

ACAMPAMENTOS KAIOWÁ: VARIÇÕES DA “FORMA ACAMPAMENTO”*

ELIS FERNANDA CORRADO

RESUMO Desde os anos 1990, as ocupações de terra e a montagem de acampamentos conhecidos como “de lona preta” se tornaram uma das formas de demandar desapropriação e distribuição de terra ao Estado brasileiro. Nos últimos 30 anos, essa forma de reivindicação foi associada a trabalhadores rurais sem-terra. No entanto, são cada vez mais comuns notícias sobre ocupações e acampamentos indígenas realizados por diferentes etnias, como por exemplo, os Terena, os Pataxó no sul da Bahia, os Kaingang no sul do Brasil, e os Guarani Nhandeva no sul do estado de São Paulo, com a finalidade de demandar novas demarcações de terras. Os indígenas Kaiowá, da região de Dourados, no Mato Grosso do Sul, também têm se utilizado dessa linguagem de demanda para reivindicar terras consideradas por eles como tekoha, isto é, como seus territórios ou espaços de vida tradicionais. O objetivo deste artigo é mostrar as características e a organização social de dois acampamentos Kaiowá, refletindo que a novidade não está nas ocupações ou retomadas de terras – pois como revelou a pesquisa, acontecem desde a criação das reservas indígenas na região –, mas, na utilização da “forma acampamento” como linguagem comum de demandas sociais coletivas.

PALAVRAS-CHAVE Acampamentos indígenas, Demandas sociais, Território, Sociabilidade.

ABSTRACT Since the 1990's, land occupations and the establishment of camping sites known as “black canvas” have become one of the ways to command land expropriation and distribution in the Brazilian territory. In the last 30 years, this form of claiming for right has been associated to landless rural workers, however, news on indigenous occupations and camping sites by different ethnic groups have become more and more common, for example, the Terena, the Pataxó in southern Bahia, the Kaingang in southern Brazil, as well as the Guarani Nhandeva in the south of São Paulo state, with the objective to claim for new land distribution. The Kaiowá in the region of Dourados, in the state of Mato Grosso do Sul, have also been using this language of demanding to claim for land they consider to be Tekoha, that is, their traditional life territory or spaces. The objective of this article is to show the characteristics of the social organization of two Kaiowá camping sites, thus showing that it is not the occupations or land claiming that are new, but the use of this “form of camping” as a common language of collective social demands.

KEY WORDS Indigenous Camping Sites, Social Demands, Territory, Sociability.

* Os dados empíricos apresentados foram colhidos no trabalho de campo realizado como parte da minha pesquisa de Iniciação Científica intitulada “De índios a sem-terra: variações da forma acampamento”, financiada pela FAPESP (nº de processo 2011/01888-0), vinculada ao projeto Jovem Pesquisador “Formas de acampamento”, coordenado pela Profa. Dra. Nashieli Rangel Loera e sediado no Centro de Estudos Rurais da Unicamp, com financiamento FAPESP (n. de processo 2010-02331-6).

INTRODUÇÃO

A bibliografia recente sobre a temática das ocupações de terra e dos acampamentos sem-terra, destacando as leituras de Lygia Sigaud (2002, 2003, 2009), Marcelo Macedo (2005), Nashieli Rangel Loera (2006) e Marcelo Rosa (2009), contribui para entender as articulações da “Forma Acampamento” como forma de demanda, a legitimidade das ocupações de terra, bem como seus elementos simbólicos.

Lygia Sigaud (2009), analisando o caso pernambucano, menciona que a “forma acampamento” como uma linguagem simbólica se constituiu como a forma adequada de demandar benefícios ao Estado nos últimos 30 anos. Essa linguagem estaria constituída por infinidades de elementos simbólicos: as bandeiras, os movimentos, as lonas e as barracas, elementos que se repetem a cada nova ocupação, conformando também uma forma de organização determinada. Esse conjunto de elementos é uma linguagem entendida e compartilhada por acampados, membros dos movimentos e Estado.

Marcelo Rosa (2009), Marcelo Macedo (2005) e Nashieli Loera (2006) descrevem para os casos do Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e São Paulo, respectivamente, como as ocupações se transformaram numa maneira efetiva e legítima de reivindicação de terras e como redes religiosas, de amizade, de vizinhança e de parentesco se tornaram fundamentais no processo de mobilização para as ocupações. Esses autores ressaltam, a partir de trabalhos etnográficos, como em diferentes contextos o modelo da “forma acampamento” se institucionalizou como modalidade apropriada para reivindicar a reforma agrária ao Estado brasileiro.

Essas leituras se tornaram referências incontornáveis para entender o modo de funcionamento das ocupações de terras e acampamentos e seu diálogo com uma política do Estado de distribuição fundiária. E podem iluminar o entendimento de outros processos, como o caso dos acampamentos indígenas

Kaiowá.

As ocupações ou retomadas de terras no sul do Mato Grosso do Sul acontecem desde a criação das reservas indígenas na região, entre 1915 e 1925, pelo então Serviço de Proteção aos Índios – SPI. A novidade está na utilização da “forma acampamento” como linguagem de demandas sociais coletivas.

Buscando a sociogênese da forma de demanda entre os Kaiowá, descobriu-se a existência de acampamentos de lona preta organizados por indígenas no Mato Grosso do Sul desde os anos 80, tendo se acentuado nos anos 90, mesmo período em que se registra uma expansão dos acampamentos sem-terra na região. Entretanto, os acampamentos indígenas eram interpretados por especialistas como uma alternativa de sobrevivência e como prática adotada por muitos indígenas que se negavam a viver dentro do espaço delimitado das reservas.

O Mato Grosso do Sul, segundo o censo demográfico de 2010, tem 77.025 indígenas, dos quais 61.158 residem em terras indígenas. Só a etnia Kaiowá representa 31.000 indígenas no estado, segundo os dados da FUNAI e FUNASA de 2008.¹ A reserva indígena de Dourados, com uma área de 3.475 hectares, comporta uma população de 11.880, entre Guarani Kaiowá, Guarani Nhandeva e Terena, segundo dados da FUNASA de 2008.² Assim, conforme observado por pesquisadores como Antônio Brand (1993), Levi Marques Pereira (2004) e Aline Crespe (2009), as atuais condições de vida dos Kaiowá são caracterizadas pela vida em reservas superpovoadas, longe das matas e dos rios e próximas à cidade, diminuindo o espaço para as famílias plantarem suas roças, fazendo com que sua forma de subsistência quase desapareça. Tendo esse cenário como pano de fundo, não se pode descartar que a difícil situação vivenciada pelos Kaiowá tenha sido uns dos motivos que levaram os grupos a acamparem, visando à recuperação do que eles consideram como seus territórios tradicionais ou tendo como objetivo “levantar seu *tekoha*”.³

No entanto, como será esboçado no texto, as reivindicações

1 Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt-povo/guarani-kaiowa>>. Acesso em: 16 abr 2013.

2 Disponível em <<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3656>>. Acesso em: 16 abr 2013.

3 Esse termo nativo será explicado nas próximas páginas.

na forma de acampamentos obedecem a um processo mais complexo e com motivações diversas que levam, principalmente, lideranças Kaiowá a juntarem uma parentela e abrirem novos acampamentos. Esse processo será mais bem compreendido contextualizando-se historicamente os conflitos por terra na região e seu vínculo com algumas das transformações do modo de vida Kaiowá.

As transformações do modo de vida Kaiowá são intrínsecas ao processo histórico do Mato Grosso do Sul, e têm início com a fundação, em 1892, da Companhia Matte Larangeira na região, o que representou o primeiro contato mais estreito de não indígenas com a população Kaiowá. Mas a Companhia atuou apenas na exploração da erva-mate nativa e sua instalação pouco alterou os territórios indígenas e sua estrutura social, até contribuindo em certa medida para sua conservação.

A significativa desestruturação dos territórios tradicionais Kaiowá aconteceu entre os anos de 1915 e 1925, com a criação das reservas indígenas pelo extinto Serviço de Proteção aos Índios – SPI. Esse processo não levou em consideração os fatores sociais, cosmológicos, territoriais e ambientais que regem a vida dessa etnia; foi chamado por Antônio Brand (1993, 1997) de confinamento, uma vez que essa população foi retirada de seus territórios e realocada em pequenos espaços, sem serem respeitadas e representadas as condições ideais de manutenção da tradição do povo Kaiowá.

As reservas foram criadas para liberar as terras, antes dos indígenas, ao mercado agropastoril. Além disso, o modelo de reserva adotado foi cunhado num momento cujo objetivo era integrar o índio, como alerta Fabio Mura (2006), à estrutura produtiva do Estado. Esse fenômeno não aconteceu apenas no Brasil. Em seu artigo Mariano Báez Landa (2009, p.55) mostra como o pensamento antropológico mexicano até a década de 1970 resultou num programa que objetivou transformar os grupos indígenas em trabalhadores rurais como uma maneira do

México avançar para a modernização.

O período mais impactante para os Kaiowá de transformação dos seus territórios ocorreu entre as décadas de 1950 e 1970, pois com o crescimento das atividades agrícolas no estado e com a implantação de inúmeras fazendas houve um grande desmatamento na região para ampliar a produção agropecuária. Esse desmatamento destruiu os chamados “fundos de fazendas”, locais onde muitos grupos indígenas ainda residiam, como descrito por Antônio Brand (1997, p. 88): “nesse momento se completa a expulsão dos índios das suas terras tradicionais, intensificando o confinamento nas reservas”.

Presenciam-se, assim, tanto no âmbito indígena quanto no âmbito rural, transformações sociais e políticas, originando novos atores sociais e novas linguagens de demanda social. Nesse contexto, a identidade indígena, como mostra Carneiro da Cunha (2009), passa a ser uma categoria política capaz de gerar demanda, assim como o camponês ou categorias como agricultores familiares acabam sendo ativadas ou reativadas para demandar benefícios ao Estado. Alguns dados colhidos indicam que no contexto de democratização do Brasil, a meados dos anos 80, no caso do Mato Grosso do Sul e especificamente da região de Dourados, com a entrada do MST na região, o movimento de retomada Kaiowá adquire maior visibilidade, principalmente com a ocupação e montagem de acampamentos.

O MOVIMENTO DE RETOMADA E A ORGANIZAÇÃO DO TEKOHARÃ

O formato dos acampamentos montados por grupos indígenas se assemelha muito ao dos acampamentos de sem-terra, tanto por se estruturarem linearmente na beira da estrada, como nas construções dos barracos, preferencialmente com colunas de madeiras e galhos e na utilização da lona preta para fazerem suas coberturas. A organização política do movimento de retomada também apresenta aspectos semelhantes aos do movimento sem-

4 Grupo de pesquisa coordenado pela Profa. Dra. Nashieli Rangel Loera, sediado no Centro de Estudos Rurais da Unicamp e vinculado ao projeto Jovem pesquisador “Formas de acampamento”, coordenado pela mesma pesquisadora (FAPESP n. de processo 2010-02331-6).

5 Aty Gassu (grande assembleia) são reuniões organizadas pelos Guarani-Kaiowá para discutir o movimento de retomada, bem como questões de segurança, saúde e educação indígena, contando algumas vezes com representantes do Estado (FUNAI, Ministério Público Federal).

terra.

As experiências de campo e a bibliografia explorada ilustram a existência de situações que dialogam com os estudos etnográficos de Lygia Sigaud, Marcelo Rosa e Marcelo Macedo, bem como as etnografias realizadas pelo grupo de pesquisa MOVe (Movimentos, ocupações e Estado)⁴ em acampamentos sem-terra e indígena no estado de São Paulo. Nas entrevistas realizadas com os indígenas nos acampamentos do sul de São Paulo, eles nos descreveram uma reunião na qual o cacique - figura cuja liderança se assemelha às lideranças dos movimentos sem terra, no contexto das ocupações - falou sobre a possibilidade da ocupação e das dificuldades que poderiam enfrentar em busca da terra. No caso especificamente de Dourados, a liderança comunica, primeiramente, sua parentela e seus amigos sobre a retomada e como será esse processo e busca apoio de outros indígenas. Antes de fazer a retomada, porém, comunica aos conselheiros da Aty Guassu⁵ (grande assembleia) sua intenção e esses conselheiros avaliam seu pedido, podendo até mesmo conseguir mais apoio ao grupo. Essa reunião pode ser comparada com as “reuniões de frente de massa”, descritas por Macedo (2005) e Loera (2009). São nessas reuniões que os militantes tentam conseguir pessoas interessadas em ocupar certa propriedade e que se discutem as estratégias para a ocupação. Nelas são discutidas as dificuldades da ocupação e seus riscos e muitas vezes as necessidades que as famílias podem passar nos acampamentos e as atividades das quais as famílias deverão participar se decidirem entrar no movimento e fazer a ocupação.

Outro ponto em comum entre as ocupações de sem-terra e os acampamentos de Dourados são as redes de parentes que participam da ocupação e que permanecem no acampamento graças aos vínculos familiares. A chegada de parentes e/ou conhecidos depois da ocupação, o que Lygia Sigaud chamou de “Entradas” no livro *Lonas e bandeiras em terras pernambucanas* (2002), assemelha-se ao descrito por lideranças dos acampamentos em Dourados a respeito da maneira com que novas famílias vão se

agregando aos acampamentos. Elizabeth Pissolato (2007) mostra como as redes de parentesco são importantes na organização e na constituição das aldeias. A vida “debaixo da lona preta” é descrita pelos acampados como um período de privações, dificuldades e sofrimentos, e os indígenas acampados apresentam as mesmas reclamações sobre o período da ocupação. Porém, entendem que é um período necessário para conseguir a terra almejada, seguindo assim “a lógica do merecimento” assinalada por Loera (2006) para os acampados sem-terra. Pereira (2003) define o movimento indígena como uma ação coletiva de luta pelas terras, o que não é diferente para o movimento sem-terra.

Atualmente, Mato Grosso do Sul conta trinta e oito acampamentos indígenas – essa estatística pode variar, pois os acampamentos são montados e desfeitos em períodos curtos de tempo. O município de Dourados é o que congrega mais acampamentos: Curral de Arame, também conhecido como Apyka’i, Itahum-Jaguary, Mudás MS ou Ñu Porã, Picadinha, Pacurity, Guaicuru, Ñu Vera, Bokeirão, Chácara Califórnia e Passo Piraju (CRESPE e LOERA, 2012; CRESPE e CORRADO, 2012).

Os acampamentos podem ou não estar em área de retomada – movimento que se refere ao momento em que um grupo indígena entra na terra identificada como ancestral, ou seja, onde existia o *tekoha*⁶ da sua família. Esse processo diferenciado da organização indígena visa “retomar” suas terras identificadas como tradicionais. No entanto, nem sempre os indígenas conseguem fazer a retomada, pois a maioria dos *tekohas* identificados hoje está dentro de propriedades rurais, o que gera conflitos entre indígenas e proprietários. Quando um grupo não consegue fazer a retomada, monta o acampamento em frente à fazenda ou nas suas proximidades, até encontrar condições e o momento propício para fazê-la, pois o que está reivindicando são suas terras de origens.

Geralmente, os acampamentos que estão na beira da estrada, como o Apyka’y, são mais expostos à violência e são mais precários,

6 Termo êmico associado não apenas a lugar/território, mas também compreendido como uma rede de relações político-religiosa entre parentelas (Pereira, 2004).

pois têm dificuldades para encontrar água e os alimentos são escassos. A permanência nos acampamentos de beira de estrada se torna muito penosa, o que leva à desarticulação do grupo e muitas vezes à saída de famílias. Mas, tanto nos acampamentos de beira de estrada, como nos de área de retomada, os grupos enfrentam grandes dificuldades de acesso à saúde e à escola para as crianças, e se sustentam das cestas básicas enviadas pela FUNAI, de trabalhos eventuais que realizam na cidade de Dourados e em fazendas vizinhas, e de esporádicas doações.

Outro ponto relevante são as alianças que os indígenas estabelecem com suas parentelas no contexto da demanda por territórios. Essas alianças como parte de estratégia de demanda se fizeram visíveis, principalmente, com a determinação de mudança de nome de acampamentos para *Tekoharã*, que pode ser traduzido como lugar que virá a ser ou que continuará. Em guarani, ‘Teko’ significa modo de ser, ‘ha’ é a conotação de lugar, e ‘rã’ faz referência a um tempo verbal que indica futuro, mas também presente e passado, comprimindo-se assim o tempo a uma unidade tempo-espço (LOERA, CORRADO e SILVA, 2011). A troca do termo *acampamento* pelo termo *tekoharã* foi deliberada no I Encontro dos Acampamentos Indígenas Kaiowá-Guarani e Terena, realizado pelo conselho da Aty Guassu, em novembro de 2011, no acampamento Ita’y, que contou com lideranças de todos os acampamentos de Mato Grosso do Sul.

Dessa forma, apesar das dificuldades que os grupos acampados vivenciam em buscas de suas terras tradicionais, podemos notar a existência de lideranças indígenas organizadas e com forte presença no Mato Grosso do Sul que vêm buscando, através da sua organização, estratégias para consolidar e fortalecer o movimento de retomada.

O TEKOHARÃ APYKA’I

O acampamento indígena conhecido como “Curral de Arame” ou Apyka’i foi montado a cinco quilômetros da cidade de

Dourados, na beira da BR 465 que liga Dourados a Ponta Porã, a 100 km do Paraguai. Os barracos são feitos de lona preta e são alinhados de maneira fronteira idênticos àqueles montados por sem-terra. Praticamente colado a esse acampamento encontra-se um acampamento de barracos de madeirite organizado pela Federação da Agricultura Familiar – FAF. Ou seja, esse acampamento indígena é facilmente confundido com um acampamento do MST, ou de qualquer outro movimento.

A liderança do acampamento é conhecida como Dona Damiana Cavanha, que se identifica como indígena Kaiowá. Ela não fala muito bem o português e tem entre 50 e 60 anos de idade. Nesse acampamento, assim como nos acampamentos indígenas encontrados em São Paulo, os indígenas agregam sua parentela mais próxima: filhos, noras, irmã, cunhada. No Apyka'i os moradores são na maioria mulheres e crianças. Durante o primeiro trabalho de campo que foi realizado em junho de 2011, os únicos homens adultos que encontramos no acampamento foram os dois filhos da liderança. Um deles, Sidnei de Souza, serviu de tradutor e mediador entre Damiana e os pesquisadores. Em janeiro de 2012, das 14 pessoas que viviam no acampamento, nove eram crianças, três eram mulheres (entre elas Dona Damiana) e dois eram moços entre 15 e 20 anos de idade.

O acampamento enfrenta a hostilidade do fazendeiro dono da terra que está sendo reivindicada por Dona Damiana como o seu *tekoha* de origem, por onde passaram seus ancestrais e onde foram enterrados alguns de seus parentes. Atualmente a fazenda está arrendada pela Usina São Fernando para o plantio de cana-de-açúcar na propriedade.

Segundo Crespe (2009), esse grupo é oriundo de um *tekoha* denominado Jukery. O grupo, desde a sua expulsão desse território na década de 1980, circulou pelas reservas de Dourados, pela reserva de Caarapó, localizada no município de Caarapó, bem como por outros acampamentos como o do Passu Piraju,

no município de Dourados. Ainda na dissertação de Crespe, se menciona que

“o tekoha Jukery se localizava no tekoha guasu denominado Lima Campo... o tekoha guasu seria um extenso território formado por alguns tekoha que mantêm entre si relações comunitárias estabelecidas por laços de parentesco ou alianças políticas” (CRESPE, 2009, p. 49).

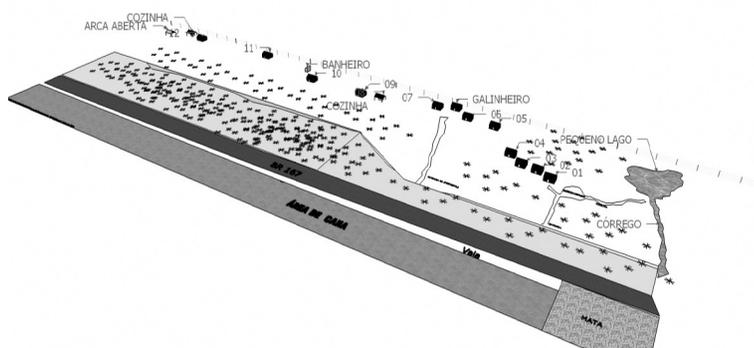
Assim, o grupo de Dona Damiana, que está acampado há mais ou menos dez anos, já acampou em várias áreas diferentes, mas sempre contornando o espaço considerado como parte do seu *tekoha*. Em 2008, entraram na propriedade reivindicada, num movimento de retomada. No entanto foram expulsos da fazenda e tiveram seus barracos queimados. Para impedir o grupo de dona Damiana de acampar na frente da propriedade, o que já havia ocorrido uma vez, o fazendeiro construiu valas na beira da estrada, impossibilitando a montagem de um novo acampamento. Por essa razão, agora o acampamento está montado do outro lado da rodovia, em frente à fazenda.

Quanto à sua organização, em junho de 2011 o acampamento contava com 12 barracos. Esses barracos, na sua maioria, têm apenas um cômodo e são feitos de bambu e lona preta. Dois deles têm uma área que funciona como cozinha, e para todo o acampamento existe apenas um banheiro. Esse acampamento está construído de forma linear, mas a organização das famílias nos barracos, de alguma forma representa uma tentativa de reprodução do Tekoha.

É necessário abrir aqui um parêntese para explicar a noção de *Tekoha*. Muito discutida, a princípio foi pensada e utilizada apenas como correspondente ao território físico. Os principais autores que definiram esse termo nativo foram Pereira (2004), segundo ele *tekoha* deveria ser pensado como uma rede político-religiosa entre parentelas, e Fábio Mura que descreve *tekoha* como unidade política, religiosa e territorial (2006, p.

121). Assim, pode-se dizer que o *tekoha* é o espaço físico onde os Kaiowá organizam e reproduzem relações sociais com sua parentela próxima, buscando atingir o “teko porã”, que significa “modo justo, correto e belo de viver” entre os Kaiowá” (PEREIRA, 2004, p.129). Pereira ainda salienta a importância de se pensar o *tekoha* como relação e não apenas como um grupo que vive em determinado espaço; Loera, Corrado e Silva (2011) propõem pensar o *tekoha* como processo.

Croqui do acampamento Apyka’i, junho de 2011



Acampamento Apyka’i (Dourados, MS). Fonte: Projeto “As Formas de Acampamento”. FAPESP 2010/02331-6. Ceres/IFCH/UNICAMP. Elaboração do croqui: Diego Martínez Amoedo.

Nas primeiras visitas, em 2011, ao lado do barraco de Dona Damiana encontrava-se montado o barraco de sua cunhada. Na parte de cima ficavam os barracos dos seus filhos, sendo o maior deles o barraco que pertencia a Sidnei e sua família. Localizado na extremidade do acampamento, contava com uma cozinha e uma área aberta. O acampamento está perto de um córrego, conhecido como Córrego Três Tubos, usado pelos indígenas como fonte de água para lavar roupa e preparo de sua comida.

Diferentemente de junho de 2011, em janeiro de 2012, o acampamento contava apenas com oito barracos, um deles vazio. O grande espaço entre o barraco da Dona Damiana e o barraco

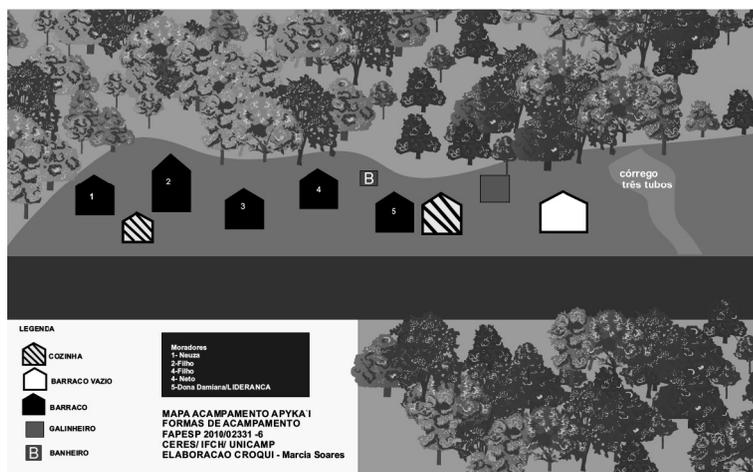
vazio, fora antes ocupado por Alzira, cunhada de Damiana, e pelos filhos dela. Segundo Damiana, Alzira foi embora do acampamento com seus filhos para a reserva de Dourados, o que significou uma perda considerável para ela. Do lado esquerdo de seu barraco, estava um barraco pequeno que era de seu neto e que representava mais um cômodo do barraco de Dona Damiana, já que não tem cozinha (ele come com a avó). Em seguida, estava o barraco da sua nora, Delcia Lopes, que já estava no acampamento havia três anos e que tem sua própria cozinha. Anteriormente, ela morava na Reserva de Bororó e a maioria dos seus irmãos está no acampamento Ñu Porã,⁸ localizado a poucos quilômetros do Apyka'i.

Na extremidade do acampamento está o barraco de dona Neuza Fernandes. Sua família é nova no acampamento – anteriormente morava no acampamento Ñu Porã –, e é a única que não tem vínculo de parentesco com a Dona Damiana. Neuza tem um barraco onde mora com os filhos menores, uma cozinha e o quarto do filho mais velho. Aqui é importante mencionar que quando perguntamos para o filho de Dona Neuza se o barraco era dele, a resposta foi negativa, pois o barraco onde um filho mais velho ou mesmo uma filha casada mora, separado do dos pais, só será considerado um novo barraco se o filho (ou filha) tiver uma cozinha; enquanto isso não acontece, o barraco é considerado apenas como mais um cômodo. Portanto, dos oitos barracos do acampamento três são de dona Neuza.

Entre os Kaiowá, e como observamos em campo, é muito comum o filho mais velho, ou uma filha que se casa, ir morar na cozinha dos pais ou construir um barraco para eles. Contudo, esses barracos não deixam de pertencer aos pais enquanto os filhos não construírem uma cozinha própria. É interessante perceber que, não é a maioria dos filhos ou o casamento que significa se separar da casa dos pais. Mas sim ter sua própria cozinha, “formar seu próprio fogo doméstico”, para constituir sua própria casa – no caso dos acampamentos, seus próprios barracos.

O fogo doméstico descrito por Pereira (2004) se refere a um conjunto de relações entre parentes próximos – marido e mulher com seus filhos e algumas vezes seus genros – em que compartilham os alimentos e a residência, exprimindo relações de intimidade e proximidade. A ideia de fogo está ligada ao espaço da cozinha, onde a família se reúne para se esquentar, cozinhar e se alimentar; manter o fogo sempre aceso é responsabilidade da mulher. Dessa maneira, a cozinha tem um papel importante entre os Kaiowá, pois é nela que se mantém o fogo aceso e é no fogo doméstico que se ordenam as relações sociais familiares (PEREIRA, 2004:51). Assim, o fogo doméstico Kaiowá tem um papel estruturante na vida social e é a partir daí que o Kaiowá vê e pensa a parentela (PEREIRA, 2004:69).

Apika'y, janeiro de 2012



A saída do acampamento de uma parte da parentela e o seu significativo esvaziamento deveu-se principalmente ao falecimento de Sidnei, filho de Damiana, atropelado em julho de 2011. Embora Dona Damiana seja considerada a liderança do acampamento, seu filho, que sabia ler e escrever em português, era quem mediava e articulava as demandas do acampamento com a FUNAI e com o Ministério Público de Dourados. Com sua

8 Segundo relatos da liderança do Ñu Porã, o fato de Dona Damiana não estar casada é sua principal dificuldade de agregar sua parentela, pois é sempre o casal que a reúne e não uma pessoa só. Além disso, seu relacionamento com um não indígena que é morador do acampamento da FAF e seu comportamento autoritário, como relatado por outros indígenas, fazem com que ela não consiga apoio de parentes e de outros indígenas, tanto nas reservas como em áreas ocupadas para realizar a retomada.

9 Existe uma grande circulação de pessoas que entram e saem dos acampamentos. Essa circulação se dá principalmente entre outros acampamentos e as reservas indígenas de Dourados e região, muitas vezes, resultando na volta da pessoa e/ou família ao acampamento onde se encontra a maior parte da sua parentela.

10 Pessoa que conhece as rezas Kaiowá e sua aplicabilidade (Pereira, 2004).

morte, a esposa de Sidnei, viúva, casou-se novamente, saiu do acampamento com os seus três filhos e foi para Aldeia Nú Verá, também na cidade de Dourados. Dona Damiana, sem o apoio do filho, tem tido ainda mais dificuldade para articular a parentela e conseguir apoio para fazer novas retomadas.

Como nos relatou, dona Damiana quer entrar na fazenda novamente, retomar a área identificada como seu *tekoha*. No entanto, como já mencionado, ela não tem conseguido agregar sua parentela, por isso seu acampamento tem uma grande circulação de pessoas, permanecendo no acampamento apenas seus parentes mais próximos – os filhos e as noras.⁸

Em janeiro de 2013, havia uma nova configuração do Apyka'i⁹ demonstrando como nos acampamentos a população é flutuante. Chegou ao acampamento uma nova família vinculada a Roberto Lopes, apresentado por Dona Damiana como o rezador¹⁰ do Apyka'i, e a esposa Cleusa Benites; são pais de Delcia, esposa de Nilvado, filho de Dona Damiana, que continua no acampamento. Alzira, cunhada de Dona Damiana, também tinha voltado para o acampamento com os filhos e a nora, enquanto que a família de Neuza não estava mais no acampamento. Não conseguimos informações sobre o motivo de sua saída e nem para onde tinha ido. No ano anterior, Dona Damiana perdera mais um filho e o neto, ambos atropelados na frente do acampamento. Esses acidentes mostram como a vida no acampamento é precária e perigosa, um dos motivos que explica essa grande circulação de pessoas, muitas vezes em busca de melhores condições e reprodução de vida. A promessa da retomada, porém, faz com que voltem para agregar a parentela e assim continuar a luta pelo seu *tekoha*.

O TEKOHARÃ ÑU PORÃ

O Apyka'i é mais precário quando comparado com o acampamento Ñu Porã, que também está localizado no município de Dourados, na BR 163, dentro de uma

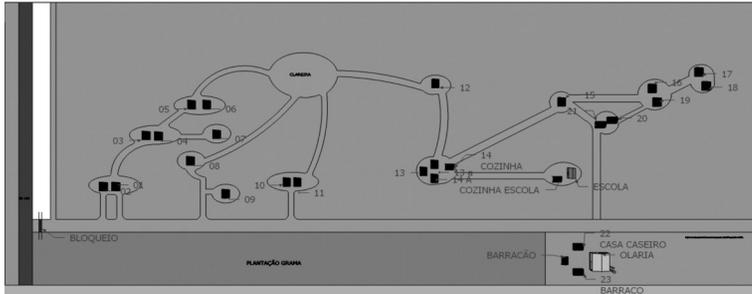
propriedade arrendada de plantação de mudas, chamada Mudas MS. A entrada do acampamento é uma estradinha de terra de mais ou menos um quilômetro até chegar próximo à casa da liderança. Nessa estradinha se observam alguns barracos espalhados entre a mata. A disputa pela terra nesse acampamento não é tão explícita, uma vez que os indígenas têm uma boa relação com o arrendatário, diferentemente do acampamento de Dona Damiana, onde a relação com o proprietário da terra reivindicada é muito conflituosa, como já relatado.

A liderança do Ñu Porã é dividida entre Valdenir – que é quem sabe ler e escrever, além de ser quem dialoga com a FUNAI e com o Ministério Público Federal de Dourados sobre o pedido de cestas básicas e sobre a situação das terras (CORRADO, 2012) –, seu irmão Rogério e a esposa dele, Madalena. Crespe (2009) menciona que normalmente os acampamentos liderados por um casal conseguem agregar mais a parentela. Por essa razão, os moradores do Nu Porã são na sua maioria parentes de Rogério e de sua esposa.

O acampamento Ñu Porã é bem maior do que o Apyka’i: em junho de 2011 havia vinte e três barracos, muitos deles entre a mata, e com mais ou menos quarenta e oito moradores.

Os barracos desse acampamento também são de madeira e de lona preta, mas são maiores do que os barracos do Apyka’i, com uma distância grande entre eles, e com uma clareira em volta de cada barraco (ver croqui abaixo). Alguns dos barracos estão escondidos entre a mata e chega-se até eles por trilhas conhecidas pelos Kaiowá como tapes ou tape po’i, que significa caminho estreito. Dessa forma, como antes mencionado, o acampamento reproduz espacialmente as relações políticas e de parentesco seguindo a lógica do *tekoha* – aglomerados de parentelas ligadas entre si por relações de parentesco e/ou aliança.

Ñu Porã, junho de 2012



Acampamento Nu Porã (Dourados, MS). Fonte: Projeto “As Formas de Acampamento”. FAPESP 2010/02331-6. Ceres/IFCH/UNICAMP. Elaboração do croqui: Diego Martínez Amoedo

O cacique e o vice-cacique moravam com suas famílias em uma casa de madeira que pertencia ao antigo caseiro. Em frente a ela havia um barracão de lona branca que foi construído pelos indígenas e é conhecido como “casa de reza”. Atrás da “casa de reza” há um caminho que leva diretamente a casa do cacique, e na lateral existe uma placa anunciando: PARE!

As famílias desse acampamento também dependem das cestas básicas enviadas pela FUNAI, mas a maioria dos homens do acampamento trabalha na plantação de mudas do arrendatário da terra como diaristas, ganhando 30 reais por dia trabalhado, gerando assim outra renda. São trabalhadores não registrados e sem um salário fixo por mês. Nesse acampamento também foi construída uma escola onde, segundo o relato de Rogério, o vice-cacique, a filha do arrendatário ministraria aulas para os adultos e posteriormente para as crianças. Pelo que foi observado nos últimos trabalhos de campo, isso não chegou a acontecer.

Diferentemente do Apyka’i, a parentela da liderança, segundo informações dela mesma, nunca foi totalmente expulsa da área identificada como o tekoha tradicional, pois sempre prestou serviços em troca da permanência no local, o que ocorre até hoje com o arrendatário atual da terra.

Em janeiro de 2012, foram coletados novos dados do acampamento constatando seu relativo crescimento. O acampamento

contava então com trinta e um barracos, moravam vinte e duas famílias com o total de sessenta e seis pessoas, na sua maioria oriunda da reserva de Caarapó.

Como relatado anteriormente, os acampamentos são lugares de grande circulação de pessoas: a promessa de melhores condições de vida em outro lugar, o desentendimentos com algum vizinho ou com a liderança são os principais motivos para uma família se mudar. Como o Ñu Porã é um acampamento numa área de retomada e sua relação com o proprietário da terra é amena, as famílias tendem a permanecerem por mais tempo acampadas. Outro fator que corrobora essa situação é o emprego na empresa arrendatária da terra, pois algumas famílias se mudaram para o acampamento com a promessa de trabalharem como diaristas na plantação de mudas. Além disso, a chegada de novas famílias ao acampamento pode ocorrer em razão de alianças políticas, uma estratégia da liderança para fortalecer seu poder político e, conseqüentemente, o acampamento.

Em entrevista com Valdenir, o cacique do Nu Porã, ele nos relatou que nasceu em Dourados, e toda a sua família, pai, mãe e avós moravam no Tekoha Ñu Porã. Anos depois, quando sua família foi morar na reserva de Amambaí, sua mãe relatava que morava muita gente no *tekoha*: o seu avô paterno, Gonçalves Cáceres, sua avó materna, bem como muitos tios e primos e que também tinha cemitério nas terras. No entanto, no ano de 1936 o fazendeiro Solei Machado disse-lhes que comprou a área, e avisou ao pai de Valdenir para que saíssem. Com a expulsão, a família deixou Dourados e posteriormente passou pelas reservas de Caarapó e Amambaí. Valdenir que já estava na escola, marcou toda a história de sua família num papel, como uma forma de não esquecer. Para Mura (2006, p.132), a memória do passado é elaborada pelo grupo. Essa elaboração que também pode ser cultural, por exemplo, com a construção de mapas espaço temporal, ajuda a configurar as demandas atuais dos Kaiowá por suas terras tradicionais, reconstruindo assim o seu território.

Valdenir relata que foi acompanhando lideranças que aprendeu “*como é que luta*”. Ele acompanhou as lideranças Gabriel Cavalheiro, primeiro marido de Dona Damiana – atropelado anos depois – e Agostinho Almeida, ambos de Rancho Jacaré, em retomadas, nos acampamentos e na luta política pelo *tekoha*. “*Então ele me contou, ele me deu uma escola, como é que luta. Eu não sei naquele tempo como é que luta, eu aprendi*”.

O pai de Valdenir anos depois de ter saído do território da sua família, decidiu voltar para o antigo Nu Porã, conversou com o arrendatário das terras pedindo trabalho, mas “*meu pai não falou para o arrendatário que essa área é do índio*”. Assim o grupo voltou para área identificada como seu *tekoha*. Desde a morte de seus pais, Valdenir, seu irmão Rogério e sua cunhada Madalena vêm agregando a parentela e desenvolvendo estratégias para o crescimento do *tekoha*, como maneira de aumentar a demanda pelas demarcações da terra.

A chegada da família Vera ao acampamento, como constatamos em campo, pode ser considerada como parte das estratégias das lideranças para agregar pessoas e aumentar o número de moradores, configurando assim, uma aliança política entre João Vera e a liderança. A chegada dessa nova família é relevante porque João Vera que veio da reserva de Caarapó com sua mulher, filhas, genros e netos, num total de dez pessoas, conta com certo prestígio social.

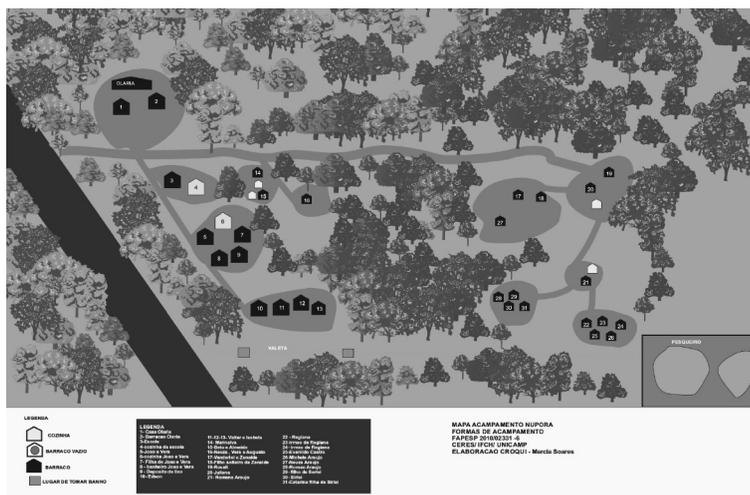
João Vera por ter sido liderança em Caarapó é uma pessoa com conhecimento e bem articulado, além de manter relações com a Aty Gassu. Quando ele deixa o cargo de liderança e sua esposa perde o emprego de merendeira em Caarapó, ele também acaba perdendo certo prestígio, que é recuperado quando vai morar no acampamento Ñu Porã, pois como Rogério e Valdenir falaram: quando eles não estão no acampamento é o João que fica no lugar deles.

Em entrevista com João Vera, ele fazia questão de dizer que conhecia muitas coisas, muita gente e que se ele pedisse apoio

muitas pessoas viriam ajudá-lo: “*eu conheço muita coisa que a liderança não conhece, mas deixa ele trabalhar como quer*”. Nessa frase percebe-se, mesmo que velado, certo conflito em relação à liderança, transparecendo uma possível disputa por ela. João Vera durante toda a entrevista continuou afirmando o seu trabalho quando era liderança em Caarapó, sobre a sua luta e sobre a sua participação nas Aty Gassu.

Essa família é a única no acampamento que conta com uma melhor situação econômica. João Vera tem emprego fixo num frigorífico, e tem benefícios de vale alimentação e plano de saúde para ele, sua esposa e filhas. Seus genros também trabalham na cidade de Dourados, e como “puxaram” energia elétrica da olaria, e pagam um valor mensal por ela, eles têm geladeira, televisão, micro-ondas; situação essa bem diferente dos outros moradores do acampamento que vivem basicamente da cesta básica enviada pela FUNAI e do emprego na plantação de mudas.

Acampamento Nu Porã, janeiro de 2012



A localização da casa de João Vera e de suas filhas mostra também sua proximidade com a liderança. O barraco dele e o de uma das filhas ficam num espaço relativamente grande no

acampamento, apenas alguns metros frente à casa da liderança. Como se pode observar no croqui abaixo: o barraco onde mora a liderança está representado pelo o número dois e a família de João Verá está representada na clareira onde se encontra os barracos marcados com o número cinco até o de número nove.

Assim como a família de João Vera, as famílias que estão mais próximas da figura da liderança e a apoia na luta pela demarcação das terras, ficam mais perto de sua casa. Aquelas que não concordam com a política da liderança ou/ e não demonstraram interesse pela luta ficam acampadas na periferia do acampamento e em alguns casos ficam bem isolados: como a família de Sirley, representada no croqui pelos barracos de números 28 até 31. Ou seja, as relações de prestígio também podem ser percebidas espacialmente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os universos rural e indígena são marcados por uma diversidade de processos sócio-políticos, colocando em evidência novos atores e novas configurações sociais. Os estudiosos que durante anos realizaram projetos sociais e acadêmicos tendo como foco as populações indígenas e/ou rurais têm se deparado com uma eminente heterogeneidade difícil de apreender através de conceitos e categorias gerais ou de uma perspectiva restrita a construtos disciplinares (estudos rurais, etnologia indígena) que marcaram algumas das divisões da antropologia (LOERA, 2010).

A montagem de acampamentos por grupos indígenas é um fato social recente e as etnografias dos acampamentos Apykai e Ñu Porã amparam esse cenário de diversidade, cujas etnografias e os estudos pautados apenas na etnologia indígena ou só nos estudos rurais dificultam a compreensão e uma análise mais rica e profunda das novas configurações sociais. Assim, acentua-se a necessidade de um diálogo entre essas áreas, uma vez que situações abordadas sobre olhares e categorias analíticas rígidas não permitem visualizar a possibilidade de conexões que podem se

completar e abrir as fronteiras, contribuindo, dessa forma, para uma compreensão mais rica da realidade observada (CORRADO, 2012). Pois como menciona Peirano (1995), é através do confronto da realidade empírica com a teoria antropológica que a própria teoria se complexifica.

Os elementos simbólicos, por exemplo, fazem parte e são incorporados às demandas locais tanto nos acampamentos indígenas, como nos acampamentos dos movimentos sem terra. Assim, se para os movimentos sem terra a bandeira é um dos símbolos mais importante, nas ocupações indígenas, o nome em guarani dado ao acampamento e colocado logo na sua entrada – como observado no trabalho de campo –, pode ser pensado como se fosse uma espécie de “bandeira”, como uma forma de “dizer” que aquele espaço está ocupado por certo grupo; é uma afirmação simbólica que funciona como parte da linguagem de demanda.

A reafirmação da “cultura” através das danças, dos cantos, dos artesanatos feitos, observada nas visitas, principalmente nos acampamentos em Itaporanga e Barão de Antonina, e no caso de Dourados na tentativa de recuperar seu *tekoha*, são afirmações simbólicas que também funcionam como uma demanda. Por exemplo, quando se esteve pela primeira vez no acampamento de dona Damiana, ela fez questão de colocar um chapéu, colares e pegar um chocalho, sendo que posteriormente pediu para gravar a reza que ela fez, afirmando assim, sua “cultura”. Ou seja, essa materialização da cultura pode ser pensada, como descreveu Carneiro da Cunha (2009), como uma categoria que foi retomada e resignificada por esses povos, transformando-se num argumento político dos fracos.

Também não podemos deixar de considerar que o movimento indígena ocupa o 5º lugar nas ocupações de terra a nível nacional, segundo dados do Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária (NERA). Assim, ambos os movimentos lutam por terra, uma vez que, camponeses e indígenas não existem sem o território. Portanto, podemos dizer que tanto indígenas quanto sem-terra acampados habitam

categorias que podemos identificar como formando parte de modalidades distintas de um mesmo modelo de demanda coletiva e como participantes ativos dessa demanda, ou seja, partilham formas de demandas. Assim, tanto indígenas quanto sem-terra muitas vezes encontram nos acampamentos, uma alternativa de vida, de poder mudar seu presente e seu futuro, fazendo uma viagem da volta (OLIVEIRA FILHO, 1999).

Dito isso, apesar dos acampamentos indígenas de lona preta serem também uma forma de demandar terra ao Estado, eles têm também outros significados para os acampados. Por exemplo, no que diz respeito à organização do acampamento e das famílias nos barracos, representa uma tentativa de reprodução do *tekoha*, ou seja, várias famílias ligadas por laços de parentesco e de aliança com a liderança, conformando assim uma parentela extensa,¹¹ que significa viver segundo sua lógica de vida, buscando assim, atingir o *teko porã*.

Para concluir é importante pensar que a “forma acampamento” extrapolou os limites do movimento sem-terra e por isso esse arcabouço-metodológico da forma acampamento pode nos ajudar a entender novas situações empíricas, como o caso dos acampamentos indígenas e o seu movimento de retomada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, M.W.B. Narrativas agrárias e a morte do campesinato. *Ruris*. Revista do Centro de Estudos Rurais, IFCH, Unicamp, v.1, n. 2, Campinas, p. 157-188, Setembro de 2007.

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

_____. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: Os difíceis caminhos da palavra*. Rio Grande do Sul: PUC, 1997.

11 É formada por um grupo de residência, atuando econômica e politicamente (PEREIRA, 2004: 85).

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naiffy, 2009.

GODÓI, E. P DE; LOERA, N.R. Apresentação. *Ruris*. Revista do Centro de Estudos Rurais, IFCH, Unicamp, v.3 n. 2. 03(02), Campinas, p. 09-15, 2010.

CORRADO, Elis F. De índios a sem-terra: variações da forma acampamento. Relatório Científico FAPESP, 2012.

CRESPE, Aline C. L. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os guarani e kaiowá no município de Dourados -MS: 1990-2009*. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, 2009.

CRESPE, Aline C. L. e LOERA, Nashieli Rangel. A violência contra os acampamentos Guarani e Kaiowá no sul de Mato Grosso do Sul. *DATALUTA*, NERA – Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária, Unesp, janeiro 2012.

CRESPE, Aline C. L e CORRADO, Elis F. Acampamentos e ocupações Guarani e Kaiowá: reflexões sobre uso do espaço e sociabilidade. *28ª Reunião Brasileira de Antropologia*. São Paulo: ABA, 2012.

LANDA, Mariano Báez. De Indígenas a Campesinos. *Ruris*. Revista do Centro de Estudos Rurais, IFCH, Unicamp, v.3 n. 2, p. 55-71, 2010.

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

_____. Formas de acampamento. Projeto Jovem Pesquisador, FAPESP, 2010.

_____. SILVA, C. H. P.; CORRADO, E. F. De índios a sem-terra: uma análise etnográfica do mundo das ocupações de terra. 2011.

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), Rio de Janeiro, Museu Nacional, p. 473-497, 2005.

PEIRANO, Marisa. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro,

Relume-Dumará, 1995.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. São Paulo: USP, 2004.

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

NIEMEYER, A. M. & GODOI, E. P. (orgs.). *Além dos territórios; para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas, Mercado das Letras, 1998.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: Oliveira Filho, João Pacheco de. *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PEREIRA, Levi M. O movimento étnico-social pela demarcação de terras guarani em MS. *Tellus*, Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI, ano 3, n. 4, Campo Grande –MS, UCDB, 2003.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. São Paulo: USP, 2004.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarni)*. São Paulo: Unesp/ ISA, Rio de Janeiro: NUT, 2007.

ROSA, Marcelo R. 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, 2009, p. 53-72.

SIGAUD, Lygia. A Forma Acampamento: Notas a Partir da Versão Pernambucana. *Novos Estudos Cebrap*, 2000.

_____. *Lonas e Bandeiras em Terras Pernambucanas*. UFRJ, 2002.

_____. A engrenagem das ocupações de terra. In:

FERNANDES, Bernardo; MEDEIROS, Leonilde e PAULILO, Maria Ignez. Introdução. In: *Lutas camponesas contemporâneas: condições, dilemas e conquistas*. Vol. II São Paulo: UNESP, NEAD, 2009, p. 53-72.

ELIS FERNANDA CORRADO - Bacharela em Ciências Sociais com Habilitação em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas. Atualmente é aluna de graduação na modalidade Bacharelado em Ciências Sociais - Antropologia, da mesma universidade. Vinculada ao Centro de Estudos Rurais (CERES), IFCH-UNICAMP. <ageelis@yahoo.com.br>.