

O PÊNDULO GUARANI: território, memória e história no tekoha Apyka'i***THE GUARANÍ PENDULUM: territory, memory and history in the Apyka'i tekoha*****EL PÉNDULO GUARANÍ: territorio, memoria e historia en el tekoha Apyka'i**

Bruno Martins Morais
Mestre em Antropologia Social
brmmorais@gmail.com
Centro de Trabalho Indigenista, Brasil

Texto recebido aos 8/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018*

* This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumo

Entre as modulações do conceito de tekoha, polarizaram os que entendem como a projeção de uma categoria nativa de organização do espaço e da vida das comunidades guarani; e, do outro, os que acusam uma a-historicidade desse entendimento, que não contemplaria a dimensão reivindicatória da demarcação dos territórios indígenas diante do Estado Nacional. Neste artigo, repiso os termos desse debate para requalificar os tekoha como "territórios-memória" a partir da caracterização de um acampamento de retomada Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul – o tekoha Apyka'i, chefiado por Dona Damiana. Diante de uma etnografia desse acampamento, o conceito de "territórios-memória" aparece com a potência de superar essa aparente dicotomia, e avançar na tradução dessas contradições em que se inscreve a vida de um povo. Guardo a esperança de que se possa, ao final, haver experimentado em parte o fino exercício de crítica histórica que permite os Kaiowá e Guarani modular as concepções de sua territorialidade entre diferentes registros, em uma absoluta indiferença ao constrangimento da teoria antropológica.

Palavras-chave: memória, territorialidade, direitos, guarani, teoria antropológica

Summary

Among the modulations of the tekoha concept, they polarized what they understand as the projection of a native category of organization of the space and life of the Guaraní communities; and on the other, those who accuse an a-historicity of that understanding, which would not contemplate the claiming dimension of the demarcation of indigenous territories before the National State. In this article, I review the terms of this debate to reclassify the tekoha as "territories-memory" from the characterization of a Kaiowá and Guaraní resumed camp in Mato Grosso do Sul - the Apyka'i tekoha, headed by Doña Damiana. Before an ethnography of that camp, the concept of "territories-memory" appears with the power to overcome this apparent dichotomy, and advance in the translation of those contradictions in which the life of a people is inscribed. I hope that, in the end, I may have experienced in part the fine exercise of historical criticism that allows the Kaiowá and Guaraní to modulate the conceptions of their territoriality between different registers, in an absolute indifference to the constraint of anthropological theory.

Keywords: memory, territoriality, rights, guaraní, anthropological theory

Resumen

Entre las modulaciones del concepto de tekoha, polarizaron los que entienden como la proyección de una categoría nativa de organización del espacio y de la vida de las comunidades guaraní; y del otro, los que acusan una a-historicidad de ese entendimiento, que no contemplaría la dimensión reivindicatoria de la demarcación de los territorios indígenas ante el Estado Nacional. En este artículo, repaso los términos de ese debate para recalificar los tekoha como "territorios-memoria" a partir de la caracterización de un campamento de retomada Kaiowá y Guaraní en Mato Grosso do Sul - el tekoha Apyka'i, encabezado por Doña Damiana. Ante una etnografía de ese campamento, el concepto de "territorios-memoria" aparece con la potência de superar esa aparente dicotomía, y avanzar en la traducción de esas contradicciones en que se inscribe la vida de un pueblo. Guardo la esperanza de que se pueda, al final, haber experimentado en parte el fino ejercicio de crítica histórica que permite a los Kaiowá y Guaraní modular las concepciones de su territorialidad entre diferentes registros, en una absoluta indiferencia al constreñimiento de la teoría antropológica.

Palabras claves: memoria, territorialidad, derechos, guaraní, teoría antropológica

Em “O Feiticeiro e sua magia”, o célebre artigo de Lévi-Strauss (1975, pp. 193-213), há um trecho menos comentado, mas no qual o autor percorre as explicações dadas por um grupo nambikwara ao desaparecimento de um feiticeiro. Ou ele teria sido sequestrado pelo trovão durante uma tempestade, ou tramava em segredo uma aliança com um grupo inimigo. Ambas as explicações eram perfeitamente possíveis, ao menos em teoria:

Que um feiticeiro mantenha relações íntimas com as forças sobrenaturais, isto é uma certeza; que, em tal caso particular, ele haja pretextado seu poder para

dissimular uma atitude profana, isto é domínio da conjetura e ocasião de aplicar a crítica histórica. O ponto importante é que as duas eventualidades não são mutuamente exclusivas mais do que o é, para nós, a interpretação da guerra como o último sobressalto da independência nacional, ou como o resultado das maquinações dos negociantes de canhões. As duas explicações são logicamente incompatíveis, mas nós admitimos que uma ou outra possa ser verdadeira, segundo o caso; como são igualmente plausíveis, passamos

facilmente de uma à outra, segundo a ocasião e o momento, e, para muitos, elas podem coexistir obscuramente na consciência. (Levi-Strauss, 1975, pág. 198)

É uma interessante analogia a que faz relação com as explicações para a guerra. Gostaria de me valer dessa analogia para cobrir, neste artigo, um impasse da literatura antropológica em torno de um conceito da territorialidade guarani: *tekoha*, que na etimologia já consagrada seria a aglutinação de *teko* – “costume”, “modo de ser”; e *ha* – partícula locativa, “lugar em que”. *Tekoha* seria, portanto, “o lugar em que vivemos segundo nossos costumes”. Entre as modulações desse conceito, polarizaram os que o entendem como a projeção de uma categoria nativa de organização do espaço e da vida das comunidades guarani, na linha de Meliá *et alli* (1998); e, do outro lado e figurados por Mura (2006), os que acusam uma a-historicidade desse entendimento, que não contemplaria a dimensão política e reivindicatória da demarcação dos territórios indígenas diante do Estado Nacional.

No panorama desse impasse, Mura (2006, pág. 132) propõe um entendimento

de *tekoha* como “territórios-memória”¹. Ainda que ele mesmo a cerce a expressão à altura do debate antropológico, o tributo da expressão na historiografia dos “lugares de memória”² parece guardar a potência de superar a aparente dicotomia e avançar nas contradições em que se inscreve a vida de um povo. Nos tópicos a seguir, repiso os termos desse debate para, então, requalificar a proposição de *tekoha* a partir da caracterização de um acampamento de retomada Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul – o *tekoha* Apyka’i, chefiado por Dona Damiana. Na chave dos territórios-memória, guardo a esperança de que se possa, ao fim, haver experimentado uma parcela do fino exercício de crítica histórica que permite a esses indígenas modular as concepções de sua territorialidade entre um registro e outro, em uma absoluta indiferença ao constrangimento da teoria antropológica.

Impasses bibliográficos, territorialidades indígenas

A expressão com que Meliá, Georg e Friedl Grünberg se referem aos *tekoha* é “comunidade semi-autônoma”:

¹ Do original em francês, *région mémoire*.

² Do original em francês, *lieux de mémoire*. Trato de marcar ambos conceitos, e suas delimitações na historiografia francesa, adiante.

El tekoha es ‘el lugar en que vivimos según nuestras costumbres’, es la comunidad semi-autónoma de los Paĩ [Kaiowa]. Su tamaño puede variar en superficie (...) y en la cantidad de familias (de 8 a 120, en los casos extremos), pero estructura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (tekoaruvicha) y político (mburuvicha, vyvra’ija) y fuerte cohesión social. Al tekoha corresponden las grandes fiestas religiosas (avatikyry e mitã pepy) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones o asambleas generales (aty guasu). El tekoha (...) tiene un área bien definida, delimitada generalmente por cerros, arroyos o ríos, y es propiedad comunal y exclusiva (tekoha kuaaha); es decir, que no se permite la incorporación o presencia de extraños. El tekoha es una institución divina (tekoha ñe’ẽ pyru jeguanjypy), creada por Ñanderu. El tekoaruvicha es el vicario y lugarteniente

de Dios-Creador, Ñane Ramõi Jusu Papa, quien es el tekoaruvicha pavẽ (el dirigente de todos). (Meliá *et alli*, 1998:131).

Como bem nota Pimentel (2012, pág. 54), logo o “semi” que precede o “autônoma” perde o sentido nessa explicação. O *tekoha* aparece como uma área bem delimitada, coletiva, e exclusiva; há uma liderança religiosa, e uma liderança política; é um espaço tanto de festas, como de assembleias; não permite a incorporação de estranhos; e é, ademais, uma instituição divina, dirigida por Deus ele próprio. Os julgamentos recaíram sobre esta proposição vaticana para uma categoria indígena. Observando o esforço atual dos Kaiowá e Guarani de produzirem uma objetificação territorial das suas relações, é que Mura (2006), seguido por Barbosa (2007), encaminham a revisão do conceito sobre o paradigma da territorialização, isto é, como um processo de transformação identitária de uma coletividade organizada a partir de uma categoria político administrativa.

Esses autores tomam por referência os estudos de Oliveira Filho (1998), que propõem uma organização dessas transformações em quatro eixos: (i) o estabelecimento de uma identidade étnica

diferenciadora, que no caso seria a própria formulação de uma expressão étnica Guarani-Kaiowá; (ii) a constituição de mecanismos políticos especializados, preenchidos no Mato Grosso do Sul pela forma política do movimento de retomada de terras e pela Grande Assembleia – Aty Guasu; (iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais, aqui sim associados à reivindicação de uma circunscrição territorial específica para cada família indígena, na forma do *tekoha*; e (iv) a reelaboração da cultura e da relação com a memória, onde caberiam todas as formulações próprias da relação com os antepassados. Em poucas palavras, *tekoha* seria uma objetivação das relações territoriais dos Kaiowá e Guarani no contexto fundiário atual sul-matogrossense, e não “mera projeção de concepções filosóficas pré-constituídas” (Mura, 2006, pág. 121).

O debate teórico é interessante, e tem implicações práticas na política indigenista. Notemos no entanto que, apesar do esforço de circunscrever historicamente o conceito, a reformulação de Mura não contesta a morfologia clássica do *tekoha*, refletindo a ideia de uma “unidade política, religiosa e territorial” (Mura, 2006, pág. 121) ainda que acrescente ao “político” o modulador “administrativo”. Sua proposta parece

agregar o denominador comum do Estado, ou da sociedade nacional, como ponto de partida e motivação da emergência do *tekoha* como categoria política, sem contudo alterar no limite as variáveis da equação.

Esse modelo de territorialidade guarani logo se deparou com a dificuldade de circunscrever redes sociais mais amplas. Às margens do rio Iguatemi, no lugar que os índios chamam Yvy Katu, era evidente o complexo sistema de relações de trocas materiais, rituais, e simbólicas entre famílias aparentadas, ou apenas vizinhas, de modo que a projeção dessas relações sobre o território não caberia nos limites estreitos de uma definição de *tekoha* como espaço exclusivo de uma única família. Sendo as parentelas extensas kaiowá e guarani a “unidade analítica base para se entender formas de organização políticas mais ampliadas”, Mura (2006, pág. 127) propõe que as tomemos como articuladas em uma primeira instância em complexos habitacionais, e no limite em uma forma mais ampla de territorialidade a que os indígenas nomeariam *tekoha guasu*.

Na tentativa, talvez, de dar um contorno de categoria nativa ao *tekoha guasu*, Mura chega a dizer que sua circunscrição territorial “coincide” com a unidade territorial identificada por Bratislava Susnik entre os guarani

históricos, *guára*: o lugar de convivência entre diversos grupos familiares, onde antes da colonização se estabeleciam relações de parentesco e alianças guerreiras (Susnik, 1979). Os *guára* seriam territórios contínuos e não-exclusivos, onde as famílias poderiam se assentar onde considerassem mais apropriado, e a partir desse ponto lançar mão dos recursos do território para desenvolver suas atividades. A despeito da lente que modificou a escala, qual a diferença entre este conceito e a ideia de *tekoha*, conforme formulada por Meliá e Grünberg? Temos aí uma unidade territorial bem delimitada; uma unidade política definida pelas alianças guerreiras entre as famílias; e, não seria demais supor, uma unidade religiosa. Ainda, se o *tekoha guasu* “coincide” com o *guára*, que é uma organização político-territorial pré-colonial, que sentido tem a crítica de a-historicidade feita por Fabio Mura a Meliá?

Leva-se a crer que a preocupação aqui, longe de ser a de explorar uma categoria nativa, é a de fundar um conceito que possa servir para estabelecer os limites e a exclusividade dos usos dos recursos territoriais, exatamente na linha do processo de territorialização proposto por Oliveira Filho (1998). O manejo dos significados atinentes àquele território, o manejo da memória, as lembranças dos

antepassados, enfim, todo o processo de “elaboração cultural” estaria canalizado ao escopo da demanda por um espaço exclusivo. Peço licença para transcrever um trecho mais longo, especialmente significativo nesse sentido:

O elemento étnico – componente nova nas configurações espaciais indígenas – tem-se demonstrado extremamente significativo para nortear as demandas indígenas, isto se baseando na reconstrução do território que recorre à memória do passado elaborada pelo grupo. Assim, há todo um conjunto de recordações e narrações que permitem aos índios ir constituindo, num continuado processo de elaboração cultural, uma espécie de mapa espaço-temporal que os ajuda a configurar as demandas atuais. Neste conjunto, destacam-se as recordações das moradias dos antepassados, dos locais onde aconteciam festas sagradas e profanas (determinando os *ko arasa*, circuitos de visitação

mútua entre famílias que podiam proceder de diversos *tekoha*), as narrações de experiências de caçadas coletivas, de encontro com animais e seres perigosos (por exemplo, as onças, que desempenham também importante papel no espaço-tempo das origens, e os personagens das florestas, como a *malavisión*, *kurupy* e *jaguarete ava*), de encontro com espíritos nocivos (*mãetirõ*, *anguéry* e *añã*), de locais onde moravam xamãs prestigiosos, que com suas ações podiam manipular os elementos da natureza tornando-os vantajosos para a própria comunidade, ou catastrófico para os inimigos (aplacar ou provocar tempestades, produzir do próprio corpo as mais diversas sementes para propiciar os cultivos, realizar viagens ao além, etc.), de lugares onde aconteceram eventos excepcionais produzidos pelas divindades, assim como de experiências de

trabalho nos ervais e nas fazendas. (Mura, 2006, pág. 132.)

“O resultado desses mapeamentos e elaborações indígenas”, conclui ele, “são justamente os *tekoha guasu*, que, sob este aspecto, se apresentam como ‘territórios-memória’”. Se bem se entende, a tese de Mura é a de que os Kaiowá e Guaraní estejam reelaborando e reorganizando suas representações culturais –o que envolve a memória da ocupação, e a memória dos antepassados– com o escopo de configurar as demandas atuais por demarcação, de modo que elas sejam traduzíveis nas categorias de “comunidade” e “terra indígena”. O *tekoha guasu* seria um território-memória apenas como uma expressão política nativa desse processo de reelaboração.

Essa pode até ser uma boa formulação desde o ponto de vista do Estado, o que não parece que ela seja é um esforço de tradução de uma categoria nativa. Por outro lado, o empenho de Meliá & Georg e Friedl Grünberg em identificar um conceito que exprimisse uma ideia própria de territorialidade para os Guaraní parecem de fato ter delimitado uma unidade rígida demais para figurar como expressão das transformações sociais a que sujeitaram o território e as comunidades

indígenas. Derivar os conceitos sobre esses mesmos marcos –como fez Mura (2006) e Barbosa (2007) com a proposta de *tekoha guasu*– não parece resolver o problema central dessa aporia analítica, e só reforça os limites entre duas teorias que não se comunicam por imperativos epistemológicos. Alheios aos impasses da antropologia, no entanto, os Kaiowá e Guaraní seguem a todo o tempo passando de um registro ao outro, fazendo tanto assembleias de xamãs como reuniões com as autoridades, e as duas ao mesmo tempo; tratando tanto de cuidar da terra, como de reivindicar a sua demarcação; operando tanto a esperança de viver segundo seus costumes, como a memória da espoliação.

Brevíssima notícia do cerco (e da disposição e furá-lo)

Dona Damiana me pegou pelo braço, me espantei. Os Kaiowá não me encostavam muito, quanto menos as mulheres. Me convidou: “Vamos lá ver o cemitério do *tekoha* Apyka’i?”. Do pátio, entre os barracos do Apyka’i, até os sepulcros marcados no fundo do acampamento não são mais do que duzentos metros. Pareceram dez quilômetros. A cacique se posicionou atrás dos túmulos, falou com as cruzeiras algumas

palavras em guarani. Depois, repetiu o que sempre me repetia daquela mesma posição: disse que igual à sua tia, igual ao menino Gabriel ali enterrados, ela morreria no seu *tekoha*.

Eu vou ficar junto da minha tia, eu não vou sair mais daqui não. Eu sou mulher e tenho coragem! Meu pai ficou aqui, eu vou ficar aqui também. Vou recuperar a terra, não toda, ao menos um pedaço. Vou plantar alguma coisa pra sustentar a nossa família. Por que eu desistiria? Esse *tekoha* era a luta do meu pai, meu pai ficou aqui. Eu vou lembrar sempre da terra, da luta do meu pai; da luta do meu marido, que ficou aqui. Eu também fico, eu também não vou sair não. Vou pisar firme aqui, sempre. Tem cemitério velho, meu avô *Guyrakã*, ficou aqui também. Minha avó, *jari* *Ano*. Ficou triste meu coração porque eu tô sozinha aqui, mas nós já conseguimos terra pra plantar pelo menos um pedacinho. Eu vou ficar,

não vou sair não, pode
pegar a pá pra cavar o meu
buraco.

Dali um mês e meio, eu cumpriria com ela o mesmo caminho, Dona Damiana me repetiria o mesmo discurso. Duas novas cruzeiras já estariam fincadas no cemitério do Apyka'i batendo em oito o número de túmulos, quase todos parentes atropelados; em seis o número de despejos; em dois, o número de incêndios; e em dezenove o número de anos baixo lona, nas imediações da terra que Damiana reclama como sua.

O *tekoha* Apyka'i faz exemplo desses precários conjuntos de barracos de lona preta, ou branca, às vezes levantados nos fundos de pasto, nas matas ciliares às orelhas dos rios, córregos, olhos d'água, às vezes na beira das rodovias, e que se usa chamar acampamentos de retomada – “retomada”, essa flexão participia do território. Para caracterizar essas ocupações, cerne das discussões da territorialidade Guarani, leve-se em conta que Benites (2014, pág. 195) traduz como “reocupação dos territórios tradicionais” a expressão muitas vezes empregada nas assembleias e no discurso dos xamãs ao se referir ao retorno dos territórios: *jaha jaike jevy!*, “vamos entrar e recuperar!”, em que *jaha* responde pela primeira pessoa do

plural do verbo “ir”; e *jaike* à mesma conjugação do verbo “entrar”. *Jevy*, por sua vez, carrega uma polissemia.

Em sua forma substantiva, *jevy* pode querer dizer “regresso”, “volta”. Como advérbio, tal qual na expressão, passa o sentido de “novamente”, “outra vez”. E admite variações como *jevy jevy*, “muitas vezes”; ou *jevyevy*, “de novo, e de novo”, “repetidas vezes”. Já empregada na sua forma verbal, a raiz *-jevy* poderá ser conjugada como “regressar”, “retornar”. Na outra mão, Benites (2014, pág. 195) também reconhece em *jevy* o sentido de “recuperar”, “reativar”. *Jaha jaike Jevy!*, “vamos entrar e recuperar!”, surge como palavra de ordem na *Aty Guasu* – Grande Assembleia do Povo Kaiowá e Guarani gravando a decisão das famílias indígenas de reocupar as fazendas e terras particulares que hoje se sobrepõem ao território que entendem como seu, e do qual foram paulatinamente espoliados por sucessivas frentes de ocupação desde que a lança atravessou o peito de Solano Lopez sobre o Cerro Corá.

Da várzea do rio Vacaria ao estuário do Paraná, os Guarani espalhavam-se no século XIX pelas bacias afluentes do rio Paraná, teatro de operações da Guerra do Paraguai. Na terra arrasada pelos combates, em 1887 um comerciante gaúcho constitui a Cia. Matte Larangeiras

e, com o apoio de uma família de políticos do Mato Grosso, estabelece um crescente monopólio da exploração de erva mate nativa. Valendo-se de estratégias de aliciamento e controle, a empresa arregimentava trabalhadores entre as aldeias e, à medida em que avançava na exploração dos ervais, abria novos ramais interiorizando sua ocupação e deslocando os indígenas.³ O monopólio da Matte alcançará mais de 5 mil hectares, e durará até 1943, quando a “Marcha Para o Oeste” promovida pelo governo getulino resolve por fim aos seus domínios e consolidar a política de colonização que, com efeito, já estava em prática desde 1916.

Em que sentido esses novos ventos transformaram a relação dos indígenas com a sociedade nacional? Poucos dias antes da primeira medida de quebra do monopólio da Matte Larangeiras, em 1915, o Decreto Estadual nº 404 reservou no Distrito de Nhuporã uma área de 3.600 ha para assentamento de índios. Dois anos depois, uma segunda área na mesma medida foi reservada no Município de Dourados. A Reserva de Caarapó foi criada em 1924. Quatro anos depois, um novo Decreto reserva mais cinco lotes de terra para

³ Sobre o impacto da exploração do mate sobre as terras Kaiowá e Guarani, cf. Brand (1993; 1997); Vietta (2007); e o capítulo inaugural da minha própria dissertação, publicada como livro (Morais, 2017, págs. 53-116).

usufruto dos índios, fundando as Reservas de Cerro Perón (Taqueperu), Pirajuí, Sessoró, Limão Verde, e Porto Lindo, dessa vez com 2.000 ha cada.

Brand (1997, pág. 114) demonstra, a partir da documentação do Serviço de Proteção ao Índio, que o critério para definição dos limites dessas áreas era a disponibilidade de terras públicas nas proximidades dos ajuntamentos de famílias indígenas, mormente nos antigos acampamentos de trabalhadores da Cia. Matte. Por direito, colonos tinham a possibilidade de requerer para assentamento não um, mas dois, lotes de 3.600 ha cada; aos índios, uma única gleba neste tamanho, ou menor, era reservada para o assentamento de todas as famílias dispersas na região.⁴ O destino reservado aos índios na política varguista era o emprego como mão de obra para abertura das fazendas sob os auspícios dos órgãos de tutela. Nesse duplo sentido, pode-se dizer que as reservas são o melhor produto da política tutelar: ao mesmo tempo em que libera as terras à colonização, dispõe uma massa de trabalhadores à empreita.⁵

⁴ Relatos de remoções forçadas de famílias indígenas às reservas –patrocinadas pelo próprio SPI, pela FUNAI, por forças públicas e particulares– restaram registrados no relatório da Comissão Nacional da Verdade, que traz um tópico específico sobre o Mato Grosso do Sul, cf. CNV (2014, págs. 215-216).

⁵ Argumento, em minha dissertação de mestrado, que a reservação é um projeto de disciplina do

Sem outra opção, os Kaiowá e Guarani passam a metade do século XX espichando os arames de seu próprio cerco.

Difícil pôr números no impacto dessa política sobre a territorialidade indígena. A primeira sistematização da memória das antigas ocupações dos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul, destruídas pela intensificação do cerco na segunda metade do século XX, veio a público pelas mãos de Brand (1997) em sua tese de doutorado; e posteriormente rearranjada por ele mesmo e publicada em *CIMI et alli* (2001). Nessa segunda publicação, no entanto, já não figurava mais como uma listagem de antigas ocupações e sim como um catálogo de reivindicações de terra – os autores não apresentam justificativa para essa transformação, talvez julgassem desnecessário. A memória das antigas aldeias e as reivindicações atuais de terra podem não ser a mesma coisa, mas na linguagem nativa parecem estar formuladas da mesma maneira: os reclames são como que derivações da lembrança de antigas ocupações.

O resultado é uma lista bruta de oitenta e quatro *tekoha* identificados por um nome em guarani. Mais do que embasar procedimentos jurídico-

espaço, mas também do corpo dessa massa de trabalhadores, cf. Morais (2017, págs. 53-116).

administrativos de demarcação de terras, esse levantamento conduzido ao final dos anos 90 dá dimensão, na verdade, da fragilidade do cerco. Longe de um “confinamento” ou uma “acomodação” tranquilas, as reservas são como muros de contenção de violentas forças disruptivas, os sonhos de libertação do colonizado. “O indígena é um ser confinado”, diz Fanon:

O *apartheid* é apenas uma modalidade de compartimentação do mundo colonial. A primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, não passar dos seus limites. É por isso que o sonho dos indígenas são sempre sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Sonho que estou saltando, correndo, nadando, escalando. Sonho que estou rindo, atravessando o rio com um passo, que sou perseguido por bandos de carros que nunca me alcançam. (Fanon, 2005, pág. 69)

Fanon obviamente fala de um contexto distinto, as lutas anti-coloniais africanas, e nesse trecho discute o ressentimento do

colonizado contra o colonizador. Só o trago ao texto para tomar emprestado essa imagem do “sonho de movimento”. A quimera ocupa mesmo um lugar central no processo de retomada das terras Kaiowá e Guarani, como bem ensina Dona Damiana – me valerei disso em um segundo momento. Por hora, registro que Fanon fala de uma sedimentação da violência colonial nos corpos indígenas, operando como correias em um corpo em estado de tensão permanente. Sempre alerta, atento a qualquer relaxo da vigilância, sonhando com a oportunidade de furar o cerco. “Nos seus músculos, o colonizado está sempre à espera”, adverte Fanon (2005, pág. 70), ainda se referindo à eminência de reação do colonizado contra o colonizador. O que a lista ilustra não é propriamente um ressentimento, mas delineia igualmente uma potência reativa: sugere que pelo menos oitenta e quatro famílias Kaiowá e Guarani estavam em campanha, esperando e preparando a oportunidade de retomar sua terra.

Solo e Sangue

Voltemos aos duzentos metros ou dez quilômetros, ao dia de sol, ao caminho do cemitério. Essa não era a primeira vez que eu visitava os túmulos no Apyka’i, não seria a última. A visita aos defuntos é um

ponto importante do cerimonial de quem visita a ocupação, erguida entre dois cemitérios. Datada de 2013, a imagem de satélite abaixo registra a disposição dos barracos à orelha da mata ciliar nos primeiros meses de retomada: o acampamento se espalha entre o primeiro e o segundo conjunto de sepultamentos, que à altura já abrigava cinco falecidos entre ambos.



Imagem 1 – Vista panorâmica do acampamento *tekoha* Apyka’i, em imagem de satélite de outubro de 2013. Fonte: Google Earth Pro.

Tampouco era a primeira vez que Dona Damiana tomava a decisão de cruzar a cerca da fazenda “Serrana”, e provavelmente não será a última. Seus depoimentos colhidos por mim e outros antropólogos, combinados com a documentação disponibilizada pelo Ministério Público Federal, permitem datar o acampamento *tekoha* Apyka’i no ano de 1999.⁶ Sob liderança do Sr. Ilario Cario de

⁶ Apyka’i é a palavra em guarani para o banquinho ritual de madeira, normalmente talhado em cedro, relacionado à iniciação xamânica masculina. Aí figura

Souza, então marido de Dona Damiana, famílias dispersas majoritariamente entre as Reservas de Caarapó e Dourados sentaram acampamento nas proximidades da BR-463, que liga Dourados a Ponta Porã; e às margens de uma estrada vicinal perpendicular a esta, que vai ao município de Laguna Carapã.

Foi nessa estrada vicinal, a um quilômetro do entroncamento com a BR-463, que a antropóloga Ruth Henrique da Silva localizou o acampamento em 2002. Segundo testemunho do Sr. Ilario Cario tomado por ela, o acampamento reagrupava então famílias envolvidas em uma anterior e malsucedida tentativa de reocupação do *tekoha*:

De acordo com o sr. Ilário, ajudado na reconstituição dos fatos pelo filho Nivaldo, por volta de 1990, cerca de 25 pessoas tentaram “entrar”, voltar ao local que seria Jukeriry, mas foram impedidas pelo atual proprietário rural, fazendo com que as famílias restantes do antigo *tekoha* se dispersassem e se instalassem entre as Tis de

como o nome dado pelos indígenas àquela reivindicação territorial específica, ao mesmo tempo designando o grupo das famílias que a formulam.

Dourados (mais especificamente na aldeia Bororó), Caarapó e Guaimbé. (Henrique da Silva, 2003, pág. 60)

Nas estimativas de Crespe (2009, pág. 48), até os anos 80 as famílias do Apyka’i resistiram na área que consideram parte do seu *tekoha* como trabalhadores das fazendas do entorno; quando apertaram os desentendimentos com os supostos donos das terras, os indígenas se dispersaram na região. O casal Ilário Cário e Damiana Cavanhas registra passagem nas Aldeias de Lima Campo e Bororó, esta última na Reserva de Dourados, sem se estabelecer definitivamente em nenhuma. Daí aparentemente derivou a primeira tentativa de reocupação da área tradicional, frustrada. Novamente as famílias se dispersam para novamente se reunir às margens da MS-379, uma estrada vicinal que segue da BR-463 ao município de Laguna Carapã.

Deste ponto adiante as famílias do *tekoha* Apyka’i dispõem-se a pelo menos outras cinco retomadas do território que reivindicam como seu, sofrendo uma e outra vez toda sorte de acoso: despejos por ordem judicial; despejos sem ordem judicial; ataques de arma de fogo,

espancamentos; atropelamentos criminosos; e dois incêndios.⁷ Uma e outra vez, Dona Damiana e seus familiares se reorganizam e voltam a levantar seus barracos no interior da fazenda “Serrana”, ou em suas imediações. As marcações na imagem de satélite abaixo ajudam a dar uma dimensão espacial dessas sucessivas remoções, cada ponto marca um local de acampamento das famílias do Apyka’i. Esta imagem faz evidente que as posições em que se estabeleceram os Kaiowá e Guarani não são aleatórias, pelo contrário, são postos estratégicos nos limites da mesma área que consideram o seu *tekoha*.



Mapa 1 - Locais de acampamento das famílias do tekoha Apyka’i, entre 2002-2013.
Fonte: Nota técnica, PR-MPF/Dourados, 2014 (adaptado).

Recorramos, contudo, a uma outra imagem panorâmica do acampamento, dessa vez não tomada de satélite. Certa manhã de domingo propus a Dona Damiana que fizéssemos um mapa genealógico das famílias do *tekoha* Apyka’i segundo sua própria perspectiva, o que fizemos da seguinte forma: sentamos

os dois sob a lona de seu barraco, e expliquei que gostaria de fazer uma representação *-ta’anga*, “uma imagem”, lhe disse– das famílias do *tekoha* Apyka’i. “Se fosse tirada uma foto da comunidade”, perguntei, “quem você gostaria que aparecesse?”; e a medida com que ela me listava os nomes eu perguntava pelas relações de parentesco, mostrando no meu caderno de campo como os triângulos, os círculos, as linhas do genograma funcionavam.

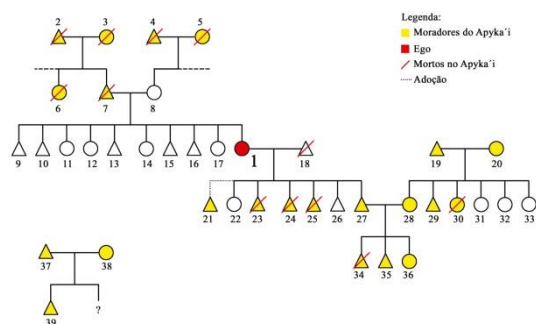


Diagrama de parentesco do "núcleo duro" do acampamento *tekoha* Apyka’i, produzido a partir das informações de Dona Damiana.
* Os indivíduos de uma mesma geração não estão alinhados segundo a ordem de nascimento.

⁷ Os registros desses episódios estão referenciados em Moraes (2017, págs. 117-196).

As respostas da cacique me descreveram basicamente a estrutura de quatro grupos nucleares. A segunda operação foi perguntar quem, da lista, vivia na comunidade – “morava” (*oiko*), foi a palavra que usei. Pintei as indicações em amarelo, e não foi nenhuma surpresa reparar que nela estavam nomes de gente viva e de gente morta. Impressiona, aliás, a quantidade de parentes mortos e sepultados na localidade, todos eles marcados no diagrama com um risco. O Sr. Ilario Cario de Souza (nº 18), o falecido esposo da cacique sempre nomeado como um sujeito-chave na reivindicação do *tekoha* Apyka’i, não ganhou tinta amarela afinal ele não foi sepultado na localidade. O mais curioso é notar que Dona Damiana tenha feito representar todos os seus irmãos e irmãs (nº 9-17), associando-os igualmente ao *tekoha*, mas não quis que eu os pintasse assinalando sua participação na comunidade acampada. Segundo entendi, há uma relação entre solo e sangue que associa a princípio todo o arranjo de *siblings* à reivindicação: “é meu irmão...”, bastava ela em explicações, inferindo que a “pertença” da pessoa ao território tenha tanto a ver com o local de nascimento como as relações consanguíneas situadas no *tekoha*.

Mirado o diagrama, a representação do Apyka’i baixo as indicações da cacique

é um mapa de relações, uma reflexão sobre linhas e distâncias. Plote-se os dados nas imagens de satélite e se verá que as famílias mais próximas se agrupam no mesmo conjunto de barracos, a cacique firma o pé no centro da área. Esse arranjo espacial obedece contudo à dinâmica de desentendimentos, ou novos entendimentos, que distanciam ou a aproximam as famílias nucleares, germinando agrupamentos: na sequência de uma briga com sua mãe, Nivaldo Cario de Souza tombou seu barraco e foi viver com sua esposa e filhos do outro lado da rodovia. Um mês depois retornou ao acampamento para sentar morada nas proximidades do barraco de seu sogro, que seguiu vivendo na retomada. Na versão da cacique, o desentendimento teria ocorrido porque Nivaldo “tentava tomar dela a liderança”, e eu arriscaria ainda inferir do parentesco e da memória uma justificativa para essa tensão entre mãe e filho, presente em todo meu período de campo.

Se no momento de sua conformação o eixo central do acampamento era a aliança entre Dona Damiana e o Sr. Ilário Cario (indivíduos nº 1, 18), a morte do esposo e de três dos filhos da cacique redistribuíam os pesos. O casamento de Nivaldo Cario e Delcia Lopes (nº 27, 28) disputava em centralidade com as relações capitalizadas

por Dona Damiana, que eram basicamente as travadas por aliança com seu marido e, em linha de ascendência e descendência, com seu pai, avós, e filhos falecidos. Esse é um ponto importante: os mortos fazem páreo com os vivos – os sepultados no *tekoha* não iam coloridos no diagrama de Dona Damiana como moradores da comunidade? De algum modo eles participavam da vida diária.

Como seria o diagrama de Nivaldo? Suponho que ele poderia igualmente reivindicar essas relações com os mortos do Apyka’i, dada sua consanguinidade. Nas minhas visitas, no entanto, ele não fazia, ou o fazia timidamente, quase sempre com referências mais diretas à morte do seu filho Gabriel (nº 34). Talvez porque reconhecesse sua mãe em uma posição privilégio quanto aos outros. Mais do que a liderança do acampamento, o que me parecia ser objeto da disputa eram as memórias em torno do Apyka’i, e a legitimidade para reclamar os mortos entre os quais se assentavam os barracos.

O acampamento aparece, em todo caso, como uma comemoração familiar. Foi a aliança de Dona Damiana Cavanhas e o Sr. Ilario Cário, como se disse, que deu condições que o Apyka’i levantasse originalmente sua reivindicação acampando nas imediações da Fazenda “Serrana”. Poderiam ser os acampamentos

uma perpetuação dos vínculos entre os grupos que compunham as antigas ocupações, e da qual foram despejados? A insistência de Dona Damiana em fazer representados seus pais, e avós, não seria uma iteração, uma rememória, dessas antigas alianças fundadas na convivência? Os acampamentos não permitem, assim, a comemoração por parte dos indígenas de relações externas e anteriores ao cerco?

Um indício seria a informação de que o Sr. Ilario Cário era parente de sua esposa. Além disso, nenhuma retomada está isolada, quase sempre é possível traçar relações de parentesco entre os diversos acampamentos de uma mesma região – esta é uma ideia central nos trabalhos de Mura (2006) para a formulação do conceito de *tekoha guasu*, e a este ponto retornamos às discussões na literatura antropológica. Ao largo dessas intrincadas disputas de narrativa em torno da natureza dessas ocupações, o debate na guaraniologia se concentra no eterno impasse de se saber se essas formas de assentamento precárias – como a do *tekoha* Apyka’i – são efeito das políticas de Estado por sobre os povos indígenas, ou se realizam os ideários próprios dos indígenas no que concerne ao território.

Faço o esforço de fundar nessas observações o que será um resposta ao impasse: nada impede tomar essas duas

correntes teóricas não como opostas, mas complementares, de modo a elaborar uma concepção de territorialidade que possa pendular de uma a outra ponta. Como, aliás, faz Dona Damiana sem muito constrangimento.

O pêndulo guarani

Barbosa & Mura (2011) acusam os “estudos sobre a organização territorial guarani” de terem construído

uma imagem trans-histórica, essencializada e contínua de uma única territorialidade guarani sem que fossem levadas em consideração as relações interétnicas e os dispositivos de dominação que de certa forma a determinaram. (Barbosa & Mura, 2011, pág. 03.)

Nos escritos de Barbosa (2007, pág. 67), a crítica a esse essencialismo funda uma dicotomia entre os conceitos de “territorialização” e “reterritorialização”: o primeiro seria entendido como uma política de Estado; o segundo, como um movimento próprio dos índios. Aponta a autora que a territorialização estaria entre a

definição estrita de Oliveira Filho (1998, pág. 56), que o entende como “uma intervenção da esfera política que associa (de forma prescritiva e insofismável) um território bem determinado a um conjunto de indivíduos e grupos sociais”; e a de Barel (1986), que parte de uma concepção do território como produto histórico, de modo que as mudanças sociais poderiam ser entendida como um processo de territorialização. Nessa equação, o processo histórico que associou um território específico aos Kaiowá e Guarani na política de colonização produziu como efeito, nos índios, um “ímpeto” pela recuperação de suas terras – uma territorialização estatal, que produz uma reterritorialização indígena.

O problema é que, aí, o denominador comum “Estado” tende a sufocar, no mapa colonial, o foco subversivo dos acampamentos de retomada como espaços nos quais se produzem e reproduzem relações alheias à disciplina do cerco. Ora, não há dúvida de que o acampamento *tekoha* Apyka’i é produto da oposição constante à agenda do Estado e da sociedade envolvente que prescreveu e segue prescrevendo aos Kaiowá o cerco nas reservas – naquele dia de sol, eu mesmo cheguei carregando debaixo do braço uma decisão judicial que, ao fim, resultou na desocupação forçada e no

realojo dos indígenas uma vez mais às margens da rodovia.⁸

Esse foi o sétimo despejo à conta das famílias do Apyka'i, e essa é a mais notável característica de um acampamento de retomada: sua absoluta resiliência. São sete despejos; oito túmulos, quase todos de parentes atropelados; dois incêndios; e dezenove anos baixo lona, nas imediações da terra que Damiana reclama como sua. O acesso à água é limitado, quando chove o córrego se enlameia e no período de manejo da cana-de-açúcar tudo resta contaminado por agrotóxicos. O espaço para o roçado é disputado a duras penas com as colhedoiras e plantadeiras da usina de álcool, a alimentação depende basicamente das cestas básicas da FUNAI. Mas debaixo de sol, chuva, e lona, Dona Damiana não dá o menor sinal de fraquejo na sua mobilização – como?

Tratando do *tekoha* Ita Vera'i, um outro acampamento às margens da rodovia, Levi Pereira arrisca dizer que o que mantém alguma unidade e o impede de esfacelar é “um forte sentimento religioso” que “tem conseguido manter sua coesão e alimentado a determinação em não deixar o local” (Pereira, 2007, pág. 74). Da minha

⁸ A Polícia Federal cumpriu finalmente a ordem de reintegração de posse em favor do dito proprietário da fazenda “Serrana” em julho de 2016, dois anos depois daquela visita. Desde então, Dona Damiana segue acampada às margens da rodovia.

parte, eu arriscaria dizer que o que mantém o Apyka'i unido é uma relação de solo e sangue, a memória de um povo indissociável daquela terra. Como se as relações que possibilitam manter vivas essas famílias só pudessem ser firmadas a partir dali, e revivendo alianças mais antigas e fundamentais. Ao mesmo tempo em que é produto da conjuntura do cerco, o *tekoha* Apyka'i realiza as categorias elementares da vida Kaiowá, reiterando, no sentido da ascendência, a linha que liga Dona Damiana de seus pais e avós; e, na descendência, a relação dela com seus filhos e netos, vivos e mortos. Ao nível das alianças, reitera a relação dos Cavanha e dos Lopes, firmada por casamento; e a própria relação de Dona Damiana com seu falecido marido, que foi o que primeiro fez surgir o acampamento. Por sua vez, essa relação reitera alianças anteriores, sabe-se lá de quantas gerações.

Entendo que, no exposto, estão mobilizadas duas concepções de territorialidade. Mais do que um produto, os acampamentos de retomada são a face inversa da política tutelar: Dona Damiana maneja, de fato, uma reivindicação clara pela demarcação de um território específico para ela e os seus formulada diante do Estado e em uma linguagem inteligível à sociedade nacional; mas também se emaranha em uma rede de

relações que de muitas maneiras envolve o tempo de sua terra e de seu povo, de sua família, e uma memória de si mesma que envolve os vivos e os mortos de maneiras quicá só compreensíveis por ela. E faz as duas coisas ao mesmo tempo, pendulando entre um e outro registro.

A memória contra a história

Quando um ministro da cultura francês integrou a categoria “lugar de memória” à política de preservação do patrimônio nacional, Pierre Nora protestou. Introduzido por ele, o conceito de *lieux de mémoire* esteve alçado à “nova categoria de inteligibilidade historiográfica contemporânea” para ser, então, diluído ao ponto de dizer tudo e não dizer nada – o lugar de memória se esvaziava em um lugar comum. Ou pior, em uma política de Estado. Sua obra mestra em sete tomos e escrita por mais de uma centena de mãos, *Lieux de Mémoire*, poderia ser entendida como uma reapropriação do conceito pela comunidade dos historiadores franceses contra a tendência de sua vulgarização (Enders, 1993).

O que seria, no entanto, um “lugar de memória”? Na introdução de *Les France*, o autor oferece uma definição: lugar de memória é “toda unidade significativa, de ordem material ou ideal,

da qual a vontade dos homens ou o trabalho do tempo fez um elemento simbólico do patrimônio da memória de uma comunidade qualquer” (NORA, 1984-92, t. 3, vol. 2, pág. 02). Em essência, e habitando no plano das ideias, este conceito seria irreduzível ou mais, seria uma agenda historiográfica contra a narrativa nostálgica que emerge de monumentos erguidos, selados, e apresentados como a identidade de uma nação. Há uma profunda oposição entre história e memória que tenciona esses lugares, nos diz Nora:

História e memória: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução do

sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensíveis a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachso fez, que há tantas memórias como grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural, e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a

ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo. (Nora, 1993, pág. 3)

A enumeração dessas oposições me parece fundamental para se requalificar essa categoria reivindicada aos guarani, “território-memória”. Foi, afinal, a convite do projeto de Nora que Martin (1984) trouxe a expressão *région-mémoire* no título de seu artigo sobre a contra-história exercitada nas memórias dos conflitos militares que acossaram as famílias da região francesa de Vernée desde o século XVII. Posteriormente, Bealet (1997) se apropriará do termo para apresentar, ainda sobre Vernée, uma “geografia da memória” na interface entre os estudos da história e do território.

São esses os autores os referenciados por Mura (2006) ao propor o entendimento dos *tekoha*, ou dos *tekoha guasu*, como territórios-memória – proposição, a meu ver, bastante acertada ainda que limitada nessa sua aplicação.

Pensemos na vida de Dona Damiana, e na latência de seu barraco deitado na cerca anos a fio para então, e repentinamente, levantar-se do outro lado do arame: reivindicado tanto como um “regresso”, como uma “reativação” –no guarani, *jevy*–, o Apyka’i não é mera uma imagem do passado. Afetivo e mágico, para usar os mesmos termos de Nora, o *tekoha* é um projeto de futuro. O discurso produzido sobre ele não pode se conformar com os limites da relação de causa e efeito de uma sedimentação de progressivas camadas no processo colonial. O discurso sobre ele é, antes, um refinado processo de crítica em que a memória consome os postes que sustentam os arames do cerco.

Repita-se, são sete despejos; oito túmulos, quase todos de parentes atropelados; dois incêndios; e dezenove anos baixo lona, nas imediações da terra que Damiana reclama como sua, sem dar o menor sinal de fraquejo na sua mobilização – o que realiza essa mulher debaixo de sol, chuva, e lona? Com seu barraco a vista, Dona Damiana não permite que o mundo colonial olvide a fragilidade da história que ele reivindica. Afinal, é ela que cerca a sociedade que pretendeu, ou pretende, vê-la cercada na reserva. Reconhecer os *tekoha* como territórios-memória é reconhecer a ambivalência das cercas desse

apartheid – como bem lembra Fanon, os arames operam em ambos os lados.

Inconclusões

Se, como territórios-memória, os *tekoha* são projetos de futuro, requalificar sua expressão nessa aporia do debate antropológico será um trabalho para sete tomos, talvez, mais de uma centena de mãos. No limite, reconhecer esse fino exercício de crítica histórica que os Kaiowá e Guarani operam sobre o tempo de sua terra e de seu povo, de suas famílias, as memórias de si mesmos, e que os permitem pendular de uma ponta nas manifestações de sua territorialidade não pode ser outra coisa à teoria antropológica senão uma agenda de pesquisa.

Uma agenda infinita de pesquisa. Não há aqui brechas para divisões exatas e totalizantes sob o denominador do Estado e da sociedade nacional; os Kaiowá e Guarani multiplicam pela memória a esperança irresoluta de ruir os monumentos da história e consumir os arames que o cercam. É essa a lição de Dona Damiana. Não sei se naquele mesmo dia de sol ou em outra visita ao cemitério, perguntei à cacique qualquer coisa a respeito de seu pai. “Foi depois que eu vi o barraco queimado, o incêndio, no outro dia...”, ela começou a me contar, e era o sonho que

antecedeu sua decisão de reentrar na fazenda e encampar a retomada:

Foi aí que eu sonhei com meu pai, ele vinha todo cheio de terra. Cheguei perto dele, eu era menina *kuña* pequena, ele perguntou: “Por que tá chorando, minha filha?”. *Ñanderu* Akandire tava rezando, veio pistoleiro ele saiu correndo, correndo. Gritou pro meu pai entrar na terra. Eu abracei meu pai, mas ele era terra. Eu não sabia ser terra, né? Meu pai era terra. O *Ñanderu* disse pra mim: “Vou te ensinar reza pra ser *teju*⁹!” E entrou no buraco. Veio água, saiu água, encheu de água o trator do pistoleiro. Foi assim, era sonho. Eu entrei no meu *tekoha*.

“E a reza pra ser *teju*, aprendeu?”, perguntei. Dona Damiana deu só uma gargalhada.

⁹ *Teju* é usado coloquialmente para se a “lagarto”, em geral. Em contextos específicos, se refere aos répteis do gênero *Tupinambis*, em português comumente conhecidos como “teiú”.

Referências Bibliográficas

BARBOSA da Silva, Alexandra. 2007. Mais Além da “Aldeia”: território e redes sociais entre os guarani de Mato Grosso do Sul. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.

BARBOSA, Pablo Antunha; MURA, Fabio. 2011. “Construindo e reconstruindo territórios Guarani: dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (séc. XIX-XX)”, In: Journal de la société des américanistes, 97-2, tome 97, n° 2.

BAREL, Yves. 1986. “Le social et ses territoires”, In: EspacesAURIAC, F. et BRUNET, R (eds). Jeux et Enjeux. Paris: Fayard, pp. 228-257.

BEALET, Marc. “Religion et région mémoire: esquisse d'une territorialité par le biais de la géographie de la mémoire”, In: Norois, n°174, Avril-Juin 1997. pp. 317-329.

BENITES, Tônico. 2014. Rojeroky 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.

BRAND, Antonio. 1993. O Confinamento e seu Impacto sobre os Paĩ/Kaiowá. Dissertação de mestrado em História Ibero-Americana. Porto Alegre: IFCH/PUC-RS.

BRAND, Antonio. 1997. O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os Difíceis Caminhos da Palavra. Tese de doutorado em História Ibero-Americana. Porto Alegre: IFCH/PUC-RS.

CNV. Comissão Nacional da Verdade. 2014. “Texto 5 - Violações de direitos humanos dos povos indígenas”, In: CNV. Relatório: textos temáticos, Vol. II, pp. 203-264.

CRESPE, Aline Castilho. 2009. Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowa no município de Dourados - MS: (1990-2009). Dissertação de Mestrado. Dourados: FCH/UFGD.

FANON, Franz. 2005. Os Condenados da Terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

HENRIQUE DA SILVA, Ruth. 2003. Cartografia Nativa: a representação do território, pelos guarani kaiowá, para o procedimento administrativo de verificação da FUNAI. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: ICH/UFF.

LEVI-STRAUSS, Claude. 1975. “O Feiticeiro e sua magia”, In: Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 193-213.

MARTIN, Jean-Clément. 1984. “La Vendée, région-mémoire”, In: NORA, Pierre (org.) Les lieux de mémoire, tome 1, La République. Paris: Galimard, págs. 595-617.

MELIÁ, Bartolomeu; GRUNBERG, Georg; GRUNBERG, Friedl. 1998. Los Paĩ-Tavyterã: etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo. Asunción: Ceaduc/Cepag.

MORAIS, Bruno Martins. 2017. Do Corpo ao Pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Ed. Elefante.

MURA, Fábio. 2006. À Procura do Bem Viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese de Doutorado: Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.

NORA, Pierre (org). 1984-1992. Les Lieux de mémoire, 3 tomes: t. 1 La République (1 vol., 1984), t. 2 La Nation (3 vol., 1986), t. 3 Les France (3 vol., 1992). Paris: Gallimard.

NORA, Pierre. 1993. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”, In: Proj. História, (10), dez 1993. São Paulo: PUC.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1998. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas”, In: OLIVEIRA, João P. de (org.). Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda.

PEREIRA, Levi Marques. 2007. “Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais”, In: Revista História em Reflexão, Dourados, Vol. 1, n. 1.

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

SUSNIK, Bratislava. 1979. Los aborígenes del Paraguay, v. II, etnohistoria de los Guaraníes - época colonial. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

VIETTA, Katya. 2007. Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.