, como se tudo o que existe no mundo estivesse disponível para uso exclusivo do ser humano ou para transformar-se em mercadoria, uma forma de pensar a existência inerente à racionalidade moderna capitalista. Portanto, é uma categoria diretamente associada a um modelo de análise crítico.

Como afirmam as mulheres indígenas, no âmbito das suas línguas originárias residem as matrizes que orientam a definição do território-corpo-terra-água. As línguas indígenas incorporam matrizes ontológicas e epistêmicas antagônicas à ontologia do capital e nos apresentam outros parâmetros para entender os sentidos atribuídos ao território, ao tempo que confrontam, em uma crítica ecológica, as lógicas de separação às quais fomos submetidos pelo colonialismo e o capitalismo. A crise socioambiental deixa marcas, cicatrizes, rastros de destruição, ausências e vazios que são vistos e sentidos por elas, suas comunidades e seus territórios.

Adentrar as matrizes ontológicas e epistêmicas originárias não diz respeito unicamente à dimensão cultural, nos termos atribuídos pelo ocidente em relação às demais formações socioculturais não ocidentais, no sentido de que estas não são dotadas de uma cultura política. Na defesa incessante dos seus territórios, os povos indígenas são configurações contemporâneas (Díaz Polanco, 1974), com participação ativa na disputa pela hegemonia, nas dinâmicas do sistema político, econômico e sociocultural da nação. Os elementos que desbordam de suas matrizes ontológicas e epistêmicas fundamentam uma formação cultural que é parte constitutiva de outras lógicas de produção e reprodução da vida

em dimensões socioculturais, políticas, econômicas e espirituais, incorporadas à sua *práxis* política.

Na luta concreta contra a mineração, o agronegócio, o desmatamento, a extração petrolífera, a implementação de represas, usinas eólicas e solares, entre outras formas de expropriação e apropriação territorial, as mulheres indígenas, do campo, das águas e das florestas ativam, conjuntamente com suas organizações e movimentos, uma ontologia política em defesa do território e, com ele, de sua organização sociocultural, econômica e política. Os conceitos enraizados no território-corpo-terra-água revelam-se como filosofias da existência (Pérez Moreno, 2021) chamando a atenção para uma concepção de território que vai além de um espaço geográfico ou destinado à exploração.

Como fruto da pesquisa, apresento, a seguir, alguns conceitos que embasam o território-corpo-terra-água como unidade conceitual e que se fazem presentes na sociabilidade comunitária nos territórios. Apesar dos desafios cotidianos para materializar as vivências desses conceitos, eles são permanentemente ativados nos processos de defesa territorial. Essas filosofias da existência, conhecidas como bem viver, guardam consigo ontologias da vida, em uma compreensão profunda de formas de viver para além do antropocentrismo e do capitalismo.

Em cada língua falada nos territórios, os conceitos vão emergindo, fazendo aparecer, junto a eles, a ontologia política dessa diversidade de povos que sobreviveram às tentativas de epistemicídio e ontocídio colonial e do capital (Barbosa, 2022a; 2022b; 2024); a cada recuperação e retomada de terra, a cada autonomia territorial, reconstroem seu retorno ao telúrico nesse movimento de coexistência. A categoria território-corpo-terra-água é elaborada por mulheres que pertencem a esses territórios e são, elas mesmas, transmissoras geracionais dessa ontologia política. Vejamos, a seguir, alguns desses conceitos.

Quadro 1 – Filosofias da Existência

Filosofias da Existência – Bem Viver⁹	
<i>Lekil kuxlejaj</i> (Maia)	Fundamento moral da vida cotidiana para a paz e o bem viver. Existência digna, em harmonia com a comunidade, a natureza e o espírito, indo além do materialismo para conformar uma vida plena de respeito.
<i>Sumak Kawsay</i> (Quí-chua)	Valores que guiam as interconexões entre Natureza, seres humanos e não humanos.
<i>Suma Qamaña</i> (Aimará)	Coexistência harmoniosa com todas as formas de vida existentes na Mãe Terra; Reconhecer a Mãe Terra como um ser vivo.
<i>Kawsak Sacha</i> (Quí-chua)	Bosque vivo: a natureza como um ser vivo, dotado de direitos e habitado por seres que protegem seu ecossistema.
<i>Wët Wët Fxi'zenxi</i> (língua Nasa Yuwe)	Uma relação de reciprocidade, relacionalidade e respeito com a Mãe Terra e os demais seres que a habitam, o que garante a sobrevivência física e cultural dos povos originários e de todas as manifestações universais da vida.
<i>Küme Mogen</i> (ou <i>Kü-megen, Kume Mongen</i> – língua Mapuche)	Estar integralmente bem. Uma vida harmoniosa e equilibrada com a natureza, a comunidade e o universo espiritual, baseado na suficiência, reciprocidade, respeito e autonomia.
<i>Ubuntu</i> (África Subsaariana)	Sistema filosófico pautado nos valores éticos e de reciprocidade no convívio humano: sou porque somos.

Fonte: elaboração da autora a partir da pesquisa de campo e bibliográfica.

Do mesmo modo, em muitos territórios indígenas, as línguas faladas e ensinadas possuem conceitos vinculados às matrizes ontológicas e epistêmicas do seu pensamento filosófico e político para denominar a terra, o território e os sentidos da vida. Vejamos alguns desses conceitos apresentados a seguir:

9 Para um aprofundamento, vide Ramose (2002), Paoli (2001), Giraldo (2014), Acosta (2016), Coba e Bayón (2020); Locon (2022), Cifuentes Pechucue e Mosquera Ramírez (2023), Millán (2024).

Quadro 2 – Onto-epistemologias da vida¹⁰

Matrizes ontológicas e epistêmicas dos conceitos		
<i>Sak'an</i> (língua maia tojolabal)	Enuncia algo que vive ou mesmo uma vida prolongada	A Mãe Terra é um ser vivo, ao mesmo tempo em que cumpre a tarefa primordial de gerar vida e produzir alimentos.
<i>K'usil balumil</i> (<i>tzotzil maia</i>)	Terra-Mundo / Terra-Planeta	Ampla rede de relações interconectadas e conformadas por não humanos e humanos.
<i>Altzil</i> ou <i>ja 'altsili</i> (língua maia tojolabal)	Princípio de vida / Tudo vive	Na cosmologia maia tudo tem vida, tudo vive. A dimensão da vida incorpora os seres humanos, a fauna, a flora, as águas, as montanhas, as cavernas, os astros, etc.
<i>Stael</i> e o <i>Ch'ulel</i> (língua maia tseltal)	Alma-espírito-consciência	O <i>ch'ulel</i> é fundamental para a vida, sendo também parte constitutiva de todos os seres existentes no território. No caso das águas e das montanhas, ambas se tornam primordiais: as montanhas são a capilaridade para o armazenamento hídrico e este, por sua vez, é a fonte da vida, o que permite o crescimento dos animais, seres humanos, flora e fauna.
<i>O'tan</i> ou <i>O'tanil</i> (língua maia tseltal)	Coração como centro da existência e do pensamento	Estes conceitos traduzem a base da filosofia maia e os processos de sociabilidade e intersubjetividade comunitária na sua relação entre si, com a comunidade, com o cosmos e com a natureza. O <i>o'tan</i> , enquanto núcleo da filosofia maia-tseltal, dimensiona a apreensão da vida e do posicionamento individual e coletivo no mundo, orientando-se a partir de uma base epistêmica da existência. O <i>o'tanil</i> alude não só ao órgão fisiológico, mas a um <i>stael</i> , isto é, uma forma diferente de se relacionar com tudo que nos rodeia, sejam pessoas, animais, plantas, forças da natureza, o cosmos. É o lugar onde nasce as ideias, o pensamento, os sentimentos e as ações.

10 Os conceitos das línguas de tronco maia foram por mim registrados em diário de campo durante a realização do doutorado no México, entre os anos 2009-2013, e em outros momentos de pesquisa e participação em espaços de formação educativa e política. Os diálogos com Promotores(as) de Educação, Promotores(as) e os Promotores(as) de Agroecologia nos territórios zapatistas, além do estudo de produções de intelectuais indígenas e outros(as) pesquisadores(as), foram cruciais para compreender a ontologia política zapatista e sua crítica ecológica. Para uma aproximação aos conceitos, vide: Grebe (1993), Pitarch Ramón (1996), Lenkersdorf (2008), López Intzín (2013), Barbosa (2015; 2019; 2024; 2025), Benites e Ramos (2017), Pérez Moreno (2019), Morel (2020), Morales e Morales (2022), Guerrero Martínez (2022).

Matrizes ontológicas e epistêmicas dos conceitos		
<i>Ko</i> (língua mapuche)	Água	É considerada uma entidade com vida e com alma – <i>alwe</i> – que deve ser venerada e cuidada, estando presente em diversas cerimônias espirituais. Entre as deidades guardiãs das águas e de outros elementos da natureza, encontramos o <i>Ngen</i> – da cultura Mapuche, um ser espiritual que habita os componentes da Natureza – sendo o guardião das águas, das árvores, da terra e das plantas. No caso específico das águas, o <i>Ngen</i> específico é denominado de <i>Ngenko</i> , guardião que dispõe sobre a presença da água na comunidade. Do mesmo modo, o <i>Ngenechen</i> é uma deidade de múltipla representação da Natureza.
<i>Oguata teko araguyje rekehápe</i> (Ontologia Kaiowá e Guarani)	A busca pelo modo sagrado de ser	O <i>teko</i> é a forma de se mover na aldeia e no espaço do <i>tekoha</i> (território) ou mundo, uma forma particular em que todos os seres se movimentam, sempre em busca da perfeição em uma dimensão física e espiritual. Esse movimento é circular e representa um constante renascer. Os troncos velhos comparam-no com os tempos de amadurecimento dos frutos, momento em que as sementes estão prontas para serem semeadas novamente no ambiente, contendo consigo a matriz da qual foram geradas.

Fonte: elaboração da autora a partir da pesquisa de campo e bibliográfica.

As categorias apresentadas são uma fração de uma gama conceitual mais ampla, inerente às matrizes linguísticas dos povos originários, que expressa o potencial da linguagem como experiência histórica do pensamento crítico, de reconhecimento das demais formas de vida, para além da humana, ao evidenciar a existência, no âmago do território, de seres sencientes. No esteio dessa filosofia da existência, outras matrizes ontológicas e epistêmicas intrínsecas aos conhecimentos ancestrais dos povos do campo, das águas e das florestas compõem as bases da unidade conceitual do território-corpo-terra-água.

Nos fundamentos onto-epistêmicos dos povos indígena e quilombolas, por exemplo, o pensamento e a existência são circulares e essa circularidade provoca uma ruptura com uma visão dualista, binária e monolítica de mundo. A circularidade é

princípio e fim. Por isso, a confluência se torna um conceito fundamental ao ser compreendida como uma energia que nos move para o compartilhamento, o respeito e o reconhecimento como seres diversos (Dos Santos, 2023). Na hermenêutica dos territórios indígenas, dos quilombos, das comunidades camponesas, dos povos das águas e das florestas há uma circularidade das matrizes ontológicas e epistêmicas, e com ela, das próprias manifestações vitais, uma confluência de biomas e de seres sencientes, que expressa este compartilhar de uma diversidade de formas de vida que coexistem em um mesmo território por milhares de anos, em uma temporalidade que é anterior à temporalidade do capitalismo.

Nas ontologias e epistemologias originárias, cada palavra tem espírito, a vida é movimento, e tudo é som. Na tessitura das existências, esse tecido é feito de fios perfeitos de terra, água, fogo e ar (Jecupé, 2020). A concepção ontológica da existência é encandeada pelos elementos da Natureza, pelas direções geográficas (norte, sul, leste, oeste) e pela dinâmica de inter-relação entre seres vivos e não vivos, em que a Mãe Terra sempre é colocada no epicentro da sociabilidade social e espiritual.

Cada ciclo se entrelaça com todos os reinos da vida — mineral, vegetal, humano, sobre-humano e divino. Esse movimento existencial é, em si, o tecido da vida, a tessitura de relações e inter-relações de tal forma que tudo está interconectado. A sustentabilidade da vida depende do equilíbrio socioecológico de todos esses reinos da vida. Sendo assim, a Natureza não age mecanicamente, pois está intrinsecamente vinculada a interações e interconexões que constituem a coexistência de todos os seres. Para os Tupinambá e Tupi-Guarani, o *ayvu* constitui a sabedoria da alma, e nossa existência é definida como um som corporal do ser. Da mesma forma, entre os Tupinambá e Tupi-Guarani, o *Arandu Arakuaa*, a ciência dos anciãos, dos troncos velhos, como são denominados por seus povos, é a ciência que trata das leis do céu, da terra e dos seres humanos. Para eles, a terra tem memória (Jecupé, 2020).

Ao afirmar que a *Terra tem memória*, estabelece-se uma conexão ontológica com o tempo, considerado sagrado pela diversidade dos povos indígenas, por ser responsável pela manutenção do

equilíbrio das leis dos ciclos da Natureza, das estações terrestres e das estações celestes. O tempo se conecta com o ritmo, com as ações e inações (Jecupé, 2020). Do mesmo modo, na ontologia política mapuche, o *kume mongen* é o consenso para a construção de outro paradigma civilizatório, em que se ressalta a natureza circular da vida e a sabedoria ancestral (Millán, 2024). Creio que esses fundamentos ontológicos são matrizes presentes não apenas entre os povos originários, mas também entre os povos do campo, das águas e das florestas.

A memória biocultural lhes permite a arte de interpretar o movimento das águas, da terra, dos ventos, do fogo, dos animais e da encantaria; sentir o aroma do vento que precede a chegada da chuva; compreender as diferenças sutis ou não tão sutis das diversas temperaturas, entre tantas outras expressões de uma sabedoria ancestral que fazem parte desse paradigma onto-epistêmico que fundamenta um conhecimento vernacular que, por milhares e milhares de anos, possibilitou a unidade histórica e metabólica no diálogo entre a Natureza, os seres humanos e os seres não humanos. Em suas ontologias da vida, muitos povos indígenas afirmam que somos parte da Terra e a Terra está dentro de nós, ou seja, que somos um com a Natureza. Este é o tecido da vida, uma teia de bio-integração ecológica de inter-relações em que tudo está conectado a tudo.

Conforme afirmam as mulheres indígenas, do campo, das águas e das florestas, em suas lutas comunitárias, não é um documento emitido pelo Estado o que vai outorgar sua identidade, a forma de se relacionar com a terra, o território e seus modos de vida. Ao contrário, eles são uma confluência com o Território, porque o Território não é apenas a terra, o Território são todos os seus elementos. No pensamento quilombola, a Terra está viva; uma vez que pode produzir, também precisa repousar (Dos Santos, 2023). Para o povo Tupinambá, os manguezais são um berço da Natureza entre a terra e o mar (Cacique Babau, 2023). As mulheres camponesas costumam dizer que preparam o berço para receber a semente, porque ela representa a vida.

Enquanto unidade conceitual, o *território-corpo-terra-água* incorpora todas essas dimensões ontológicas e epistêmicas que

se manifestam conceitualmente nas matrizes linguísticas, nas relações e conexões tecidas com os territórios, no sentido de uma reconexão dialética com a natureza que se expressa nas práticas de vida para o resguardo da sociobiodiversidade. Em uma fala de apoio à luta dos povos indígenas contra o Decreto 12.600, que concede a privatização dos rios Tapajós, Tocantins e Madeira para a construção de hidrovias, a liderança indígena Célia Xacriabá, do povo indígena Xacriabá, denuncia: “se matar o rio Tapajós, não tem nada que possa substituir no lugar. (...) o que vocês estão fazendo aqui não é uma luta somente do Pará. É uma luta que vai atravessar geração, porque quando mata o rio, mata o hoje, mata o amanhã.”¹¹

Nessa direção, essa unidade conceitual perfila uma crítica ontológica e socioecológica, baseada em uma concepção biocêntrica de mundo e uma retomada dos sentidos de unidade da reprodução da vida, rompendo com as lógicas de separação do capital mediadas pelas relações de produção e as concepções de desenvolvimento do capitalismo. Portanto, expressa o anseio em recuperar a unidade dialética entre natureza e seres humanos a partir de outra base ontológica (Barbosa; Nóbrega, 2023) para uma reconexão com os sentidos da vida em uma relação metabólica com a natureza.

Em uma perspectiva ecológica de defesa da vida, o *território-corpo-terra-água* retoma a unidade e a integralidade dos ciclos de reprodução da vida nos territórios, que não se enquadram em uma concepção de desenvolvimento predatório. Ao contrário, se sustenta por uma ontologia política e uma base epistêmica que conferem um sentido pluriverso à sustentabilidade da vida, identificando as raízes mais profundas de uma crise caracterizada por um modelo de desenvolvimento biocida e buscando outras rotas de rearticulação e enraizamento territorial (Barbosa; Nóbrega, 2024).

11 Em uma fala divulgada por Célia Xacriabá em sua rede social Instagram.

5 Considerações finais

No artigo, apresentei como a unidade conceitual do território-corpo-terra-água é nutrida por uma série de conceitos e processos relacionais que são parte das sociabilidades entretecidas historicamente nos territórios e que expressam um *princípio da vida* que acompanha a defesa territorial e dos comuns. Conforme Mellor (2000), um axioma básico da Ecologia é o de que todo organismo vivo estabelece uma relação com seu ambiente natural de forma interconectada e interdependente. Como analisado no início do artigo, as leis do capitalismo e o paradigma ocidental moderno capitalista provocaram uma ruptura metabólica com a natureza e uma subjetivação social baseada em uma racionalidade capitalista, antropocêntrica e do individualismo como valor universal. Enquanto processo histórico, culminou em lógicas dualistas de separação e no incremento da mercantilização e financeirização da natureza.

O território-corpo-terra-água como unidade conceitual postula uma ruptura não só da alienação do ser humano pela exploração de sua força de trabalho; há uma ruptura com a alienação da natureza, que também é submetida a uma dinâmica de superexploração sob a égide do capital. Como *práxis* política, as mulheres indígenas, do campo, das águas e das florestas vinculam essa crítica ecológica à uma luta contra o capitalismo, o imperialismo e o colonialismo, que se materializam, objetivamente, nas disputas dos territórios para empreendimentos neoextrativistas, condicionando-os a ser territórios de sacrifício para o pleno desenvolvimento do capitalismo por espoliação.

Do mesmo modo, enquanto unidade conceitual, o território-corpo-terra-água reivindica um processo de descolonização do conhecimento ou, como afirmam as mulheres indígenas, a necessidade de *reflorestar as mentes*:

Precisamos construir juntos um trajeto de vida e reconstrução, que se baseie no encontro entre os povos, no cuidado com nossa Terra, na interação positiva de saberes. É isso que propomos com o Reflorestarmentes. É possível vivermos e convivermos de outra forma, com outras epistemes, a partir de cosmologias

ancestrais. Cuidar da Mãe Terra é, no fundo, cuidar de nossos próprios corpos e espíritos. Corpo é terra, floresta é mente. Queremos re-florestar as mentes para que elas se somem para prover os cuidados tão necessários com nosso corpo-terra (Anmiga, 2021).

Em nossa formação sociocultural é fundamental a ruptura com o conflito epistêmico instituído pelo Estado e pelas instituições sociais, em especial as instituições educativas como a escola e a universidade. É no âmbito do processo de construção do conhecimento conduzido nas instituições escolares e universitárias que disputamos outra subjetivação social para irromper os valores do capitalismo e sua racionalidade como parâmetros universais de uma sociabilidade que nos conduz a uma crise civilizatória.

A formação de crianças, jovens e adultos na aprendizagem de outras matrizes ontológicas e epistêmicas, voltadas para a recomposição da unidade histórica com a natureza, os seres humanos e outros seres, também é um elemento importante na luta contra o capitalismo. A conformação de uma consciência crítica é uma dimensão indissociável da formação cultural almejada pela luta política do campo popular. É um dos espaços de construção de uma consciência ecossocial, de bio-interação, de problematização da ontologia do capitalismo e suas contradições, nos planos produtivos, reprodutivos e de subjetivação social. Na trajetória da histórica luta das mulheres, essas matrizes onto-epistêmicas são ensinadas e reivindicadas como cultura política.

O conhecimento construído pelas mulheres é fruto das inter-relações entrelaçadas social e ancestralmente, em comunidade e para além do espaço doméstico, uma vez que se forjam em processos organizativos, socioculturais e de *práxis* política junto às suas organizações e movimentos. Constitui uma “ecología cotidiana desarrollada desde estas prácticas, que ha permitido la sostenibilidad del paisaje agrario, del germoplasma y la socialización de conocimientos individuales que logran convertirse en saber colectivo” (Zuluaga Sánchez; Cárdenas Solís, 2014, p. 145).

A memória biocultural articula um fino conhecimento ecológico que envolve uma gama de saberes oriundos de uma coevolução ecológica e social que constitui as vivências comunitárias e

que são parte de sua aprendizagem cultural erigida historicamente com a natureza; é parte de uma memória de coevolução com a natureza, que é genética, biológica, sociocultural e política. A defesa territorial contra a política de morte, agonia e devoração de vidas do capitalismo é uma batalha cotidiana, com os pés fincados nos territórios, contra o capitalismo e sua subjetivação social; contra as ações neocoloniais e imperialistas.

Na análise do território-corpo-terra-água identificamos quatro premissas. As duas primeiras constituem a base ontológica do capitalismo, a saber: 1) o capitalismo concebe um paradigma societal como base subjetiva primordial. Nele, a exploração da natureza para o atendimento das necessidades humanas, da modernização e do progresso é justificada enquanto discurso e prática política e científica; 2) No capitalismo por espoliação, a base material e subjetiva do paradigma societal para uma sustentabilidade energética se fundamenta em uma justaposição de modelos econômicos das duas matrizes energéticas – fóssil e renovável – representando uma adição energética que adensa a financeirização e mercantilização da natureza.

As outras duas premissas fundamentam a ontologia política do território-corpo-terra-água como unidade conceitual e de *práxis* política: o *Áyllico* como núcleo primordial de continuidade histórica dos povos originários e do campesinato. O território constitui a base raizal da existência, pois sem o território, não há vida. A segunda premissa consiste em que a luta em defesa do território é o epicentro da construção da existência e da própria comunidade sócio-histórica de produção e reprodução da vida em uma relação metabólica com a natureza. Nesse sentido, ao enunciar um conjunto de conceitos e suas respectivas matrizes ontológicas e epistêmicas, se coloca à lume a vivência cotidiana de uma ontologia da vida que rege a concepção sobre e as relações estabelecidas com seus territórios.

Definir-se como mulheres indígenas, mulheres do campo, mulheres das águas e mulheres da floresta demarca a construção de uma identidade sociocultural e política com territórios que são singulares, porém concatenados em suas diversidades; é expressar o caráter abigarrado de nossa constituição social como sociedades latino-americanas e caribenhas, que resiste às tentativas

de homogeneização e do individualismo como valor universal inerentes ao paradigma societal moderno capitalista.

Nesse sentido, o artigo busca enfatizar que a unidade conceitual *território-corpo-terra-água* é uma contribuição da ontologia política das mulheres indígenas, do campo, das águas e das florestas na abordagem teórico-política contemporânea da questão agrária e territorial. Do mesmo modo na proposição de outro paradigma onto-epistêmico na concepção de seus territórios em um vínculo com a sustentabilidade e a defesa da vida.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016.

AGUIAR, Ada Cristina Pontes. **Más-formações congênicas, puberdade precoce e agrotóxicos**: uma herança maldita do agronegócio para a Chapada do Apodi (CE). 2017. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017.

ANMIGA – Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. **MANIFESTO REFLORESTARMENTES**: Reflorestarmentes de sonhos, afetos, soma, solidariedade, ancestralidade, coletividade e história. 10 set. 2021. Disponível em: <<https://anmiga.org/manifesto-reflorestarmentes-reflorestarmentes-de-sonhos-afetos-soma-solidariedade-ancestralidade-coletividade-e-historia/>>. Acesso em: 18 set. 2021.

ANMIGA – Articulação Nacional Das Mulheres Indígenas Guerreiras Da Ancestralidade. **Carta dos Corpos-Territórios da IV Marcha das Mulheres Indígenas**: Por nossos corpos e territórios, curamos a terra! Brasília: ANMIGA, 7 ago. 2025. Disponível em: <https://anmiga.org/wp-content/uploads/2025/08/DOCUMENTO-FINAL-Carta-dos-Corpos-Territorios-da-IV-Marcha-das-Mulheres-Indigenas_.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2025.

BARBOSA, Lia Pinheiro. As emancipações e as lutas populares na América Latina e no Caribe: da emancipação humana à emancipação da natureza. **Geografia em Atos**, v. 9, n. esp1, p. e025d002, 2025.

BARBOSA, Lia Pinheiro. O “Comum e a Não Propriedade”: a ontologia Zapatista na defesa do território e no confronto ao ontocídio do capital no Sul Global. **Revista GeoUECE**, v. 13, n. 25, p. 1-42, 2024.

BARBOSA, Lia Pinheiro. Onto-Epistemic Paradigm of the Countryside and Social Theory: What Do Popular Movements of Latin America and the Caribbean Teach Us? **Educational Studies**, v. 58, n. 5-6, p. 620-640, 2022a.

BARBOSA, Lia Pinheiro. Integração pedagógica da educação camponesa na América Latina: concepções, experiências e sujeitos no enfrentamento do ontocídio e do epistemicídio. **Abatirá – Revista de Ciências Humanas e Linguagens**, v. 3, n. 5, p. 30-53, 2022b.

BARBOSA, Lia Pinheiro. El tejido de una formación nosótrica como mujeres y feministas en nuestros aprendizajes con las filósofas indígenas. In: BUSTOS ARELLANO, Aurora Georgina; MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Mayra Jocelin (coords.). **Las filósofas que nos formaron: injusticias, retos y propuestas en la filosofía**. Monterrey, N.L.: Centro de Estudios Humanísticos, UANL, 2022c, p. 73-88.

BARBOSA, L. P. **O Popol Wuj na contemporânea luta indígena mesoamericana**. *Tensões Mundiais*, v. 15, n. 28, p. 75-100, 2019.

BARBOSA, Lia Pinheiro. Educación, resistencia y conocimiento en América Latina: por una teoría desde los movimientos sociales. **De Raíz Diversa**, v. 3, n. 6, p. 45-79, julio-diciembre 2016.

BARBOSA, Lia Pinheiro; NÓBREGA, Luciana Nogueira. Estratégias de *green grabbing* no contexto da transição energética: um estudo a partir da apropriação integral do território na América Latina. **Revista NERA**, v. 28, n. 3, p. 1-42, 2025a.

BARBOSA, Lia Pinheiro; NÓBREGA, Luciana Nogueira. Entre a autonomia e as retomadas: a governança da terra para os zapatistas e o povo indígena Anacé. **Caderno CRH**, v. 38, p. e025061, 2025b.

BARBOSA, Lia Pinheiro; NÓBREGA, Luciana Nogueira. “Porque nós somos a cura da Terra”. Contribuições do Movimento de Mulheres Indígenas no Brasil a uma ecologia política feminista e anticapitalista. In: GARCÍA CORREDOR, Laura; BECHER, Pablo Ariel; CANO ORÚE, María Regina (Orgs.). **Devenires anticapitalistas: Sociabilidades, territorios y autonomías. Experiencias desde el Sur Global**. Buenos Aires: CLACSO, 2024, p. 113-142.

BARBOSA, Lia Pinheiro; NÓBREGA, Luciana Nogueira. A luta das mulheres indígenas na América Latina e a crise ambiental. **Revista Ser Social**, v. 26, n. 52, 2023, p. 29-48.

BARBOSA, Lia Pinheiro; NÓBREGA, Luciana Nogueira. Territorio: nuestro cuerpo, nuestro espíritu. Contribuciones del Movimiento de Mujeres Indígenas en Brasil a una ecología política feminista. In: MILANEZ, Felipe;

NAVARRO TRUJILLO, Mina Lorena; ROCA-SERVAT, Denisse (coords.). **Boletín CLACSO Sentir-pensarnos Tierra:** mujeres en lucha, ecologías políticas feministas y ecofeminismos: palabra y experiencia política en la defensa de la vida. Buenos Aires: CLACSO, 2022, p. 68-87.

BENITES, Eliel; RAMOS, Antonio Dari. O caminho Guarani e Kaiowá na busca do jeito sagrado de ser – *Oguata teko araguayje rehehápe*. **Revista REA**, n. 14, p. 30-36, 2017.

BENITEZ-LEITE, Stela et al. Daño celular en una población infantil potencialmente expuesta a pesticidas. **Revista Chilena de Pediatría**, v. 83, n. 4, p. 392-393, 2012.

CABNAL, Lorena. **Feminismos diversos:** el feminismo comunitario. Barcelona: ACSUR-Las Segovias, 2010.

CECEÑA, Ana Esther. La territorialidad de la dominación. Estados Unidos y América Latina. **Revista Chiapas**, n. 12, 2001, p. 7-30.

CIFUENTES PECHUCUE, Yeny Enit; MOSQUERA RAMÍREZ, Jesús Eduard. Significados del *wët wët fxi' zenxi* Buen Vivir Comunitario en el pueblo indígena Nasa de Jambaló, Cauca – Colombia. **Pacha: Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global**, v. 4, n. 11, p. e230206, 2023.

CONTAG – CONFEDERAÇÃO NACIONAL DOS TRABALHADORES NA AGRICULTURA. **Plataforma política Marcha das Margaridas 2019:** por um Brasil com soberania popular, democracia, justiça e livre de violência. Brasília: CONTAG, 2019.

CLOC – COORDINADORA LATINOAMERICANA DE ORGANIZACIONES DEL CAMPO. **7º Congreso Continental de la CLOC-LVC:** desde el territorio: unidad, lucha y resistencia por el socialismo y la soberanía de los pueblos. La Habana: CLOC, 2019.

COBA, Lisset.; BAYÓN-JIMÉNEZ, Manuel. *Kawsak Sacha:* la organización de las mujeres y la traducción política de la Selva Amazónica en el Ecuador. In: CRUZ HERNÁNDEZ, Delmy Tania; BAYÓN-JIMÉNEZ, Manuel (Coords.). **Cuerpos, territorios y feminismos.** Compilación Latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas. Quito: Ediciones Abya Yala, 2020, p. 141-159.

D'EAUBONNE, Françoise. **Le Feminisme ou la mort.** Femmes en mouvement. Paris: Pierre Horay, 1974.

CRUZ HERNÁNDEZ, Delmy Tania; BAYÓN-JIMÉNEZ, Manuel (Coords.). **Cuerpos, territorios y feminismos.** Compilación Latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas. Quito: Ediciones Abya Yala, 2020.

DÍAS POLANCO, Héctor. **Indigenismo, modernización y marginalidad**. México: Juan Pablos Editor, 1974.

DOS SANTOS, Antônio Bispo. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora; Piseagrama, 2023.

EL DERECHO de ser feliz. La Garrucha, Chiapas, México: zz-colectivo. Vídeo (documentário), 39 min, out. 2009. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=aWkKwdGKtxE>>. Acesso em: 10 mar. 2020.

ENGELS, Friedrich. **A dialética da natureza**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

ESCOBAR, Arturo. **Sentirpensar con la Tierra**. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: UNAULA, 2014.

FALS BORDA, Orlando. Historia doble de la Costa. Resistencia en San José. Tomo III. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1984.

FALS BORDA, Orlando. **Historia doble de la Costa 4**. Retorno a la tierra. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1986.

FALS BORDA, Orlando. **La subversión en Colombia**. El cambio social en la historia. Bogotá: FICa, 2008.

FILAC – FONDO PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. **Mujeres Indígenas Amazónicas en Movimiento por la protección de nuestra casa mayor: la Amazonía**. FILAC, 19 out. 2021. Disponível em: <<https://www.filac.org/mandato-primera-cumbre-de-mujeres-originarias-de-la-cuenca-amazonica/>>. Acesso em: 22 out. 2021.

FOSTER, John Bellamy. **A Ecologia de Marx: materialismo e natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

GIRALDO, Omar Felipe. **Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del buen vivir**. México: Editorial Itaca, 2014.

GLIESSMAN, Stephen. **Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2005.

GREBE, María Ester. El subsistema de los Ngen en la religiosidad mapuche. **Revista Chilena de Antropología**, Santiago, n. 12, p. 45-64, 1993.

GUERRERO MARTÍNEZ, Fernando. **Yaltsil**. Vida, ambiente y persona en la cosmovisión tojol-ab'al. Chiapas: LIBRUNAM, 2022.

GUAMÁN, Adoración. El uso subversivo del Derecho: instrumentos jurídicos para proteger los derechos humanos y de la naturaleza frente a la captura corporativa y la lex mercatoria. In: CECEÑA, Ana Esther; ORNELAS, Raúl (Coords.). **Devastación**. Corporaciones y megaproyectos en el México del siglo XXI. Ciudad de México: Bajo Tierra; UNAM, 2024, p. 17-59.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel. **Los ritmos de Pachakuti**. Movilización y levantamiento popular indígena en Bolivia (2000-2005). Buenos Aires: Tinta Limón, 2008.

HARVEY, David. **O novo imperialismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

HEGUY, Silvina. Argentina, la tierra de los niños envenenados. **XL Semanal**, 12 jan. 2013. Disponível em: <<https://www.xlsemanal.com/conocer/20190513/cancer-malformacion-ninos-herbicidas-toxicos-fumigacion-agroquimicos-cultivos-argentina>>. Acesso em: 2 fev. 2013.

JECUPÉ, Kaká Werá (2020). **A terra dos mil povos. História indígena do Brasil contada por um índio**. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LEFF, Enrique. **La apuesta por la vida**. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur global. México: Siglo XXI Editores, 2014.

LENKERSDORF, Carlos. **Aprender a escuchar**. Enseñanzas maya-tojolabales. México: Plaza y Vades, 2008.

LOCÓN, Elisa. Nación Mapuche. *Küme Mogen*. El Buen vivir: un nuevo paradigma para la vida, el equilibrio entre los pueblos y la Madre Tierra. **Resúmen Latinoamericano**, 8 mar. 2022. Disponível em: <<https://www.resumenlatinoamericano.org/2022/03/08/nacion-mapuche-kume-mogen-el-buen-vivir-un-paradigma-para-la-vida-el-equilibrio-entre-los-pueblos-y-la-madre-tierra/>>. Acesso em: 8 mar. 2022.

LÓPEZ INTZÍN, Juan. Ich'el ta muk: la trama de la construcción del lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa). In: MENDÉZ TORRES, Georgina; LÓPEZ INTZÍN, Juan; MARCOS, Sylvia; OSORIO HERNÁNDEZ, Carmen (Coords.). **Senti-pensar el género**: perspectivas desde los pueblos originarios. Guadalajara: Red IIPIM; Red de Feminismos Decoloniales; Taller Editorial La Casa del Mago, 2013, p. 101-110.

MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS. Documento final, 2019. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenasdocumento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nossodireito-vida/>>. Acesso em: 1 mar. 2026.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. México: Ediciones Era, 1979.

MAROTTA, Ramona. La lucha de las mujeres indígenas de la Amazonía ecuatoriana por la defensa de sus cuerpos-territorios. **Perifèria**, v. 26, n. 2, 2021, p. 70-95.

MARX, Karl. **Grundrisse**. Manuscritos Econômicos de 1857-1858. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O capital**. Livro III. São Paulo: Boitempo, 2017.

MELLOR, Mary. **Feminismo y ecología**. México: Siglo XXI, 2000.

MILLÁN, Moira. **Terricídio**. Sabiduría ancestral para un mundo alternativo. México: Bajo Tierra Ediciones, 2024.

MOCTEZUMA PÉREZ, Nayeli. Mujeres amazónicas en defensa del *Kawsak sacha* (Selva viviente). **Cuadernos Americanos**, Ciudad de México, v. 190, n. 4, p. 57-84, 2024.

MORALES, Daniela; MORALES, Soledad. Las mujeres mapuches de la Patagonia extraandina: guardianas del agua ante el cambio climático global. In: CASTRO REBOLLEDO, María Isabel; WALTEROS RODRÍGUEZ, Jeymy (Editoras). **Mujer y agua**. Una relación natural. Bogotá: Universidad de la Salle, 2022, p. 59-84.

MACIEL, Tereza Rafaella Cordeiro. “Meu corpo, minhas regras” ou “Nosso corpo, nosso território”? Disputas de narrativas a partir dos feminismos em Abya Yala. In: CALDERÓN CISNEROS, Araceli; RICÓN RUBIO, Ana Gabriela; ROMERO GARCÍA, Velvet (Coords.). **Feminismos, memorias y resistencias en América Latina. Rebeliones, resistencias y transformaciones**. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2022, p. 35-63.

MOREL, Ana Paula Massadar. *K'usil balumil*: ecología política y tierra en la autonomía zapatista. **Ecología Política**, 60, p. 89-93, 2020.

MORENO, Camila. As roupas verdes do rei: economia verde, uma nova forma de herança primitiva. In: DILGER, Gehard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge. (Org.). **Descolonizar o imaginário**: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, p. 256-293.

NÓBREGA, Luciana Nogueira. **“Eu fui tão feliz que dói!”** Entre políticas de invisibilidade e políticas de existência: os Anacé e o Complexo Industrial e Portuário do Pecém, Ceará. Fortaleza: Editora UFC, 2025.

NÓBREGA, Luciana Nogueira; BARBOSA, Lia Pinheiro. Sementes que sustentam a vida: experiências de construções biopolíticas insurgentes na defesa dos territórios e dos comuns. **Revista Espirales**, v. 8, n. 1, 2024, p. 152-175.

NOS TEMPOS dos mussambês não tinha do que ter medo: o agronegócio e a vida das mulheres da Chapada do Apodi/CE. Direção: Mayara Melo; Lourdes Vicente; Emanuelle Rocha. Fortaleza: Tramas UFC, 2015. Vídeo (documentário), 22 min 15 s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cE0POLbaAKY>. Acesso em: 10 mar. 2020.

PAIM, Elisângela S.; FURTADO, Fabrina P. (Org.). **Mulheres em defesa do território-corpo-terra-águas**. São Paulo: Editora Funilaria, 2024.

PALMA, Danielly Cristina de Andrade. **Agrotóxicos em leite materno de mães residentes em Lucas do Rio Verde** – MT. 2011. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, 2011.

PAOLI, Antonio. *Lekil Kuxlejal*: aproximaciones al ideal de vida entre los tseltales. **Chiapas**, v. 1, n. 12, p.149-163, 2001.

PÉREZ MORENO, María Patricia. *Stael* o modo de ser, pensar, hacer, sentir, vivir del pueblo Tseltal de Bachajón. In: LEYVA SOLLANO, Xóchitl.; CUBELS AGUILAR, Lola.; TRIGUEIRO DE LIMA, Júnia Marúsia. (Coords.). **Sistemas normativos y prácticas autonómicas del pueblo tzeltal de Chilón y Silalá**. Ciudad de México: Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, 2021, p. 37-47.

PÉREZ OROZCO, Amaia. **Subversión feminista de la economía**. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida. Madrid: Traficantes de Sueños, 2014.

PITARCH RAMÓN, Pedro. **Ch'ulel**. Una etnografía de las almas tzeltales. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

RAMOSE, Mogobe. **African philosophy through ubuntu**. Harare: Mond Books Publisher, 2002.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Violencias (re) encubiertas en Bolivia**. Bolivia: Ediciones Piedra Rota, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

ROCHA, Rosely. **Eólicas provocam insegurança alimentar e morte de animais, alertam entidades**. CUT, 29 out. 2024. Disponível em: <<https://mst.org.br/2024/10/29/eolicas-provocam-inseguranca-alimentar-e-morte-de-animais-alertam-entidades/>>. Acesso em: 29 out. 2024.

ROSSET, Peter Michael. La guerra por la tierra y el territorio. In: **Primer Coloquio Internacional In Memoriam Andrés Aubry**. San Cristóbal de las Casas: CIDECI, p. 159-175, 2007.

ROSSET, Peter Michael. História das ideias de um movimento camponês transnacional. **Tensões Mundiais**, v. 14, n. 27, p. 191-226, 2018.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Expressão Popular, 2003a.

SHIVA, Vandana. **Las guerras del agua**. Privatización, contaminación y lucro. Madrid: Siglo XXI, 2003b.

SVAMPA, Maristella; ANTONELLI, Mirta. **Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales**. Buenos Aires: Biblos, 2009.

TOLEDO, Víctor; BARRERA-BASSOLS, Narciso. **A memória biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

VALDEZ, María Cristina (2020). Cuerpoterritorio: territorios de conocimiento. Memoria y movilidad en el agenciamiento de pu zomo mapuche en el sur del actual territorio argentino. In: ULLOA, Astrid (Ed.). **Mujeres indígenas, haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2020, p. 157-194.

ZAVALETA MERCADO, René. **Las masas en noviembre**. México: Ediciones Siglo XXI, 1983.

ZAVALETA MERCADO, René. **Lo nacional popular en Bolivia**. México: Ediciones Siglo XXI, 1986.

ZULUAGA SÁNCHEZ, Gloria Patricia; CÁRDENAS SOLÍS, Sonia Irene. Mujeres campesinas construyendo soberanía alimentaria. In: SILIPRANDI, Emma; ZULUAGA SÁNCHEZ, Gloria Patricia (Coords.). **Género, agroecología y soberanía alimentaria**. Perspectivas ecofeministas. Barcelona: Icaria Editorial, 2014, p. 139-164.