

# A espiral das retomadas indígenas no sul do Mato Grosso do Sul

*Elis Fernanda Corrado*<sup>1</sup>  
Universidade Estadual de Campinas

**Resumo:** A luta pela devolução e demarcação dos territórios tradicionais Guarani e Kaiowá, conhecido por eles como *tekoha*, ganhou visibilidade nacional e internacional nos últimos 10 anos. Esse artigo tem como objetivo pensar o movimento em torno da recuperação dos *tekoha* como parte de uma “espiral das retomadas” Guarani e Kaiowá, que tem início ainda nos anos de 1970. A proposta é a partir da espiral das retomadas indígenas compreender a “forma retomada” e os atuais acampamentos indígenas no sul do Mato Grosso do Sul como elementos constituintes de uma linguagem simbólica acionadas por esses povos para reocuparem seus territórios. Nesse processo será evidenciado a importância dos *Aty Guasu* (grandes assembleias) e do papel das lideranças indígenas, o que corrobora para entender as retomadas indígenas não apenas como parte de estratégias políticas, mas também como a possibilidade de recriar relações e de reconstruir o *tekoha*.

**Palavras-chave:** Guarani e Kaiowá; acampamentos indígenas; forma retomada.

<sup>1</sup> Mestre em Antropologia Social. Atualmente é Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social e Pesquisadora Colaboradora do Centro de Estudos Rurais (CERES), ambos no IFCH-UNICAMP. Desde de 2011 desenvolve pesquisa junto aos Kaiowá e Guarani no estado do Mato Grosso do Sul.

## The spiral of indigenous retakes in southern Mato Grosso do Sul

**Abstract:** Over the last 10 years, the fight for the devolution and demarcation of Guarani and Kaiowá's traditional territory, known as *tekoha* among the Guarani and the Kaiowá, has gained national and international visibility. This paper is an attempt of looking to the movement of retaking the *tekoha* as part of a Guarani and Kaiowá's spiral of retakings, which began in the 1970s. From the perspective of the spiral of retakings, the purpose is to understand the retaking and the current land occupations carried out by indigenous people in the south of Mato Grosso do Sul as constituent elements of a symbolic language used by the indigenous people in order to regain possession of their traditional territories. In that spiral of retakings, the importance of and the role played by the indigenous leaders and the *Aty Guasu* (the great assemblies) are made clearer, what offers valuable support to understand the indigenous retakings not only as part of political strategies, but also as a possibility of recreating relationships and of reestablishing the *tekoha*.

**Keyword:** Guarani and Kaiowá; indigenous encampments; retaking lands

## La espiral de las retomadas indígenas en el sur de Mato Grosso del Sur

**Resumen:** La lucha por la demarcación de los territorios tradicionales Guarani y Kaiowá, conocidos por ellos como *tekoha*, ganó visibilidad nacional e internacional en los últimos 10 años. Este artículo tiene como objetivo pensar el movimiento entorno de la recuperación de los *tekoha* como parte de una "espiral de las retomadas" Guarani y Kaiowá, que inician en los años 1970. La propuesta es que a partir de la espiral de las retomadas indígenas entendamos la "forma retomada" y los actuales campamentos indígenas en el sur de Mato Grosso del Sur como elementos constituyentes de un lenguaje simbólico accionados por esos pueblos para recuperar sus territorios. En ese proceso será evidenciado la importancia de los *Aty Guasu* (grandes asambleas) y del papel de los líderes indígenas, lo que corrobora para entender las retomadas no solo como parte de estrategias políticas, pero también como la posibilidad de recrear relaciones y de reconstruir o *tekoha*.

**Palabras clave:** Guarani y Kaiowá; campamentos indígenas; forma retomada.

## Introdução<sup>2</sup>

O estado do Mato Grosso do Sul concentra a terceira maior população indígena do país. Grande parte dessa população vive no sul do estado em pequenas terras indígenas, conhecidas pelos indígenas e pela população local como reservas. Porém, desde o fim dos anos 1970 e início dos anos 1980, famílias Guarani e Kaiowá passaram a reivindicar o direito de viver nos territórios dos quais foram expulsos e passam a organizar sua luta por meio de *retomadas* das suas terras, reconhecidas como de ocupação tradicional, os *tekoha*, com a finalidade de reivindicar novas demarcações por parte do Estado brasileiro<sup>3</sup>.

Nesse artigo será descrito, o que estou chamando de a espiral das retomadas Guarani e Kaiowá. A espiral refere-se a uma sucessão de *retomadas* de antigas áreas de ocupação indígena, iniciada principalmente no início dos anos 1980 e, argumento, que desde então as *áreas retomadas* estão de alguma forma relacionadas umas com outras através de laços principalmente de parentesco e que vincula de alguma forma a primeira delas, aos acampamentos mais recentes. Esta ideia inspira-se no livro de Loera, *A espiral das ocupações de terra* (2006), que descreve a existência desta forma social para o caso dos sem-terra, no qual um assentamento está sempre vinculado com outro em formação ou em processo, como é o caso dos acampamentos sem-terra.

Ademais, através da ideia de espiral das retomadas, procura-se refletir sobre o significado dos acampamentos indígenas e sobre a “forma retomada” apontando para os elementos que a constitui. Aqui tanto o papel dos Aty Guasu<sup>4</sup> como das lideranças indígenas são importantes para pensar os acampamentos e as *retomadas* Guarani e Kaiowá enquanto linguagem simbólica que funciona tanto como uma estratégia política para reivindicar as devoluções e demarcações dos territórios tradicionais ao Estado brasileiro, como uma possibilidade para os Guarani e Kaiowá de reorganizar e levantar o *tekoha*, abrindo a possibilidade de voltar a viver como antes dos primeiros *sarambi*<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> As reflexões desse artigo fazem parte da pesquisa de mestrado que contou com o apoio da FAPESP (nº de processo 2015/06850-1, período de vigência 01/07/2015 a 28/02/2017) e resultou na dissertação intitulada “O tekoha como uma criança pequena”: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS)” defendida em novembro de 2017 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (IFCH/UNICAMP).

<sup>3</sup> O processo de esbulho dos territórios Guarani e Kaiowá data desde o período colonial e se intensifica com o Estado brasileiro. Para mais informações consultar BRAND, 1993, 1997; PEREIRA, 2004; CAVALCANTE, 2013; CRESPE, 2015 e CHAMORRO, 2015.

<sup>4</sup> Os Aty Guasu (Grandes Assembleias) são reuniões organizadas pelos Guarani e Kaiowá para discutir principalmente as retomadas de terras, mas também abordam temas como educação e saúde.

<sup>5</sup> Fragmentação da parentela causada principalmente após a expulsão dos grupos de seus territórios.

## A espiral das retomadas indígenas: vai fazendo a cabeça

Nos finais dos anos 1970 alguns grupos de indígenas Guarani e Kaiowá começaram a retornar aos seus antigos *tekoha*<sup>6</sup>, ou, como em outras situações, grupos que conseguiram permanecer vivendo em pequenas áreas do seu território, como no fundo de matas, passaram a reivindicar a demarcação de suas terras. O antropólogo Levi Marques Pereira, chamou esses acontecimentos de “movimento étnico-social” no seu artigo intitulado *O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS* (2003), onde relata o processo de recuperação das terras indígenas e o movimento que surgiu em seu entorno.

No artigo, Pereira destacou o caso de *Pirakuá*, uma área de fundo de fazenda<sup>7</sup> onde viviam algumas famílias Kaiowá. Em 1989, o líder da comunidade Lázaro Morel liderou um amplo movimento que, ao se recusar a deixar suas terras, se mobilizou em busca de apoio de outras comunidades guarani. Através de visitas, Lázaro foi informando as outras lideranças sobre o conflito que a comunidade de *Pirakuá* passou a enfrentar com o fazendeiro, o qual queria expulsá-los de suas terras. Juntamente com o apoio de outras lideranças, Lázaro também pediu apoio de setores do Estado e exigiu que a Funai se posicionasse diante do conflito. Para Pereira (2003, 140), esse movimento foi fundamental para que outras comunidades passassem a se mobilizar:

Os líderes das comunidades cujas terras ainda não foram reconhecidas e demarcadas pelo Estado, denominadas por eles como “áreas de conflito”, constataram, a partir da experiência de *Pirakuá*, que a garantia de suas terras só virá se forem capazes de mobilizar o apoio de outras comunidades guarani, de setores do indigenismo e da sociedade civil, como afirmou Ambrósio, líder da comunidade de Guyraroká: “se o índio ficar só esperando do governo e não tomar a frente e lutar pelos seus interesses, nada acontece, o governo só fica sentado atrás da mesa”.

*Rancho Jacaré* é outra Terra indígena que foi demarcada no ano de 1983, após os indígenas retornarem ao seu território de ocupação tradicional em 1978, uma vez que esses haviam sido deslocados forçosamente para outra área. A *retomada* de *Rancho Jacaré* é, assim, outro evento emblemático no processo de luta pela demarcação de terras, sendo umas das primeiras áreas demarcadas após 1928. Outras Terras Indígenas demarcadas após 1980, sempre depois de terem resistido aos conflitos com os fazendeiros são: *Takuaraty-Yvykuarusu*, *Jaguapiré*, *Jaguari*, *Jarara*, *Guasuti* e *Sete Cerros*.

Durante uma conversa com Luciano Arevolo, antiga liderança da Aldeia Bororó, por cerca de 18 anos, ele me relatou a história das *retomadas*, me contando que elas começaram com a *retomada* da aldeia *Pirakuá* e posteriormente outras teriam acontecido: a da aldeia *Sete Cerros* (nos anos 1990), *Sossoró*, a Aldeia *Jaguapiré* e a Aldeia *Jarará*, na Vila Juti (município Juti). Depois teria sido a Aldeia *Jaguari* (localizada no município de Amambaí), seguida da Aldeia *Paraguasu* (referência a *Takuaraty-Yvykuarusu*) e depois “já veio o Marcos Verón, da área de Taquara”.

Sem dar muitos detalhes e lembrando das primeiras retomadas em ordem cronológica, Luciano contou que participou de algumas dessas *retomadas*, e que

<sup>6</sup> O *tekoha* é um termo êmico associado não apenas a lugar/território, mas também compreendido como uma rede de relações político-religiosas entre parentelas (Pereira, 2004). No processo de reivindicação pela devolução e demarcação das terras tradicionais Guarani e Kaiowá o termo ganha centralidade no discurso desses povos, transformando-se num argumento político e ganhando novas forças dentro do próprio movimento de retomada (Corrado e Crespe, 2016).

<sup>7</sup> Essas eram áreas de matas habitadas por Guarani e Kaiowá que resistiam ao modelo de aldeamento e permaneciam vivendo em partes de seus territórios, muitas vezes, em troca de trabalho (BRAND, 1997; PEREIRA, 2004; CRESPE, 2009, 2015).

elas aconteciam porque “vai fazendo a cabeça”. Instigada pela frase perguntei o que ele queria dizer com “fazendo a cabeça”. Então, Luciano me explicou que os indígenas, durante os *Aty Guasu*, conversavam e recordavam sobre os antigos *tekoha*: “vai sabendo que é *tekoha*”. Esse conhecimento transmitido nos *Aty Guasu* possibilitou que, num primeiro momento, os indígenas se mobilizassem para enviar cartas a Funai de Brasília<sup>8</sup> reivindicando a demarcação das áreas onde existiam antigos *tekoha*.

Na tese de Tônico Benites (2014) ao descrever o processo de recuperação de quatro áreas: *Jaquapiré*, *Potrero Guasu*, *Ypo'i* e *Kurusu Amba*, ele mostra como essas *retomadas* só se efetivaram após deliberações nos *Aty Guasu*. Segundo o antropólogo, os *Aty Guasu* são realizados há mais de três décadas e são reflexo das primeiras lutas por demarcação, quando se discutia com mais ênfase sobre “os *tekohas* retirados”, bem como sobre outros problemas que passaram a afligir essa população. Benites ainda, ao contar a história do *Aty Guasu*, na visão dos indígenas, pontua, que desde de 1979 o *Aty Guasu* atua “para reverter ou contestar a dominação colonial dos territórios tradicionais (...)” (2014: 191). Para Pimentel, desde os anos 1980, o objetivo central dos *Aty Guasu* é a recuperação das terras Guarani e Kaiowá (2012:235).

Nesse sentido os *Aty Guasu* foram importantes para a “articulação de líderes das famílias extensas guarani e kaiowá expulsas dos seus *tekoha*” (2014: 188). Essas reuniões caracterizadas por serem uma ocasião festiva e de reencontro de parentes, são ao mesmo tempo um lugar de transmissão de saberes, onde as lideranças mais jovens tem a oportunidade, por exemplo, de lembrar as trajetórias de lideranças assassinadas, ou, como colocou Luciano e Benites, de aprenderem sobre antigos *tekoha*. Do mesmo modo, que Luciano, Benites também acrescenta que são nos *Aty Guasu* que se discutem as formas e as “táticas” de retomada e onde as lideranças encontram apoio e reforçam suas decisões.

Loera (2006) que realizou etnografia em acampamentos sem-terra no estado de São Paulo descreve, para o caso dos movimentos sem-terra, a existência de uma rede de relações que se estende no tempo e no espaço ligando os acampamentos mais recentes aos primeiros assentamentos configurando uma forma social que ela chamou “a espiral das ocupações de terra”. Essa rede entre acampados e assentados possibilita o surgimento e a manutenção de novas ocupações, uma vez, que os velhos assentados ou acampados mobilizam novas ocupações.

No caso das retomadas indígenas, a exemplo das mobilizações de *Pirakuá* e *Rancho Jacaré*, desencadearam outras retomadas. Em referências ao movimento de demarcação dos anos 1980, Crespe (2015) salientou: “A partir do sucesso de reconhecimento das primeiras áreas que passam a ser reivindicadas no início da década de 1980 outras famílias que haviam sido expulsas começaram a se organizar para retornar as áreas das quais foram expulsas”.

Um interlocutor, vice-liderança de um *tekoha*<sup>9</sup> destacou como central o aprendizado nas *retomadas*, bem como o processo no qual as pessoas vão adquirindo conhecimento na vivência cotidiana na área de *retomada* e à circular por outros espaços, seja em reuniões como no *Aty Gasu*, seja recebendo ou visitando parentes nas reservas ou em outras *retomadas*. Seu irmão, liderança do *tekoha*, me contou que após a expulsão de sua família, do seu território tradicional, eles foram morar na Reserva de Amambaí (1915) - aproximadamente 130 km do município de Dourados - depois passaram por *Rancho Jacaré* e estavam

<sup>8</sup> Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

<sup>9</sup> As lideranças indígenas preferem que as áreas de retomadas sejam chamadas de *tekoha*.

na Reserva de Caarapó quando seu pai decidiu retornar com a família, cerca de 18 pessoas, para o seu antigo *tekoha*, no início dos anos 1980.

A passagem dessa liderança, e de seu irmão, por *Rancho Jacaré* é relevante para entender onde eles aprenderam *como é que luta*. Segundo me foi relatado, em *Rancho Jacaré*, os irmãos, junto com seu pai tiveram a oportunidade de acompanhar as lideranças na *retomada* e na luta política pelo *tekoha*. Nesse período ele contou que tinha por volta de 12, 13 anos de idade e que também aprendeu ouvindo as conversas de seu pai com essas lideranças nas rodas de *tereré*<sup>10</sup> e complementou: “*eu vi a luta dele e guardei isso*”.

Na fala de Luciano e nas etnografias citadas, também se destaca o papel fundamental dos *Aty Gasu*, que surgiram quase que concomitantemente às primeiras retomadas, como espaço de sociabilidade de parentelas e de consolidação de redes de relações, onde informações e conhecimentos vão sendo trocados.

É nesse sentido, que proponho pensar as lutas e as demarcações das Terras Indígenas nos anos de 1980 como fruto de um primeiro momento da espiral das *retomadas* Guarani e Kaiowá que vão culminar com os acampamentos indígenas nos anos de 1990, criando condições para a continuidade de outras *retomadas* e acampamentos, na atualidade, como forma de reivindicação de terras<sup>11</sup>.

Estima-se que 2.630 indígenas vivam em acampamentos no MS<sup>12</sup>. Atualmente, no sul do MS, presume-se que exista uma média de 50 acampamentos indígenas (conforme tabela abaixo)<sup>13</sup>. Em Dourados, foram contabilizados doze acampamentos indígenas: *Boqueirão*, *Apyka’i* (também conhecido como Curral de Arame), *Ithaum*, *Ñu Porã* (também conhecido como Mudas MS), *Ñu Verá*, *Pacurity*, *Passo Piraju*, *Aldeinha*, *Chácara Califórnia*, *Ita Poty*, *Yvu Verá* e o acampamento conhecido pelo nome de *Dona Edite*<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Bebida gelada feita com erva-mate.

<sup>11</sup> Loera para o caso dos acampamentos sem-terra menciona que, as “ocupações se institucionalizaram como modalidade apropriada para reivindicar a reforma agrária ao Estado brasileiro” (2006: 61).

<sup>12</sup> Esses dados constam no Censo Populacional do IBGE de 2010, na SESAI e na FUNAI. Para mais informações também consultar Cavalcante, 2013.

<sup>13</sup> Esse número é aproximativo, pois, novos acampamentos podem ser criados, enquanto outros são desfeitos. Também há uma questão sobre a classificação das áreas que interfere na contabilização.

<sup>14</sup> Os acampamentos citados foram registrados em abril de 2016, durante a pesquisa de campo realizada em Dourados/MS, entre janeiro a maio de 2016.

Tabela 1. Acampamentos guarani e kaiowa no sul de Mato Grosso do Sul – inclusive áreas em estudo<sup>15</sup>

Município	Acampamento	População estimada
Aral Moreira	Guaiviry	320
Antônio João	Nhanderu Marangatu	160 (famílias)
Amambai	Ka'ajary	268
	Samakuã	52
Bataguassu	Bataguassu (São José)	09
Caarapó	Nova América	11
	Guyra Roka	22 (famílias)
	Pindo Roky	33 (famílias)
	Itaguá	-
	Tey Jusu	06 (famílias)
Coronel Sapucaí	Kurusu Amba	245
Douradina	Itay Ka'aguy Rusu	190
	Guyra Kambiy	85
Dourados	Passo Piraju	120
	Aldeinha Picadinha	19
	Ñu Porã (Mudas MS)	97
	Apyka'i (Curral de Arame)	7
	Ñu Verá	101
	Itahum – Jaguaru	100
	Pakurity	62
	Chácara Califórnia	19
	Boqueirão	34
	<i>Ita Poty</i>	-
	<i>Yvu Verá</i>	-
	<i>Dona Edite</i>	-
	Guia Lopes da Laguna	Cerro'i (Ita Vera'i)
Iguatemi	Pyelito Kue	170
	Mbaraka'i	120
Japorã	Agrolac/São Jorge (Yvy Katu 1); Fazenda Brasil (Yvy Katu 2); Paloma (Yvy Katu 3)	211
	Remanso Guasu	211
Jardim	Laranjal Takuaju	45
	Bouqueirão	54
	Água Clara	07 (famílias)
Juti	Aldeinha IBC	30
	Juti	205

<sup>15</sup> Essa tabela foi feita com dados em Cavalcante (2013), em Chamorro (2015) e no levantamento de documentos na regional da Funai de Dourados e de Ponta Porã, bem como dados fornecidos pela SESAI e colhidos durante a pesquisa etnográfica. Os dados correspondem até o período de abril de 2016.

	Taquara <sup>16</sup>	—
Laguna Carapã	Urukuty	109
Navirai	Tarumã	55
	Juncal	27
	Mborevi Arroio	111
	Aquino	15
	Teju'i	14
Paranhos	Arroio Kora	250
	Ypo'i	180
Ponta Porã	Kokue'i	120
Rio Brilhante	Aldeinha Sete Placas (Acampamento Wilson)	25
	Aroeira	80
	Laranjeira Nhanderu	166
Vicentina	Vila Rica	51
Novo Horizonte do Sul	Novo Horizonte do Sul	40

Além dos dados apresentados na tabela acima<sup>17</sup>, ressalte-se que nem todos os acampamentos citados são áreas de retomadas ou acampamentos em beira de estrada. Outras classificações dos tipos de acampamentos indígenas variam principalmente em relação a sua localização. Existem acampamentos em contexto urbano, como são os casos das áreas: *Nova América*, *Itahum*, *Juti*, *Mborevi Arroio*, *Aquino*, *Aroeira* e *Vila Rica*. Observa-se também acampamentos nas periferias das reservas e até mesmo dentro delas, como, por exemplo, os acampamentos *Ka'ajary*, *Samukuã* e *Urukuty*, onde as famílias residem transitoriamente na Terra Indígena Guaimbé.

Outro ponto importante é quanto a demanda por terra pois, nem todos os acampamentos indígenas estão reivindicando a demarcação da terra tradicional, como o caso dos acampamentos *Bataguassu*, *Aldeinha Sete Placas* e *Vila Rica*. Assim os acampamentos também podem ser classificados pela existência, ou não, de demanda por novas demarcações. O acampamento *Chácara Califórnia*, em Dourados, ainda apresenta outra situação, pois os indígenas, na sua maioria Terena, estão com pedido de usucapião da área em que ocupam. Essa diversidade de situações de acampamento - nas fazendas, nas áreas de retomadas, nos centros urbanos e nas periferias das reservas - foi chamada por Crespe (2015) de "outras modalidades de assentamentos" possíveis como formas alternativas a vida nas aldeias.

Destaco que estou chamando de acampamentos indígenas as áreas de retomadas ou de fundo de fazenda, bem como as ocupações de beira de estrada

<sup>16</sup> A área de Taquara não aparece na lista da FUNAI classificada como acampamento, mas sim como aldeia, no entanto, por se tratar de uma área que enfrenta problema judicial e por estar reivindicando a regularização e demarcação do seu território que a incluo nessa tabela.

<sup>17</sup> Nesse artigo apresento uma versão condensada desta tabela. Para a tabela completa ver dissertação "O tekoha como uma criança pequena": uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS), em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/333611>



que tem como finalidade a reivindicação da terra tradicional, o que acredito que tenha consonância com a afirmação de Moraes de que, nem todo acampamento é uma retomada. “mas, seguramente toda ‘retomada é, ou foi, um acampamento” (2016: 100). Dessa maneira, o termo acampamento é um debate, não um consenso; é uma categoria analítica que me permite pensar o processo e a forma de reivindicação dos Guarani e Kaiowá no MS.

## Variações da “forma acampamento”

A antropóloga Lygia Sigaud (2000), ao analisar os processos sociais e históricos que levaram Pernambuco a se tornar, nos anos 1990, o estado com maior número de ocupações de terra, observou como o ato de ocupar terra somado a montagem de acampamento se transformou numa forma apropriada de reivindicar a reforma agrária ao Estado brasileiro, que por sua vez, legitimou essa forma de demanda ao desapropriar e redistribuir terra as famílias acampadas. É através desse estudo que a antropóloga propõe “a forma acampamento” ao se atentar aos aspectos “ritualizados de realizar ocupação” e aos elementos simbólicos presentes nas ocupações e nos acampamentos. Assim, “a forma acampamento” é uma linguagem simbólica, uma forma de reivindicar terras ao Estado através de um movimento, das reuniões para organização das ocupações, da escolha da área a ser ocupada, da organização do acampamento, da bandeira e da lona preta. Além disso, essa forma se tornou eficaz para dialogar com o Estado, uma vez que, quando ocorre uma ocupação se cria um fato social: o conflito por terra, que por sua vez gera processos para uma possível desapropriação, ou seja: “as ocupações de terras com montagem de acampamentos constituem uma linguagem simbólica, um modo de fazer afirmações por meio de atos, e um ato fundador de pretensões à legitimidade”. (2000: 66)

Esta proposta como modelo de análise pode iluminar outros contextos etnográficos e, neste caso é inspiradora para pensar a especificidade indígena. Lora (2006) em seu estudo sobre a trajetória de acampamentos e assentamentos no interior de São Paulo, mostra como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) foi central na produção da “forma acampamento” como uma estratégia legítima e fundamental para reivindicar desapropriações de terra. Marcelo Rosa (2009), inspirado em Sigaud e ao analisar uma ocupação urbana em Belford Roxo/RJ, menciona que a “forma acampamento” era uma linguagem em expansão e que extrapolava os espaços agrários, concluindo ainda: “que lutas (...) existem socialmente quando reconhecidas, isto é, quando tornadas linguagem, quando pronunciadas e quando refutadas” (2009a: 110).

Crespe & Corrado (2012, 2013), a respeito dos acampamentos Guarani e Kaiowá, na região de Dourados, do mesmo modo, escreveram que as retomadas e os acampamentos fazem parte de uma linguagem social, que se soma as práticas tradicionais para demandar ao Estado a demarcação de terras. Ao discutir sobre o termo acampamento em sua pesquisa sobre os Guarani e Kaiowá, Moraes menciona a diversidade de formas que ele abarca, mas, principalmente os acampamentos seriam espaços de resistências, nos termos do autor: uma modalidade de “territorialização de resistência” (2016:87).

Nesse sentido, concordo quando Moraes escreve: “Assim pensando como uma perpetuação das relações de troca de objetos, pessoas e afetos, essas redes de acampamento aparecem como espaços de resistências e contestação da territorialidade impostas nas reservas” (2016: 146). Os acampamentos indígenas

podem, portanto, serem entendidos como parte das reivindicações políticas dos Guarani e Kaiowá, tal como uma tentativa de recriar as relações vividas no *teko-ha* e que o modelo de reserva implementado pelo SPI inviabilizou. Os acampamentos Kaiowá e Guarani neste sentido são um espaço de sociabilidade onde se procura reorganizar as relações sociais (CRESPE e CORRADO, 2012, 2013), uma oportunidade de retornar a viver de acordo com o *teko katu*<sup>18</sup>, de reconstruir o *tekoha*.

A ideia de territorialização de resistência conforme tratada analiticamente por Morais pode ser inspiradora, uma vez que se caracteriza empiricamente o que está sendo chamado de resistência no contexto das mobilizações por terra entre os Kaiowá, por exemplo, pois não é um termo autoexplicativo. No entanto, discordo do autor quando ele acredita ser um “deslize” pensar os acampamentos de retomada como uma estratégia de pressão do movimento indígena ao Estado. O autor, também faz uma crítica à comparação possível na forma de mobilização de sem-terra e indígenas contrapondo uma suposta unidade do movimento sem-terra à multiplicidade dos Kaiowá e Guarani. Ora, os estudos empíricos realizados em Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo, citados anteriormente, e a série de etnografias que debatem a questão da “forma acampamento” já demonstraram a diversidade do movimento sem-terra, sendo a ideia de unidade um senso comum. Ademais, me parece que pensar os acampamentos Guarani e Kaiowá como uma linguagem simbólica não exclui a possibilidade de eles serem uma forma de resistência, como coloca Morais, ao mesmo tempo que é uma forma de reivindicação ao Estado.

Alarcon (2013), ao analisar o conflito fundiário envolvendo os Tupinambá da Serra do Padeiro, também chama a atenção para a forma acampamento como um modelo profícuo para pensar os processos de reivindicação territorial indígena, além de propor “a forma retomada” como uma linguagem de ação coletiva. Ao trazer exemplos de retomadas indígenas que aconteceram no final dos anos 1970 e início de 1980, como o caso dos Kiriri e da retomada da Ilha de São Pedro pelos Xokó, a antropóloga coloca a retomada de terra como uma forma de ação política da mobilização indígena no Nordeste brasileiro. No caso descrito por ela, sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro, a retomada é uma “maneira encontrada pelos indígenas para ‘fazer pressão’, em favor do avanço do processo demarcatório da TI” (2013: 106). Alarcon também reconhece que “fazer pressão” é apenas um dos elementos acionados na retomada, é o elemento que dialoga com o Estado.

No caso Guarani e Kaiowá, Benites (2014) argumenta que os *Aty Guasu* são fundamentais para o movimento de retomada, ao escrever que a base fundamental da organização política Kaiowá e Guarani é a articulação de famílias extensas aliadas, e essas alianças são fortalecidas pelos *aty gassu* e pelos *jeroky guasu*, grandes rituais religiosos (2014:39). Pimentel também argumenta, ao descrever uma teoria Kaiowá da política, que a *Aty* é “o terceiro elemento necessário à compreensão de uma teoria Kaiowá da ação coletiva...” (2012:235)<sup>19</sup>.

As relações de parentesco também são constituintes da “forma retomada”, dado que são um dos elementos centrais nos *Aty Guasu* e, como já observou Crespe (2015), fundamental para o processo de concretização da retomada, visto que é a partir das relações de parentesco que a liderança consegue reunir sua gente e realizar a retomada. A manutenção da retomada também depende da capacidade da liderança de agregar sua parentela, pois “o acampamento só exis-

<sup>18</sup> Forma bonita e correta de se viver (Pereira, 2004).

<sup>19</sup> Os outros dois elementos são, respectivamente, o lugar da chefia ameríndia e o xamanismo.

te enquanto unidade estável se estão associadas em parentesco as famílias que os compõem. Quanto mais distantes em grau os parentes efetivos ou em potencial, maior o risco de facção” (MORAIS, 2016: 145). Um interlocutor sempre me chamava a atenção a importância da parentela na área de retomada ao contar que ele “*não aceita mais pessoa que não é aparentada*”, pois estar só entre parentes é mais “*fácil para aconselhar e corrigir*”.

Para Fábio Mura: “os *tekohas* reivindicados representam a soma de espaços sob jurisdição dos integrantes de determinadas famílias extensas, onde serão estabelecidas relações políticas comunitárias e a partir dos quais esses sujeitos poderão determinar laços de parentesco inter-comunitários numa região mais ampliada” (2006: 122, 123).

Ainda, em relação ao trabalho de Alarcon (2013) é interessante olhar para a descrição dos processos da retomada realizadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro. Os elementos que compõem essa “forma retomada” são: a realização do *toré*, logo após a retomada; a vigia da área a ser retomada e após essa ação; limpeza do local e realização de rezas, com intuito de afastar os inimigos; consulta aos *encantados* (realizadas antes e durante a retomada) e adoção de processos de segurança, como cuidado com a água, escolha do horário e das pessoas que vão realizar a retomada. Alarcon ainda enfatiza, como o respaldo dos *encantados* e suas orientações são fundamentais para a proteção e a realização da retomada (2013, 116, 117).

Na descrição de Benites sobre “as táticas do *Jaike Jevy* (recuperação) dos territórios tradicionais”, podemos vislumbrar uma “forma retomada” guarani e kaiowá, que se aproxima dos elementos acionados pelos Tupinambá da Serra do Padeiro. Assim, ao falar das táticas de recuperação, Benites apresenta a seguinte expressão: “o termo *jaha jaike jevy* é para dizer algo parecido com ‘vamos entrar e morar outra vez no *tekoha*’, e é marcadamente uma resposta ou reação, organizada através do *Aty Guasu*, para fazer frente à expulsão de seus territórios” (2014: 195). Essa organização é marcada por três elementos principais: a necessidade de envolvimento de lideranças políticas juntamente com as lideranças espirituais, os *ñanderu* (rezadores); a participação nos *jeroky guasu* (grande ritual religioso), realizados dentro dos *Aty Guasu*. A esse respeito, Benites explica que:

A realização dos rituais religiosos durante os *Aty Guasu* é para buscar a proteção dos nossos irmãos invisíveis (*ñande ryke’y*) do cosmo e dos guardiões das terras (*tekoha jára kuera*). Assim, cotidianamente os integrantes das famílias se sentem protegidos pela presença de seus parentes invisíveis (divindades) nos locais reocupados em que passam a viver. Já a proteção dos seres invisíveis dos *yvaga* (patamares celestes) evocada através da ação dos líderes espirituais é vista pelas pessoas como uma técnica de luta ou de guerra para ter êxito nos processos de enfrentamento com jagunços das fazendas, principalmente no momento de reocupação dos *tekoha* (2014: 196)

E por último, quando o grupo já se encontra reunido, deve-se pedir o apoio (*ñomoiru ha pytyvõ*) a outras lideranças do *Aty Guasu*:

O significado de *ñomoiru ha pytyvõ* é muito importante para se compreender a articulação dessas diversas lideranças. *Ñomoiru* significa “se articular”, “se juntar em grupo”, “se proteger”, “ser companheiro (a)”. A expressão *Pytyvõ* quer dizer “prestar apoio”, “cooperar”, “dar força”, “encorajar”, “solidarizar”, “escoltar”, etc. Nesse sentido, *Ñomoiru ha Pytyvõ* pode ser definido como uma série de táticas que são postas em prática no momento de reocupação dos *tekoha*. O *Ñomoiru ha Pytyvõ* foi sendo cada vez mais refletido e melhorado ao longo de vários anos no seio do *Aty Guasu* (idem).

Observa-se que a “forma retomada” entre os Guarani e Kaiowá passa impreterivelmente pelo *Aty Guasu*. Além disso, outros elementos são acionados: “a equipe de frente das retomadas”, formada principalmente pelos casais de lideranças políticas e lideranças religiosas, nos cinco dias que antecedem a retomada, tem que participar, obrigatoriamente do *jeroky*, durante três noites, no mínimo. O rezador é quem autoriza a partida para a retomada. Elementos como pintura corporal e o porte de arcos e flechas também são acionados na descrição de Benites (2014: 198), que ainda acrescenta:

As pessoas se deslocam a pé em direção à terra antiga indicada, localizada a distância variável do local de partida, em geral, a partida é de uma reserva indígena ou de um acampamento. No momento da partida cada integrante do grupo deve levar consigo seus pertences pessoais assim como alguns alimentos, um pedaço de lona para armar barraca e utensílios e os instrumentos rituais para proteção. Feita a reocupação da terra, os integrantes do grupo procuram caçar e pescar no interior do *tekoha* reocupado (que já bastante conhecido por eles), buscando alimentação. Em todas as terras reocupadas é imediatamente construído um altar sagrado (*yvyra’i Marangatu*) pelos rezadores (Guarani ou Kaiowá), onde são realizados com frequência rituais religiosos (*Jeroky*) e assembleias (*Aty*), sendo também um espaço de recepção de visitantes - indígenas e não indígenas (autoridades e apoiadores).

É difícil afirmar que todas as retomadas Guarani e Kaiowá acontecem da mesma maneira, pois há uma diferença significativa, mas, essa é a forma legitimada tanto pelo *Aty Guasu* e até recentemente pelo Estado<sup>20</sup>. Para meus interlocutores, o insucesso de uma retomada, seguida por uma reintegração de posse ou com a morte de algum integrante são diretamente relacionados ao descumprimento dessa forma - principalmente a não participação nos rituais religiosos (*jeroky*) ou a falta de apoio dos conselheiros do *Aty Guasu*. Em campo, também percebi, que os Guarani e Kaiowá, quando não apoiam alguma retomada, justificam esse posicionamento, mencionado que ela não foi realizada da maneira correta e que por isso também teria grandes chances de não se efetivar.

As lideranças de um *tekoha* (as mesmas mencionadas acima) contam: “*não entramos pelo atropelo*” foi “*estudando como a gente pode retomar essa área*”, que conseguiram retornar para o seu *tekoha*. Para essas lideranças, a “forma retomada” é narrada por fases. Assim, a vice-liderança citou os primeiros passos para se fazer uma retomada: “*primeiro tem que saber fundamento*”, o que seu irmão completou: “*a história*”, e depois é preciso “*saber batalhar*”. *Conhecer a história* é um elemento ressaltado por essas duas lideranças, e por outros interlocutores, como indispensável a *retomada*. E “saber batalhar” se refere a retomar a área, mas não de qualquer maneira, pois há todo um procedimento, como descrito por Benites (2014).

<sup>20</sup> Da mesma maneira, para o caso das ocupações sem-terra, como já demonstrou alguns autores (ver Macedo, 2005; Loera, 2015) apesar de existirem formas padronizadas dos movimentos para realizarem ocupações e acampamentos, há também diferenças significativas entre elas. O fracasso ou sucesso de uma ocupação entre os sem-terra, pode também ser avaliada a partir do respeito ao cronograma estabelecido e conforme demonstra Loera (2016) a ter mantido ou não o segredo sobre a mobilização.

## Não é muito nem é mais

Como foi mencionado, a liderança tem papel fundamental para a organização da *retomada* e para sua manutenção, sendo ela a responsável por articular o grupo da sua parentela, bem como conseguir aliados políticos. Além disso, dominar o português, saber ler e escrever e estar em contato com organizações do Estado como a Funai, o Ministério Público Federal (MPF) e as Universidades são atributos que se tornaram necessários ao longo do processo de luta política pelo território.

Ao perguntar a um interlocutor qual era a importância da liderança de uma *retomada* ele respondeu que “*não é muito nem é mais*”. Depois trouxe mais elementos do que significa ser liderança através de exemplos e desenhos feitos no chão. Me explicou que ser liderança “*é como mãe e pai*”, porém a característica que ele mais ressaltava era *ter sabedoria*. Assim, no chão, com ajuda de um graveto, ele traçou três linhas, as duas linhas externas se referiam respectivamente a *sabedoria* e ao *entendimento*, e a linha do meio significa *caminhando*. A figura, desenhada na terra do *tekoha* acompanhou a seguinte frase: “*caminhando sabedoria para corrigir*”. Com esse desenho ele traduzia a figura da liderança através da metáfora de uma caminhada<sup>21</sup>, ou seja, a liderança era uma caminhada guiada pelas margens da *sabedoria* e do *entendimento* e, ainda acrescentou, que nesse caminho era “*preciso vigiar*”.

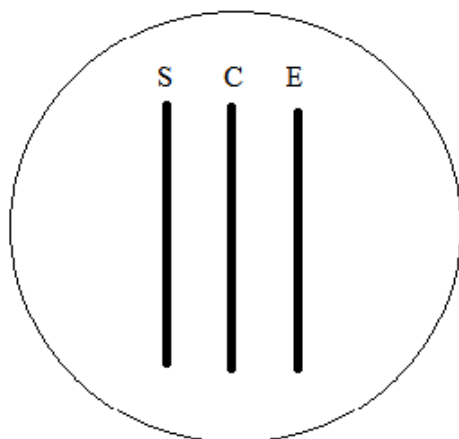


Figura 8. Reprodução do desenho da liderança<sup>22</sup>

Essa *sabedoria*, segundo meu interlocutor, começou a ser adquirida ainda na infância da liderança, “*aprendendo ouvindo*” a conversa de seu pai e posteriormente de outras lideranças. Na narrativa do meu interlocutor, a figura do seu pai foi muito importante para ele se constituir enquanto liderança. Ele disse que “*roubou a sabedoria*” do seu pai “*para saber viver no meio do seu povo*”<sup>23</sup>. Sobre a sua luta pelo *tekoha*, a liderança aponta o papel central que o pai teve,

<sup>21</sup> Exemplo esse nada banal para os Guarani que considerando o caminhar como uma das formas de se adquirir conhecimento.

<sup>22</sup> Reprodução do desenho que a liderança me fez, no dia 01 de março de 2016, quando perguntei sobre como era ser liderança.

<sup>23</sup> A liderança sempre utilizava a expressão roubar, para se referir a algo que aprendeu: como a viver no meio do seu povo, aprender a luta pelo *tekoha*, bem como aprender o português. Acredito que é preciso fazer um investimento etnográfico maior a expressão, que podem integrar pesquisas futuras. Roubar me parece que se refere a “tomar” para si algo que era dele, um conhecimento, que é uma palavra, o que só é possível “ouvindo”. Acredito que não seja possível “roubar” a palavra porque a palavra/conhecimento não pode ser “roubada”, pois ela existe por si, é a própria existência/vida que é transmitida. O termo roubar aqui é um empréstimo que muito provavelmente nada tem a ver com os sentidos que atribuímos a palavra.

pois, é o pai quem lhe ensinou muita coisa, o pai “*deu uma história*” e ele “*marcou tudo no papel*”. Essa é a história do seu *tekoha* e como seu pai, a liderança também fez o seu filho continuar marcando a história deles. *Marcar tudo no papel*, mais do que uma forma de não esquecer sua história, é um modo de contar a história para os *brancos*, já que são eles quem produzem e regulam os termos para a demarcação de suas terras.

Além disso, saber ouvir é algo que uma boa liderança nunca deixar de fazer: “*eu estou falando, mas também estou ouvindo, meu ouvido está escutando*”. Segundo ele, outras qualidades de uma boa liderança são pensar em toda a *parentada*, não beber e não brigar, “*andar bem no meio do povo*”. Ser uma boa liderança também representa se corrigir e pensar: “*corrigindo minha sabedoria*” e “*tem que sofrer também*”, se referindo ao processo de luta pelo *tekoha*. Loera, em relação aos acampamentos do MST, mencionou que o “sofrimento” se constitui como a medida legitimadora da luta” (2006: 94) para os acampados do Terra Sem Males. Para meu interlocutor a luta também está associada ao sofrimento e enquanto liderança “*tem que sofrer também*” como os outros moradores do *tekoha*. Outra característica ressaltada por ele é que a “*liderança tem que pensar, tem que ter vigilância para não cair em laçada do branco, do fazendeiro*”.

Entre as obrigações da liderança, “*dar um bom conselho*” e *corrigir* era algo sempre lembrado. Quando perguntava como ele lidava com as divergências dentro do *tekoha*, ele me dizia que primeiro tinha que conversar, *levar um bom conselho*. Pereira descreve, que entre os atributos para ser uma cabeça de parentela (*hi’u*) - aquele que tem a capacidade de reunir e manter parentes próximos e aliados – a capacidade de proferir boas e belas palavras (*ñei em porã*) é essencial, uma vez que dar conselhos aos seus co-residentes é uma das atribuições principais do *hi’u* (2014: 104).

Outro papel da liderança, e que lhe será exigido, é a sua capacidade de lidar com o exterior. Acerca das lideranças indígenas, Clastres escreveu: “o líder primitivo é principalmente o homem que fala em nome da sociedade quando circunstâncias e acontecimentos a relacionam com outros” (2014 [1977]:139). Na conjuntura das retomadas, esse elemento se faz ainda mais necessário e se soma a outras habilidades, como saber ler e escrever, fundamental no diálogo com as instituições do Estado. No caso dessa liderança é ele quem sempre busca a FUNAI e o MPF para fazer alguma denúncia, reivindicar cestas básicas, atendimento médico a comunidade e lonas, bem como solicitar informações e orientações. Muitas das reivindicações feitas são via carta, escrita pela liderança que posteriormente as entrega pessoalmente nas instituições. Como liderança, participar de reuniões, de encontros e dos *Aty Guasu* também são habituais. Nesses espaços as lideranças sempre se informam sobre os novos debates em torno das *áreas de retomadas* e decisões são tomadas.

Tanto as explicações do meu interlocutor sobre ser uma boa liderança, quanto os exemplos apresentados aqui o qualificam como um cabeça de parentela (*hi’u*), aquele que “reúne seus descendentes e aliados pelo carisma, representa-os e por eles fala nas reuniões gerais – *aty* – [...] devendo defender os interesses do seu grupo familiar acima de qualquer outro interesse” (PEREIRA, 2004: 85). Outros requisitos apontados por Pereira como fundamentais para um cabeça de parentela são a sabedoria (o principal elemento elencado pelo meu interlocutor para ser uma boa liderança), a capacidade de estabelecer vínculos políticos e expressar a generosidade. Clastres, sobre a filosofia da chefia indígena também apresenta a generosidade como um dos seus traços centrais,

os outros traços, congruente com o cabeça de parentela são o talento oratório e sua capacidade como conciliador de conflitos<sup>24</sup>.

Assim, embora meu interlocutor não seja idoso, nem tenha muitos filhos, também características de um *hi'u*, é ele quem atua na vida política, consegue manter parte da sua parentela unida, bem como agregar aliados. Nessa caminhada como liderança há um autocorrigir e um corrigir o outro, que faz parte da *sabedoria* e *entendimento* que é preciso ter, ao mesmo tempo em que “*a liderança não é muito nem é mais*”.

## Considerações Finais

Reflexo do processo de esbulho das terras Guarani e Kaiowá e da vida dentro das reservas superpovoadas, que não representam condições ideais para a vida desses povos, muitas famílias passaram a retomar e reivindicar seus antigos *tekoha*. Esse artigo buscou mostrar como esse retorno faz parte de uma espiral de retomadas que iniciaram nos anos 1980, bem como, está associado a uma “forma retomada” que reúne diversos elementos e tem significados e sentidos próprios. Olhar para a espiral das retomadas indígenas, possibilitou apreender os acampamentos e a “forma retomada” como parte de uma linguagem simbólica acionadas no diálogo com o Estado para reivindicar a devolução e a demarcação dos *tekoha*. Também se destacou o papel dos *Aty Gasu*, que surgiram quase que concomitantemente às primeiras *retomadas*, como espaço de sociabilidade e de consolidação de redes de relações e de parentelas onde informações e conhecimentos vão sendo trocados.

Para concluir, é importante frisar que para meus interlocutores a *retomada* toma um sentido de um evento produzido na minúcia, pensado, planejado, no trabalho de estabelecer alianças, de chamar a parentela, de aprender a história da ocupação tradicional daquela área. Em outras palavras, como mencionou uma liderança, é “*cavucando por baixo*”. Assim, as falas dos meus interlocutores não expressam apenas as etapas de uma *retomada*, mas também imprimem as trajetórias e as vivências dessas lideranças. Por isso, ao me narrarem os passos da retomada, além de uma estratégia de reivindicação, eles me relatavam a possibilidade de “levantar o *tekoha*” (*opuã*) que se efetiva com a volta ao lugar de origem. Meu interlocutor ainda acrescenta: “*a gente tem sabedoria só para entrar, mas não tem para sair*”. Sair do *tekoha* não está no horizonte de possibilidades. Assim, a espiral das retomadas indígenas no sul do MS viabilizou reivindicações, formas de sociabilidade e o retorno ao *tekoha*.

*Recebido em 30 de setembro de 2018.*

*Aprovado em 8 de maio de 2019.*

<sup>24</sup> Nesse trabalho Clastres ainda acrescenta um quarto traço, a poligamia, “como privilégio mais frequentemente exclusivo do chefe” (2013 [1962]: 51).

## Referências

ALARCON, Daniele F. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. In: RURIS - Revista do Centro de Estudos Rurais – UNICAMP, Campinas, v. 7, 2013. Pp. 99-126.

BENITES, Tônico. Rojero ky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 2014.

\_\_\_\_\_. “Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu”, In: RAU – Revista de Antropologia da UFSCAR, vol. 04, n. 02, pp. 165-174, 2012.

BRAND, Antônio. O confinamento e o seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá. Dissertação (Mestrado em História) – Pontífice Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1993.

\_\_\_\_\_. O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da palavra. Tese de doutorado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da PUC/RS. Porto Alegre: PUC/RS, 1997.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. Tese de Doutorado. Assis: FCL/UNESP, 2013.

CHAMORRO, Graciela. História Kaiowa. Das origens aos desafios contemporâneos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

CLASTRES, Pierre. [1962]. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: *A sociedade contra o Estado*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

\_\_\_\_\_. [1976]. A questão do poder nas sociedades primitivas. In: \_\_\_\_\_. *Arqueologia da Violência*: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CORRADO, Elis. F. e CRESPE, Aline C. Do acampamento ao Tekoha: uma análise das áreas de retomadas Guarani e Kaiowá em Dourados – MS. 30ª RBA, João Pessoa, 2016.

CORRADO, Elis. F. “O Tekoha como uma criança pequena”: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS). Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, UNICAMP, 2017.

\_\_\_\_\_. Acampamentos Guarani e Kaiowá: outras/novas formas de mobilidade. Congresso Internacional da Associação de Estudos Latino-Americanos – Lasa, Nova York, 2016.

\_\_\_\_\_. Acampamentos Kaiowá: variações da “forma acampamento”. Ruris. Revista do Centro de Estudos Rurais, IFCH, Unicamp. vol.7 nº 1, pp.127-151, 2013.

CRESPE, Aline Castilho. Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva. Do tekoharã ao tekoha. Tese de doutorado apresentada ao Curso de Pós-



Graduação em História da UFGD, na linha de pesquisa História Indígena. Dou-  
rados: UFGD, 2015.

CRESPE, Aline C. e CORRADO, Elis F. Reflexões sobre o movimento étnico-  
social guarani e kaiowá a partir dos acampamentos indígenas no sul de Mato  
Grosso do Sul – Brasil. X Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), Córdo-  
ba/Argentina, 2013.

LOERA, Nashieli Rangel. A espiral das ocupações de terra. Editora Polis, São  
Paulo, 2006.

MACEDO, Marcelo. Entre a ‘Violência’ e a ‘Espontaneidade’: Reflexões sobre os  
processos de mobilização para ocupações de terra no Rio de Janeiro. MANA  
11(2): 473-497, 2005.

MORAIS, Bruno M. Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Gua-  
rani nas adjacências da morte. Dissertação de Mestrado. Departamento de An-  
tropologia, USP, 2016.

MURA, Fabio. À procura do “bom viver”: territórios, tradição de conhecimento  
e ecologia doméstica entre os Kaiowá. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2006.

PEREIRA, Levi Marques. O movimento étnico-social pela demarcação das ter-  
ras guarani em MS. Tellus, Campo Grande, v. 3, n. 4, p. 137-145, abr. 2003.

\_\_\_\_\_. Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno. São Paulo: USP,  
2004.

PIMENTEL, Spensy. Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani. Tese  
de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP, 2012.

ROSA, Marcelo. “A ‘forma movimento’ como modelo contemporâneo de ação  
coletiva rural no Brasil”. In GRIMBERG, Mabel; ALVAREZ, M.I.F e ROSA,  
Marcelo R. Estado y movimientos sociales: estudios etnográficos en Argentina y  
Brasil. Buenos Aires: Antropofagia, 2009a, pp. 53-72.

\_\_\_\_\_. Sem-terra: sentidos e as transformações de uma categoria de ação  
coletiva no Brasil. Revista Lua Nova, São Paulo, n.76, 2009b.

SIGAUD, Lygia. “A engrenagem das ocupações de terra” In FERNANDES, Ber-  
nardo; MEDEIROS, Leonilde e PAULILO, Maria Ignez. Introdução In Lutas  
camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas. Vol. II São Pau-  
lo: UNESP, NEAD, 2009. Pp. 53-72.

\_\_\_\_\_. Lonas e Bandeiras em Terras Pernambucanas, UFRj, 2002

\_\_\_\_\_. A Forma Acampamento: Notas a Partir da Versão Pernambucana.  
Novos Estudos Cebrap, 2000.

