**LA NECROPOLÍTICA Y EL GENOCIDIO DEL PUEBLO YANOMAMI EN EL ESCENARIO PANDÉMICO DEL COVID-19**

**THE NECROPOLITICS AND THE GENOCIDE OF THE YANOMAMI PEOPLE IN THE PANDEMIC SCENARIO OF COVID-19**

**Resumen:** Este trabajo tiene como objetivo problematizar los impactos de la minería ilegal en tierras Yanomami en el escenario del COVID-19. Se desarrolla un análisis del estado de excepción permanente al cual está sometida parte de las democracias modernas y su relación con los conceptos de necropolítica y necropoder. El trabajo revela la relación entre el estado de excepción y la actividad minera ilegal, en un contexto pandémico, denunciando un escenario de genocidio en comunidades tradicionales brasileñas. La investigación propuesta pertenece al aspecto metodológico jurídico-sociológico.

**Palabras clave:** vulnerabilidades; necropoder; estado de excepción permanente; comunidades tradicionales brasileñas; minería ilegal.

**Abstract:** This work aims to problematize the impacts of illegal mining in Yanomami lands in the scenario of COVID-19. The objective is to develop an analysis of the state of permanent exception to which part of modern democracies is subjected and its relationship with the concepts of necropolitics and necropower. For implications, the work unveils the relationship between the state of exception and illegal mining activity, in a pandemic context, denouncing a scenario of genocide in traditional Brazilian communities. The proposed investigation belongs to the juridical-sociological methodological aspect.

**Keywords:** vulnerabilities; necropower; state of permanent exception; traditional brazilian communities; illegal minery.

**Introducción**

La actual pandemia de COVID-19, vivida mundialmente, ha generado nuevas discusiones que van más allá del ámbito biológico, por lo que la alta propagación de la enfermedad permite que el debate sobre un virus llegue a esferas que no se limitan al discurso médico y científico. La *xawara*, palabra Yanomami utilizada para designar las epidemias traídas por el hombre blanco, llegó a las personas que viven en las profundidades de la selva amazónica y se extiende por el territorio de la comunidad tradicional Yanomami con una velocidad aterradora. El cataclismo biológico[[1]](#footnote-1), resultante de la incesante actividad minera ilegal de oro en los bosques, responsable de la presencia de 20 000 (veinte mil) invasores en territorios que, supuestamente, están legalmente protegidos y aislados de la pandemia, representa una amenaza a la integridad física e intelectual de estos pueblos y es cada día más concreto.

La investigación propuesta en este artículo intenta discutir en qué medida el estado de excepción permanente y no declarada contribuye a la intensa vulnerabilidad de los pueblos indígenas tradicionales Yanomami, en el actual contexto pandémico, y a su potencial genocidio. En este sentido, el objetivo general de este trabajo es analizar cómo se aplican los lentes de la necropolítica y el necropoder ante la acción tolerada y fomentada de la minería ilegal en tierras indígenas, especialmente en tierras Yanomami, y sus consecuencias en el contexto actual de la pandemia de COVID. -19.

Los objetivos específicos planteados para lograr el objetivo general son: verificar las coordenadas a partir de las cuales se consolidó el concepto de vulnerabilidades y sus diversos matices, y su subsunción al contexto de las comunidades indígenas; verificar cómo se percibe la necropolítica en sus manifestaciones desde el escenario originado por la pandemia de COVID-19 en Brasil; investigar la historia de las actividades mineras en tierras indígenas y cómo, en la actualidad, el ejercicio de estas actividades ilegales es una de las mayores amenazas a la integridad del pueblo Yanomami; finalmente, se pretende evaluar datos sobre la pandemia dentro del territorio Yanomami y cómo la minería ilegal promueve el genocidio de este pueblo.

Como marco teórico se adoptan los pensamientos de Mbembe (2018), filósofo y teórico político que desarrolló el concepto de necropolítica, y Agamben (2004), filósofo que desarrolló la base teórica del estado de excepción. Por tanto, el estudio se desarrolla desde un enfoque fundamentalmente cetético del Derecho, con un enfoque eminentemente interdisciplinario, que engloba los desarrollos modernos del Derecho Ambiental, el Derecho Constitucional, la Hermenéutica Jurídica y la Filosofía del Derecho (Gustin y Dias, 2015). La investigación que se propone pertenece al aspecto metodológico jurídico-sociológico y el tipo de investigación seleccionada, según la clasificación de Gustin y Dias (2015), es de carácter legal-exploratorio, haciendo énfasis en las características, percepciones y descripciones de los conflictos de derechos fundamentales en el escenario actual, impulsado por la pandemia de COVID-19.

La elaboración de esta investigación se justifica por la necesidad de abrir un amplio debate sobre la opción por la necropolítica y sus consecuencias en comunidades vulnerables, tal como ocurre en el caso de las poblaciones indígenas de la Amazonía. Además, la presente investigación pretende plantear una reflexión sobre el valor de estos pueblos, su cultura, conocimientos y formas de vida para la humanidad en su conjunto y para Brasil en particular, tratando de promover el mantenimiento de su historia y ascendencia.

**Vulnerabilidades y COVID-19**

Hablar de vulnerabilidades fundamenta la idea de que su uso se mueve muy cómodamente por diferentes áreas del conocimiento y que, en términos de aplicación, estas se adaptan a diferentes escenarios. Por lo tanto, para promover un debate sobre la vulnerabilidad es fundamental e indispensable considerarla como un concepto multidisciplinar y multifacético, que se aplica ampliamente a un enfoque desde las perspectivas ambiental, legal, sanitaria y social.

Desde un análisis de pauta ambiental, las perspectivas enumeradas por la teoría de la sociedad del riesgo de Beck, revela la vulnerabilidad como uno de los elementos a partir de los cuales se construye el riesgo, es decir, la vulnerabilidad cuando se asocia al peligro, aquí entendido como un fenómeno natural, da como resultado un riesgo (Surjan, Kudo y Uitto, 2015). Esto nos permite entender la vulnerabilidad como un factor generador de riesgo, es decir, un factor que la hace más probable. En consecuencia, con base en una perspectiva ambiental, este riesgo proviene del riesgo de desastres y el riesgo de cambio climático, derivado de la degradación ambiental.

En este sentido, Surjan, Kudo y Uitto (2016), hacen énfasis en la multidimensionalidad de la vulnerabilidad y la definen de manera abstracta como el grado de susceptibilidad de ciertas sociedades a los efectos nocivos de un peligro. Esto significa que la vulnerabilidad, en esta concepción, pretende tener en cuenta la capacidad de una persona, o grupo de personas, para anticipar, enfrentar, resistir y recuperarse de los impactos de un desastre natural. Además, este concepto combina la vulnerabilidad física (vulnerabilidad del entorno construido directamente relacionada con la distribución espacial de las amenazas) y social (vulnerabilidad experimentada por la sociedad y sus sistemas sociales, económicos y políticos).

En este aspecto, la vulnerabilidad no es estática y no debe considerarse como perteneciente originariamente a un determinado grupo, sino como resultado de las relaciones sociales. Por tanto, los autores afirman:

La vulnerabilidad no es un concepto estático y las personas no necesitan ser condenadas a un estado de vulnerabilidad a lo largo de su vida. Al mismo tiempo, mientras que la vulnerabilidad de algunas personas puede reducirse, otras caen en posiciones cada vez más vulnerables. La vulnerabilidad varía con el tiempo debido a que las personas atraviesan diferentes etapas de la vida con distintas combinaciones de recursos y responsabilidades [traducción libre] (Surjan, Kudo y Uitto, 2016:47).

A pesar de que existe la posibilidad de cambiar las condiciones de vida de las personas, esta afirmación no niega que ciertos grupos sociales están históricamente más insertados en situaciones de vulnerabilidad que otros. Además, también es fundamental tocar el punto de oposición a la vulnerabilidad, a saber, la resiliencia, definida por el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) como la capacidad de los sistemas sociales y ecológicos para adaptarse al estrés y al cambio, absorber perturbaciones y mantener su estructura y funcionamiento (Surjan, Kudo y Uitto, 2016).

Así, la vulnerabilidad, desde el punto de vista del análisis social, debe entenderse también como una condición impuesta a determinados grupos y no como algo inherente a ellos. Para entenderla adecuadamente es imperativo tener en cuenta que la perspectiva antes mencionada se alimenta de condiciones de raza, género, etnia, orientación sexual, entre otras, además de cuestiones económicas y de clase.

En el campo de la salud pública, a su vez, la adopción del término vulnerabilidad asumió un papel especialmente importante ante la hegemonía del concepto de riesgo discutido en los enfoques epidemiológicos, contexto en el cual el término tuvo una amplia difusión durante la epidemia de VIH/SIDA en la década de 1990, que resultó en la movilización de procesos de integración social disciplinados por los derechos humanos (Oviedo y Czeresnia, 2015).

La vulnerabilidad, por lo tanto, se incorporó a la salud pública a través de la epidemiología social que mostró los impactos de los problemas sociales en determinadas enfermedades. Oviedo y Czeresnia (2015: 240) refuerzan: “Ver los fenómenos estructurantes que median procesos específicos de salud-enfermedad, teniendo en cuenta las condiciones y capacidades de agencia de los propios individuos y grupos, es la especificidad de los estudios sobre *vulnerabilidad*” [traducción libre].

En este punto, el tema que se valora es que, incluso en el ámbito de la salud, la perspectiva de vulnerabilidad no toma en cuenta un solo elemento para su configuración, en este caso el biológico. De esta forma, Oviedo y Czeresnia (2015) buscan demostrar la relación entre vulnerabilidad y condiciones sociosanitarias y, por tanto, el carácter biosocial de esta relación.

Además, los autores también se comprometen a demostrar que la vulnerabilidad no debe confundirse con la inequidad, un supuesto que suele hacerse en los acercamientos que se proponen analizar la equidad y la salud:

Finalmente, en la literatura interesada en equidad y salud, existe una tendencia a equiparar inequidad con vulnerabilidad. Aunque se acepta que existen vínculos entre vulnerabilidad y inequidad, tomar una por la otra puede ser engañoso. Desde una perspectiva pragmática, una situación de vulnerabilidad no siempre corresponde a una estructura de inequidad. Por ejemplo, los perfiles de salud característicos asociados a la edad o situaciones de vulnerabilidad relacionadas con redes de apoyo social muy débiles no pueden atribuirse, en ningún caso, a una inequidad. De hecho, la vulnerabilidad y la inequidad son categorías de diferente origen, la primera empírica / analítica, la segunda, de fundamento moral [traducción libre] (Oviedo y Czeresnia, 2015:239).

Cabe mencionar que, de una manera que no se diferencia de los otros enfoques, la dimensión de vulnerabilidad basada en la salud pública también enfrenta el tema con la articulación de tres elementos: exposición, sensibilidad y resiliencia (Araújo y Oliveira, 2017). Por tanto, es fácil ver que algunos grupos sociales son más vulnerables que otros, ya que son más susceptibles a la imposición de situaciones de vulnerabilidad. En cuanto a la proliferación del virus COVID-19, esta afirmación también es cierta y extrapola la vulnerabilidad fisiológica de personas consideradas componentes de grupos de riesgo, como hipertensos, ancianos, personas con insuficiencia renal o cardíaca, en tratamiento oncológico, pacientes con VIH/SIDA, entre otros (Ribeiro, 2020).

Con esto, se puede decir que, de manera social, económica, ambiental y cultural, algunos grupos sufren y sufrirán más que otros con los efectos y consecuencias del nuevo coronavirus, como es el caso de las comunidades indígenas y poblaciones más pobres en general. Es por esto que el presente artículo se propone discutir cómo la comunidad indígena Yanomami se encuentra fuertemente amenazada por la propagación del virus y el contexto de las diversas dimensiones de vulnerabilidad a las cuales históricamente ha estado sometida.

**Notas sobre el estado de excepción**

Vivir con la pandemia ha recuperado un gran interés por el tema de la excepción. El intento de conciliar estos dos temas ha planteado incluso el posible surgimiento de un “estado de pandemia permanente”, que se dedica a observar cómo la pandemia legítima, facilita y enmascara la aplicación de nuevos, tecnológicos y sofisticados instrumentos biopolíticos de control social, como si fueran indispensables para la salud pública (Ruiz, 2020).

Dada la relevancia del debate suscitado por la nueva excepción que trajo la pandemia del COVID-19 y la forma en que promueve nuevas formas de control de la sociedad, el presente trabajo pretende enfocarse en cómo la pandemia potenció una excepción, experimentada desde hace mucho tiempo por algunos grupos sociales . En este caso, el análisis se dedica específicamente a la forma en la cual las comunidades indígenas han atravesado por un proceso de sumisión permanente a un estado de excepción que las priva, mediante una suspensión constante, de sus derechos fundamentales.

En este sentido, antes de iniciar las debidas conexiones entre el estado de excepción y la privación de derechos que sufren las comunidades indígenas y cómo esta se ha intensificado con el nuevo coronavirus, conviene hacer unas breves consideraciones teóricas al respecto. Agamben (2004) se refiere al estado de excepción como una representación de la tierra de nadie, un espacio desprovisto de normas en el cual no es posible distinguir fácilmente si la experiencia es en un contexto democrático o absolutista. Por tanto, el vacío que deja la ausencia de una regla solo puede ser llenado por la excepción, cuando la decisión soberana usurpa el papel de la ley. De acuerdo con el autor,

El estado de excepción es, en este sentido, la apertura de un espacio en el que aplicación y regulación muestran su separación y en el que una pura fuerza de ley hace (es decir, aplica sin aplicar) una regulación cuya aplicación ha sido suspendida. De esta manera, la unión imposible entre norma y realidad, y la consecuente constitución del alcance de la norma, se opera en forma de excepción, es decir, por el supuesto de su relación. Esto significa que para aplicar una norma, en última instancia, es necesario suspender su aplicación, para producir una excepción. En todos los casos, el estado de excepción marca un nivel donde la lógica y la praxis son indeterminadas y donde la violencia pura sin logos pretende hacer un enunciado sin ninguna referencia real [traducción libre] (Agamben, 2004:63).

Agamben defiende la permanencia del estado de excepción. Para el teórico, decir que lo que debe ser esporádico y aplicarse solo en situaciones realmente excepcionales se convierte en la regla, que, en sí misma, hace la excepción, en palabras de Valim (2018:18) se “constituye una contradicción en términos” [traducción libre].

A partir de esta concepción, la excepción pasa a entenderse como un paradigma de gobierno que implementa la violencia estatal y viola los derechos fundamentales, en particular, de los sectores más oprimidos y vulnerables de la sociedad, haciendo que la excepción opere aunque no exista un mandato expresado y específico para el soberano en una situación determinada. Vale la pena mencionar que para Valim (2018:22), “estrictamente hablando, no hay estado de excepción, sino *estados* de excepción, es decir, porciones de poder que, de manera legal o ilegal, escapan a los límites establecidos por el estado de derecho” [traducción libre].

Así, la idea de excepción comienza a permitir “la eliminación física no solo de los opositores políticos, sino también de categorías enteras de ciudadanos que, por cualquier motivo, parecen no estar integrados en el sistema” [traducción libre] (Agamben, 2004:13), al igual que la política de persecución y exterminio nazi, que institucionalizó lo que hoy forma el estado de excepción. Esto es lo que subyace en la teoría del *homo sacer* en Agamben, cuya vida se limita únicamente al nivel de la *zoé*, la perspectiva de una vida desnuda, que solo se incluye en la sociedad y en el ordenamiento jurídico a través de su exclusión, en detrimento de una visión de la vida desde la perspectiva del *bios*, o de la vida política, calificada y digna de ser vivida.

Es en este sentido que Butler ayuda a aproximar las consecuencias del estado de excepción, aunque no lo mencione expresamente, y el trasfondo de la pandemia, ejemplificando cómo se legitima la existencia del *homo sacer* en la realidad global actual:

La desigualdad social y económica asegura que el virus discrimine. El virus por sí solo no discrimina, pero los humanos seguramente lo hacemos, modelados como estamos por los poderes entrelazados del nacionalismo, el racismo, la xenofobia y el capitalismo. Es probable que en el próximo año seamos testigos de un escenario doloroso en el que algunas criaturas humanas afirmarán su derecho a vivir a expensas de otros, volviendo a inscribir la distinción espuria entre vidas dolorosas y ingratas, es decir, aquellos quienes a toda costa serán protegidos de la muerte y esas vidas que se considera que no vale la pena que sean protegidas de la enfermedad y la muerte (Butler, 2020:62).

Agamben (2010), por tanto, define la vida del *homo sacer* como una vida que se puede matar, pero no sacrificable, en el sentido religioso, y cuya inclusión se produce solo por medio de su propia exclusión. Es desde esta perspectiva que proponemos un análisis de la forma en que, aún hoy, ciertas vidas son tratadas por el Estado, en las democracias modernas, en una especie de jerarquía en la cual su consideración está directamente ligada a la *zoé*, como una vida natural, desnuda, y que puede ser exterminada. Este es el punto en el que la tutela estatal otorgada a las comunidades indígenas puede conectarse a un estado de excepción permanente que no brinda protección más allá de la *zoé*.

**La necropolítica y el negacionismo del COVID-19 como una de las manifestaciones del estado de excepción**

Además de las vulnerabilidades potencializadas por el COVID-19, el tema que configura el estado de excepción, al cual se arrojan muchos grupos minoritarios, recorre un camino que va mucho más allá de la mera conjetura de un *homo sacer* ambiental. En el caso del escenario pandémico, en el contexto de Brasil, hacer frente a la enfermedad se ha convertido en una elección entre los que viven y los que mueren. Es en este aspecto que la situación vivida por muchas comunidades brasileñas se encuentra ante la elección por una necropolítica por quienes detentan el poder.

Según el concepto desarrollado por Mbembe (2018), la necropolítica consiste en el uso del poder social y político como termómetro para determinar cómo pueden vivir unos individuos y cómo otros deben morir, no siendo una perspectiva abstracta, ya que se trata de una extensión de los medios de control sobre la vida de las personas. Es una manipulación que confiere algo mayor que el derecho a matar, porque permite que los individuos sean sometidos a su propia muerte, dado que el necropoder se manifiesta de diferentes formas y en múltiples escenarios, reduciendo a las personas a las situaciones más precarias, e incluso a que se les quite la vida.

En el resurgimiento del pasado, Santos, Maciel, Santos, Conceição, Olveira, Silva y Prado (2020) afirman que:

El concepto de necropolítica corrobora la comprensión de las diferencias existentes en la actuación del Estado en relación con determinados grupos y la distribución diferencial del derecho a la vida. Su comprensión pasa por el reconocimiento de las medidas estatales que promueven la vida y la muerte con base en características que jerarquizan los cuerpos, estratificándolos entre aquellos que pueden ser eliminados y deben vivir. En una sociedad estructuralmente fundada en el racismo, como mecanismo de un sistema político de dominación, las ‘formas contemporáneas que someten la vida al poder de la muerte’ se definen a partir de dos ideas complementarias: la primera, que existen diferentes razas humanas; y el segundo, que hay razas humanas que son inferiores a otras [traducción libre].

El necropoder es excesivamente intencional, porque sus efectos, además del fallecimiento, provocan una finura en la vida, desde la muerte social y política. Los individuos afectados por la necropolítica, aprobada y provocada por el Estado, se vuelven incapaces de establecer limitaciones en sí mismos, por sí mismos, debido a la injerencia social y política de quienes tienen más poder para subyugarlos. Así, esta peculiaridad actúa como una característica de lo que es no estar verdaderamente vivo, considerando que el sujeto pierde soberanía sobre su propia vida. Esta capacidad de superponer a alguien con mucho más poder, sin embargo, no se aplica solo a las personas de manera individual, llegando, por extensión, a las comunidades a las cuales están vinculados, de manera que sus libertades de autonomía son totalmente arrebatadas (Mbembe, 2018).

Las manifestaciones del necropoder pueden variar con cada circunstancia, pero siempre con la intención de transformar a un individuo o una determinada comunidad en no-muertos sociales y políticos. En el transcurso de la pandemia COVID-19 en Brasil, en un inicio se expresó a través del negacionismo, esto, como explica Danowski (2018), vinculado a “un deseo de muerte y exterminio, al mismo tiempo, de sentido y de cualquier forma de alteridad, que es la misma fuente del fascismo” [traducción libre]. En ese sentido, de acuerdo con Morel (2021),

El término negacionismo, tal como lo entendemos hoy, empezó a ser utilizado por el historiador francés Henry Rousso, al referirse a quienes negaban el holocausto promovido por la Alemania nazi en la Segunda Guerra Mundial. Era necesario distinguir el trabajo ordinario del historiador, el cuestionamiento permanente de las interpretaciones históricas, de la negación de los hechos establecidos, a partir de métodos turbios como la falsificación, el ataque, el descrédito del testimonio de los sobrevivientes, etc. El negacionismo no se podía llamar, entonces, ‘revisionismo histórico’, como pretenden quienes se empeñan en negar crímenes atroces contra las minorías, ya que no se trata de revisar y debatir por controversias, sino de producir confusión y silenciamiento intencional [traducción libre].

Al ver el negacionismo como una expresión conspicua del necropoder, Morel (2021) señala que las formas en las cuales se ha venido manifestando son heterogéneas y sustentan un fenómeno que está rodeado de complejidades. No obstante, aunque diferentes entre sí, estas corporaciones se articulan, como, por ejemplo, el negacionismo del racismo, que está intrínsecamente ligado al negacionismo histórico, este, a su vez, articulado a los recientes movimientos de negacionismo de la esclavitud brasileña. En este sentido, el negacionismo de la pandemia está vinculado al negacionismo científico, ya que en gran medida quienes refutan la severidad del COVID-19 comparten la idea de negar los discursos científicos, porque

Al negar la gravedad de la pandemia y, en consecuencia, la atención a la misma, se intensificó la 'política de muerte', descrita por Mbembe, dirigida a quienes padecen la precariedad de su vida -negros, pobres, ancianos, pueblos indígenas, mujeres-. Estas poblaciones serían, por tanto, un contingente de cuerpos desechables dentro de la lógica del sacrificio inherente al neoliberalismo, también llamado por el autor del necroliberalismo [traducción libre] (Morel, 2021).

Así, cuando la extrema derecha disputa la necesaria circunspección frente al COVID-19, el resultado inmediato es una minimización de la importancia de las políticas públicas en el actual contexto pandémico, lo que exime al Estado del deber de invertir en salud pública. El negacionismo comienza a adoptar los contornos del revisionismo histórico de antaño y trasciende a un nivel nunca visto, fortaleciéndose, incluso, en el ámbito de acción de quienes detentan el poder estatal. Como resultado más perverso de esta matemática, hay una intensificación de la política de muerte de grupos en situaciones de vulnerabilidad (Morel, 2021).

En el caso de Brasil, la necropolítica se vuelve todavía más clara como paradigma y no como un folklórico culto a la muerte, a partir de 2020. La pandemia del COVID-19 abrió un proyecto que ya se mostraba en el proceso de institucionalización de este cruel modelo, en tierras brasileñas, en pequeños pasos, primero con el proceso de juicio político, con refinamientos golpistas, de la presidenta Dilma Rousseff, en 2016, continuado por la violación de los derechos sociales frente al escenario legislativo de 2017, impulsado por la nefasta reforma en la Consolidación de las Leyes Laborales Brasileñas, que redujo diversas condiciones de trabajo a una forma casi moderna de esclavitud, de muchas formas, encontrando su apogeo en la campaña rodeada de tendencias fascistas que eligieron a Jair Messias Bolsonaro como el trigésimo octavo presidente de Brasil en 2018.

Con la enfermedad azotando al mundo, a fines de la década de 2010, el escenario brasileño se volvió lo suficientemente caótico como para que el término necropolítica se asocie directa e indiscutiblemente con el gobierno de Bolsonaro. De esta manera, la gran plaga de principios del siglo XXI abre un marco de elección elitista, adoptado por el gobierno de Brasil, de decidir por la vida de los más ricos en beneficio de los demás, inflando el sentimiento negativo en el población, así como por la serie de omisiones en el afrontamiento del COVID-19, presente desde la categorización de la anomalía como pandemia, en marzo de 2020, que hace que la vida de personas y pueblos vulnerables, como la comunidad Yanomami, sea totalmente desechable.

**El pueblo Yanomami y la lucha contra la minería ilegal**

Entre los problemas que enfrentan los Yanomami, indígenas que viven en aldeas diseminadas por la selva amazónica, uno que atrae las intensas necropolíticas, que violan el estilo de vida de sus comunidades tradicionales y los coloca en la condición de sujetos desechables, es la minería que realizan los no indígenas. Sin embargo, cabe señalar que esta práctica está prohibida por la legislación infraconstitucional brasileña desde principios de la segunda mitad del siglo XX, en virtud del art. 128 de la Ley n.° 6001, de 19 de diciembre de 1973, que establece el Estatuto de los Pueblos Indígenas. Aquí está el diseño:

Art. 128. El uso de recursos minerales en tierras indígenas por el régimen de extracción de minerales, tales como minería, chispas y minería, es privado de las comunidades indígenas, no depende de autorización del Congreso Nacional y será permitido por el órgano de gestión de recursos minerales, en los términos de la regulación específica [traducción libre].

No obstante, varias comunidades indígenas han convivido durante muchos años con la presencia indeseable de minas de oro ilegales instaladas en sus tierras, para la explotación directa de minerales como oro, diamantes, cobre, hierro y níquel, de manera impropia y contraria a la ley. Este ejercicio siempre ha sido fuente de conflictos socioambientales y amenazas a la seguridad física y alimentaria de las comunidades, así como a sus formas de vida y a la preservación de las tierras, promoviendo sustancialmente la degradación del medio ambiente, además de poner en peligro varios sitios arqueológicos de valor histórico (CETEM, 2015). Además, la prospección ofrece otro riesgo que impacta directamente en el incremento de los otros ya mencionados: el riesgo para la salud. De esta forma, la actividad minera en tierras indígenas es vista como un tema de salud pública, que puede tener un impacto más fuerte en las comunidades en materia de seguridad alimentaria y medicina preventiva.

La comunidad Yanomami ha sufrido especialmente por la minería desde principios de 2019, habiendo registrado la presencia de más de 20 000 (veinte mil) invasores en su territorio desde entonces. Motivado por el incremento en el precio internacional del oro, cuya tendencia alcista debería continuar debido a la crisis económica generada por la pandemia de COVID-19, se estableció una fiebre del oro contemporánea. Las invasiones se han vuelto cada vez más sofisticadas y las instalaciones ilegales cuentan con entrada y salida de aeronaves, servicio de suministro continuo y comunicación vía satélite. Además, el debilitamiento de las políticas de protección de los pueblos originarios, así como el apoyo y estímulo del gobierno federal para la flexibilización y legalización de las actividades de exploración minera en tierras indígenas, ha contribuido significativamente al mantenimiento de la crisis provocada por la minería ilegal (ISA, 2020).

El Instituto Socioambiental (ISA) ha puesto en marcha un informe sobre las invasiones de estos mineros en las tierras Yanomami, monitoreando el avance de esta actividad ilegal a través de un programa satelital denominado *Sirad*, un sistema más avanzado que el Prodes-INPE y Deter-INPE, utilizados por el Instituto Nacional de Investigación Espacial (INPE). Este satélite permite un análisis más detallado de la explotación sufrida dentro de las tierras de la comunidad. En total, la Sirad vio la degradación de más de 1925 (mil novecientos veinticinco mil) hectáreas de bosque, y solo en los primeros meses de 2020, 114 (ciento catorce) hectáreas de tierra Yanomami ya habían sido destruidas (ISA, 2020).

Desde 2013, algunos operativos han sido realizados de manera conjunta por la Policía Federal, el Ministerio Público Federal y el Ejército, para interrumpir esta compleja red nacional y internacional que impulsa y alimenta la minería ilegal de oro. Pero aún no ha habido una conclusión judicial, lo cual contribuye al cómodo sentimiento de impunidad y desprecio por las comunidades que enfrentan los desafíos que la explotación impone a diario. También cabe mencionar que, en 2018, el cierre de cuatro Bases de Protección Etnoambiental de la Fundación Nacional Indígena (FUNAI) dejó una vasta área sin la protección adecuada, lo que resultó en un avance sin precedentes en la minería ilegal, de una manera nunca vista desde el origen de la tierra Yanomami (ISA, 2020).

Es importante destacar que, para hacer más evidente la escala de las operaciones mineras, en 2019 el oro fue el segundo producto con mayor flujo de exportaciones en Roraima, sin que el Estado se haya beneficiado de la minería, no figurando en la contabilidad oficial de exportaciones estatales. Al año siguiente, con la confirmación de la llegada del nuevo coronavirus a Brasil, en marzo de 2020, las autoridades fueron informadas sobre la instalación de un nuevo campamento ilegal, con cerca de 50 (cincuenta) nuevas personas, cercanas a la comunidad Korekorema, revelando lo obvio: la pandemia no ahuyentó la minería aurífera y incluso pudo haber intensificado los procesos de explotación ilegal de las tierras más profundas de Brasil. Por lo tanto, el análisis de la historia de las invasiones de los mineros de las tierras Yanomami y su movimiento por los bosques devela un patrón espacial de transmisión de enfermedades, que es especialmente peligroso para las comunidades que se encuentran aisladas y tienen memorias inmunológicas más sensibles a las enfermedades, como es el caso de las comunidades de Hakoma y Parima, que ya necesitan lidiar con el acercamiento de los campamentos ilegales (ISA, 2020).

La explotación ilegal de las tierras Yanomamis ha provocado muchas muertes y contaminación por otras enfermedades, como la malaria y la viruela, por ejemplo. Esta realidad hace que las comunidades sin infraestructura de salud sean todavía más vulnerables, promueve el deterioro de las condiciones económicas y el precario control de los vectores de transmisión, además de demostrar cómo la presencia de buscadores en tierras indígenas, situación preocupante en las tierras Yanomami, es, sobre todo, una amenaza biológica, hecho que sigue siendo cierto en lo que respecta a la transmisión del COVID-19 (ISA, 2020).

Como si fuera poco, ya ha sido confirmado por la Escuela Nacional de Salud Pública de la Fundación Oswaldo Cruz (Fiocruz) que la actividad minera es responsable de la contaminación por mercurio de las comunidades Yanomami y Ye’kwana. Debido a la contaminación, estas comunidades necesitan convivir con toxicidades en el sistema nervioso central, urinario y cardiovascular, así como también pueden haber afectado los sistemas inmunológico y respiratorio, lo que hace a estas comunidades, además de ser social, económica y ambientalmente vulnerables, también de forma biológica y, por tanto, más frágil a los efectos del COVID-19 (ISA, 2020).

**Pueblos indígenas: los efectos del COVID-19 y la minería de oro en el lente de la excepción**

La lucha por la supervivencia de los pueblos indígenas se ha convertido en un elemento inseparable de su historia, característica que aún hoy resuena en la vida de estos Estados usurpados, violados y desatendidos. La forma en que la sociedad no indígena, autoproclamada civilizada, trata las particularidades y peculiaridades de las comunidades tradicionales evidencia el desinterés por su efectiva protección física y intelectual.

Ni siquiera la amplia legislación nacional y internacional sobre la importancia de preservar a los pueblos originarios, así como sus conocimientos y formas de vida, son suficientes para obtener del Estado una acción más efectiva y acorde con la protección que merecen. Por el contrario, lo que a menudo se ve es el compromiso con la integración y asimilación forzosa de estos pueblos y la indiferencia hacia sus intereses y necesidades reales, muchas veces reemplazados por los auspicios de la lógica desarrollista. Es, por tanto, debido al sesgo cosmopolita de gobierno con el cual vivimos, que en pro del desarrollo económico los derechos fundamentales de los pueblos indígenas se encuentran diariamente suspendidos en una constante sustitución de la integridad y dignidad de este pueblo.

La suspensión de los derechos fundamentales es el punto de partida para asumir la existencia de un estado de excepción permanente, en el cual partes del poder escapan al control del estado de derecho y pasan a la discreción del *soberano*, que inadvertidamente viola derechos con el peligroso argumento capitalista del desarrollo, cuyo ejercicio fomenta la teoría de la jerarquía de vidas. Por ello, los proyectos mineros, hidroeléctricos, agrícolas, madereros y mineros se instalan en tierras indígenas con la facilitación, aval y estímulo del gobierno federal, ignorando por completo las repercusiones de estas acciones en las comunidades locales, cuya supervivencia se pone a prueba cada día.

Por lo tanto, la imposición de las dimensiones de las vulnerabilidades previamente expuestas, en las comunidades indígenas, pone de relieve algo que es en gran parte ignorado por los autoproclamados civilizados: el hecho de que las opresiones y las violaciones se cruzan. Por ello, es posible afirmar que las comunidades indígenas sufren una vulnerabilidad doble, triple o incluso cuádruple, lo cual hace aún más urgente analizar su contexto de violaciones.

Ante esto, se vuelve a constatar que los pueblos indígenas en Brasil sufren permanentemente las implicaciones de un estado de excepción que es, al mismo tiempo, causa y efecto de las vulnerabilidades y violaciones impuestas. Es sumamente importante resaltar, además, la tendencia a agravarse de este escenario por la pandemia del COVID-19 y cómo sirvió de pretexto para desviar la atención de las ilegalidades cometidas dentro de los bosques. En este contexto, vale la pena mencionar, una vez más, las actividades mineras que ocurren ilegalmente dentro de las comunidades indígenas, en especial en las tierras Yanomami.

La segunda edición del informe sobre el riesgo de exposición al COVID-19 para los pueblos indígenas elaborado por la Fiocruz revela que las poblaciones indígenas se encuentran en extrema desventaja en comparación con la población no indígena en varios indicadores demográficos y de salud. El estudio revela que tienen menor acceso a educación formal, menor cobertura de saneamiento, altos niveles de diarrea, anemia, obesidad, mortalidad temprana, además de enfrentar temas como seguridad alimentaria, mantenimiento y preservación de territorios, invasiones, así como contaminación y degradación ambiental (Fiocruz, 2020).

Según las encuestas realizadas por ISA (2020), los Yanomami tienen las peores estructuras del país en cuanto a polos base, equivalentes a puestos de salud, teniendo el mayor grado de vulnerabilidad entre 172 (ciento setenta y dos) centros estudiados en el país. Esto significa que tienen el menor número de camas y respiradores, así como la mayor limitación relacionada con el transporte. Esta es una realidad que se agrava cada vez más, considerando que

La alta vulnerabilidad social calculada por Fiocruz para los municipios brasileños indica que la población de los municipios en superposición tiene la peor esperanza de vida al nacer, bajas tasas de escolaridad del Índice de Desarrollo Humano y personas en hogares con saneamiento inadecuado. Tales factores contribuyen a la mayor vulnerabilidad de los pueblos con base en Yanomami al COVID-19 [traducción libre] (ISA, 2020: 17).

Los análisis de lo ISA también revelaron que, de los 37 (treinta y siete) polos base que dan servicio a las tierras Yanomami, 23 (veintitrés) de los que apoyan a las aldeas se encuentran a más de cinco kilómetros de las áreas invadidas por la minería e, incluso así, tienen alto riesgo y vulnerabilidad al COVID-19, amenazando a una población de 14 127 (catorce mil ciento veintisiete) indígenas atendidos por estos 23 (veintitrés) centros. Sin embargo, la situación no es mejor en las regiones con una distancia menor a cinco kilómetros del área de prospección, en las cuales son responsables 14 (catorce) polos, responsables de 13 889 (trece mil ochocientos ochenta y nueve) indígenas en riesgo crítico y extremadamente vulnerable al COVID-19.

A partir de este escenario, para estimar el impacto de la transmisión de COVID-19 en las comunidades Yanomami, ISA utilizó el método Susceptible Infectious Recovered (SIR), que

describe la dinámica de la contaminación en una población según el número de individuos infectados, el tamaño de la población, la tasa de contagio y un parámetro de recuperación. Por lo tanto, utilizando este modelo es posible estimar el número de personas que pueden estar infectadas en un escenario de transmisión de enfermedad dado [traducción libre] (ISA, 2020:19).

Los estudios basados ​​en este método consideran la tasa de contagio en Roraima, ya que no hay tasas disponibles para las comunidades indígenas. Al considerar el peor escenario, en el cual la tasa de contagio es de 4 (cuatro), se analiza una población de 13 889 (trece mil ochocientos ochenta y nueve) indígenas, referidos a las zonas más cercanas a la minería, una región de altísimo riesgo y vulnerabilidad, teniendo en cuenta la presencia de aproximadamente 20 000 (veinte mil) buscadores en esta región, la ocurrencia de un solo caso puede resultar en 5603 (cinco mil seiscientos tres) casos nuevos después de 120 (ciento veinte) días.

Esto significa que la inercia respecto a la contaminación en la tierra Yanomami resultaría en el contagio del 40,3% (cuarenta punto tres por ciento) de la población indígena que vive en las áreas críticas atendidas por los 14 (catorce) polos base, ubicados a menos de cinco kilómetros de las áreas invadidas por la minería ilegal. Además, teniendo en cuenta que la tasa de letalidad es dos veces mayor que el número de personas afectadas en la población no indígena, es posible tener de 207 (doscientas siete) a 896 (ochocientas noventa y seis) muertes por indígena Yanomami (ISA, 2020).

Los datos de ISA (2020) informan que la *xawara* ya ha llegado a los 34 (treinta y cuatro) Distritos Sanitarios Especiales Indígenas (DSEIs)[[2]](#footnote-2), habiendo ya infectado y victimizado a un gran número de indígenas en Brasil, lo cual apunta a una alarmante tendencia de crecimiento, en la coyuntura actual. Lo que hay que tener en cuenta es que las tasas de contagio son, contrariamente a lo que comúnmente se imagina, más altas en las zonas rurales que en las urbanas. Además, no es posible olvidar las aglomeraciones, escenarios que catalizan transmisiones, pero que son totalmente compatibles con la realidad indígena, permitiendo que la contaminación de un miembro afecte a todos los demás, condición en la cual el control de las transmisiones se vuelve casi imposible (ISA, 2020). Así,

Un punto central en la lucha contra COVID-19 es el hecho de que, hasta el momento, el gobierno brasileño no ha reconocido la inserción de las comunidades indígenas en el contexto de transmisión comunitaria y esto tiene consecuencias dramáticas para la salud de estas poblaciones. Esto ha provocado que los DSEIs organicen su respuesta, esperando que se confirmen los casos de COVID-19 en las aldeas y solo entonces desencadene el nivel de peligro inminente o respuesta de emergencia en salud pública. Debido al carácter altamente transmisible del COVID-19 y la dinámica de vida comunitaria de los pueblos indígenas, esta decisión impide tomar medidas efectivas para evitar el contagio en las comunidades indígenas [traducción libre] (ISA, 2020:25).

En este diapasón, desconocer que existe transmisión comunitaria dentro de las comunidades indígenas refuerza la falsa percepción de que los pueblos son comunidades aisladas y, por tanto, más seguras frente a la contaminación por COVID-19, percepción que hace que en la problemática enfrentada por las comunidades se ignore completamente el contacto forzado impuesto por las actividades mineras ilegales que se extienden por los bosques.

No sin razón, las Oficinas de Derechos Humanos de la ONU para América del Sur, junto con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, declaran a la pandemia COVID-19 como una de las mayores amenazas modernas a las formas de vida de los pueblos indígenas en la Amazonía (ACNUDH, 2020), corroborando la idea aquí defendida sobre la pandemia que derivó en un posible genocidio de estos pueblos.

A partir de estos análisis, queda claro que la pandemia del nuevo coronavirus ha modulado la idea de una biopolítica arquetípica, ya que nos permitió visualizar, con una mirada menos miope, que las propias comunidades han gestionado colectivamente la salud de su cuerpo social, mientras que los gobiernos solo se ocupan de la muerte (González, 2020), realidad que es muy conciliable con la cotidianidad de las comunidades indígenas y que nos permite entender la vida indígena como la vida del *homo sacer*.

**Conclusiones**

Considerando la gravedad del escenario pandémico percibido por el mundo, es imperativo analizar el tema desde la perspectiva de la necropolítica, el estado de excepción y la explotación ilegal de los bosques, a través de las invasiones de la minería en los territorios indígenas de la Amazonía. Esto se debe a que estas prácticas aumentan la propagación del coronavirus en entornos que están altamente expuestos a peligros provocados por personas no indígenas, como la vulnerable comunidad Yanomami.

Así, según el análisis de las cifras oficiales, que constantemente sufren cambios por nuevas muertes y nuevas personas infectadas con COVID-19, queda por demostrar cómo este escenario se agrava más cada día y afecta a estos lugares y personas. Ellos, que en un principio eran percibidos como los más aislados y seguros contra la infección, se ven fuertemente afectados, lo cual pone en riesgo a uno de los grupos más grandes y significativos originarios de Brasil.

La realidad indígena, vulnerable por el estado de excepción y víctima del necropoder, deja clara la compatibilidad entre la vida del *homo sacer* y la de los pueblos indígenas, cuya protección nunca se da más allá de la mera vida, la *zoé*. Tal situación lleva a pensar que la forma de vida Yanomami no es una prioridad para el gobierno brasileño y que la pluralidad de visiones del mundo representa una amenaza real. Como la alegoría del *homo sacer*, los indígenas brasileños están a merced de la voluntad del soberano, en total desacuerdo con el orden constitucional vigente.

La investigación del historial de las actividades mineras ilegales y la crisis actual que viven los pueblos indígenas Yanomami, a través de la presencia de decenas de miles de invasores en sus tierras, lleva a concluir que el mantenimiento y fomento de la minería en tierras indígenas es parte de un escenario de excepción permanente. El genocidio del pueblo Yanomami en el Brasil contemporáneo es, por tanto, el resultado de la omisión consciente del gobierno brasileño, es decir, es la manifestación inconfundible del necropoder.

**Referencias**

ACNUDH, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2020), “Indígenas amazônicos estão ‘em grave risco’ frente a COVID-19, alertam ONU e CIDH. Santiago”, en *ACNUDH*, junio

<https://acnudh.org/pt-br/indigenas-amazonicos-estan-en-grave-riesgo-frente-a-covid-19-alertan-onu-derechos-humanos-y-cidh> [24 de abril de 2021].

Agamben, Giorgio (2004), *Estado de exceção*, Boitempo, São Paulo, Brasil, 144 pp.

Agamben, Giorgio (2010), *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua, Editora UFMG, Belo Horisonte, Brasil, 212 pp.

Araújo, Isabelle Maria Mendes de y Oliveira, Ângelo Giuseppe Roncalli da Costa (2017), “Interfaces entre a saúde coletiva e a ecologia política: vulnerabilização, território e metabolismo social”, en *Revista* *Saúde em Debate*, v. 41, núm. especial 2, Centro Brasileiro de Estudos de Saúde, Brasil, pp. 270-286.

Brasil, Ministério da Saúde (2020), “Distritos Sanitários Especiais Indígenas”, en *Brasil*

<https://www.saude.gov.br/secretarias-estaduais/685-institucional/secretarias/secretaria-especial-de-saude-indigena-sesai/46396-distritos-sanitarios-especiais-indigenas-dseis> [24 de abril de 2021].

Butler, Judith (2020), “El capitalismo tem sus limites”, en Pablo Amadeo (org.), *Sopa de Wuhan*: piensamento contamporáneo em tiempos de pandemia (pp. 59-66), Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, Argentina, 187 pp.

Carmo, Michelly Eustáquia do y Guizardi, Francini Lube (2018), “O conceito de vulnerabilidade e seus sentidos para as políticas públicas de saúde e assistência”, en *Cadernos de Saúde Pública*, v. 34, núm. 3, Fundação Oswaldo Cruz, Brasil, pp. 1-14.

CETEM, Centro de Tecnologia Mineral (2015), “Mineração e Garimpo em terras indígenas: um dossiê”, en *CETEM*, diciembre

<https://www.cetem.gov.br/images/palestras/2015/mineracao/13-ines-ribeiro.pdf> [23 de abril de 2021].

Danowski, Deborah (2020), “‘Não tem mais mundo pra todo mundo’ diz Deborah Danowski*”*, en *Agência Pública*, 5 de junio,

<https://apublica.org/2020/06/nao-tem-mais-mundo-pra-todo-mundo-diz-deborah-danowski/2020> [22 de abril de 2021].

FIOCRUZ, Fundação Oswaldo Cruz (2020), “Risco de espalhamento da COVID-19 em populações indígenas: considerações preliminares sobre vulnerabilidade geográfica e sociodemográfica”, en *FIOCRUZ*, 5 de mayo

< https://gitlab.procc.fiocruz.br/mave/repo/-/blob/master/Relat%C3%B3rios%20t%C3%A9cnicos%20-%20COVID-19/procc-emap-ensp-covid-19-report4\_20200506-indigenas.pdf> [22 de abril de 2021].

Gustin, Miracy Barbosa y Dias, Maria Tereza Fonseca (2015), *(Re)pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática*, 5. ed., Del Rey, Belo Horizonte, Brasil, 260 pp.

ISA, Instituto Socioambiental (2020), “COVID-19 e os povos indígenas”, en *ISA*

<https://covid19.socioambiental.org/> [24 de abril de 2021].

# ISA, Instituto Socioambiental (2020), “O impacto da pandemia na terra indígena Yanomami’, en ISA

# <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/o-impacto-da-pandemia-na-terra-indigena-yanomami-foragarimpoforacovid> [24 de abril de 2021].

# Brasil, Lei nº 6.001 (1973), *Dispõe sobre o Estatuto do Índio*

# <http://www.planalto.gov.br/ccivil\_03/leis/l6001.htm> [24 de abril de 2021].

# Mbembe, Achille (2018), *Necropolítica*, n-1 edições, São Paulo, Brasil, 80 pp.

# Morel, Ana Paula Massadar (2021), “Negacionismo da Covid-19 e educação popular em saúde: para além da necropolítica”, en *Trabalho, Educação e Saúde*, v. 19, Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Brasil, pp. 1-14.

# Oviedo, Rafael Antônio Malagón y Czeresnia, Dina (2015), “O conceito de vulnerabilidade e seu caráter biossocial”, en *Interface. Comunicação, Saúde, Educação*, v. 19, núm. 53, Departamento de Saúde Pública, Fundação VUNESP, pp. 237-249.

Petit, Santiago López (2020), “El coronavirus como declaración de guerra”, en Pablo Amadeo (org.), *Sopa de Wuhan*: piensamento contamporáneo em tiempos de pandemia (pp. 55-58), Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio, Argentina, 187 pp.

Ribeiro, Maiara (2020), “Quem é mais vulnerável a complicações do coronavírus*?*”, en *Portal Dráuzio Varella*, 16 de marzo

<https://drauziovarella.uol.com.br/coronavirus/quem-e-mais-vulneravel-a-complicacoes-do-coronavirus/> [23 de abril de 2021].

Ruiz, Castor Bartolomé (2020), “O estado de exceção e a pandemia mascarada”, en Instituto Humanitas Unisinos, 13 de mayo

<http://www.ihu.unisinos.br/598874-o-estado-de-excecao-e-a-pandemia-mascarada-artigo-de-castor-bartolome-ruiz> [23 de abril de 2021].

# Santos, Hebert Luan Pereira Campos dos; Maciel, Fernanda Beatriz Melo; Santos, Kênia Rocha; Conceição, Cídia Dayara Vieira Silva da; Oliveira, Rian Silva de; Silva, Natiene Ramos Ferreira da, y Prado, Nília Maria de Brito Lima (2020), “Necropolítica e reflexões acerca da população negra no contexto da pandemia da COVID-19 no Brasil: uma revisão bibliográfica”, en *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 25, supl. 2, núm. 2, Associação Brasileira de Saúde Coletiva, pp. 4211-4224.

Surjan, Akhilesh; Kudo, Shimpei, y Uitto, Juha I. (2016), “Risk and vulnerability”, en Juha I. Uitto y Rajib Shaw (org.),*Sustainable development and disaster risk reduction* (pp. 37-55). Springer, Japón, 2016, 287 pp.

Valim, Rafael (2018), *Estado de exceção: a forma jurídica do neoliberalismo*, Contra Corrente, São Paulo, Brasil, 64 pp.

1. El concepto cataclismo biológico fue desarrollado por el antropólogo Henry F. Dobyns para describir el efecto de las epidemias provocadas por los invasores europeos en las poblaciones tradicionales de las Américas (ISA, 2020). [↑](#footnote-ref-1)
2. Los DSEI son unidades de responsabilidad de salud en Brasil, a nivel federal, correspondientes a una o más tierras indígenas: “El Distrito Especial de Salud Indígena (DSEI) es la unidad de gestión descentralizada del Subsistema de Salud Indígena (SasiSUS). Se trata de un modelo de organización de servicios, orientado a un espacio etnocultural dinámico, geográfico, poblacional y administrativo bien definido, que incluye un conjunto de actividades técnicas, orientadas a medidas racionalizadas y calificadas de atención en salud. Promueve la reorganización de la red de salud y las prácticas de salud y desarrolla las actividades administrativo-gerenciales necesarias para brindar asistencia con Control Social. En Brasil, existen 34 DSEI estratégicamente divididas por criterios territoriales, basados ​​en la ocupación geográfica de las comunidades indígenas. No obedece a los límites de los estados. Su estructura de servicios incluye unidades básicas de salud indígena, centros base y las Casas de Salud Indígena (CASAI)” [traducción libre] (Brasil, 2020). [↑](#footnote-ref-2)