

18º Congresso Brasileiro de Sociologia

26 a 29 de Julho de 2017, Brasília (DF)

Grupo de Trabalho:

Movimentos sociais rurais e Estado: conflitos territoriais e lutas por direitos e reconhecimento

A Rede Puxirão e o Caminho de Sepé Tiaraju: caminhos que tramam redes na luta pela terra

Josiane Carine Wedig: professora do Departamento de Ciências Humanas da Universidade Tecnológica Federal do Paraná.

Stella Maris Nunes Pieve: pós-doutoranda em Desenvolvimento Territorial e Políticas Públicas da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

Resumo

Este trabalho discute a reivindicação por terra e território de grupos que se auto definem como povos e comunidades tradicionais, cujas lutas são ancestrais e vão assumindo novas configurações na arena pública atualmente. Os casos analisados se dão em dois contextos diferenciados: da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná (organização que reúne quilombolas, indígenas, faxinalenses, cipozeiros, pescadores artesanais, ilhéus, membros de religiões afrobrasileiras e benzedeadas) e o “Caminho de Sepé Tiaraju” (peregrinação que reúne juventude urbana, agricultores assentados, quilombolas e indígenas Guarani) no Rio Grande do Sul. As questões que unem essas formas de luta é o acesso a terra e o reconhecimento de seus modos de vida. A história de lutas desses grupos é marcada pelo colonialismo, em que ocorreram processos de extermínio, expropriação territorial e subordinação política pela força. Há inúmeros registros de casos, nas diversas regiões do país e em diferentes épocas, em que seus territórios foram considerados como “espaços vazios”, uma vez que seus moradores não eram reconhecidos e, portanto, foram usados nos projetos de desenvolvimento oficial, em nome de racionalidades produtivas, de proteção de fronteiras ou outras razões, sempre em detrimento das ocupações dos que lá viviam. Contudo, é preciso atentar também para as formas de resistência que realizaram frente a esses processos, defendendo seus modos de vida e territórios no enfrentamento constante com os órgãos de poder do Estado e de grupos hegemônicos.

Introdução

Neste artigo discutimos como povos e comunidades tradicionais se organizam e realizam lutas políticas cuja centralidade é a reivindicação territorial e seu reconhecimento social, político e cultural. O termo povos (e comunidades) tradicionais tem um caráter social e político que aparece no Brasil no contexto de expansão das fronteiras (principalmente agrícolas) em que o conceito passa a englobar um conjunto de grupos sociais que defendem seus respectivos territórios frente a usurpação por parte do Estado-nação e outros grupos sociais hegemônicos (LITTLE, 2002).

Povos e comunidades tradicionais vêm passando, desde o início da colonização, por processos de precarização e desterritorialização. Seus territórios estão cada vez mais sujeitos a formas de controle e de sobrecodificação realizados pelo Estado (DELEUZE & GUATTARI, 1997a) e pelo capital, sendo transformados em mercadoria, cercados e dimensionados para o avanço e expansão agrícola, da pecuária, das biotecnologias, da urbanização e das grandes obras de desenvolvimento no país (mineração, hidrelétricas, etc.). Esses processos visam a apropriação dos territórios dos povos, buscando transformar as formas heterogêneas e variadas de uso comum, constituídas ao longo do tempo, em formas homogêneas e reguláveis, que possam integrar o mercado de terras. Deste modo, os territórios de povos e comunidades tradicionais vêm sendo cada vez mais ameaçados por modalidades de desenvolvimento do Estado-nação que avançam sobre eles.

Escolhemos aqui, como casos de análise, duas organizações políticas de povos e comunidades tradicionais: a Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná e a peregrinação “Caminho de Sepé Tiaraju” no Rio Grande do Sul. Seguimos as trajetórias de construção dessas mobilizações no processo de luta por direitos, pelo acesso a terra e o reconhecimento dos modos de vida e existência de grupos que compõem estes movimentos, a fim de conhecer seus processos de organização, atuação e produção de enunciados e práticas políticas. Para isso consideramos as experiências, o contexto e as condições que levam coletivos tradicionais a se mobilizarem e os sentidos de suas ações políticas. As formas de ação dos diversos grupos que compõe as organizações em questão se dão por afetos (por intensidades, sentimentos, revoltas, desejos que animam a luta pelo território e pelo reconhecimento) e por diferentes engajamentos que se dão através de gerações que enfrentaram múltiplas violências tanto físicas, como de perda dos territórios e espaços de vida. Acompanhar os processos de articulação e de construção de alianças entre os segmentos que integram a Rede Puxirão e os modos como os movimentos sociais participam da peregrinação “Caminho Sepé Tiaraju”, é importante para entendermos uma organização coletiva na qual as identidades políticas dos grupos estão intensivamente ligadas aos territórios, passando a tecer caminhos em rede.

O modo como essas ações políticas promovem o diálogo entre múltiplos atores sociais se mostra pertinente para compreendermos como grupos locais passam a expor suas questões publicamente e a reivindicar o direito de (r)existir em seus territórios. Consideramos que, nas ações políticas e nas enunciações em torno de demandas territoriais e de reconhecimento, há elementos importantes para pensarmos os movimentos sociais e a política na atualidade. Seguimos, assim, os processos de ação política da Rede Puxirão e do Caminho de Sepé buscando demonstrar suas formas de organização, suas resistências e os enfrentamentos constantes frente à expropriação de seus territórios.

Terra e território nas lutas dos povos e comunidades tradicionais

Os territórios são espaços de vida, de existência, nos quais são inscritas as marcas dos grupos, seus conflitos e as diversas relações que estes estabelecem entre si, com outros grupos, com a natureza, com o Estado, etc. O território é aqui compreendido como espaço onde são impressos traços e marcas por seus ocupantes, mediante processos constantes de territorialização (DELEUZE & GUATTARI, 1997a), tornando-se existencial, uma vez que “ele circunscreve, para cada um, o campo do familiar e do vinculante, marca

as distâncias em relação a outrem e protege do caos. O investimento íntimo do espaço e do tempo implica essa delimitação, inseparavelmente material e afetiva” (ZOURABICHVILI, 2004, p.46). São os “ritornelos” – refrões que são incessantemente acionados – que traçam um território existencial, erguendo barreiras contra as forças do caos, criando um agenciamento territorial (DELEUZE & GUATTARI, 1997a). Eles constituem o espaço vivido e percebido, no seio do qual um sujeito se sente “em casa” (GUATTARI & ROLNIK, 1996). E este “em casa” não preexiste, ele é traçado, organizado como um espaço, por meio de linhas gestuais, sonoras e outras.

Para diferenciar as formas de apropriação do espaço, Deleuze e Guattari (1997b) criaram os conceitos de “espaço estriado” e “espaço liso”. Estriado é o espaço codificado, regulado pelo Estado e pela Sociedade; em contraposição, liso é o espaço marcado pela multiplicidade, pela abertura, pela diferença, podendo ser percorrido, e que aqui pode ser associado aos modos variados e diferenciados pelos quais povos e comunidades tradicionais inscrevem seus espaços.

A defesa dos territórios tradicionais – em sua ampla concepção material, epistêmica, cultural e ontológica (ESCOBAR, 2014) – abrange, para os diversos grupos que nela se engajam, o direito à terra, mas também da territorialidade, que se configura como inscrições que um grupo produz sobre um lugar, criando formas de existência e de vida específicos. Sobre essa questão, Almeida (2004) afirma que as terras tradicionalmente ocupadas expressam uma diversidade de formas de existência coletiva de diferentes povos e grupos sociais e suas relações com a natureza. Os territórios não se reduzem a espaços geográficos, eles são compostos por investimentos criativos que estão articulados a bases espaciais e a uma infinidade de outras relações, abrangendo tanto o espaço vivido quanto aquele percebido por quem o ocupa. Deste modo, o espaço físico torna-se território em consequência da existência de um grupo social que nele se move e constrói seus modos de vida, suas relações pessoais e seus processos organizativos, reivindicativos e mobilizatórios.

Os territórios expressam, assim, os sistemas de classificação, de produção, os modos de distribuição e de consumo, as relações com a natureza etc. Neles, estão impressos os acontecimentos e fatos históricos que mantêm viva a memória do grupo (SILVA Jr. & SOUZA, 2009). Os territórios de povos e comunidades tradicionais são traçados por processos de territorialização, pelos quais são empreendidos esforços coletivos de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de um ambiente biofísico, que se converte em seu território. Neste sentido, a territorialidade humana é composta por uma multiplicidade de expressões, que produz

tipos de territórios muito variados, cada um com suas particularidades socioculturais (LITTLE, 2002). O território funciona assim, como um fator de identificação, defesa e força, como lugar em que se estabelecem laços solidários, de ajuda mútua e que informa um conjunto de regras firmadas sobre uma base comum (ALMEIDA, 2004).

Para Escobar (2005; 2010), o conceito de território, tal como pensado a partir dos povos e comunidades tradicionais, constitui-se como uma forma de localização subalterna, espaço em que se desenvolve a luta pela autonomia desses povos. Ele afirma que essas lutas, aparentemente localizadas, confrontam aspectos da globalização capitalista neoliberal, realizam enfrentamento contra diferentes formas de poder (dominação étnica, degradação ecológica, exploração econômica etc.). Nesse sentido, as lutas são permeadas pela ontologia e cosmologia política de cada um desses povos.

O território é concebido também, como produto histórico de processos sociais e políticos e, por isso, não pode ser visto como algo fixo, fechado, mas como um processo dinâmico e no qual as relações sociais são constantemente reconstruídas (HAESBAERT, 2009). Ao analisar os territórios de povos e comunidades tradicionais, Haesbaert (2009) os concebe como “territorialidades alternativas”, que se constituem como modalidades variadas de organização, em que as práticas territoriais opõem-se à lógica do individualismo, da mercantilização e da especulação indiscriminada. A caracterização dos territórios de povos e comunidades tradicionais como territorialidades alternativas, podem ser associadas à análise desenvolvida por Almeida (2010) sobre a estrutura agrária brasileira, assinalando que têm sido ignoradas as modalidades diferenciadas de uso da terra, como as de uso comum, que possuem normas específicas, que não são acordadas pelo código legal vigente, mas sim pelas relações sociais estabelecidas ao longo do tempo entre vários grupos que vivem em determinado território.

Também Little (2002) refere-se às distintas formas de ocupação da terra no Brasil, marcada pela diversidade sociocultural, que têm sido pouco reconhecida pelo Estado. Para o autor, a questão fundiária vai além da distribuição de terras e se apresenta como uma problemática centrada nos processos de ocupação e afirmação territorial, que não foram reconhecidos pelo marco legal das políticas de ordenamento e reconhecimento territorial. Ele evidencia que os territórios dos povos tradicionais no Brasil, que se caracterizam por décadas – e mesmo séculos – de ocupação efetiva, não foram reconhecidos e nem amparados legalmente pelo Estado, mas suas delimitações e marcas se mantêm pela memória coletiva, pelas dimensões existenciais e identitárias da relação do grupo com seu lugar de vida. Esses territórios foram constituídos em diferentes períodos históricos e expressam formas diversas de uso comum, de ocupação e de

existência coletiva. Nas mobilizações realizadas pelos povos e comunidades tradicionais no país, buscando assegurar seus territórios, são feitas referências aos fatos históricos, à memória coletiva – que “ordena, seleciona e enquadra os acontecimentos em função das tensões do presente” (ANJOS, 2006, p.54) –, às concepções locais de justiça e aos códigos jurídicos oficiais, que passam a fazer parte das reivindicações pelos direitos territoriais (ANJOS & LEITÃO, 2009).

Diante de intensos processos de desterritorialização (perda dos territórios), operam-se processos de reterritorialização em que agentes sociais se mobilizam por formas específicas de uso, circulação e ocupação territorial. A ameaça e a perda dos territórios de povos e comunidades tradicionais não constituem somente a destruição de seus meios de vida, mas também dos conhecimentos que são produzidos pelos grupos e que são ligados aos seus lugares¹. A luta pelo território assume um significado político na medida em que constitui um elemento que produz certo grau de coesão e solidariedade, obtido em face de antagonistas, em situações de extrema adversidade e de conflito (ALMEIDA, 2004).

As reivindicações territoriais dos povos e comunidades tradicionais, mesmo que algumas vezes possam estar relacionadas a ocupações mais recentes, estão baseadas, geralmente, em temporalidades extensas e diversas. A presença desses grupos foi, na maior parte das vezes, desconsiderada pelas políticas de Estado no decorrer da ocupação das terras nacionais, em que seus territórios foram classificados como “espaços vazios”, sobre os quais implantaram-se projetos de desenvolvimento que não levaram em conta sua presença. A desconsideração dessas ocupações instaurou e agravou conflitos decorrentes de sobreposições e sobrecodificações estatais. Se observarmos os processos de expropriação constantes pelos quais passaram e passam povos e comunidades tradicionais percebe-se que o Estado e o capital, “por meio das ameaças previstas pelas leis de regularização fundiária, infundem aos moradores uma certa disposição nômade” (ANJOS, 2006, p.44), caracterizada pela desterritorialização e causada por deslocamentos compulsórios e pelas ameaças de expulsão, operadas pelas frentes colonizadoras que vão ocupando seus territórios.

Portanto, aqueles que, atualmente, se reconhecem e são reconhecidos como povos e comunidades tradicionais são grupos marcados por formas de violência, de genocídio, e por processos de usurpação territorial ocorridos em diferentes períodos históricos. Essa violência pode ser observada ainda quando consultamos dados sobre os

¹ Cabe aqui destacar que território é pertencimento, sendo uma relação afetiva que expressa um espaço de vida. Neste sentido, pertencer a um território é diferente de possuí-lo, pertencer a um território é ser o próprio território, de maneira que perder seu território é desaparecer (Bonnemaison & Cambrezy, 1996 *apud* Haesbaert, 2004).

conflitos de terra no país, em que os integrantes desses povos sofrem ameaças, intimidações, perseguições e assassinatos de indígenas e de integrantes de povos e comunidades tradicionais. Se acompanharmos as suas mobilizações em nível nacional, percebemos que os povos sempre denunciam a violência e genocídio por eles sofridos.

Conforme assinala Almeida (2012), no Brasil, vêm sendo implementadas pelo Estado, políticas de reorganização dos territórios desses povos, voltadas à reestruturação do mercado e à incorporação de terras que estavam fora dele, buscando disciplinar, controlar e propiciar a comercialização tanto das terras, quanto dos recursos florestais e do subsolo. Os dispositivos de regulação do mercado de terras objetivam atender às demandas do crescimento econômico baseado na produção de *commodities* minerais e agrícolas e da construção de grandes obras, em detrimento dos territórios desses povos. Os direitos territoriais dos povos, quando reconhecidos, estão, cada vez mais restritos a direitos superficiários, que limitam o território ao solo, juridicamente separado do subsolo – que passa a estar disponível para a exploração de empresas petrolíferas e de mineração (ALMEIDA, 2012). O reconhecimento e a demarcação dos territórios são processos fundamentais para a vida de povos e comunidades tradicionais, num contexto em que as áreas ocupadas por eles vão se tornando cada vez mais diminutas e, com isso, a sua própria existência está ameaçada.

Ao reivindicar a demarcação e o reconhecimento territorial os povos e comunidades tradicionais não requerem o estabelecimento de propriedade privada, ao contrário, trata-se do acesso a territórios em que está em questão a defesa de modos diversos de ocupação e uso. Os territórios desses grupos opuseram-se, historicamente, aos territórios “fechados”, sedentários, que marcam a concepção de propriedade privada, que toma a terra como mercadoria e que a transforma em “um espaço sobrecodificado e esquadrihado pelo cadastro” (DELEUZE & GUATTARI, 1996). Os territórios de povos e comunidades tradicionais, em oposição, são constituídos como territórios abertos, de posse, ou mesmo nômades. Atualmente, as reivindicações pelo reconhecimento e demarcação de seus territórios dirigem-se, principalmente, ao Estado. A partir das mobilizações já realizadas, vem sendo ampliado o reconhecimento formal de direitos territoriais para esses grupos pelo Estado, no entanto, a prática efetiva de reconhecimento não tem avançado. Quando vemos as denúncias que povos e comunidades tradicionais têm feito a partir de seus diferentes meios de comunicação (*blogs, sites e jornais*) e em suas manifestações públicas e quando dialogamos com os ativistas dos segmentos, percebemos o quanto os encaminhamentos efetivos dos processos de reconhecimento e demarcação de seus territórios são morosos e pouco (ou nada) têm avançado.

É, nesse sentido, que na seção seguinte discutimos as formas de mobilização – por reconhecimento, demarcação, ampliação de territórios já ocupados e retorno àqueles que foram perdidos, ou seja, as possibilidades de delimitação de novos territórios, livre circulação e passagem pelos territórios – realizadas pela Rede Puxirão e pela peregrinação do Caminho de Sepé Tiaraju.

As conexões entre os segmentos da Rede Puxirão

A Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais foi organizada em 2008 e reúne faxinalenses, ilhéus, quilombolas, pescadores artesanais, indígenas, benzedeiros, membros de religiões afrobrasileiras e cipozeiros². Nela ocorre a afirmação de identidades políticas a partir das denominações locais que se politizam e de referências que são assumidas e articuladas a processos de luta mais amplos. Esses segmentos – modo como é denominado cada um dos povos e comunidades tradicionais que compõem a Rede – são grupos compostos pelas mais diversas formações étnicas e que têm formas diversas de se relacionar e ocupar a terra: pelo uso comum, de modo nômade, pelos usos de franjas das terras das grandes fazendas, pela posse de terras devolutas, entre outras.

A Rede Puxirão organizou-se em uma região cuja sequência de exploração econômica oficial teve início no século XVII, por meio da mineração, da produção de gado, de erva-mate e de madeira. No Paraná, como também ocorreu em outras regiões do país, o Estado fomentou projetos de colonização que, em grande medida, desconsideraram as ocupações anteriores dos territórios dos povos indígenas e de outros grupos posseiros que foram invisibilizados nesse processo. Os grupos que viviam nessas áreas foram sendo delas excluídos e tendo que se deslocar para outras regiões, que ainda não haviam sido alcançadas pela mercantilização da terra. Essas ações do Estado sobre os territórios de povos e comunidades tradicionais operaram – e continuam a operar – como processos de sobrecodificação, ou seja, o desmonte das formas de codificação da terra daqueles povos que nelas vivem e desarticulação de seus modos de vida, sobre eles impondo outro tipo de codificação, que integra as áreas à propriedade privada, aos títulos fundiários e ao mercado de terras.

Eles enfrentam uma série de conflitos no Paraná, como o avanço das monoculturas sobre seus territórios, grilagens das suas terras, construção de grandes obras de infraestrutura, criação de unidades de preservação e conservação ambiental, restrições

²Uma descrição de cada um desses segmentos pode ser encontrada na tese intitulada “Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná: luta pelo território e pela diferença” (WEDIG, 2015) e de forma sucinta no artigo intitulado “Organização política e luta pela diferença: ações coletivas da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais” (WEDIG, 2016).

legais às suas atividades, entre outros. Historicamente, eles foram perdendo seus territórios para os agentes que impulsionaram os ciclos econômicos, passando a ocupar espaços cada vez mais precarizados.

A organização coletiva da Rede Puxirão está permeada por formas de lutas realizadas anteriormente: tanto as resistências cotidianas (SCOTT, 2002) – que permitiram aos grupos dar continuidade aos seus modos de vida em situações as mais adversas e conflituosas – quanto pela participação em organizações, como os sindicatos de trabalhadores rurais, o movimento de posseiros, o movimento de trabalhadores sem-terra, de atingidos por barragens, etc. Atualmente, essas formas anteriores luta são associadas e coexistem com as de defesa dos seus territórios e modos de vida. A Rede Puxirão constituiu-se por conexões tanto macro como micropolíticas: os segmentos estabelecem relações com o Estado, com outras instituições, ao mesmo tempo em que se apoiam mutuamente nas resistências cotidianas e nas organizações locais e nacionais. A trajetória da Rede Puxirão é marcada pelo processo de articulação e mobilização de pessoas e grupos na realização de marchas e ocupações construídas pela cooperação entre suas pautas, nos enfrentamentos cotidianos aos processos de avanço sobre seus territórios e modos de vida, fazendo encaminhamentos de demandas e reivindicações para o Estado, e na atuação dentro e fora do âmbito do Estado³ – nas quais os ativistas da Rede Puxirão encarregam-se de discutir questões que lhes concernem, tomar decisões e propor políticas públicas .

A Rede Puxirão configura-se pela conexão de ativistas de diversos grupos que se reúnem e coproduzem formas de organização e ação política. As suas articulações são produzidas como uma política que se desenvolve nas tramas de relações daqueles que se engajam de modo amplo nas diversas instâncias de luta dos segmentos que se reúnem. Nas narrativas dos ativistas dos segmentos da Rede Puxirão, a luta pela terra e pelo território se cruzam:

Quando falamos na luta pela terra e território, muitas pessoas acham que é a mesma coisa. A terra é o espaço terra, onde se planta, onde se faz a roça, se vive, é o espaço que você precisa. O território já é amplo, é o nosso costume, a nossa tradição, as nossas atividades culturais. A gente às vezes pensa que é a mesma coisa, e é, mas com uma diferença (Hamilton, reunião da Rede Puxirão, novembro, 2013).

A terra, para esses grupos, conjuga-se ao território, pois, além de ser o espaço “onde se planta” e “se faz roça”, é marcada pelo “nosso costume”, “nossa tradição”.

³ Principalmente no Conselho Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais e na Comissão Estadual de Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais.

Assim, terra se faz território. Terra e território, portanto, não estão dissociados, já que “é a mesma coisa”, “mas com uma diferença”. São, portanto, as diferenças que são inscritas na terra que a tornam território e que configuram este último como bandeira de luta de povos e comunidades tradicionais. Os territórios desses grupos não são fixos: são reconfigurados diante de processos de conflitos e de reivindicações. Eles são construídos, diferenciando-se das normatizações instituídas pelo Estado pela transformação da terra em mercadoria.

Os segmentos da Rede Puxirão, quando se referem à ocupação de seus territórios, mencionam diferentes momentos históricos, nos quais ocorreram diversos conflitos, com distintos antagonistas. É possível perceber, nas falas dos interlocutores, que os territórios tradicionais foram constituídos a partir de encontros, trajetórias e interações diversas. Cada um dos segmentos enfrenta diferentes conflitos e têm formas diversas de realizar suas lutas e reivindicar políticas públicas específicas. O que os junta e articula é, fundamentalmente, a luta pelo território que, além de espaço físico, é lugar de vida, em que se dá a produção de seus conhecimentos coletivos. O território assume formas diferenciadas para cada um dos segmentos, pois sua composição está ligada a relações estabelecidas localmente, em que se conjugam formas diversificadas de relação com o lugar e de uso da terra.

Os territórios podem ser tanto de posse como de propriedade, de ocupação permanente ou temporária, envolvendo atividades produtivas diversas: agricultura, pesca, pecuária, coleta etc., além de uma série de outras relações. Neles são inscritas as práticas sociais, as relações de parentesco, de vizinhança, de aliança e as memórias coletivas. Para os segmentos que compõem a Rede Puxirão, terra e território constituem-se como bandeiras de luta de suas mobilizações e ações políticas coletivas, em que se posicionam contra as ameaças aos seus modos de vida. Buscam garantir a demarcação dos territórios que ocupam e/ou o acesso àqueles que foram perdidos nos processos de expansão colonizadora fomentados pelo Estado. Desse modo, a luta pelo território é a luta pela vida, pela existência, conforme explicita Tavares:

Buscamos o resgate do nosso território, porque a terra – a nossa ilha – é a nossa vida, é a nossa mãe, é dela que nós vivemos. E para nós não interessa dinheiro e nenhuma terra que não seja a nossa. Aqui nós temos fartura de água e fartura de terra fértil e de alimentação, porque a terra produz sem precisar de química. Então é um pouco isso que eu tenho desejo, de ver o povoamento dessas ilhas e que as pessoas possam reviver o tempo passado buscando as culturas dos ilhéus, resgatar um pouco a cultura, o modo de vida e o companheirismo dos ilhéus (Antônio Tavares Irmão, Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades tradicionais do Brasil, 2009).

Tavares fala do tempo de fartura, expressa o desejo pelo retorno ao seu lugar – as ilhas –, em que se sente “em casa”. As ilhas são os territórios dos ilhéus, cujas dimensões são, ao mesmo tempo, materiais, concretas, processuais e existenciais – já que nelas são impressos seus modos de vida e suas relações. Para os ilhéus, a luta pelo território constitui-se como possibilidade presente e futura de vida nas ilhas. Isso também é expresso na fala de outro ilhéu:

Perdi a minha ilha, o meu direito de trabalhar. Saí daqui e fui direto para o estado de São Paulo, não consegui ficar lá porque não me acostumei, não gosto das muralhas, não gosto da selva de pedra, eu gosto da natureza, da água, do rio [...]. Algum dia o governo me dá um pedaço de terra, pelo menos para eles me recompensar o que eles me tiraram. Agora nós estamos num acampamento do MST, já há 7 anos, esperando ganhar uma terra do governo, porque tiraram a nossa, nós não podemos voltar, estamos no movimento em barracos, na beira do asfalto, num lugar e noutro, tentando. Já entramos em terra e a polícia tirou três vezes, já enfrentamos tudo isso. Já vi meu segundo filho preso por causa do movimento e foi dessa vida, agora é só sofrimento. Mas eu vou lutar, [...] porque eu acho que todos nós temos direito a um pedaço de terra, porque Deus não repartiu a terra, Deus deu, e agora o latifúndio fica com tudo e os pobres sem nada. Meus filhos estão no Movimento, debaixo da lona e eles trabalham de boia-fria [...]. Eles nunca trabalharam para ninguém [durante o período em que moraram nas ilhas], foram criados na maior liberdade, mas depois tiraram a liberdade para nós sofrermos mesmo: trabalhar para os fazendeiros, para as empresas, sem saída. Então, se nós conseguirmos resgatar o nosso território, nós resgatamos a nossa dignidade, porque a liberdade é completa aqui. É diferente quando você está fora, que você vive tendo que fazer financiamento para tentar uma sobrevivência, você trabalha para as empresas e não sobra nada e aqui não, aqui é fartura, tem de tudo se a gente puder plantar (Nadir dos Santos Garcia, Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, 2009).

O território das Ilhas é mencionado como o lugar da liberdade, da fartura, da não dependência de patrões, em contraposição ao processo de desterritorialização, marcado pela retirada compulsória das ilhas, pelo não se acostumar com a vida nas cidades (com as “muralhas”), pela dependência do trabalho para outros etc. São, portanto, as marcas de um desapossamento violento que os ilhéus sofreram com a construção da Itaipu e com a posterior instituição de áreas de preservação ambiental. Os ilhéus (e também outros segmentos) denunciam as construções de obras de infraestrutura, como as hidrelétricas, que provocam o deslocamento compulsório daqueles que residem nas áreas inundadas por esses empreendimentos, o que pode ser compreendido pela intensidade expressa na fala que segue:

É tanto sacrifício que nós passamos aqui, o sacrifício, a luta, o sofrimento, o prejuízo que nós temos já veio dos governos que soltaram a água em cima de nós, porque antes disso nós estávamos sossegados. Somos massacrados pelos governantes que criam essas represas, onde acabou com tudo o que tinha. (Nadir dos Santos Garcia, depoimento para a Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, 2009).

Os conflitos em que estão envolvidos os povos e comunidades tradicionais do Paraná são relacionados também ao avanço das modalidades hegemônicas de agricultura, das fazendas de produção de monoculturas (principalmente as de soja, de pinus e de eucalipto) sobre suas áreas, ameaçando a existência dos grupos e de seus conhecimentos. Sobre essa questão, podemos nos remeter a Escobar (2010), que discute os conflitos que se estabelecem ao ser privilegiado o modelo capitalista dominante da natureza sobre os modelos locais de ecossistemas agroflorestais diversos – em que a lógica de manejo não está focada em um único produto e nem para a acumulação de capital. Ao serem privilegiadas lógicas produtivas monocultoras, impõem-se conflitos relacionados concomitantemente à distribuição econômica, a questões ecológicas, sociais e culturais, que estão intimamente entrelaçadas. Os grupos deparam-se, igualmente, com as grilagens de seus territórios; com a implantação de políticas preservacionistas – que deslocam compulsoriamente os seus habitantes das áreas; com o avanço das reservas ambientais, nas quais os povos, ainda que possam permanecer em seus territórios, sofrem restrições quanto às suas atividades por uma série de limitações impostas às atividades de coleta, de plantio e da pesca artesanal, o que torna cada vez mais inviável a sua permanência nesses lugares.

Entre eles, há uma estreita relação quanto a seus modos de vida, às formas de manejos ambientais e à renda proveniente da coleta de frutos da floresta, como é expresso na fala que segue, sobre os faxinais:

[...] no sistema faxinalense, ali prevalece a preservação. Claro que nós comemos feijão e arroz também, temos que plantar feijão, arroz, batata e mandioca e outras coisas, mas o grande forte nosso não é viver de produção de grãos, nunca foi. Daí que é a grande diferença. Do que a Dona Iracema faz dinheiro lá [dirigindo-se a uma senhora faxinalense na plateia] no Bom Retiro [faxinal]? [Dona Iracema:] – Erva-mate e pinhão. [Hamilton:] Erva-mate e pinhão é o que predomina (Hamilton, faxinalense, reunião da Rede Puxirão, novembro, 2013).

Hamilton salienta, a partir do exemplo dos faxinalenses, o fato de os povos e comunidades tradicionais conseguirem seu sustento proveniente, principalmente da coleta de pinhão e do corte de erva-mate, e não da produção de grãos, que é por eles relacionada à produção de monocultivo em larga escala, fundamentalmente a produção de soja que, no estado do Paraná, é o símbolo da monocultura em larga escala.

Quando os segmentos organizam as suas mobilizações coletivas, o território sempre ocupa centralidade e se traduz em reivindicações pelo acesso à terra, aos recursos naturais, ao reconhecimento dos espaços religiosos, de cura e existenciais. A reivindicação pelos seus territórios envolve a defesa de seus lugares, a existência como grupo, a continuidade das relações de reciprocidade e de apoio mútuo. Como explica um

ativista faxinalense, “a questão de terra e território envolve vários segmentos: os faxinalenses, os ilhéus, os pescadores, os indígenas, os quilombolas, até mesmo as próprias benzedeadas e cipozeiros, porque eles dependem da própria mata nativa para tirar o material do trabalho deles” (Amantino, faxinalense, entrevista realizada em novembro de 2013).

É importante notar que, nas reivindicações territoriais dos segmentos, assumem importância também as dimensões religiosas e de saberes ancestrais, que são intensamente ligadas aos territórios e mobilizadas na organização política desses grupos. Em pelo menos dois segmentos, a saber, dos membros das religiões afrobrasileiras e das benzedeadas, a religiosidade ocupa centralidade. O território é expresso, para estes, a partir da dimensão do sagrado e de suas relações com outros seres existentes (divindades, espíritos, animais, plantas etc.). Nesse sentido, eles lutam pelo reconhecimento de suas territorialidades específicas e pelo respeito às suas práticas religiosas e de cura, que historicamente foram objeto de discriminação e censura, quando não mantidas sob estrita vigilância e repressão do Estado, como nos casos em que os afroreligiosos eram presos devido às suas práticas sagradas, e as benzedeadas, os curandeiros e outros, eram detidos sob acusações de práticas ilegais de cura.

As formas específicas de relação com a terra, com a água, com a floresta, que caracterizam as práticas dos segmentos compõem dimensões culturais, econômicas e ambientais diferenciadas dos seus modos de vida. Como evidencia Escobar (2010, p. 23), povos e comunidades tradicionais são “sujeitos históricos de culturas, economías y ecologías particulares; productores particulares de conocimiento; individuos y colectividades comprometidos con el juego de vivir em paisajes y con los outros de manera específica” (ESCOBAR, 2010, p.23). Portanto, a destruição da floresta, a apropriação da terra e da água, que se dá pelo avanço do capital sobre os territórios, é, simultaneamente, e de fato, a destruição dos modos de vida e dos conhecimentos desses povos.

Trilhando o Caminho de Sepé Tiaraju

É na peregrinação ciclística no Caminho de Sepé Tiaraju que também se reúnem, no Rio Grande do Sul, diversos grupos na luta pela terra e pelo território. Anualmente a peregrinação é realizada entre os dias 1º e 7 de fevereiro⁴, no trajeto entre as cidades de Rio Pardo e São Gabriel. O movimento foi criado em 2007 e tem como mote lembrar a última rota percorrida pelo líder indígena Sepé Tiaraju antes deste “tombar” na Guerra

⁴No ano de 2017, devido ao falecimento de Irmão Antônio Cechin – idealizador da bicicletada – a pedalada não aconteceu.

Guaranítica (1750-1756)⁵ ao lado dos seus companheiros Guarani que enfrentaram o exército Luso-Hispânico responsável por usurpar o território dos Sete Povos das Missões⁶ para atender ao Tratado de Madri⁷, trocando os domínios português e espanhol às margens do Rio Uruguai.

O peregrinação foi proposta pela Associação Caminho das Águas, uma organização não governamental que tem como foco a implementação de projetos sociais voltados aos catadores de materiais recicláveis e pela Pastoral da Ecologia, uma organização religiosa que tem como objetivo trabalhar as questões socioambientais dentro da igreja católica. Irmão Antônio Cechin (*in memoriam*), um irmão da ordem dos Maristas, é um dos idealizadores de ambas as organizações e dedicou sua vida ao trabalho junto “aos pobres”, seguindo os preceitos da Teologia da Libertação⁸. Além disto, Irmão Antônio é idealizador de outros rituais religiosos, dentre os quais podemos destacar a Romaria da Terra, a Romaria das Águas e o Caminho de Sepé Tiaraju (PIEVE, 2014).

Entre os participantes da bicicletada pelo Caminho de Sepé estão mediadores de projetos sociais, atores engajados em lutas populares e movimentos sociais, indígenas da etnia Kaingang e Guarani, quilombolas, agricultores familiares e, principalmente, jovens das periferias urbanas de Porto Alegre e Região Metropolitana. A escolha da bicicleta como meio de locomoção busca aliar questões de fundo do ritual – ecologia e política –, pois além de ser um meio de transporte ecológico, faz menção à cavalgada em fuga de Sepé por estes mesmos caminhos da região⁹.

Pedalar por estradas interiores da região central do Rio Grande do Sul permite o encontro da juventude urbana com o mundo rural, promovendo uma troca de experiências

⁵Para maiores informações sobre a Guerra Guaranítica conferir: LUGON (1976; 2010).

⁶Os Sete Povos das Missões eram parte das Reduções e Missões Jesuítico-Guaranis, fundadas ao longo da Província Jesuítica do Paraguai por padres da Companhia de Jesus, que agrupavam indígenas para catequizá-los e “salvá-los” dos bandeirantes paulistas em busca de escravos ou colonizadores espanhóis que tendiam a mantê-los escravos ou exterminá-los. As reduções funcionavam como cidades construídas pelos próprios indígenas que também trabalhavam como agricultores, criadores de gado e, além disso, aprendiam o evangelho. Tais reduções agruparam trinta povos, entre os atuais territórios do noroeste do Rio Grande do Sul e partes do Paraná, Argentina e Paraguai, dos quais sete estavam na porção oriental do Rio Uruguai no Continente do Rio Grande de São Pedro, atualmente território do Rio Grande do Sul (LUGON, 2010).

⁷Tratado assinado entre os reis de Espanha e Portugal em 1750, trocava sete reduções jesuíticas orientais do Rio Uruguai (possessão espanhola) – atual Sete Povos das Missões – pela Colônia do Sacramento (possessão portuguesa) – atual capital do Departamento de Colônia, Uruguai.

⁸De acordo com Leonardo Boff, a Teologia da Libertação “apresenta um novo modo de fazer teologia, a partir dos pobres e contra a sua pobreza, profética e com um apelo à consciência ética da humanidade, por colocar no centro de sua preocupação a sorte das grandes maiorias condenadas à miséria e à exclusão por causa das minorias nacionais e internacionais insensíveis, cruéis e sem piedade”. Disponível em: <http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=26>. Acesso em: agosto de 2014.

⁹A “pedalada” passa por lugares importantes na rota de Sepé, tais como as Tranqueiras, prisão de onde Sepé fugiu (atual município de Rio Pardo); a Gruta da Pulquéria, nome dado em homenagem à companheira de Sepé a um de seus esconderijos no atual município de São Sepé; a Sanga da Bica, onde Sepé tombou; e o Caiboaté, onde acabou a Guerra Guaranítica com o massacre de 1500 indígenas.

entre agricultores, assentados da Reforma Agrária, indígenas, quilombolas e habitantes das cidades e periferias urbanas que se encontram ao longo do caminho. Para a realização da peregrinação ocorre uma articulação com o poder público local e movimentos sociais das cidades pelas quais a pedalada passa (como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e a Comissão Pastoral da Terra). Muitas vezes se conta com a presença e apoio de prefeituras, vereadores, secretarias municipais e escolas estaduais e municipais.

O ritual é finalizado com a chegada dos ciclistas no município de São Gabriel. Ali, já se encontram povos Guarani do Rio Grande do Sul e, por vezes, de outros estados. A reunião dos Guarani¹⁰ acontece entre os dias 4 e 7 de fevereiro, e é organizado pelo Conselho de Articulação do Povo Guarani (CAPG) e tem entre seus principais objetivos refletir e debater questões primordiais para a existência, sobrevivência e resistência dos povos indígenas, a demarcação de terras, a saúde indígena e as políticas estaduais e federais que incidem sobre seus modos de vida a partir de órgãos de governo como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Fundação Nacional da Saúde Indígena (FUNASA).

A peregrinação pelos Caminhos de Sepé gira em torno da luta pela terra. Pedalar nos caminhos de Sepé é se embriagar no espírito de luta do guerreiro Guarani e se inspirar para resistir e defender espaços de vida e existência que vem sendo ao longo dos anos tomados por latifundiários ou outros projetos de desenvolvimento. Desta maneira, retomar a história e o caminho do povo Guarani é percorrer um caminho de luta, é traçar um ritornelo, um refrão (DELEUZE & GUATTARI, 1997a) que empodera a luta pela terra, por direitos sociais e marca resistência frente a expansão da monocultura da soja e do eucalipto e das expropriações arbitrárias de terras que avançam frente aos territórios de povos tradicionais e comunidades rurais.

Neste contexto, o “Caminho de Sepé” é um ritual que conecta grupos, movimentos e lutas contíguas¹¹, no qual as questões da terra e território, ecologia e justiça social se tocam por um lado. Ao acompanhar o processo, o que fica evidente é que, embora seja possível reconhecer na luta do “outro” pontos comuns de reivindicação e unidade de luta, não é possível tornar as pautas de todos segmentos numa questão homogênea, particularmente no que diz respeito às categorias de terra e território. Entretanto, é

¹⁰Maiores informações sobre o encontro podem ser encontradas na página do Conselho Indigenistas Missionário (CIMI) - <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=8577>. Também vale a pena conferir o vídeo do grupo Catarse, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=GTU_8nhat6A.

¹¹Reflexão baseada em LOPES (2011).

possível conhecer, aprender e compartilhar histórias, afetos e caminhos que conectam uns aos outros.

Entre os Guarani, Sepé é visto como mais um indígena expropriado e assassinado, de modo que a luta pela terra é uma questão central, mas está articulada a diversas outras pautas: ancestralidade, respeito, saúde, educação e política. Para além da lembrança e consideração com a história de Sepé Tiaraju, o que está em jogo para eles é reconhecer que, menos do que um herói, Sepé marca a constante luta indígena que teve início com a colonização da América e continua até os dias de hoje:

que o povo guarani também seja lembrado hoje, pois, até hoje, o Governo Federal não cumpre nossos direitos de terra seja no Paraná, Rio Grande do Sul ou Santa Catarina [...]. Estamos sofrendo, vivemos mal, sofreremos preconceito todos os dias. Os indígenas precisam de tudo, mas, mais que tudo, respeito pelo nosso povo (Santiago, Caminho de Sepé, 2011).

Já os quilombolas de Rincão dos Negros, comunidade de Rio Pardo, apresentaram sua luta pelo reconhecimento do seu território enquanto terra quilombola através de um Ensaio de Promessa Quicumbi, agenciando ancestralidade, memória e luta para expressar sua territorialidade. Ao nos apresentarem sua cultura e sua luta, nos apresentam a memória coletiva da comunidade, trazendo à tona o passado escravocrata, reforçando seu direito de reconhecimento e titularidade deste território (ANJOS & LEITÃO, 2009).

A bicicletada no Caminho de Sepé abre um espaço de diálogo, criação e troca entre os diversos segmentos envolvidos e suas pautas de reivindicação, acenando diferentes perspectivas da luta pela terra, na medida em que tais grupos põem em jogo as singularidades do território, em suas diferentes concepções. Agenciados por Sepé, todos os segmentos aqui envolvidos podem, ao mesmo tempo, participar de uma série de discussões nas quais outras perspectivas da mesma luta lhe são apresentadas. Ao invés de manter uma perspectiva única, as múltiplas agências de Sepé acabam por levar os bicicleteiros a conhecerem outros mundos, como propõe Irmão Antonio:

Nós [bicicleteiros], os índios Guarani, os Kaingang, os outros índios e os movimentos populares do Rio Grande do Sul, Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, Movimento de Mulheres, Pastoral da Criança, Comunidades Eclesiais de Base, todos nós estamos lutando para refazer o paraíso terrestre. Por isso estão aí os bicicleteiros também, indo por todo o Rio Grande comunicando para as populações que nós estamos fazendo o que se chama o revertério. Sepé se levantou contra os dois exércitos opressores, foi o levante popular, o primeiro do maior herói das américas, porque ninguém teve coragem como ele de lutar contra os dois exércitos mais poderosos daquele tempo, que era Espanha e Portugal. Então nós, do Brasil, que os primeiros pobres do Brasil foram os índios, deserdados de suas terras, depois os negros, escravos foram trazidos, outra turma de pobres e depois os imigrantes europeus, também pobres. De repente, no Brasil, começou o levante popular, que, graças a Deus, a gente tá numa

caminhada de revertério. A partir dos movimentos populares, nós estamos querendo salvar todos os que não têm vida digna, libertar esse povo [...] (Irmão Antonio, Caminho de Sepé, 2011).

Desta maneira, pedalar em romaria ou em peregrinação pelos caminhos que Sepé traçou há mais de 250 anos, vai retrazendo o território indígena expropriado, vai trazendo de volta a luta pela terra desde Sepé, passando pelos processos de escravidão, de pobreza rural e de constituição de uma região de latifúndios. É, nesse sentido, que a peregrinação de corpos, bicicletas, espíritos e demais formas do cosmos, por esses caminhos, conectam essas diferentes relações transformando a peregrinação ciclística em um veículo de territorialização de um grupo de marginalizados, reterritorializando indígenas, negros e expropriados rurais e urbanos.

Algumas considerações

Ao analisar a situação atual de povos e comunidades tradicionais, é preciso levar em consideração a história de colonialismo, ao longo da qual esses grupos passaram por processos de extermínio, expropriação territorial, subordinação política pela força, tentativas de assimilação e integracionismo (LANDER, 2005). É preciso atentar também para o modo como eles resistiram fazendo frente a esses processos, na medida em que continuaram a defender seus modos de vida e territórios no enfrentamento constante com os órgãos de poder do Estado e os grupos hegemônicos. As suas formas de organização são irreduzíveis às formas hegemônicas de vida, fomentadas pelo Estado. Isso não quer dizer que elas ocorram de forma independente do Estado, mas coexistem pelo enfrentamento, num campo de perpétua interação (DELEUZE & GUATTARI, 1997b). Os processos de resistência foram realizados por esses povos e comunidades tradicionais, enfrentando diversos ciclos de avanços sobre seus territórios e violências de vários tipos contra seus modos de vida.

Atualmente, eles levam suas demandas por reconhecimento para os espaços públicos, com reivindicações ao Estado, através de organizações em diversos lugares do país e constituem redes de ação coletiva articuladas nas esferas local, regional, estadual, e nacional, compondo associações, federações, movimentos interestaduais, conselhos nacionais, coordenações, articulações etc. O reconhecimento e a demarcação de territórios ocupam centralidade nas reivindicações e lutas de povos e comunidades tradicionais. O território, neste caso, inclui tanto o acesso à terra como também a livre circulação e não fechamento de áreas nas quais estes possam passar, coletar, realizar suas práticas religiosas e de cura, de acordo com seus modos de vida específicos. Aqui está em questão a dimensão de uma outra reforma agrária (LITTLE, 2002) que se refere

ao reconhecimento e titulação de terras destes diversos povos e comunidades tradicionais que possuem formas diferenciadas de uso e ocupação da terra.

Os povos e comunidades tradicionais resistem a partir de lutas que são ancestrais e que vão assumindo novas configurações na arena pública atualmente. A partir de dois contextos diferenciados, a Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais e o “Caminho de Sepé Tiaraju”, focamos na luta por terras e territórios que agregam diferentes segmentos em formas de luta que consideram o acesso à terra e o reconhecimento de seus modos de vida como elementos fundamentais de sua resistência. Com uma história de lutas marcada pelo colonialismo, por processos de extermínio, expropriação territorial e subordinação política pela força, trouxemos aqui as formas de resistência que estes grupos realizam frente a esses processos, defendendo seus modos de vida e territórios no enfrentamento constante com os órgãos de poder do Estado e os grupos hegemônicos.

REFERENCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v.6, n.1, p.9-32, mai. 2004.

_____. Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. **Caderno CRH**, Salvador, v. 25, n.64, pp. 63-71, 2012.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *et al.* (Org.). **Conhecimentos tradicionais e territórios na Pan-Amazônia**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social, UEA Edições, 2010.

ANJOS, José Carlos dos. **No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

ANJOS, José Carlos dos; LEITÃO, Leonardo. **Etnodesenvolvimento e mediações político e culturais no mundo rural**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 4 Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997a.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 5 Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997b.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. **Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes**. Popayán/Colombia: Envión, 2010.

_____. **Sentipensar con la tierra**: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1996.

HAESBAERTH, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**: do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 2004.

_____. Entrevista com o geógrafo Rogério Haesbaert da Costa. **Espaço Plural**. n. 20, p. 165-174, 2009.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LITTLE, Paul. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série antropológica**, Brasília, UnB, 322, 2002.

LOPES, José Rogério. Círio de Nazaré: agenciamentos, conflitos e negociação da identidade amazônica. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 31, p.155-181, 2011.

LUGON, Clovis. **A república “comunista” cristã dos guaranis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. **A República Guarani**. São Paulo: Expressão Popular, 2010. 248p.

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL. **Ilhéus do Rio Paraná**. Guaíra: UEA Edições, vol.15, 2009. Fascículo.

PIEVE, Stella Maris Nunes. Romaria das Águas e Caminho de Sepé Tiaraju: religião, território e cosmopolítica no Rio Grande do Sul. 2014. 205f. **Tese** (Programa de Pós Graduação em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2014.

SCOTT, James C. Formas cotidianas da resistência camponesa. **Raízes**, Campina Grande, v.21, n.1, p 10-31, jan/jun. 2002.

SILVA Jr., Gladstone Leonel; SOUZA, Roberto Martins. As comunidades tradicionais e a luta por direitos étnicos e coletivos no Sul do Brasil. **Revista da Faculdade de Direito**, UFG, v.33, n.2, p. 128-142, jul./dez. 2009.

WEDIG, Josiane Carine. Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais do Paraná: luta pelo território e pela diferença. 2015. 173f. **Tese** (Programa de Pós Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2015.

_____. Organização política e luta pela diferença: ações coletivas da Rede Puxirão de Povos e Comunidades Tradicionais. **Ruris**, Campinas, UNICAMP, v.10, n.1, Mar., 2016.

ZOURABICHVILI, François. **Vocabulário Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.