

# **Blanquitudes y devenires indígenas. Resistencias latinoamericanas a la hegemonía occidental**

**José-Luis Anta Félez**

Universidad de Jaén (España)

**Eleder Piñeiro Aguiar**

Universidad de A Coruña (España)



## **Blanquitudes y devenires indígenas. Resistencias latinoamericanas a la hegemonía occidental**

### **Whiteness and indigenous becomings. Latin American resistance to Western hegemony**

**José-Luis Anta Félez**

Universidad de Jaén (España)  
jlatna@ujaen.es

**Eleder Piñeiro Aguiar**

Universidad de A Coruña (España)  
elederpa1983@gmail.com

Fecha de recepción: 16 de septiembre de 2022

Fecha de aceptación: 9 de diciembre de 2022

#### **Resumen**

En este escrito de carácter teórico-interpretativo utilizamos los conceptos del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría “blanquitud” y “ethos barroco” para relacionarlos con el análisis de ciertos movimientos indígenas actuales en tanto alternativas al modelo capitalista eurocéntrico propio de la modernidad “occidental”. Para ello realizamos un breve recorrido de los aspectos políticos más relevantes en tanto logros normativos del indigenismo global, con el fin de entenderlos como resistencias al modelo hegemónico de la modernidad eurocéntrica que pretendidamente universaliza un modo concreto de entender las relaciones naturaleza-cultura; trabajo-capital; individuo-comunidad. En la parte final describimos ciertos casos provenientes del Sur global, especialmente la espiritualidad guaraní en zona fronteriza, como contrahegemonías indígenas y su aporte a la concreción en modelos alternativos para entender, vivir y transformar el capitalismo. Como conclusiones avanzamos hacia una reflexión filosófica-antropológica que sirva de crítica al etnocentrismo capitalista pero también al relativismo moral propio de los inicios de la disciplina antropológica.

**Palabras clave:** Guaraní; Discurso indígena; Pensamiento crítico; Modernidad; Blanquitud

#### **Abstract**

In this theoretical-interpretative writing, we use the concepts of the Ecuadorian philosopher Bolívar Echeverría “whiteness” and “baroque ethos” to relate them

to the analysis of certain current indigenous movements as alternatives to the Eurocentric capitalist model typical of “western” modernity. For this, we make a brief tour of the most relevant political aspects as normative achievements of global indigenism, in order to understand them as resistance to the hegemonic model of Eurocentric modernity that supposedly universalizes a concrete way of understanding nature-culture relations; labor-capital; individual-community. In the final part, we describe certain cases from the global South, especially Guaraní spirituality in the border area, as indigenous counter-hegemonies and their contribution to the realization of alternative models to understand, live and transform capitalism. As conclusions we advance towards a philosophical-anthropological reflection that serves as a critique of capitalist ethnocentrism but also of the moral relativism typical of the beginnings of the anthropological discipline.

**Keywords:** Guaraní; Indigenous speech; Critical thinking; Modernity; Whiteness

### Long abstract in different language (english) from the original (spanish)

The objective of this text is to analyze the process of resistance of the last decades developed by indigenismo on a global scale, showing that their struggles are never only local, but that they present by themselves lines of flight to the alleged globalizing neoliberal homogeneity. We will do this from some case studies and for this we took the starting point in previous times and, thus, we start from the analysis of the whitening process that various authors have developed to understand the intrinsic relationship between the formation of capitalism and race at the dawn of western modernity. In this sense, first of all, we have to say that, although many writings place the zero point of globalization in the year 1492, Bolívar Echeverría takes it back a few centuries more. His definition of Modernity is as follows and its central axiom is novelty. Said Modernity: “It is the determining characteristic of a set of behaviors that have appeared for several centuries everywhere in social life and that common understanding recognizes as discontinuous and even contradictory [...]. It is also a set of behaviors that would be in the process of replacing that traditional constitution, after exposing it as obsolete, that is, as unconscious and ineffective” (Echeverría, 2010: 13).

For Echeverría, innovation is a fundamental characteristic of modernity, which is related to 3 phenomena: practical and absolute confidence in physics (vs metaphysics), closely linked to the idea of progress, with the conviction that paper of the human being is to dominate the earth; the secularization of the political and specifically the primacy of economic policy; and individualism as a characteristically modern phenomenon, linked to the idea of equality between people around a contract. The Ecuadorian-Mexican philosopher is strongly struck by how “something of the old, some dimension, some sense of the ancestral and traditional always remains as insurmountable, as preferable compared to the modern” (Echeverría, 2010: 18),

something that It is related, from the asymmetric point of view that intercultural contact implied, in the “nostalgia for imperialism” described by Renato Rosaldo (1991), where longing and the desire to recover something irretrievable are highlighted, after a loss caused precisely by the one who now misses a mythologized past. For Echeverría, that of progress is a great myth, in connection with the great stories that Lyotard presented, that perhaps the problem with these great stories is that they have not been sufficiently large, in this sense, to include enormous layers of the population that have been left out not only of this progress as recipients, but also as agents of it. This great myth, he recalls, ends in the historical construction of a capitalist Modernity that could have been another, echoing Benjamin’s analysis according to which history must be studied against the grain: “Place of origin and center of irradiation of capitalist modernity, «historic» Europe is identified with the modern and the capitalist; It must not be forgotten, however, that, apart from it, there have been and are other “losing” Europes, minority, clandestine or even unconscious, willing to try other updates of the modern” (Echeverría, 2010: 27).

As well as “other Europes” there have also been other Latin Americas. In the following pages we will expose about the intimate connection of the whitening of the indigenous with the formation of Modernity; We exemplify the theorization with several case studies of our field work, and we will develop some conclusions where we will take as a reference the concept of “indigenous evolution” as a conformer of a subject typical of neoliberalism insofar as it presents deterritorialized, precarious, asymmetrical characteristics with the system. and mythologized in terms of their potential for action before the gear of capitalism.

## 1. INTRODUCCIÓN

“La diferencia es inevitable. No hay fuerza que pueda uniformar el  
panorama abigarrado de las identidades humanas”  
(Echeverría, 2010).

El miércoles 20 de enero de 2021 Joe Biden se convirtió en el 46° presidente de los EE.UU. Entre los primeros documentos que firmó estuvo el cese de la construcción del tan ansiado muro de separación con México que su predecesor quería construir con dinero de ese país. En la frontera entre USA y México hay cruces de poblaciones, entre ellas grupos indígenas cuyos ancestros ya realizaban el tránsito mucho tiempo antes de que las fronteras atraviesan sus territorios. En los días siguientes, el nuevo inquilino de la casa blanca se encontró con que grupos sioux demandan contra la extracción de petróleo en sus territorios, en concreto en las Dakotas. Así se hace eco un periódico local del nordeste español en 2021: “los cheyenes, los arapahoes, los crows y todas las tribus que ahora se integran con los siux han invocado a los espíritus de Caballo Loco y Toro Sentado para rodear con

alaridos al hombre blanco de Washington y exigirle que cumpla sus promesas”. Pero llevan haciendo esto mucho tiempo. Décadas, desde que se violaron acuerdos y les arrebataron tierras. Y no solo al hombre blanco, también al hombre negro (Obama) y al hombre rubio (Trump), si se nos permite la banalidad. Pero lo cierto es que no “rodean con alaridos”, sino basándose en unos derechos territoriales, comunitarios, identitarios y materiales reconocidos internacionalmente. Este texto habla de algunos casos de pueblos originarios en otras latitudes, pero sirva el ejemplo para comprender varias cosas: se trata de problemáticas internacionales de la mayor actualidad; implican a diferentes organismos locales, nacionales e internacionales; se sigue esencializando al indígena, homogeneizando e invisibilizando

Tomando como referente la obra de 1903 de Aloïs Riegel, *El culto moderno a los monumentos*, André Menard (2016) periodiza la relación del mundo indígena con los Estados nación en 3 momentos: uno inicial, en la época colonial, en donde el indígena era o bien un enemigo o bien un aliado; un segundo momento, coincidente expansión del imperialismo europeo y de las independencias latinoamericanas, en donde se criminalizó al indígena a la vez que se le percibió como una especie de fósil viviente próximo a la extinción; y un tercer momento, ya en el Siglo XX, en donde el indígena es visto bajo la metáfora de una melancólica ruina, lo cual está en sinergia con la preponderancia del individualismo moderno por/sobre el comunitarismo:

“Esto explica también el que este sujeto indígena así constituido haya funcionado como receptáculo de todas las proyecciones valóricas de una modernidad nostálgica del mundo en ruinas respecto del que se constituye. De ahí la aparición del indígena ecológico, el indígena solidario comunitario, el indígena unánime y sobre todo el indígena espiritual” (Menard, 2016: 134).

Son muchos los conceptos relevantes que el autor de la cita que encabeza esta introducción puede aportar al estudio del indigenismo en su relación con la modernidad y el capitalismo, pero expondremos sucintamente dos por la conexión que nos permiten con otros términos y teorías de nuestro estudio y que se concentran en lo colonial, etapa en la que simplemente decir que el indígena es “enemigo o aliado”, tal como refiere Menard más arriba, es reducir bastante la realidad.

El objetivo de este texto es analizar el proceso de resistencia de las últimas décadas desarrollado por el indigenismo a escala global, mostrando que sus luchas nunca son solamente locales, sino que presentan por sí mismas líneas de fuga a la pretendida homogeneidad neoliberal globalizadora. Esto lo haremos desde algunos estudios de caso y para ello el punto de partida lo tomamos en épocas anteriores y, así, partimos del análisis del proceso de blanqueamiento que varios autores han desarrollado para comprender la intrínseca relación entre formación del capitalismo y raza en los albores de la modernidad occidental. En este sentido, en primer lugar, hemos de decir que, si bien muchos escritos colocan el punto cero de la globalización en el año 1492, Bolívar Echeverría lo retrotrae unos siglos más atrás. Su definición

de Modernidad es la siguiente y tiene como axioma central la novedad. Dicha Modernidad,

“es la característica determinante de un conjunto de comportamientos que aparecen desde hace ya varios siglos por todas partes en la vida social y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos [...]. Se trata además de un conjunto de comportamientos que estaría en proceso de sustituir esa constitución tradicional, después de ponerla en evidencia como obsoleta, es decir, como inconsciente e ineficaz” (Echeverría, 2010: 13).

Para Echeverría, la innovación es una característica fundamental de la modernidad, la cual se relaciona con 3 fenómenos: la confianza práctica y absoluta en la física (vs la metafísica), ligada íntimamente a la idea de progreso, con la convicción de que el papel del ser humano es dominar la tierra; la secularización de lo político y en concreto la primacía de la política económica; y el individualismo como fenómeno característicamente moderno, ligado a la idea de igualdad entre personas en torno a un contrato. Al filósofo ecuatoriano-mexicano le llama poderosamente la atención cómo “algo de lo viejo, alguna dimensión, algún sentido de lo ancestral y tradicional queda siempre como insuperable, como preferible en comparación con lo moderno” (Echeverría, 2010: 18), algo que está en relación, desde el punto de vista asimétrico que supuso el contacto intercultural, en la “nostalgia de imperialismo” descrita por Renato Rosaldo (1991), donde se destaca la añoranza y el deseo de recuperar algo irrecuperable, tras una pérdida provocada precisamente por el que ahora echa de menos un pasado mitificado. Para Echeverría el del progreso es un gran mito, en conexión con los grandes relatos que expuso Lyotard, ante los cuales en otra ocasión ya expusimos (Piñeiro y Diz, 2018) que quizá el problema de esos grandes relatos es que no hayan sido lo suficientemente grandes, en este sentido, para incluir a enormes capas de población que han quedado por fuera no solo de ese progreso como receptores, sino también como agentes del mismo. Este gran mito, recuerda, finaliza en la construcción histórica de una Modernidad capitalista que podría haber sido otra, haciéndose eco del análisis benjaminiano según el cual hay que estudiar la historia a contrapelo:

“Lugar de origen y centro de irradiación de la modernidad capitalista, la Europa «histórica» se identifica con lo moderno y lo capitalista; no hay que olvidar, sin embargo, que, aparte de ella, ha habido y hay otras Europas «perdedoras», minoritarias, clandestinas o incluso inconscientes, dispuestas a intentar otras actualizaciones de lo moderno” (Echeverría, 2010: 27).

Lo mismo que “otras Europas” también ha habido otras Latinoamérica. En las siguientes páginas expondremos acerca de la íntima conexión del blanqueamiento de lo indígena con la formación de la Modernidad; ejemplificamos la teorización con varios estudios de caso de nuestros trabajos de campo, y desarrollaremos unas conclusiones donde tomaremos como referencia el concepto de “devenir indígena”

como conformador de un sujeto propio del neoliberalismo en cuanto que presenta características desterritorializadas, precarias, asimétricas con el sistema y mitificadas en cuanto a su potencial de acción ante el engranaje del capitalismo.

## 2. UNA MODERNIDAD BLANCA

En su lectura de la Modernidad, Bolívar Echeverría (2010) expone como para él los verdaderos criollos fueron los indios ciudadanos, pues son los que reactualizaron la modernidad europea. Pero lo hicieron para nada mitificándola, sino rehaciéndola, lejos de esa folklorización, esencialismo e incluso naturalización al que han venido sistemáticamente siendo sometidos. Para explicarlo, el autor utiliza el concepto de “codigofagia”: códigos culturales que se canibalizaron unos a otros para ofrecer un código nuevo. Esto, según el filósofo, fue clave para la supervivencia indígena. Ante esto Ortega y Pacheco (2013: 122) exponen que el mestizaje es “tratar de dar una solución armónica a dicho proceso”, por cuanto en el proceso de conquista hubo batallas, muertes, quema de iglesias, persecuciones, masacres, esclavismo, etc. Sin embargo, para nada niega esa violencia Bolívar Echeverría, si bien se centra en exponer cuáles son las características de la crisis de la modernidad capitalista: romper el círculo vicioso del desarrollo y la victoria de la renta tecnológica sobre la renta de la tierra. Esto conlleva la pérdida de soberanía de los estados y, para el caso que nos ocupa, algo todavía más relevante:

“La depreciación relativa de los productos naturales y de la tierra en general que tiende a desatar no solamente una situación catastrófica para la agricultura de la periferia del sistema-mundo, sino una indetenible devastación generalizada de la naturaleza –a la cual acompaña, por supuesto, la devastación de los «pueblos naturales»” (Echeverría, 2010: 40).

En sentido similar podemos ver la conexión que algunos autores han desarrollado en torno al extractivismo en poblaciones indígenas, algunos de ellos llegando a acuñar el concepto de “maldesarrollo” e incluso directamente “saqueo” (Gudynas, 2013; Acosta, 2014; Grosfoguel, 2016; Anta y Piñeiro, 2020):

“en múltiples territorios del planeta a los campesinos/indígenas se les subsume, a la fuerza, en las lógicas del capital transnacional, obligándoles a entrar en dinámicas de mercado neoliberales y exhortándolos, en último término, a convertirse en “emprendedores de sí mismos” (Polo y Piñeiro, 2019: 295).

Lo cual se desarrolla en una lógica neoliberal según la cual el sujeto racional es una persona calculadora, emprendedora, competitiva, individualista y, concomitantemente, endeudada y precaria; todo lo contrario de las normas culturales, comunitarias y armónicas de la convivencia indígena. Veremos que precisamente algunos de los casos ejemplificados más abajo exponen acerca de esa devastación



generalizada, pero tratando de colocar algo de agencia y ciertas resistencias al proceso por parte de algunas comunidades indígenas. Por otra parte, Echeverría es un autor clave para aportar una nueva forma de entender el mestizaje, el cual desarrolló bajo su teoría de los cuatro *ethe*, en concreto con el desarrollo del concepto de *ethos* barroco que se dio en América Latina: “el código identitario europeo devora al código americano, pero el código americano obliga al europeo a transformarse en la medida en que, desde adentro, desde la reconstrucción del mismo en su uso cotidiano, reivindica su propia singularidad” (Echeverría, 2006: 214). Se trata de una visión violenta del mestizaje de la que saldría una tercera cultura que es “otra”, lejos de ciertas visiones más optimistas por ejemplo en torno al concepto de hibridez. De hecho, Marisol de la Cadena (2007), expone dicha hibridez ha sido ensalzada por élites criollas, ocultando una aculturación que lleva a la autora a preguntarse si precisamente no habrá que salvar a los mestizos del mestizaje. O al menos de ese mestizaje, podríamos decir.

Pero para que ese proceso se diera y se generase una identidad moderna en torno al capitalismo, que colocaba en su propuesta la sobredimensión del valor por sobre el valor de uso, fue necesario según Echeverría también un proceso de blanquitud. Dicen Ortega y Pacheco (2013) al analizar la obra de Echeverría que el racismo es constituyente de la formación de los Estados-nación y “se funda a través de lo que los discursos de la negritud denunciaban como asimilación” (Césaire, 2006). De lo que se trataba era de asimilar los valores europeos en las sociedades del nuevo mundo, lo cual estaba basado en el proceso de blanquitud. Problematizando el *ethos* capitalista que había expuesto Max Weber, Bolívar Echeverría propone en *Imágenes de la blanquitud* (2010, cap. IV) que el racismo es “constitutivo de la modernidad capitalista”, la cual exige un proceso de blanquitud como condición de la modernidad y que sirve para satisfacer al antedicho espíritu del capitalismo. El autor habla de un “grado cero de la identidad individual” en conexión con la exigencia del *ethos* capitalista puritano. En este sentido, el hecho de ser elegido por Dios, con el factor de éxito previo en el mundo terrenal,

“es reconocible antes que nada en el alto grado de productividad del trabajo que le toca ejecutar. Lo evidentemente productivo de su actividad es lo que lo ubica por encima de la línea que separa tajantemente a los «winners» (triunfadores) o «salvati» de los «losers» (perdedores) o «sommersi». Pero no se manifiesta sólo en este dato estadístico; también se muestra en la imagen que corresponde a esa santidad evidente: en todo el conjunto de rasgos visibles que acompaña a la productividad, desde la apariencia física de su cuerpo y su entorno, limpia y ordenada, hasta la propiedad de su lenguaje, la positividad discreta de su actitud y su mirada y la mesura y compostura de sus gestos y movimientos” (Echeverría, 2010: 59).

Esos rasgos visibles podrían resumirse, por una parte, en una serie de proyecciones (Fabian, 2014) según las cuales “allí” (los espacios colonizados) se convirtieron en “entonces”, siendo lo más remoto lo más primitivo; y por otra parte

el hecho irreductible según el cual en ese sistema-mundo que se estaba formando y para lo cual la relación con la otredad era clave, “eres rico porque eres blanco y eres blanco porque eres rico”. Lo antedicho tiene a su vez relación intrínseca con la identidad moderna en torno a la nacionalidad propuesta desde el Estado-nación, el cual requiere la blanquitud de sus miembros:

“el ser auténticamente moderno llegó a incluir entre sus determinaciones esenciales el pertenecer [...] a la raza blanca y consecuentemente a relegar en principio al ámbito impreciso de lo pre, lo anti o lo no-moderno (no humano) a todos los individuos, singulares o colectivos, que fueran «de color» o simplemente ajenos, «no occidentales»” (Echeverría, 2010: 61).

En la introducción a la edición en español de *The New Jim Crow* Michelle Alexander (2017) expone acerca del significado que las políticas raciales hacia las poblaciones afro han tenido y tienen hacia los latinos, lo cual se puede aun extender hacia las poblaciones originarias. La tesis de la segregación, dice, es que “la raza blanca tenía la suerte de poseer un material genético dominante, y al mezclarse con la negra, sus atributos positivos acabarían imponiéndose” y así fue que en Latinoamérica el mestizaje vivió en paralelo con políticas y leyes de blanqueamiento.

Podemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación (Echeverría, 2010: 62). Entraríamos en lo que Homi Bhabha (2002) expone acerca de la diferencia, del estereotipo y del mimetismo, categorías clave para comprender el proceso colonial, dentro del cual “la construcción del sujeto colonial en el discurso, y el ejercicio del poder colonial a través del discurso, exigen una articulación de formas de diferencia racial y sexual” (Bhabha, 2002: 92). Varios autores han venido trabajando en esta línea (Du Bois, Eze, Mbembe). El problema de la línea de color, además de que es un sistema clasificatorio que, como todos a decir de Todorov “dice más del que clasifica que del clasificado” tiene un componente material en cuanto que se apropia del trabajo, del tiempo y de las tierras de aquellos “otros” a quienes excluye de la plena humanidad. El “mira, mamá, un negro” del que se hacía eco Frantz Fanon para criticar la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo y para remarcar la crítica a la opresión, al colonialismo y a la formación de subjetividades subalternas se continúa dando.

### 3. PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN EN LA TRIPLE FRONTERA (ARGENTINA, PARAGUAY, BRASIL)

Dando continuidad a lo expuesto por Echeverría en torno a la sobredimensión del valor de cambio sobre el valor de uso en la lógica de la modernidad capitalista, lo cual a su vez es una actualización de lecturas marxianas, tenemos una íntima

conexión desde la antropología económica con la obra de Karl Polanyi, sobre todo en *La Gran Transformación*, el cual expone acerca de la generación de mercancías ficticias en el sistema capitalista en torno a la época inicial del industrialismo:

“La tierra es parte de la naturaleza y está tan poco pensada para la venta como el hombre. Las ficciones legales y económicas bajo las que la tierra puede ser puesta bajo el control del mercado del suelo son, en general, análogas a las que encontramos en el caso del trabajo. En realidad, la tierra es el hábitat del hombre, el emplazamiento de sus actividades, la fuente de su vida, el lugar de su seguridad, de las estaciones y la tumba. Ni siquiera los suelos pueden soportar el tratamiento comercial. Erosionados, arrasados, pulverizados, todas las regiones corren el riesgo de la regresión al bosque primario, el pantano o el desierto. El derroche de recursos daña nuestro futuro [...] Tan cercana es la vida del hombre a la de la naturaleza, que a menos que el destino económico del producto del suelo sea organizado de manera tal que permita llevar una vida normal a aquellos que trabajan la tierra, la agricultura será destruida” (Polanyi, 2014: 278).

“Injusticia”, “invasión”, “ataque al territorio indígena” “daños a la pacha”, “daños al monte” son algunos de los discursos que miembros de una comunidad Tica profirieron, denunciando la situación de un proyecto inmobiliario de loteo y venta de tierras -80 hectáreas- en sus territorios en la provincia de Córdoba (Argentina) en 2015,

“palos, postes, alambres expresan los valores de la tierra como mercancía, la propiedad privada y la expresión de su territorio como un ámbito de delimitación espacial. En contraposición, los Ticas construyen sus sentidos marcados como indígenas y su territorialidad al oponer los conceptos de propiedad privada, mercancía y tierra” (Palladino, 2017: 16).

Los tica se posicionaron como guardianes del monte: “representación estereotipada de los indígenas como sujetos que viven comunitariamente y mantienen vínculos conservacionistas con la naturaleza o el ambiente” (Palladino, 2017: 13), reconfigurando así y poniendo en construcción los procesos de identificación indígena, en lo que Ulloa (2001, 2005) denomina “nativos ecológicos”. Previamente a la lucha contra la inmobiliaria, los tica habían obtenido personería jurídica para ocupar territorios ancestrales, con un fuerte proceso de *comunalización*, lo cual “implicaba ocupar el territorio ancestral con la intención de crear un entorno propicio para vivir comunitariamente” (Palladino, 2017: 10).

Es uno de tantos ejemplos que se dan por todo el planeta y que podríamos insertar en dos categorías: por una parte, lo expuesto por David Harvey (2008) como “acumulación por desposesión” y por otra parte la teorización acerca de las “expulsiones” de Saskia Sassen (2015). Harvey expone cómo ante la acumulación de excedentes uno de los mecanismos que ha desarrollado el capital es generar

procesos de urbanización con el fin de absorber dichos excedentes. El correlato (que ejemplifica en el París de mediados del S. XIX, en el Chicago de los años 20 o en los actuales casos de India, China, Latinoamérica, Emiratos e incluso llega a las burbujas inmobiliarias actuales) es que esto genera enormes desplazamientos poblacionales. Y se da en las ciudades, en concreto en las grandes urbes, lo que conlleva un proceso de invisibilización de las clases populares paralelo a réditos económicos para las clases altas y procesos de gentrificación de los centros ciudadanos. Y, para el caso que nos ocupa, propicia que, además de generar todo un entramado de fortificaciones urbanas, el desplazamiento de poblaciones enteras, algunas de ellas étnicas. De la misma manera parafraseando a Sassen (2015: 12) el impacto de las diversas formas de expulsión afecta a la conformación de nuestro mundo más rápido que el crecimiento económico de la India, China y otros varios países. Los ejemplos que pone, entre muchos otros, tienen que ver (además de con el empobrecimiento de las clases medias, en la lógica antedicha de Harvey), con:

“la expulsión de millones de pequeños agricultores en países pobres [muchos de los cuales son indígenas], debido a los 220 millones de hectáreas de tierra adquiridos por inversores y gobiernos extranjeros desde 2006, y las prácticas mineras destructivas” (Sassen, 2015: 13).

Entendemos como procesos de desterritorialización aquellos ejecutados en el sentido de la sociedad envolvente hacia los grupos indígenas que tratamos, en la línea de la “acumulación por desposesión” de Harvey antedicha. Estos procesos pueden ser llevados a cabo por agencias privadas, como por ejemplo empresas madereras o represas hidroeléctricas, así como por entes gubernamentales. A esto se agrega que ciertos movimientos basados en lazos clientelares por parte de organismo estatales hacen que algunas comunidades se dividan (debido a conflictos promovidos desde fuera). Esto desencadena que miembros e incluso familias enteras de una comunidad se marchen a otros lugares y ulteriormente los que se quedan han de hacerlo también, debido a la escasez de recursos humanos para continuar con las líneas económicas o parentales llevadas a cabo antes de la fisión. Y también, producto de la intervención foránea, debido a la escasez de recursos naturales (flora, fauna, pesca) y al deterioro de los mismos debido a la contaminación de ríos o acuíferos.

Por otra parte, percibimos como “procesos de reterritorialización” los llevados a cabo en aras de la disposición de tierras, a poder ser en propiedad, por parte de algunos grupos indígenas mbyá-guaraní. Hemos de decir que no siempre se parte desde procesos endógenos de las comunidades, sino que en ocasiones encuentran ayuda, e incluso iniciativa, en organizaciones foráneas a la comunidad (O.N.G.s, diferentes organizaciones eclesiásticas, etc.). Como recuerda Garlet (1997), movilidad no tiene por qué ser equivalente a migración, sino que conlleva un recorrido por un territorio, hoy fragmentado, pero que conserva el carácter holístico en la cosmovisión mbyá. Para este autor los desplazamientos no serían emigración sino procesos de reterritorialización. Dicho concepto, además de no ser sinónimo de

migración, está todavía más lejos del concepto “nómada” que en muchas ocasiones puebla el discurso “occidental” para referirse a pueblos en movimiento dentro de sus territorios ancestrales. Se trata más bien de reubicaciones de las diferentes comunidades que de un concepto que traspase las siempre bien defendidas fronteras soberanas entre territorios o al interior de un territorio.

Como primera advertencia hemos de asumir la imposibilidad de percibir a estos grupos, así como a tantos otros grupos étnicos, como aislados. Asumiendo como punto de partida que ninguna sociedad indígena actual es idéntica a la existente en el tiempo del contacto inicial, cabe entonces preguntarse siempre quiénes son los mbyá actuales (o los xxx actuales, dependiendo de la parcialidad sobre la que estemos interesados/as). Y esto tanto en relación con los otros grupos vecinos (en alianza o conflicto, los cuales nunca pueden ser tampoco vistos como algo estático), como con respecto a sí mismos, y cuáles son las razones de la vida seminómada en búsqueda de un anhelo inalcanzable que condiciona su existencia. Observemos que incluso el experto Miguel Bartolomé (2010: 87) se refiere a una vida seminómada, lo cual entra en contradicción con lo antedicho por Garlet desde lo cual nos posicionamos.

Por otra parte, también será siempre importante rastrear cómo ha sido esa “relación con los otros grupos”, qué significado le han dado (y le dan) al contacto con otras parcialidades y sobre todo cómo han llegado a ser lo que son. Para Miguel Bartolomé (2008) se ha producido una transfiguración entre lo que estos grupos mbyá eran antes de la colonización y lo que han devenido después. En ello ha sido muy importante un culto milenarista/mesiánico: el de los procesos sufridos hacia los siglos XVIII y XIX fueron los que los estructuraron como colectividad separada de otros guaraníes, principalmente debido a su doctrina salvacionista. Mediante ella se fue produciendo un proceso de etnogénesis en un sentido parecido al que se refiere Christiane Stallaert (2004) cuando habla de los procesos de marcada identidad volcada en el plano religioso que se dieron a lo largo de varios siglos en la Península Ibérica:

“La identidad étnica se caracteriza por ser una identidad que se nutre del pasado, un pasado mítico en el que se sitúa la común ascendencia, el origen común de los que integran la comunidad. Es esta dimensión histórica, la sensación de formar una comunidad de parentesco -simbolizada popularmente por la sangre-, lo que diferencia al grupo étnico de un mero grupo cultural, lingüístico o religioso. Al mismo tiempo se entiende que, de todos los rasgos culturales, la religión es un marcador étnico privilegiado, debido a la vinculación que suele existir entre los mitos fundacionales del grupo y el mito de la Creación” (Stallaert, 2004: 20).

Las colectividades guaraníes que históricamente no aceptaron ser congregados ni reducidos se comenzaron a llamar monteses, caingúas (ka’a yngúá), lo cual era sinónimo de barbarie, de incivilización. Los diferentes grados de autonomía y contacto con respecto al aparato colonial y de las propias parcialidades entre sí,

tal vez hayan sido el principal factor de variedad lingüística entre los diferentes grupos. Es importante recordar que los mbyá serían monteses, si bien no todos los monteses serían mbyá. A diferencia de los otros grupos, los mbyá mantuvieron su autonomía, eventuales relaciones comerciales y ciertos intercambios, pero también constantes combates con los españoles y sus posteriores descendientes criollos y mestizos. Al parecer, el grupo se había reconstituido parental y políticamente en la selva, logrando mantener sus tradiciones incluyendo las grandes casas comunales (Bartolomé, 2010).

Las relaciones entre aldea y monte son complementarias y recíprocas, si bien pueden ser positivas o negativas atendiendo a que los individuos sigan o no las normas comunales. Es decir, el monte puede implicar amenaza o sustento dependiendo del comportamiento y adecuación de las personas al mundo sensorial, espiritual, natural y social. Puede proveer alimento, materiales de construcción y medicinas si se sigue el uso adecuado de las normas, algo que repercute en la identidad y cosmovisión mbyá. La vida eterna y la terrestre son entendidas dentro de una polaridad, siendo la primera la que representa la conducta perfecta y la segunda la imperfecta. Esto atiende a la creencia en una Tierra Sin Mal a la que se debe aspirar y a una tierra imperfecta que es imitación de la primera. Ambas pueden conectarse mediante rituales y ejercicios corporales en aras de la liviandad del cuerpo para conseguir la perfección, en un claro recordatorio al idealismo platónico.

Frente a esta cosmovisión, que a la vez es socio-visión, las implicaciones que tiene la fragmentación del territorio provocan cambios en la organización mbyá, pues transfigura la concepción básica de sus aldeas. Surgen dos nuevas necesidades como son la de conseguir tierras y la de establecer relaciones con los blancos, una vez que la posibilidad de refugio y aislamiento en el monte deja de ser una opción. Uno de los cambios que esto conlleva es la necesidad de realizar reformas en la organización política, lo que ha devenido en promover a jóvenes jefes capaces de hablar castellano. Otra figura nueva que se ha creado es la del “representante”, que suele salir de la comunidad para entablar relaciones con los blancos, lo cual rompe de lleno con la tradicional organización política asamblearia. E incluso algunas comunidades tienen contacto asiduo con ONGs y congregaciones religiosas de distinto credo para impulsar sus reclamaciones por la tierra. Según Wilde, el acceso a ésta es uno de los principales elementos diacríticos en las comunidades, pues su posesión, cantidad y calidad funcionan de modo diferenciador en los distintos *tekoás*. La situación legal en torno a la tierra y que esta se halle en terrenos privados, fiscales o propios de los aborígenes, conlleva reivindicaciones de distinto signo y diferentes estructuraciones políticas y prácticas de resistencia frente a la sociedad occidental. Incluso se llega a hablar de que la gran diversidad de estrategias a este respecto impide hablar de los mbyá como grupo homogéneo (Burri, 1998. Remorini, 2008:114-116). Si bien nosotros pensamos en contrario, pues priman los actos de reterritorialización y el componente identitario en torno a las parentelas extensas, aunque se viva en comunidades alejadas cientos de kilómetros. A esto se suma el deseo constante de

conocer otras aldeas y relacionarse con otros parientes o saber de la vida de otros mbyás, incluso traspasando las fronteras nacionales.

Otra consecuencia de la fragmentación del territorio es que los alimentos básicos no son suficientes y así deben ser complementados con otros donados por el Estado o por otro tipo de asociaciones, lo que implica cambios en el espacio productivo, reproductivo, socializador e incluso en la dieta (y por tanto en la salud) de los mbyá. Aun así, se trata de que cada comunidad tenga el mayor número posible de individuos para así recibir ayudas en forma de escuelas o centros de salud. Caza, pesca y recolección van en decrecimiento, si bien se trata de seguir practicando la agricultura.

Otro cambio importante es la presencia del dinero, necesario para el creciente consumo de bienes materiales y simbólicos del mundo blanco. Una demanda de algunos niños a sus padres mbyá que pueden ir con asiduidad a la capital, es la compra de teléfonos móviles o de material deportivo para la práctica de fútbol. He conocido algún mbyá que se jactaba delante de sus amigos o parientes del móvil de última generación que tenía mientras que en privado me decía que gastaba mucho en su factura telefónica. Algo que también me he encontrado en diferentes comunidades que visité es que me han pedido en varias ocasiones algo de ropa. Desde mi punto de vista los bienes obtenidos fuera de la comunidad simbolizan una separación liminar entre aquellos que están en capacidad de realizar compras debido a su papel como líderes de la comunidad, generalmente por desempeñar roles de mediadores entre la cultura mbyá y la blanca. La crítica tampoco se hace esperar y suele ir en el sentido de que hace un tiempo los mbyá no poseían nada de todo esto y era un tiempo, a la vez, en donde había más caza, menos contaminación en los ríos o menos enfermedades. La intromisión del mundo blanco se critica a través de la introducción de objetos materiales y por extensión se critica a aquellos que más los incorporan, situándolos en un grado de lejanía mayor de lo que es considerado un “mbyá tradicional”. Ante esto, algunos indígenas se defienden de estas críticas alegando que todo lo que suponga mayor comodidad está bien visto, siempre y cuando no se toque la “esencia” de la comunidad o de su religión. Por eso, el trabajo en las chacras y la venta de artesanías cada vez parecen más insuficientes para la obtención de bienes juruás. Con todo ello se van introduciendo cada vez más asociaciones de asistencia (ONGs principalmente, aunque también órdenes religiosas y proyectos de organismos internacionales) que intervienen en los asuntos internos de las comunidades.

Por otro lado, incluso algunos líderes han vendido madera de forma indiscriminada a alguna empresa maderera que actúa en la región. El reemplazo por pinos agota las capacidades de la tierra de reproducirse. Pero a pesar de las implicaciones políticas de estos cambios y de la alta diversidad encontrada en diferentes aldeas, la percepción de la fragmentación del monte y del territorio es vista por los mbyá como base del peligro de la supervivencia de su propia identidad. A este respecto me parecen muy claras las cosmovisiones presentadas por Eduardo Viveiros de Castro (2010), pues

plantea dos modos de percibir la relación de lo social con lo natural y lo sobrenatural que tiene implicaciones en la vida comunitaria y en sus acciones y discursos con respecto a la sociedad envolvente. La línea de separación entre el “aquí” y el “allí” se ha tornado cada vez más difusa dada la cantidad de diásporas, desplazamientos, movimientos de desterritorialización y reterritorialización, migraciones, flujos culturales, etc. Es importante la crítica a dos naturalismos, como son el de asociar a un grupo unitario un territorio que se entiende como “natural” (“hábito etnológico”); y otro que asocia naturalmente a los ciudadanos de un territorio con sus territorios “naturales” (“hábito nacional”). Ambos asocian lugar y gente de forma sólida, como algo anclado en el sentido común, cuando de hecho se trata de procesos abiertos en cambio continuo y con consecuencias inciertas. Los guaraníes no manifiestan una noción de territorialidad fácilmente definible, ni estrictamente ligada a una tierra circunscrita, sino básicamente a la vegetación que la cubre. Para ellos todo lugar cubierto de selva atlántica está sujeto a las mismas simbolizaciones y arquetipos, que definieron de manera inicial los protagonistas de su vasta cosmología; es decir que en la selva se manifiesta también lo primigenio (ypy) en tanto principio equivalente a “sacralidad”.

El territorio étnico no es delimitado, pero tampoco es indefinido, incluye espacios diversos, pero no se limita a ellos, ya que puede ser encontrado y reproducido en otros ámbitos, así como apropiarse física y simbólicamente de ellos. El espacio no se circunscribe a la tierra, sino que básicamente incluye a la selva, y no puede ser entendido como una propiedad, sino como un ámbito destinado a ser habitado y respetado, porque está vivo y tiene sus propios intereses; los seres humanos son pobladores, predadores, comensales y partícipes de la selva, pero no sus dueños. Los dilatados territorios de caza y recolección propios de una tradición de agricultores itinerantes, no pueden ser transformados en acotados ámbitos agrícolas, sin alterar las nociones culturalmente definidas del espacio. La tradición guaraní meridional presenta una definida articulación ecológica con un medio ambiente especializado, la selva altoparanaense, lo que supone una muy dilata convivencia, pero no una posesión, una dependencia y una pertenencia más que un control. Y no estoy recurriendo al adocenado discurso ecologista o indigenista, que en su vertiente *naive* propone la existencia de idealizadas formas de armonía entre la cultura y la naturaleza; incluso se ha llegado a adjudicar la existencia de una noción de “madre tierra” a los guaraníes que no la poseen, ya que, para ellos, como estoy señalando, *ywy* (tierra) es inseparable de *ka'aguy* (selva), que es la verdadera sustancia de la que se nutren y el ámbito viviente con el que se relacionan (Bartolomé, 2008).

Por su parte María Inés Ladeira (2008) hablando acerca de los mbyá de Brasil afirma que, en realidad, al decir las tierras indígenas, éstas no corresponden a su territorio más grande, sino que “Tierra Indígena” es una categoría jurídica definida por la constitución federal, por el estatuto del indígena y que ella significa un espacio. Se trata de un límite donde ellos forman sus comunidades, pero no se corresponde principalmente en el sur y sudeste a todo, el sentido más amplio del territorio. Según



ella las tierras son unidades que están esparcidas, creada por otras ocupaciones, sufren diversos tipos de presiones ambientales, sociales y aún hoy son codiciadas, aún hoy tienen un alto valor de mercado todas las áreas donde están insertadas las tierras indígenas. Habla del esfuerzo de muchos guaraníes para optar a un territorio mayor que les pueda dar oportunidades para reproducir su sociedad en lo que ellos consideran territorio tradicional.

Observamos en este breve resumen de las significaciones territoriales de los mbyá, sus luchas y los cambios acaecidos debidos al contacto desde la época de la colonia ciertos procesos interesantes. En primer lugar, la centralidad que fue aumentando en torno al mundo del trabajo, de la concesión de objetos de consumo y el conflicto interno dado en las comunidades debido a tener que resignificar qué significa la esencia mbyá. Como vemos, además, se producen rupturas con respecto a formas tradicionales de organización política. Y todo esto, además, desencadena procesos de atomización, fuga y reasentamiento de comunidades en otros lugares.

Si en 2005 Mezzadra exponía acerca de las características del devenir migrante, ese sujeto precario, inestable, vulnerable, obligado a huir de su lugar de origen; podríamos hacer coextensivo esto a un devenir indígena por cuanto el sistema neoliberal no solo implica la obligatoriedad de desarrollar cambios materiales en la propia vida, sino que además dichos cambios son 1) exógenos a la propia vida comunitaria; 2) atacan al núcleo de la dignidad y de la esencia humana (lo que en el caso referido se exponía como “esencia”: la espiritualidad y la lengua. En este sentido, la mercantilización de la vida lleva a casos extremos. Y es así que “el sujeto indígena comienza a ser valorado por representar la vulnerabilidad exótica de una diversidad cultural en peligro de disolución” (Menard, 2016: 133). En otras palabras, las luchas indígenas como movimiento social van íntimamente ligadas a las demandas por la defensa de lo ecológico. Pero de nuevo no podemos caer en un esencialismo. Como hemos visto, hay propios agentes indígenas que son predadores con el medio ambiente, se les acusa de talar indiscriminadamente y asociarse ilícitamente con agentes blancos exógenos a la comunidad.

#### 4. CONCLUSIONES

“Lo que es no tiene más ‘derecho a ser’ que lo que no fue, pero pudo ser”

*(Echeverría, 1995: 144).*

Abya-Yala significa entre otras cosas “tierra en plena madurez”, donde se integran naturaleza, materialidad y mundo espiritual y simbólico, lejos de las dicotomías occidentales que sobredimensionan la cultura sobre la naturaleza que debe ser intervenida, expoliada, sacrificada, parcelada y vendida. En otras palabras, siguiendo a Escobar (2000), la Naturaleza no “está ahí fuera”, como si de un ente

extraño se tratase, al modo de la aclamada serie Expediente X. De la misma manera que hay otras Modernidades, si seguimos la teorización de Echeverría, también hay otras formas de significar y vivir (con) la Naturaleza. Los pueblos indígenas actuales residen en territorios marginales de las selvas tropicales, de las montañas, de las tundras o de los desiertos y también en las reservas que les han sido adjudicadas por las administraciones. Ahora bien, muchos de estos territorios, como la gran cuenca del Amazonas, han padecido durante los últimos años una nueva invasión debido a que sus tierras son apetecibles por colonos, los recursos mineros del subsuelo se ven como necesarios para el estado, etc. Estos aspectos inciden negativamente en las poblaciones autóctonas que se consideran como un impedimento para el “progreso”. Por esta razón, el primer derecho que solicitan es que se les reconozca el derecho a la tierra y a sus recursos; y no a cualquiera sino a la que consideran que les ha pertenecido tradicionalmente desde siempre. Es más, no se desea sólo como recurso económico o generador de riqueza sino como territorio, como hábitat con potencial económico, cultural, social e histórico. Sin estos requisitos se piensa y cree que no hay posibilidad de supervivencia. Pero insistamos, el territorio de la modernidad es una ficción, aunque física y materialmente constituida. El Estado moderno conceptualiza su territorio en un discurso y una praxis de exclusividad, soberanía y poder único. En ese sentido, la posibilidad de traspasar, vender, donar, alquilar o comprar partes del territorio son ejercicios que influyen en la disminución o aumento del poder. Por el contrario, los pueblos originarios aquí analizados, íntimamente ligados a razones que podríamos considerar desde nuestra perspectiva, éticas, morales o ecológicas, el territorio es revelado por sus normas comunales y por tanto la tierra tiene otra concepción, no tan materialista como mercancía.

Esta simplicidad de la modernidad en relación al territorio, que se desdobra en la propiedad privada, versión individual de la Soberanía del Estado, hace que históricamente los Estados de América Latina, cuando reconocieron los derechos de los pueblos indígenas, sólo lo hicieran en cuanto relacionados a un área determinada y demarcada un pedazo de territorio sobre la jurisdicción y la soberanía del Estado respectivo, no pocas veces dividiendo al pueblo, como hicieron con los propios guaraníes (Marés de Sousa cit. en Ladeira, 2008: 14). Cómo conjugar la necesidad extrema de tierra, lo que eventualmente podría garantizar los territorios, con ciertos pensamientos indígenas que niegan el conflicto de cualquier tipo en lo referente a disputas por tierra es una pregunta que podríamos dejar abierta. Al fin y al cabo, delimitar espacios es perturbar el mundo y el orden del cosmos.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, A. (2014). Post-crecimiento y post-extractivismo: dos caras de la misma transformación cultural. En: Gustavo Endara (Edit.). *Post-crecimiento y buen vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*: 93-122. Quito: Friedrich Ebert Stiftung.

- Alexandre, Michelle (2017). *El color de la justicia. La nueva segregación racial en Estados Unidos*. Madrid: Capitán Swing.
- Anta, José-Luis y Piñeiro, Eleder (2020). Reflexiones sobre conocimiento, crítica y saber académico antropológico en América. *Chakiñan, revista de ciencias sociales y humanidades*, 10: 116-129. DOI: <https://doi.org/10.37135/chk.002.10.08>
- Bartolomé, Miguel Alberto (2008). Oguerojerai (desplegarse). La etnogénesis del Pueblo Mbya-Guarani. *Ilha, Revista de Antropología*, 10, 1: 104-140. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2008v10n1p105>
- Bartolomé, Miguel Alberto (2010). Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina. *RUNA, Archivo para las Ciencias del Hombre*, 31, 1: 9-29.
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Burri, Stefanie (1998). Grupos Mbyá en interacción con la sociedad nacional. *Suplemento Antropológico*, XXXIII, 1-2: 53-76.
- Cadena, Marisol de la (2007). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. En: Marisol de la Cadena (Edit.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*: 83-116. Popayán, Colombia: Envión.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. CDMX: Era.
- Echeverría, Bolívar (2006). *Vuelta de siglo*. CDMX: Era.
- Echeverría, Bolívar (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. CDMX: UNAM, El equilibrista.
- Escobar, Arturo (2000). *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?* Buenos Aires: CLACSO.
- Fabian, Johannes (2014). *Time and the other: How anthropology makes its object*. Columbia University Press. DOI: <https://doi.org/10.7312/fabi16926>
- Garlet, Ivori José. 1997. *Mobilidade Mbyá: história e significado*. Porto Alegre: PUCRS.
- Grosfoguel, Ramón (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24: 123-143. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.60>
- Gudynas, Eduardo (2013). Extracciones, extractivismos y extrahecciones: un marco conceptual sobre la apropiación de los recursos naturales. *Observatorio del Desarrollo*, 18: 1-18.
- Guzmán Prudencio, Guillermo y Polo Blanco, Jorge (2017). La construcción discursiva del Sumak Kawsay ecuatoriano y su relación con la consecución de los objetivos del Buen Vivir. *Análisis Político*, 30, 89: 76-90. DOI: <https://doi.org/10.15446/anpol.v30n89.66218>
- Inclán, Daniel; Millán, Márgara y Linsalata, Lucía (2012). Apuesta por el «valor de uso»: aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría. *Revista de ciencias sociales*, 43: 19-32. DOI: <https://doi.org/10.17141/iconos.43.2012.346>

- Ladeira, Maria Inês (2008). *Espaço geográfico Guarani-mbya: significado, constituição e uso*. Sao Paulo: EdUSP.
- Menard, André (2016). El devenir imagen del indígena. *Diálogo andino*, 50: 133-160.
- Mezzadra, Sandro (2005). *Derecho de fuga: migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Ortega, Jaime y Pacheco, Victor Hugo (2013). Aníbal Quijano y Bolívar Echeverría. Dos lecturas sobre la modernidad en/y desde América Latina. *Oxímora. Revista internacional de ética y política*, 2: 20-136
- Palladino, Lucas (2017). Cuidar el monte, devenir indígena. Re-territorialización y comunalización ticas a partir del conflicto territorial (2015-2016). *Cardinalis*, 5, 8: 6-31.
- Polanyi, Karl (2014). El eclipse del pánico y las perspectivas del socialismo. En César Rendueles (Edit.). *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*: 123-126. Madrid: Capitán Swing.
- Piñeiro, Eleder y Diz, Carlos (2018). El trabajo de campo como abandono: una reflexión sobre la metodología de la observación participante. *Revista Colombiana De Antropología*, 54, 1: 59–88. DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.383>
- Polo, Jorge y Piñeiro, Eleder (2019). Ciencia moderna, planeta torturado. Una reflexión crítica sobre el modo eurocéntrico de conocer la naturaleza e intervenir en el medio ambiente. *Izquierdas*, 46:194-217. DOI: <https://doi.org/10.4067/S0718-50492019000200194>
- Remorini, Carolina (2008). *Aporte a la Caracterización Etnográfica de los Procesos de Salud- Enfermedad en las Primeras Etapas del Ciclo Vital, en Comunidades Mbya-Guarani de Misiones, República Argentina*. La plata: Universidad Nacional de la Plata.
- Rosaldo, Renato (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo.
- Sassen, Saskia (2015). *Expulsiones Brutalidad y complejidad en la economía global*. Madrid: Katz. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdqr>
- Stallaert, Christiane (2004). Estrategias flamencas para Bruselas ¿una batalla perdida?. En: Aurora Marquina Espinosa (Coord.). *El ayer y el hoy: lecturas de antropología política*: 473-498. Madrid: UNED.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructura*. Madrid: Katz. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdz4>
- Ulloa, Astrid (2005). Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible. En D. Mato (Coord.). *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*: 89-109. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Ulloa, Astrid (2001). El nativo ecológico. Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. En Mauricio Archila y Mauricio Pardo (Edits.). *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*: 286-320. Bogotá: Universidad Nacional.