



TERRITORIO, ORGANIZACIÓN Y PODER: NUEVOS PARADIGMAS SOBRE EL PROCESO DE TERRITORIALIZACIÓN¹

TERRITÓRIO, ORGANIZAÇÃO E PODER: NOVOS PARADIGMAS ACERCA DO PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO

TERRITORY, ORGANIZATION AND POWER: NEW PARADIGMS ABOUT THE TERRITORIALIZATION PROCESS

**CAIO TÁCITO RODRIGUES PEREIRA²
LORENA VERAS MENDES³**

RESUMEN

Este artículo analiza las principales corrientes teóricas de la Antropología sobre la organización territorial de los pueblos indígenas, articulando el debate entre territorialidad y territorialización con la efectivización de los derechos humanos fundamentales. Partiendo del contraste entre los enfoques culturalistas de la territorialidad - de carácter más estático y ahistorical - y las perspectivas procesales de la territorialización - que enfatizan dimensiones históricas, políticas y relaciones -, el trabajo demuestra cómo esta transición paradigmática impacta directamente en el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas. A través de una revisión bibliográfica que abarca desde los aportes clásicos de Boas, Mauss y Hall hasta los debates contemporáneos de Oliveira, Ferreira, Barbosa da Silva y Mura, se argumenta que la adopción del concepto de territorialización no solo ofrece un marco analítico más adecuado para comprender las dinámicas

Cómo citar este artículo:

PEREIRA, Caio Tácito Rodrigues; MENDES, Lorena Veras. Territorio, organización y poder: nuevos paradigmas sobre el proceso de territorialización. **Revista de Derecho Socioambiental - REDIS**, Morrinhos, Brasil, v. 03, n. 02, jul./dic., 2025, p. 01-18.

Fecha de presentación:
13/10/2025

Fecha de aprobación:
10/12/2025

¹ Este artículo es el resultado de debates iniciados en el marco del GT 6 – Tiempo y Pueblos Nativos, celebrados durante los Días de Antropología John Monteiro 2025. Un desarrollo preliminar de este debate puede encontrarse en los anales del congreso, cuyo título de trabajo fue: *Pluralismo jurídico y temporalidades indígenas: repensando la "ocupación tradicional" desde la perspectiva del concepto de cultura y el proceso de territorialización*.

² Mestrando em Antropologia (PPGA/UFPB). Graduado em Abi – Antropologia pela UFPB. Graduado em Direito pela UNIPLAN. Email: caiotacito2@gmail.com. CV: <http://lattes.cnpq.br/5759716618957691>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-7035-397>.

³ Doutoranda em Antropologia (PPGA/UFPB). Mestra em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), onde também se graduou em Licenciatura em Ciências Sociais. Email: veraslorena46@gmail.com. CV: <http://lattes.cnpq.br/9574436949697743>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3320-0363>.

territoriales indígenas, sino que también fundamenta la implementación de políticas públicas alineadas con el Convenio 169 de la OIT y con los derechos humanos de los pueblos originarios. El artículo se estructura en tres ejes principales: la crítica al determinismo culturalista, el surgimiento del paradigma procesual y las implicaciones para la efectivización de los derechos humanos en el contexto de las luchas por el territorio.

Palabras-clave: Derechos de los pueblos; Derechos; Humanos; Territorialidad; Territorialización.

RESUMO

Este artigo analisa as principais correntes teóricas da Antropologia sobre a organização territorial dos povos indígenas, articulando o debate entre territorialidade e territorialização com a efetivação de direitos humanos fundamentais. Partindo do contraste entre as abordagens culturalistas da territorialidade - de caráter mais estático e a-histórico - e as perspectivas processuais da territorialização - que enfatizam dimensões históricas, políticas e relacionais -, o trabalho demonstra como esta transição paradigmática impacta diretamente o reconhecimento de direitos territoriais indígenas. Através de revisão bibliográfica que abrange desde contribuições clássicas de Boas, Mauss e Hall até os debates contemporâneos de Oliveira, Ferreira, Barbosa da Silva e Mura, argumenta-se que a adoção do conceito de territorialização oferece não apenas um quadro analítico mais adequado para compreender as dinâmicas territoriais indígenas, mas também fundamenta a implementação de políticas públicas alinhadas com a Convenção 169 da OIT e com os direitos humanos dos povos originários. O artigo estrutura-se em três eixos principais: a crítica ao determinismo culturalista, a emergência do paradigma processual e os desdobramentos para a efetivação de direitos humanos no contexto das lutas por território.

Palavras-chave: Direito dos povos indígenas; Direitos Humanos; Territorialidade; Territorialização.

ABSTRACT

This article analyzes the main theoretical currents in Anthropology concerning the territorial organization of indigenous peoples, articulating the debate between territoriality and territorialization with the realization of fundamental human rights. Starting from the contrast between culturalist approaches to territoriality - of a more static and ahistorical character - and processual perspectives of territorialization - which emphasize historical, political, and relational dimensions - the study demonstrates how this paradigmatic transition directly impacts the recognition of indigenous territorial rights. Through a bibliographic review spanning from classical contributions by Boas, Mauss, and Hall to contemporary debates by Oliveira, Ferreira, Barbosa da Silva, and Mura, it is argued that the adoption of the concept of territorialization not only provides a more suitable analytical framework for understanding indigenous territorial dynamics but also grounds the implementation of public policies aligned with ILO Convention 169 and the human rights of indigenous peoples. The article is structured around three main axes: the critique of culturalist determinism, the emergence of the processual paradigm, and the implications for the realization of human rights in the context of territorial struggles.

Keywords: Human Rights.; Indigenous peoples' rights; Territoriality; Territorialization.

INTRODUCCIÓN

La organización territorial de las poblaciones indígenas es un asunto notoriamente complejo en el campo antropológico, cuya relevancia trasciende la esfera académica para alcanzar los ámbitos legal y político de garantizar los derechos humanos fundamentales. Guiada por instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) —que reconoce el derecho de los pueblos indígenas a los territorios que tradicionalmente ocupan—, esta discusión revela la profunda interconexión entre las concepciones teóricas del espacio y la realización de los derechos colectivos.

Dentro del ámbito de la teoría antropológica, destacan dos perspectivas analíticas principales para abordar esta cuestión: una basada en el concepto de "territorialidad" y otra en el concepto de "territorialización". La primera, de una matriz culturalista y estructuralista, tiende a analizar el territorio como una proyección de sistemas culturales y simbólicos, minimizando a menudo los conflictos históricos y las formas de dominación colonial. La segunda, que ha ganado fuerza en los estudios antropológicos brasileños, entiende la formación territorial como un proceso histórico, político y socialmente constituido, marcado por relaciones de poder, flujos culturales y adaptaciones a contextos específicos.

La relevancia actual de este debate se manifiesta en la evidente disonancia entre las categorías jurídicas estatales – que a menudo presuponen territorialidades fijas y delimitadoras – y las realidades empíricas de las dinámicas territoriales indígenas, notablemente fluidas y procesales, especialmente en contextos poscoloniales como el noreste brasileño y las zonas fronterizas agrícolas. Esta disyunción crea serios obstáculos para la plena realización de los derechos humanos de estas poblaciones, especialmente en lo que respecta al derecho al territorio como condición para la reproducción física y cultural. El objetivo principal de este artículo es analizar críticamente estas dos perspectivas, demostrando cómo la transición del paradigma de la territorialidad al de la territorialización no solo representa un avance teórico, sino que es una herramienta esencial para la correcta comprensión e implementación de los derechos territoriales indígenas como derechos humanos fundamentales. Para desarrollar este debate, la obra se estructura en tres secciones principales: primero, explora el concepto de *territorialidad* desde sus raíces culturalistas en Boas y Hall y desde la perspectiva morfológica de Mauss; luego, entra en el paradigma de la territorialización a través de las contribuciones de João Pacheco de Oliveira, Andrey Cordeiro Ferreira, Alexandra Barbosa da Silva y Fabio Mura; finalmente, En sus consideraciones finales, reflexiona sobre las consecuencias de este debate para las políticas de reconocimiento territorial y la realización de los derechos humanos.

A través de este camino, se argumenta que la adopción de una perspectiva procedural e histórica de la territorialización no solo ofrece un marco analítico más adecuado para comprender las complejas dinámicas territoriales indígenas, sino que también proporciona subsidios teóricos fundamentales para la construcción de marcos legales y políticos más sensibles a las realidades de estos pueblos y, por tanto, más eficaces en la garantía de sus derechos humanos fundamentales.

1. EL CONCEPTO DE TERRITORIALIDAD: PERSPECTIVAS CLÁSICAS Y SUS LÍMITES

1.1 La perspectiva culturalista y sus contradicciones

El enfoque territorialista⁴ encuentra su principal adhesión entre antropólogos de influencia culturalista o estructuralista. Esta perspectiva analiza cómo un grupo proyecta su sistema cultural y simbólico en el espacio ocupado, tendiendo a minimizar la relevancia de los conflictos históricos y las formas de dominación colonial. En este marco, la organización territorial se entiende como una derivación directa de cómo las personas piensan y se comportan en el espacio, privilegiando las dimensiones cognitivas y simbólicas en detrimento de las relaciones de poder y los procesos históricos. Según Morin (2010), el enfoque territorialista surgió como una crítica a las corrientes del determinismo ambiental, entonces populares en geografía y biología en los siglos XIX y XX. El determinismo ambiental, definido por el autor como una ideología de dominación, atribuía la capacidad intelectual y organizativa de un grupo a factores climáticos, legitimando así las jerarquías raciales y los proyectos coloniales. Fue de Franz Boas, considerado el padre del culturalismo, de donde esta lógica comenzó a deconstruirse. Boas postuló que fueron las decisiones culturales de individuos o grupos las que determinaron su organización, una perspectiva que él denominó "posibilismo histórico" (Moran, 2010, p. 55), donde el entorno ofrecía posibilidades, pero no determinaba las elecciones culturales. Sin embargo, Morin (2010) señala que el propio Boas incurrió en un tipo de determinismo cultural, al negar la posibilidad de innovación y adaptación práctica de un grupo a nuevos entornos, atribuyendo la persistencia de las costumbres a la "inerzia cultural". Esta

⁴ Boas y Marcel Mauss no hablan directamente de territorialidad, pero influyeron enormemente en su formulación. Intentaremos en el transcurso de este tema defender nuestro punto de vista. Vemos a antropólogos como Edward Hall (1977) como una perspectiva ligeramente diferente a la que enumeraremos en este tema; su concepto de territorialidad se define en formas de comportamiento y comunicación que dan lugar a organizaciones sociales específicas: '(...) está en la naturaleza de los animales, incluido el hombre, presentar el comportamiento que llamamos territorialidad. Al hacerlo, utilizan sus sentidos para distinguir entre un espacio, o distancia, y otro. La distancia específica elegida depende de la transacción; la relación de los individuos en interacción, cómo se sienten y lo que están haciendo.' (p.115).

concepción implicaba una visión estática de las culturas, donde los cambios se veían como pérdida o contaminación, más que como procesos creativos de adaptación:

Boas y sus discípulos enfatizaron que las costumbres originadas en un hábitat podían perpetuarse por la 'inercia cultural' después de que un grupo se trasladara a un nuevo lugar donde la costumbre ya no encajaba. Como ejemplo, cita las caras y complicadas tiendas de los chukechee, un legado de la época en que habitaron permanentemente la costa (Moran, 2010, p. 56).

Esta parece ser la contradicción central del pensamiento boasiano: la tensión entre la posibilidad histórica y la "inercia cultural". Para Boas y sus discípulos, como Kroeber – quien desarrolló la teoría de lo superorgánico (Moran, 2010, p. 57) – la formación de grupos era de base fija, reproduciendo acciones basadas en una cultura mental, que solapaba la relación entre el hombre y el medio ambiente. La cultura se concibió como una entidad supraorgánica con su propia dinámica, independiente de los individuos que la experimentaban.

Según Edward Hall (1977, p. 115), la ecuación boasiana adquiere un nuevo elemento: la influencia del comportamiento público en la creación de espacios culturales de diferenciación grupal. Hall define la territorialidad como formas de comportamiento y comunicación que dan lugar a organizaciones sociales específicas, introduciendo una dimensión proxémica al análisis:

(...) es propio de los animales, incluido el hombre, mostrar el comportamiento que llamamos territorialidad. Al hacerlo, utilizan sus sentidos para distinguir entre un espacio, o distancia, y otro. La distancia específica elegida depende de la transacción; La relación entre las personas en interacción, cómo se sienten y qué están haciendo (Hall, 1977, p. 115).

Sin embargo, Hall aplica la misma noción ahistorical de Boas al clasificar identidades y naciones como realidades dadas e inmutables, naturalizando las diferencias culturales como si fueran esencias eternas:

(...) Existen obligaciones implícitas de tratar a los desconocidos de ciertas maneras prescritas. En consecuencia, encontramos cuatro categorías principales de relaciones (íntimas, personales, sociales y públicas) y las actividades y espacios asociados a ellas. En otras partes del mundo, las relaciones tienden a seguir otros modelos, como la familia/no familia común en España y Portugal y sus antiguas colonias, o el sistema de castas y parias de la India. Árabes y judíos también hacen distinciones radicales entre las personas con las que están emparentados y las demás. Mi trabajo con los árabes me lleva a pensar que emplean un sistema para la organización del espacio informal muy diferente de lo que he observado en Estados Unidos (Hall, 1977, p. 117).

Se postula, por tanto, que entre los culturalistas de la tradición boasiana, la territorialidad delimita la relación entre sujeto y hábitat de manera ahistorical, condicionándola a través de la 'cultura' como elemento central. También se observa que el enfoque es de naturaleza endoculturalista, lo que

dificulta analizar la organización territorial que considera la influencia de otros grupos étnicos en la misma región, los procesos de mestizaje o las relaciones interétnicas. La cultura se trata como un sistema cerrado, autosuficiente y autorreproductor, ignorando precisamente los flujos, préstamos y transformaciones que caracterizan las dinámicas culturales.

1.2 Morfología social y estacionalidad

Contemporáneo de Boas, pero con una perspectiva diferente, Marcel Mauss (2003) propone un nuevo concepto analítico para estudiar la interacción de los grupos humanos en el territorio: la "morfología social". En su *Ensayo sobre las variaciones estacionales de los esquimales*, Mauss (2003, p. 425) avanza en relación con el culturalismo al buscar comprender las bases materiales de la vida social, definiendo la morfología social como:

(...) la ciencia que estudia, no solo para describirla, sino también para explicarla, el sustrato material de las sociedades, es decir, la forma que muestran cuando se asientan en el suelo, el volumen y la densidad de la población, la forma en que se distribuye, así como el conjunto de cosas que sirven de base para la vida colectiva.

En el estudio de los esquimales, que compartían el mismo nicho ecológico que los athapascianos y algonquinos, Mauss encontró que sus formas de ocupación y producción en el territorio eran variables y determinadas por estaciones. La organización territorial de los esquimales se basaba en dos nociones fundamentales: la de la tribu y el establecimiento, que operaban en diferentes escalas y temporalidades.

(...) Tienen unidad lingüística junto con las fronteras con diferentes dialectos que las distinguen (...) otro criterio para distinguir la tribu es el nombre colectivo utilizado por todos sus miembros, cuya nomenclatura es, sin embargo, indeterminada. Las guerras entre tribus son otra forma de afirmación existencial y autosentimiento, pero se conocen pocos eventos como estos (p. 248-250) (...) La tribu no constituye una unidad territorial, sólida y estable. La unidad territorial es más bien el establecimiento (un grupo de familias agrupadas y unidas por lazos especiales, que ocupan un hábitat por el que se distribuyen de forma desigual según la estación del año) (Mauss, 2010, p. 251).

El establecimiento tenía un nombre constante, fronteras fijas, un espacio definido para la caza y la pesca, así como unidad lingüística, lazos religiosos y tamaños variables. Era la unidad territorial concreta, mientras que la tribu representaba una unidad de identificación más amplia pero menos estable territorialmente. La tesis principal de Mauss es que, durante el invierno, había una concentración de familias esquimales, donde las distinciones entre tribu y asentamiento dejaban de aplicarse. Esta estrategia de agregación estacional, una adaptación a las variaciones ambientales,

demostró que la lógica de la ocupación no era fija, sino que respondía de forma pragmática a las condiciones ecológicas. De este modo, los esquimales concibieron su organización territorial a través de dos estructuras sociales distintas (verano e invierno), mostrando una notable plasticidad organizativa. A pesar de esta importante contribución sobre la variabilidad y la adaptación, el análisis de Mauss también presenta limitaciones, ya que no incorpora suficientemente dimensiones históricas y políticas en las transformaciones territoriales, tratando las variaciones principalmente como respuestas ecológicas en lugar de resultados de relaciones de poder y procesos históricos a largo plazo

1.3 Limitaciones del paradigma de territorialidad

Los enfoques basados en el concepto de territorialidad, tanto en su versión culturalista como morfológicas, comparten importantes limitaciones para comprender las dinámicas territoriales indígenas contemporáneas. En primer lugar, tienden a tratar las culturas como sistemas cerrados y autosuficientes, descuidando los procesos históricos de contacto, mestizaje y transformación. Segundo, operan con una noción esencialista de identidad étnica, asumiendo que los grupos culturales son unidades discretas y bien definidas. Finalmente, subestiman el papel del Estado, las relaciones de poder y los procesos económicos más amplios en la configuración de los territorios.

Estas limitaciones se vuelven especialmente problemáticas cuando se aplican a contextos poscoloniales como Brasil, donde los pueblos indígenas han experimentado siglos de contacto, violencia, desplazamiento forzado e incorporación subalterna a las economías regionales. Es precisamente para superar estas limitaciones que surge el paradigma de la territorialización en la antropología brasileña.

2. EL PARADIGMA DE LA TERRITORIALIZACIÓN: PROCESOS HISTÓRICOS Y RELACIONES DE PODER

2.1 El giro procedural y la crítica al concepto de territorialidad

João Pacheco de Oliveira (1998) representa un punto de inflexión en los estudios sobre la organización territorial indígena en Brasil. Su trabajo sobre los pueblos indígenas del noreste brasileño introduce la categoría de "situación colonial" como clave analítica para comprender la dinámica territorial, rompiendo con perspectivas esencialistas que hasta entonces predominaban en la antropología y el indigenismo oficial. Su obra representó un cambio de paradigma en los estudios antropológicos en Brasil, que tendían a esencializar a los grupos étnicos y sus formas de ocupación

en el tiempo y el espacio. Las corrientes hegemónicas describieron a los pueblos indígenas del noreste como "mestizos" o "aculturados", pero, a través de la noción de "situación histórica" (Oliveira, 1998, p. 52), el antropólogo demuestra que la carga ideológica operada por las agencias estatales, al categorizarlas como "mixtas", le negaba el acceso a la tierra y al reconocimiento étnico. Oliveira revela cómo la categoría de "indio mixto" funcionaba como un recurso de invisibilización y negación de derechos, basado en criterios racializantes que requerían "pureza cultural" para el reconocimiento de la identidad indígena.

Mientras que en el Amazonas las poblaciones indígenas mantenían una ocupación continua y un modo de producción cohesivo, el noreste se caracterizaba por flujos ocupacionales, conflictos territoriales coloniales y desplazamientos poblacionales, configurando un tipo diferente de organización territorial:

(...)Dadas las características y la cronología de la expansión de las fronteras en el Amazonas, los pueblos indígenas ocupan una parte significativa de sus territorios y nichos ecológicos, mientras que en el noreste estas áreas fueron incorporadas por flujos colonizadores previos, sin diferir mucho de sus posesiones actuales por el patrón campesino y intercaladas con la población regional (Oliveira, 1998, p. 53).

Estas implicaciones históricas han generado acciones e intereses diversos en los grupos originales, exigiendo diferentes estrategias indígenas según el contexto regional: si, en el Amazonas, la amenaza más grave es la invasión de territorios indígenas y la degradación de sus recursos ambientales, en el caso del noreste, el desafío a la acción indígena es restablecer los territorios indígenas, promoviendo la expulsión de no indígenas de las zonas indígenas, desnaturalizando la "mezcla" como la única vía de supervivencia y ciudadanía (Oliveira, 1998, p. 53). Crítico con las corrientes de etnogénesis que postulaban la identidad indígena del noreste como un rescate de "tradiciones" perdidas, Oliveira sostiene que esta organización es una consecuencia histórica de las formas de acción colonial en la región, que condujeron a la creación de nuevas identidades socioculturales. A partir de esto, define el proceso de territorialización como un marco analítico multidimensional:

(...) un proceso de reorganización social que implica: 1) la creación de una nueva unidad sociocultural mediante el establecimiento de una identidad étnica diferenciadora; 2) la constitución de mecanismos políticos especializados; 3) la redefinición del control social sobre los recursos medioambientales; 4) la reelaboración de la cultura y la relación con el pasado. (Oliveira, 1998, p. 55)

Para el autor, la territorialización es fundamentalmente un acto político, que rescata concepciones de comunidad política⁵ (Weber, 2002) y grupo étnico⁶ (Barth, 2000), pero las amplía para incluir la dimensión territorial como constitutiva del proceso identitario. Su análisis abarca la organización social de los grupos, los poderes mediadores del Estado y los cambios en las formas de explotación territorial como vectores de distinción e individualización, como afirma: "allí me encuentro de nuevo con Barth, pero sin restringirme a la dimensión de la identidad, viendo la distinción y la individualización como vectores de organización social" (Oliveira, 1998, p. 56).

2.2 Modo de producción y asimetrías de poder

Siguiendo la concepción de João Pacheco de Oliveira e incorporando las contribuciones de Eric Wolf (2009), Andrey Cordeiro Ferreira (2013) analiza cómo opera el modo de producción en el proceso de territorialización, enfatizando las relaciones de poder asimétricas entre el Estado y los pueblos indígenas. En la obra "Europa y los pueblos sin historia" (Wolf, 2009), Wolf investiga cómo el modo de producción capitalista se implantó en diferentes contextos coloniales, mostrando cómo la demanda europea de mercancías integró a los grupos indígenas en una economía global, influyendo profundamente en su organización social y territorial. Ferreira (2013) interpreta esta relación como un choque constante entre los poderes locales y las políticas estatales, cuyo resultado define configuraciones territoriales específicas:

Para usar los términos de Eric Wolf (2009), se trata de pensar en las diferentes formas de poder, un poder organizativo que viene de 'abajo' y un poder estructural que viene de 'arriba', y cómo estos entran en conflicto y producen efectos de la organización territorial (Ferreira, 2013, p. 199).

A través del estudio de caso de la construcción del gasoducto Brasil-Bolivia en territorio de Terena, el autor analiza la organización social de este pueblo frente a un gran proyecto de desarrollo impuesto por el Estado. El gobierno implementó el Plan de Desarrollo de los Pueblos Indígenas

⁵ Entendemos por comunidad política aquella cuya **acción** consiste en que los partícipes se reservan la dominación ordenada de un "ámbito" (no necesariamente constante en absoluto y delimitado con fijeza, pero sí delimitable de algún modo) y de la acción de los hombres situados en él de un modo permanente o sólo provisional, teniendo preparada para el caso la fuerza física, normalmente armada. La existencia de una comunidad "política" en este sentido no es algo dado de una vez y para siempre. En cuanto comunidad *especial* está ausente en todas aquellas ocasiones en que la defensa contra el enemigo puede ser emprendida en caso necesario por la simple comunidad doméstica, por la asociación de vecinos (...) Sin embargo, sólo existe una comunidad "política" específica cuando la comunidad *no* es meramente "económica" y, por tanto, cuando posee ordenamientos que regulan cosas distintas de la posesión económica de bienes y de la prestación de servicios (Weber, 2002, p. 661).

⁶ El grupo étnico se define como tipo organizativo: 'Al centrarse en lo que es socialmente efectivo, los grupos étnicos llegan a ser vistos como una forma de organización social.' (Barth, 2000, p. 31).

(PDPI), una propuesta de reciprocidad a cambio de la aprobación del oleoducto, que proporcionaba beneficios como cooperativas y proyectos comunitarios. Sin embargo, Ferreira destaca los procesos de fusión y fisión de los grupos domésticos de Terena, que no se adaptaron a los proyectos "comunitarios-colectivos" idealizados por el Estado, demostrando la resistencia de las lógicas organizativas indígenas frente a modelos externos. Un ejemplo emblemático fue el destino de una cámara fría adquirida a través del PDPI:

(...)' cooperativo' que debería cristalizar el proceso organizativo en la economía no se desarrolló. Fue interrumpido por varias dificultades. La cámara fría fue adquirida y colocada, simbólicamente, en el centro del pueblo. Sin embargo, unos años después fue vendida poco después. Como objeto, es representativo, ya que permitió la 'centralización' de la producción de pescado para su comercialización. Pero fue reemplazado por otro instrumento de almacenamiento, el congelador horizontal de menor capacidad, pero situado dentro de las viviendas de las unidades macrofamiliares. El almacenamiento del producto de la pesca ya no es así en el espacio de 'comunidad colectiva' que se realizará en el espacio del grupo doméstico y las familias extensas (...)El ejemplo de la cámara fría de Lalima muestra cómo existe una tendencia del grupo doméstico a buscar su autonomía y a estructurarse de forma independiente en el control de los recursos estratégicos para la familia extensa o el grupo vecinal, tanto en la producción y circulación de productos agrícolas, como en la caza y la pesca. En este caso, la cámara fría que existía en el pueblo de Lalima y que estaba destinada a almacenar el pescado colectivamente fue revendida, ya que cayó en desuso a medida que las familias adquirían los congeladores (Ferreira, 2013, pp. 187-188).

Este sería solo uno de los ejemplos señalados por el antropólogo sobre la adaptación del grupo a una lógica externa (del Estado) en su organización. A lo largo de su postulación, los jefes de familias extensas, líderes de las macro aldeas y jefes de aldea operan bajo la lógica de reciprocidad ante su grupo, es decir, la ocupación de ciertos cargos tiene la obligación de satisfacer las necesidades de su grupo, que varían según la escala de poder que ocupe. En nuestra lectura, el etnólogo refuerza que, incluso en una lógica asimétrica del poder, la lógica de reciprocidad no yuxtapone ni supera las lógicas de organización social tanto pasadas como presentes, sino que las reproduce a través de un paradigma de interpretación derivado de "sus" categorías de organización social. Creemos que, a pesar del énfasis que el autor da a la asimetría en la relación de poder, la recopilación de lógicas asimétricas da lugar a una interpretación separada entre la "lógica y la acción lógica"/grupo étnico, de tal manera que los elementos de organización social del grupo parecen un "filtro interpretativo estático". En el siguiente tema veremos un enfoque que intenta dinamizar las interpretaciones y acciones de los grupos.

2.3 Flujos culturales y ecología doméstica

Alexandra Barbosa da Silva y Fabio Mura (2011) representan un avance significativo en el paradigma de la territorialización al argumentar que el concepto de organización social es insuficiente

para comprender la complejidad de los procesos territoriales. Su enfoque incorpora dimensiones simbólicas y cosmológicas y flujos culturales como elementos constitutivos de la dinámica territorial, superando las dicotomías entre materialismo y culturalismo. Los autores se ocupan de demostrar cómo las ocupaciones de dos grupos indígenas en contextos radicalmente diferentes – los guaranés-kaiowá en Mato Grosso do Sul y los tabajara en Paraíba – tienen convergencias y confluencias derivadas de la forma en que los grupos domésticos almacenan y operan con su conocimiento y prácticas. Para ello, utilizan el concepto de Barth (2005) de que la cultura fluye libremente entre individuos, pero la organización social impone barreras y canaliza ciertos conocimientos, lo que puede generar disputa de paradigmas establecidos: 'De hecho, los actos promovidos por las personas y los acontecimientos que de ellos resultan se interpretan continuamente, alcanzando, a través de estos procesos, no solo la transmisión de conocimientos y esquemas culturales, sino también su contestación' (Barth, 2005, p.104).

Entre los guaranés-kaiowá, que sufrieron menos intrusión estatal hasta el siglo XIX, una fuerte cosmología chamánica reforzó las fronteras étnicas exclusivas y un marco moral que define las actividades "propias" de la "forma de ser guaraní". La ganadería, por ejemplo, se considera una actividad de los blancos, y su expansión choca con la lógica de reciprocidad que obliga a la distribución, haciéndola poco rentable desde el punto de vista económico capitalista, pero coherente con la economía moral Kaiowá:

(...) Como observa el renombrado chamán Atanásio Teixeira, los indígenas pueden criar algunas cabezas de ganado para obtener carne y leche, pero fracasan cuando intentan aumentar inmensamente el número de estos animales, ya que no sería en su naturaleza ser grandes criadores de ganado (...)la lógica de la reciprocidad que obliga a los individuos a compartir con sus familiares y aliados las ventajas derivadas de sus experiencias materiales. En estos términos, criar mucho ganado implicaría tener que sacrificar muchas cabezas para distribuir la carne entre sus parientes, haciendo que la empresa no fuera rentable económicamente, por lo que los indígenas, tras intentarlo, acaban abandonando la empresa (Mura; Barbosa da Silva, 2011, pp. 107-108)

Así, la tradición de conocimiento Kaiowá se compara en dos dimensiones principales: las actividades de la vida doméstica y la identidad étnica, produciendo una territorialización marcada por fronteras étnicas relativamente rígidas. Entre los Tabajara, por otro lado, un proceso histórico de mayor represión colonial, agregación en aldeas, matrimonios interétnicos y un intenso flujo de colonos y esclavos generaron un flujo cultural diversificado y una configuración territorial distintiva. El resultado fue la formación de una comunidad política local que incluye, además de los pueblos indígenas, a "quilombolas", "colonos" y "ocupantes ilegales", todos ellos compartiendo la misma tradición de conocimiento (Mura; Barbosa da Silva, 2011, p. 105). Esta tradición incluye, por ejemplo, un marco moral que relaciona el éxito en actividades como la pesca y la recolección con el

estado de "cuerpo cerrado" (abstinencia sexual y pureza ritual), mostrando cómo las categorías simbólicas organizan las relaciones con el territorio:

(...)Un hombre va a recoger miel y tiene el cuerpo abierto, es decir, si ha tenido relaciones sexuales durante un corto tiempo o, peor aún, si ha estado con prostitutas, o incluso si ha cometido adulterio, las abejas pueden picarle e incluso matarle. Al contrario, si el cuerpo está "cerrado", el individuo, con la conciencia tranquila, no sufrirá nada. La misma lógica se aplica en la pesca, la agricultura y la caza, durante las cuales, para tener éxito, hay que respetar ciertos tiempos para permitir que, una vez abierto el cuerpo, pueda cerrarse (Mura; Barbosa da Silva, 2011, p. 108)

La importancia de este trabajo de estos dos antropólogos radica en demostrar que: 1) se puede constituir una comunidad política y tradiciones de conocimiento sin límites étnicos rígidos ni la formación de grupos étnicos distintos; 2) los estudios de dinámica territorial deben relacionar el proceso histórico de ocupación con la adaptación de los grupos a su contexto sociohistórico-territorial (Mura; Barbosa da Silva, 2011, p. 105). También es notable que la forma de tratar la "situación histórica"⁷ como corriente teórica no solo está dada por la organización social de los grupos que ocupan el territorio o por la interpretación del poder por parte de la administración pública, sino también por la forma en que los flujos culturales operan/organizan la vida doméstica de los grupos. La respuesta de los acontecimientos está entrelazada en varios factores (socio-histórico-territoriales) y genera un continuo en el que resulta difícil representarlos como una reorganización social o una interpretación equivalente a los valores de la organización social actual de manera lineal y atemporal; tal enfoque se aclarará en el siguiente tema

2.4 Ecología doméstica de Kaiowa: Profundidad histórica y transformaciones contemporáneas

En una obra posterior, "Ecología territorial y doméstica entre los Kaiowá de Mato Grosso do Sul" (Mura; Barbosa da Silva, 2022), los autores profundizan en este análisis, mostrando cómo los grupos domésticos Kaiowá articulan políticas estatales que han modificado sus actividades económicas de adquisición productiva. Analizan categorías nativas fundamentales para entender la territorialización Kaiowa: *jeheka* (la idea de buscar algo, considerando las condiciones meteorológicas), *tekoha* y *tendápe*.

Mura; Barbosa da Silva (2022) sostienen que el significado de *tekoha* —hoy entendido como "el lugar donde realizamos nuestra forma de ser y vivir"— fue significativamente alterado por la

⁷ La "situación histórica" significa un conjunto específico de relaciones sociales, políticas y económicas que moldean la trayectoria de un grupo en un contexto regional determinado (Véase Oliveira, 1998).

imposición colonial de asentamientos y fronteras fijas. A través de investigaciones en fuentes históricas, demuestran que originalmente la expresión siempre estuvo asociada con *yvy* (tierra) – "yvy ore rekoha" – lo que sugiere que no sería un sustantivo o concepto en sí mismo, sino una acción que ocurriría en la tierra:

Estas fuentes consisten en cartas redactadas por indígenas en las misiones jesuitas poco después del Tratado de Madrid (que dividió los espacios de las colonias portuguesa y española), poniendo en riesgo la ocupación de las tierras por los guaraníes de la época. (...) Sin embargo, ocurre que en estas letras la expresión ore rekoha no aparece de forma aislada, sino que siempre está relacionada con el término *yvy* (tierra); La expresión es "Yvy Ore Rekoha". Por lo tanto, *tekoha* (en su forma oscilante *rekoha*) no sería un sustantivo, un concepto en sí mismo, tal y como se entiende hoy, que indica un orden político-territorial; Expresaba una acción que tendría lugar en la Tierra (YVY), siendo este último el tema principal. (Mura; Barbosa da Silva, 2022, p. 97)

Con la imposición de formas occidentales de territorialidad por parte del Estado colonial y nacional, el significado se transformó hasta la concepción actual: "*teko*" = 'camino, camino', y "hay algo", un sufijo que indica, en este caso, lugar, tenemos: "lugar donde realizamos nuestra manera de ser y vivir" (Mura; Barbosa da Silva, 2022, 2022, p. 97), agregando así varias *familias extensas bajo la misma unidad político-territorial*. *Tendápe, en cambio*, se refiere a los lugares específicos donde se encuentran familias extensas en el espacio ocupado. En conclusión, los antropólogos informan que la acción de ocupación de los pueblos indígenas sobre el *tekoha* se distancia de una lógica rígida y fija de demarcación:

Tendape, cuando es autónomo, puede considerarse un *tekoha*, ya que, como se ha dicho, es un lugar donde los pueblos indígenas comprenden su forma de ser y vivir. Sin embargo, es más común que los *tekoha* se configuren por la relación entre varios *te'yí*, formando así un territorio que sería la suma de una pluralidad de *tendape*. En este sentido, el territorio de un *tekoha* estaría constituido por los espacios exclusivos del *te'yí*, combinados con lugares inclusivos (normalmente bosques y campos) de uso común. Formado por la relación entre varios *tendape*, el *tehoha* constituye una comunidad política local, cuya configuración, como hemos visto, puede variar según alianzas y enemistad entre las familias extensas implicadas. Por lo tanto, se puede observar que, contrariamente a una supuesta rigidez, con el tiempo el espacio de cobertura de un *tekoha* también puede variar. Las tierras reclamadas como antiguas ocupaciones tendrán tal alcance según los recuerdos de su ocupación (...) (Mura; Barbosa da Silva, 2022, p. 103)

Los autores también concluyen que la morfología social maussiana es insuficiente para describir la dinámica territorial, y que debe analizarse el "contexto socioecológico-cultural", considerando cómo la institución social del grupo doméstico⁸ influye en la dinámica territorial de las

⁸ El grupo doméstico puede entenderse como un grupo social cuyas actividades se centran en el complejo habitacional, que realiza un conjunto de tareas y que es la unidad principal dentro de la cual se reúnen y asignan los recursos. Estos complejos residenciales no necesitan estar geográficamente cerca, sin embargo, el reparto de la gestión y funciones de los recursos entre los miembros es lo que determina su constitución y morfología (véase Wilk *et al.*, 1984)

comunidades políticas que actúan según el contexto socioterritorial, incorporando elementos de diferentes formas de organización, ya sea de forma coercitiva o voluntaria.

2.5 El encuentro de categorías antropológicas con derechos humanos

La noción de territorialización, tal como la elaboraron autores como João Pacheco de Oliveira (1998), se refiere al proceso por el cual el Estado-nación impone su orden espacial, delimitando, categorizando y administrando partes del territorio bajo su jurisdicción. En el contexto indígena brasileño, este proceso se llevó a cabo históricamente mediante la creación de reservas, asentamientos y, posteriormente, Tierras Indígenas (TIs), espacios con límites fijos definidos por criterios burocrático-administrativos.

Como se señala en el memorial de la Asociación Brasileña de Antropología (Mura; Moreira; Barbosa da Silva, 2020) - Memorial *Amicus Curiae* (Apelación Especial 1017365, 2020) - esta acción estatal a menudo produjo enclaves de espacios aislados dentro de territorios efectivos de uso y ocupación tradicional, sin importar la escala y dinámica de la organización social indígena. La territorialización estatal opera desde una lógica impersonal, basada en relaciones despersonalizadas y en la propiedad como bien alienable, heredado del derecho agrario romano y consolidado en Brasil con la Ley de la Tierra de 1850.

En contraste con esta lógica, la antropología contribuye a la comprensión del territorio como una categoría relacional y dinámica. No se reduce a un espacio físico delimitado, sino que está constituida por las relaciones sociales, de parentesco, cosmológicas y económicas que una colectividad establece con su entorno. Como destaca el memorial de la ABA (2020), el territorio indígena es un corolario de las relaciones que se desarrollan en su interior, y su ocupación se caracteriza por la estacionalidad, la movilidad y usos múltiples y superpuestos (vivienda, actividades productivas, preservación ambiental, reproducción cultural). La "posesión" indígena, desde esta perspectiva, es fluida y expresa el ejercicio de un modo de vida, que no debe confundirse con la posesión de propietario del derecho civil. Por tanto, la tradicionalidad no se refiere a un tiempo inmemorial o estático, sino a una sedimentación de conocimientos y experiencias que da continuidad a esta forma específica de ocupar y dar sentido al espacio. Es en este momento cuando la Convención 169 (1989) de la OIT juega un papel central, al proporcionar un marco legal internacional que legitima y protege esta concepción antropológica del territorio. Ratificada por Brasil y con estatus constitucional, la Convención reconoce, en su Artículo 13, que:

1. Al aplicar las disposiciones de esta parte de la Convención, los gobiernos deberán respetar la especial importancia para las culturas y valores espirituales de los pueblos implicados en su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según el caso, que ocupen o utilizan de alguna manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación.

2. El uso del término "tierras" en los artículos 15 y 16 incluirá el concepto de territorios, que abarca todo el hábitat de las regiones ocupadas o utilizadas por los pueblos afectados (...)

Artículo 15

1. Los derechos de los pueblos afectados sobre los recursos naturales de sus tierras serán especialmente protegidos. Estos derechos incluyen el derecho de estas personas a participar en el uso, administración y conservación de los recursos mencionados.

2. En caso de que el Estado posea los minerales o los recursos subterráneos, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en la tierra, los gobiernos establecerán o mantendrán procedimientos para consultar a los pueblos implicados con el fin de determinar si y en qué medida los intereses de esos pueblos se verían perjudicados. antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Las personas implicadas participarán en la medida de lo posible en los beneficios que estas actividades generen y recibirán una compensación equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de dichas actividades.

Artículo 16

1. Sujeto a las disposiciones de los siguientes párrafos de este artículo, los pueblos implicados no serán transferidos de las tierras que ocupan.

2. Cuando, excepcionalmente, se considere necesario el traslado y reasentamiento de estos pueblos, solo podrán llevarse a cabo con su consentimiento, concedido libremente y con pleno conocimiento de los hechos. Cuando no sea posible obtener su consentimiento, la transferencia y el reasentamiento solo podrán llevarse a cabo tras la finalización de los procedimientos apropiados establecidos por la legislación nacional, incluidas encuestas públicas, cuando corresponda, en las que las personas implicadas tengan la posibilidad de estar representadas eficazmente.

3. Siempre que sea posible, estos pueblos deberían tener derecho a regresar a sus tierras tradicionales tan pronto como las causas que motivaron su reubicación y reasentamiento dejen de existir.

4. Cuando la recuperación no sea posible, según lo determinado por acuerdo o, en ausencia de tales acuerdos, mediante un procedimiento adecuado, estos pueblos recibirán, en todos los casos posibles, tierras cuya calidad y estatus legal sean al menos iguales a los de las tierras que ocuparon anteriormente, y que les permitan cubrir sus necesidades y asegurar su desarrollo futuro. Cuando los pueblos implicados prefieren recibir compensación en dinero o bienes, dicha compensación se concederá con las garantías adecuadas.

5. Las personas trasladadas y reasentadas serán plenamente compensadas por cualquier pérdida o daño que hayan sufrido como resultado de su desplazamiento.

Así, entender el concepto de "tierras" como la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera. Esta definición amplia y funcional rompe con la visión estática y de la tierra sobre la tierra, alineándose con la noción de territorio como espacio para la vida y la reproducción cultural. La Convención se basa en el principio de autodefinición y respeto por las "formas de crear, hacer y vivir" de los pueblos, protegiendo precisamente las dinámicas territoriales que la acción estatal de territorialización a menudo ignora o restringe.

Por lo tanto, la realización de los derechos territoriales indígenas exige un diálogo crítico entre el Derecho y la Antropología. Es necesario trascender la mera lógica de la territorialización estatal, que enmarca y limita, para abrazar la concepción del territorio como un espacio vivido y construido dinámicamente. La Convención 169 de la OIT proporciona el puente legal fundamental para esta

transposición, imponiendo al Estado el deber de reconocer y proteger la integridad del hábitat indígena, tal como se define por sus usos, costumbres y tradiciones. En este sentido, garantizar tierras tradicionalmente ocupadas es más que delimitar un polígono en el mapa; Es garantizar las condiciones para la reproducción física y cultural de un pueblo, lo que implica respetar la relación compleja, fluida y esencialmente dinámica que mantiene con su espacio habitable.

3 CONSIDERACIONES FINALES

Almeida (2012) aporta una reflexión pertinente sobre el pluralismo constitucional y su aplicación en la demarcación de territorios tradicionales, destacando que el artículo 231 de la Constitución Federal (Brasil, 1988) valora la "ocupación permanente" para caracterizar el carácter "tradicional", separándolo de la noción de "inmemorialidad". Sin embargo, las reflexiones de Mura y Barbosa da Silva (2011; 2022) demuestran que la ocupación puede seguir lógicas coherentes con el crecimiento de las familias extensas y la movilidad estacional, y no con una noción de territorio fijo y permanentemente ocupado en el sentido estricto en que suele aplicarse la ley. Los paradigmas legales tienden a naturalizar territorios fijos delimitados por la memoria de la ocupación ancestral, sin concebir dinámicas territoriales de un orden "procesual", donde los paradigmas cosmológicos influyen profundamente en los tipos de ocupación. Esta disyunción entre las categorías legales y la dinámica territorial efectiva de los pueblos indígenas genera serios obstáculos para el reconocimiento de sus derechos, especialmente en contextos como el noreste brasileño o zonas de antigua colonización.

Un segundo aspecto a destacar es que, aunque Wolf (2009) afirma que hubo la disolución de grupos étnicos en el comercio de pieles canadiense, Mura y Barbosa da Silva (2011) presentan el caso de Tabajara, donde la identidad étnica fue suplantada por la violencia colonial, pero esto no impidió la creación de una comunidad política local con fuertes especificidades culturales. A diferencia de Ferreira (2013) y Wolf (2009), cuyos análisis tienden a privilegiar la relación entre grupo étnico y modo de producción, el enfoque de Barbosa da Silva y Mura (2011; 2022) abre espacio para el análisis del flujo del conocimiento/cultura como elemento fundamental de la dinámica y la comunicación de las instituciones sociales, estableciendo así nuevas configuraciones sociopolíticas que trascienden las categorías étnicas convencionales. Esto sugiere que los procesos de territorialización pueden ocurrir incluso en contextos de aparente "disolución" étnica, mediante el mantenimiento de tradiciones de conocimiento, marcos morales específicos y formas de organización doméstica que recrean la comunidad política sobre bases no necesariamente étnicas.

Finalmente, una de las hipótesis que planteamos a través de la lectura de esta retrospectiva teórica es que las regiones de Brasil tienen una variable en la aplicación del derecho administrativo, ya sea como resultado de proyectos de interés económico/tierra o en su densidad demográfica, lo que impacta significativamente en la forma en que se estructuran las comunidades políticas en el territorio. Por último, queda por descubrir si las reflexiones sobre la dinámica territorial de las minorías étnicas podrán influir en el espíritu generalista de las constituciones y leyes de los Estados-nación.

REFERENCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Terras tradicionalmente ocupadas. In: LIMA, Antonio Carlos Sousa (org.). **Antropologia e Direito**. Rio de Janeiro: Contracapa/LACE/ABA, 2012. p. 375-390.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra capa Livraria, 2000

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. **Antropolítica**, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2. sem. 2005.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 5 jul. 2025.

FERREIRA, Andrey C. Economia e organização do território: reciprocidade, distribuição e troca nas fronteiras do capitalismo flexível. In: ACSELRAD, Henri (org.). **Cartografia social, terra e território**. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2013. p. 179-200.

HALL, Edward T. **A dimensão oculta**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 423-516.

MORAN, Emilio F. **Adaptabilidade humana: uma introdução à antropologia ecológica**. São Paulo: EDUSP, 2010.

MURA, Fabio; SILVA, Alexandra Barbosa da. Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 96–116, 2011. DOI: 10.37370/raizes.2011.v31.320. Disponível em: <https://raizes.revistas.ufcg.edu.br/index.php/raizes/article/view/320>. Acesso em: 15 out. 2025

MURA, Fabio; BARBOSA DA SILVA, Alexandra. Território e ecologia doméstica entre os Kaiowá do Mato Grosso do Sul. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A reconquista do território: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo**. Rio de Janeiro: E-papers, 2022. p. 87-110

MURA, Fabio; MOREIRA, Eliane; BARBOSA DA SILVA, Alexandra. **Memorial ABA**. Associação Brasileira de Antropologia, 2020. Disponível em:

https://www.aba.abant.org.br/files/publicacoes/memorial_aba_65_anos.pdf. Acesso em: 13 nov. 2025.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, abr. 1998.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes. Genebra: OIT, 1989. Promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Disponível em:http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: 10 set. 2025.

WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. España: Fondo de Cultura Económica, 2002.

WILK, Richard R.; ARNAULD, Eric J. (ed.). **Households: comparative and historical studies of the domestic group**. Berkeley: University of California Press, 1984.

WOLF, Eric R. Modos de produção. In: WOLF, Eric R. **A Europa e os povos sem história**. São Paulo: EDUSP, 2009. p. 73-100.

Esta versión fue originalmente presentada en portugués y traducida al español con el auxilio de Inteligencia Artificial.

Derechos autorales 2025 – Revista de Derecho Socioambiental – ReDiS

Organizadoras:

Liliane Pereira Amorim;

Karla Karoline Rodrigues Silva;

Isabel Christina Gonçalves Oliveira;

Giovana Nobre Carvalho.

Editor responsable: Thiago Henrique Costa Silva.



Esta obra está licenciada bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-NoDerivados 4.0 Internacional](#).