

Identidades, etnicidad y racismo en América Latina

Fernando García, compilador

Identidades, etnicidad y racismo en América Latina



Índice

Presentación	9
Introducción	11
<i>Fernando García Serrano</i>	
I. LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y SU RELACIÓN CON EL ESTADO	
La normalización multicultural en la Guatemala neoliberal post conflicto	27
<i>Santiago Bastos</i>	
Movimiento cocalero, política y representación: los casos boliviano y peruano	47
<i>Mayari Castillo y Anahí Durand</i>	
Los movimientos indígenas en contra del Plan Puebla Panamá	73
<i>Maya Collombon Bermúdez</i>	
Bolivia: posibilidades históricas de la autodeterminación indígena o reforma criolla	87
<i>Pablo Mamani</i>	

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito - Ecuador
Telf.: (593-2) 323 8888
Fax: (593-2) 3237960
www.flacso.org.ec

Ministerio de Cultura del Ecuador
Avenida Colón y Juan León Mera
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 2903 763
www.ministeriodecultura.gov.ec

ISBN: 978-9978-67-187-0
Cuidado de la edición: Paulina Torres
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena
Imprenta: Ripergraf
Quito, Ecuador, 2008
1ª. edición: noviembre, 2008

II. LOS INDÍGENAS URBANOS
Y LA GLOBALIZACIÓN

**Indígenas urbanos en Quito:
el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara** 107
Álvaro Gómez Murillo

**La discriminación laboral de los indígenas
en los mercados urbanos de trabajo en México:
revisión y balance de un fenómeno persistente** 121
Jorge Horbart

**La construcción de la identidad mapuche en contextos
urbanos y rurales de la Wall Mapu, Argentina** 159
Mirta Millán Ramírez

**Redefiniendo identidades culturales.
Jóvenes universitarios migrantes en el altiplano peruano** 181
Luis Rivera Vela

**Identidades, traducao e hibridismo:
a problemática dos Guarani e Kaiowá urbanos
no estado de Mato Grosso do Sul/Brasil** 203
José Trajano Vieira

III. DERECHO, SOCIEDAD E INTERCULTURALIDAD

**Proteccionismo humanista:
retórica y praxis del neo indigenismo en el Ecuador** 229
Gina Chávez Vallejo

**El pluralismo jurídico y político a partir del caso
de las rondas campesinas de Cajamarca** 247
Emmanuelle Piccoli

**Mujeres indígenas, justicia y derechos:
los retos de una justicia intercultural** 269
María Teresa Sierra

**La política de la multiculturalidad en México
y sus impactos en la movilización indígena:
avances y desafíos en el nuevo milenio** 289
Laura Valladares

IV. RACISMO Y PUEBLOS AFRO DESCENDIENTES

**Racismo e identidades na luta em torno de um
programa de reserva de vagas –cota étnica– para
ingresso em cursos de uma universidade pública do Brasil.
Relato e análise de caso** 311
Joao Marcos Alem

Identities, translation and hybridism: a problematic of the guarani and kaiowá urbanos in the state of Mato Grosso do Sul/Brazil

José María Trajano Vieira*

Introduction

Como sabemos, após quase quinhentos anos de contato, os Guarani e Kaiowá, apesar de terem sido explorados, escravizados e “trabalhados” pelos missionários, reproduzem modelos de comportamento e concepções de mundo próprias. Este trabalho apresenta e discute algumas características migratórias dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso. Subjacente ao percurso da pesquisa, encontra-se a tese de que a migração indígena é melhor entendida como inerente ao seu sistema sociocultural “tradicional”, compreendendo as mudanças e transformações como processos autênticos dentro da tradição e portadores de uma lógica própria.¹ São descritos e analisados os elementos socioculturais e cosmológicos a partir dos quais os Guarani e Kaiowá no MS representam e

* Doutorando em Antropologia Social – Unicamp.

1 Sáez (2000) demonstra a capacidade dos “historiadores” indígenas de adotar e adaptar informações novas, o caráter dialético das identidades ameríndias: o Eu só pode ser consequência de um Outro. Atribuindo seus signos distintivos e suas tradições a um estrangeiro ou a um inimigo, Shipibo e Kaxinawá, os Yaminawa são simplesmente coerentes com a tradição. O ponto estratégico das estruturas sociais desloca-se do centro - tradições, terminologias ou regras de aliança - para as fronteiras, para a delimitação de identidades; elas são produto da história ou mais concretamente dos historiadores ou mitógrafos nativos. A memória e os modelos podem ser menos antigos e mais intencionais do que parecem. Sua hipótese postula a alteração do caráter de um símbolo, de passivo a ativo, do significativo ao performativo: isto é, a resgatar o que o símbolo tem de evento, sua eficácia histórica. Para o autor, as transformações de um conjunto mítico são fatos históricos.

vivenciam as transformações que se processaram em sua cultura à partir da colonização.² Na presente pesquisa, essa transformação é analisada em termos de incorporação, pelos indígenas, de recursos e estratégias de sobrevivência nas novas situações de vida, que gradativamente caminha em direção à construção de novas territorialidades. Assim, uma das ambições desse estudo é dar conta do significado da modernidade para os indígenas, enfatizando as territorializações atuais.

Mesmo que o parentesco ainda seja a categoria típica da experiência urbana e o grupo familiar à unidade de ação, ela permite ao Guarani e Kaiowá cidadão uma maior liberdade de ação e escolha.³

Parâmetros teóricos

Hannerz faz uso de noções tais como as de hibridez e colagem por identificar qualidades nas pessoas e em suas produções. Particularmente, em *Cultural Complexity* (1992), tenta problematizar a cultura em termos processuais. Para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores, têm de inventar cultura, refletir sobre ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la. Na medida em que são enredadas nessas diversificadas correntes de cultura presentes em seus *habitats*, as pessoas, como seres culturais, provavelmente estão sendo moldadas, e modelam a si mesmas, por peculiaridades de sua biografia, gosto e cultivo de talentos. As identidades atribuídas ao grupo não precisam mais ser todo-poderosas. Hannerz defende uma compreensão mais geral da aquisição cultural como processo constantemente em curso; uma compreensão suficientemente pluralista para levar em conta as variações na forma cultural em questão. A liberdade da zona fronteira é explorada com mais criatividade por

2 Embora tenha afetado direta ou indiretamente a demografia, a distribuição espacial e a organização política de todos os povos da região, o processo de penetração colonial, em suas múltiplas facetas, atingiu de modo particular os Guarani, que sofreram profundas transformações decorrentes de práticas e políticas impostas pelos principais agentes da expansão europeia (Monteiro, 1992:475).

3 “O guarani odeia o que quer que se afigure como cerceamento de sua liberdade, que preza acima de tudo” (Schaden, 1974:105).

deslocamentos situacionais e combinações inovadoras, organizando seus recursos de novas maneiras, fazendo experiências. Nas zonas fronteiriças, há espaço para ação (*agency*) no manejo da cultura (Hannerz 1997).

Para Bhabha, o desafio teórico e político são o de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais (“entre lugares”) que fornecem o campo para a elaboração de estratégias de subjetivação que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade. É na emergência dos interstícios que o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados. A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. As diferenças sociais são os signos da emergência da comunidade concebida como projeto –ao mesmo tempo uma visão e uma construção– que leva alguém para além de si para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, as condições políticas do presente. A meia passagem da cultura contemporânea é um processo de deslocamento e disjunção que não totaliza a experiência. O trabalho fronteiro da cultura cria uma idéia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte renova o passado, reconfigurando-o com um entre-lugar contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. A diferença cultural é uma forma de intervenção que nos confronta com uma disposição de saber ou com uma distribuição de práticas que existem lado a lado, designando uma forma de contradição ou antagonismo social que tem de ser negociado. A cultura é vista como produção irregular e incompleta de sentido e valor, freqüentemente composta de demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência social. Essa posição nos torna progressivamente conscientes da construção e da invenção da tradição (Bhabha, 1998).

Segundo Hall, o sujeito pós-moderno está se tornando fragmentado; composto por várias identidades possíveis, contraditórias ou não-resolvidas, abertas, inacabadas, provisória, variável e problemática. Nesse processo a identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente, na qual o sujeito assume identidades di-

ferentes em diferentes momentos. Somos confrontados por uma gama de diferentes identidades dentre as quais parece possível fazer uma escolha. A globalização tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas. As identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença. Para Hall *tradução*, descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essa pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. Elas são o produto de várias histórias e culturas interconectadas. As pessoas pertencentes a essas culturas *híbridas* são pessoas traduzidas, que pertencem a dois mundos ao mesmo tempo (Hall, 2000).

Na concepção pós-estruturalista de diferença só se pode falar de identificações constituídas no âmbito do jogo político. Nesses termos, mesmo a remissão a uma suposta legitimidade legada por uma tradição “autêntica” e “original”, deve ser tratada como parte da performatização da diferença – no sentido dramático da encenação e à partir da contextualidade discursiva em que se insere. Nesse sentido, as políticas multiculturais devem ser consideradas como parte da estrutura de oportunidades que orienta as opções identitárias. A *différance*, noção utilizada tanto por Bhabha quanto por Hall, é construída, no processo mesmo de sua manifestação, no âmbito da trama mesma de representações, diferenças e diferenciações. Desta perspectiva, o momento de representação da diferença é, ao mesmo tempo, o momento de articulação desta. Os autores chamam a atenção para a necessidade da adequada consideração do impacto de determinadas políticas públicas e outras formas de intervenção para a articulação e rearticulação dos grupos sócio-culturais. Baseado nessa premissa, Costa defende uma política multiculturalista *auto-contida*, isto é, consciente de seu impacto sobre as articulações identitárias (Costa, 2006).

Sahlins mostra que, ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao processo colonial, estão elaborando culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo. Nesse sentido, numerosos estudos etnográficos contemporâneos descrevem a utilização das mercadorias e das relações estrangeiras no desenvolvimento das culturas indígenas (Sahlins, 1997).

No livro *Ensaio em Antropologia Histórica* (1999), para compreender as sociedades e culturas indígenas do Brasil, Oliveira, faz uma reflexão e recuperação crítica de sua dimensão histórica, considerando os índios como sujeitos históricos plenos. Por dimensão histórica o autor entende ser um plano interativo: o conjunto de relações que cada unidade sócio-cultural mantém com outras unidades, situadas no mesmo tempo. O campo político intersocietário constitui-se pela presença fundadora de perspectivas diferenciadas para cada ator étnico. A unidade desse campo resulta do confronto entre perspectivas antagônicas, do jogo de manipulações de interesses e valores divergentes, de lacunas, ambigüidades e acasalamentos de significados. Uma representação gráfica desse campo intersocietário seria um tangenciamento de diferentes planos, um encontro em que a tênue (mas violenta) junção não elimina necessariamente a diversidade de perspectivas. A cultura aparentemente partilhada nada mais é do que uma fina crosta de sobreposições e entrecruzamentos de significados. O que efetivamente importa – e que constitui o fator dinâmico – é o processo complexo de construção de sentido por um agente, que opera sempre com um código cultural e uma lógica específica, mas que igualmente registra, especula e traduz para seus próprios termos a existência de outros agentes e de outras culturas. No campo intersocietário eventos da política moderna sejam eles promovidos pelo órgão indigenista, por entidades religiosas ou de apoio aos índios, ou até mesmo pelas diferentes formas do chamado movimento indígena - recebem significação e são convertidos aos parâmetros da política étnica local (etnopolítica). Para Oliveira as manifestações simbólicas dos índios atuais estarão marcadas por diferentes tradições culturais. Tais elementos culturais constituindo-se em fato corriqueiro a adaptação de pautas culturais ao mundo moderno e globalizado.

Pompa analisa a maneira pela qual as imagens e discursos, sobre os ameríndios, foram “devolvidos” aos diferentes agentes da colonização por meio de um complexo processo mediado pela “tradução”. A autora mostra que, nas diferentes situações de contato, em diferentes épocas, frente a diferentes problemas sociais e históricos, os tupinambá e guarani elaboraram produtos simbólicos originais. Diferentes grupos indígenas incorporaram e transformaram ‘para si’ o que se apresentava como ‘outro’. A resistência não se dá apenas em termos de revolta, mas também de estratégias de mediação, de adaptação e reformulação de identidades, de construção de novas formulações sociais e culturais. As fontes mostram a dinâmica interna aos sistemas culturais indígenas. Os elementos “alheios” foram absorvidos pela cultura indígena porque se inseriam num preciso contexto significativo, isto é, faziam sentido. Os indígenas tentaram reconstruir um universo simbólico que se abriu à absorção do outro e a sua própria transformação. Para construir suas estratégias, eles utilizaram-se de todos os elementos das culturas e das práticas dos invasores europeus: das alianças às armas, da fé ao uso da escrita e até do estilo retórico (Pompa, 2003).

Fausto (2005), postula a hipótese de que o contato dos Guarani com o cristianismo missionário e a experiência colonial conduziram a uma crescente negação do canibalismo como fundamento do poder xamânico e da reprodução social, esse esquecimento do canibalismo abriu espaço para uma outra idéia-chave, a do amor. O universo religioso guarani está repleto de símbolos, rotinas rituais e personagens de origem católica. Todas as marcas de um discurso-outro, todos esses signos de transformação, não levaram os Guarani, porém, a se pensarem como outros, pois eles fizeram essa alteridade plenamente sua. Isso implicou um esquecimento do processo pelo qual se apropriaram deles e transformaram uma alteridade que, simultaneamente, os transformou. As epidemias, as migrações forçadas, o esgarçamento das redes sociais, a mestiçagem, os novos contextos interétnicos que reuniam pessoas de diferentes origens, tudo isso rompia as cadeias de transmissão tradicionais, ao mesmo tempo em que abria caminho para novas versões e reinvenções culturais. Para fundar uma nova ética do amor - que provavelmente se ergueu sobre conceitos nativos como a generosidade e a reciprocidade, e

se nutriu do “amai-vos uns aos outros” da mensagem cristã -, os Guarani passaram por um processo de desjaguarização. Para Fausto, apesar de todo esse processo de transformação, apropriações e reapropriações, traduções e retraduições, interpretações e reinterpretções, em um contexto de crise sociodemográfica, é possível falar hoje em uma cosmologia guarani contemporânea e reconhecer, na variação, versões de uma estrutura em transformação.

Resistências e transformações no “sistema guarani”

“No ‘sistema guarani’, antes de colher, o cacique batiza porque ñandejara manda. Batiza-se todas as coisas: mandioca, milho, arroz, carne. Antes de vento forte, sol bravo, pedra cair, então antes batizar, fazer reza conversar com tupã. Então essas coisas chegam aqui para o outro lado, mas nunca não acertou. Para combater pragas, se colocava areia na cova das plantas já resolvia.⁴ Agora não mais porque está tudo misturado, só o sistema do branco é que vale. No sistema guarani – Avá Reko, ñandereko, só existe o cacique (nanderú), sistema guarani não tem evangelho, e a comida é batata-doce assada, mandioca assada, abóbora assada, milho assado, chicha, beijú” (Inácio Souza, cacique da TI Porto Lindo).

A maioria dos Guarani e Kaiowá afirmam que, com o tempo, têm ficado cada vez mais diferentes dos antigos, e cada vez mais parecidos com os brancos, porque também eles vêm mudando seus hábitos alimentares.

4 Segundo Schaden (1974: 42-3), sobretudo entre os kaiowá, todas as fases da produção do milho, desde o preparo da terra até a colheita, podem constituir oportunidade para a realização de cerimônias religiosas. Um *paí* ou rezador da aldeia de Amambai descreveu a Schaden uma seqüência desses “batismos”, que, naquela aldeia, se realizaria em oito fases diferentes: antes da queimada; quando a terra já está preparada para o plantio; quando o milho já tem uns cinquenta centímetros de altura, e é preciso combater os insetos devoradores da planta; quando se forma o grão, no qual pode aparecer a “ferrugem”; quando o milho verde já pode ser consumido; quando as primeiras comidas de milho são preparadas; e, por último, quando se faz a primeira chicha. Segundo o autor, “tudo o que diz respeito ao milho se associa ao mundo sobrenatural”. Observou ainda Schaden que essas cerimônias servem também para os outros produtos cultivados – mandioca, batata-doce, feijão, abóbora – mas essas parecem limitar-se ao “batismo” dos primeiros frutos. A diferença é que o milho, para os Guarani, representa um verdadeiro “calendário econômico-religioso”.

Enquanto apenas alguns caciques e pessoas mais velhas conservam o “sistema guarani”, porque sua comida é, basicamente, a mesma, e sua alimentação ideal, apesar da crescente introdução de comida dos brancos que vem nas cestas básicas, continua sendo baseada em batatas, abóboras e mandiocas assadas.⁵

Nesse processo de mudança, as mercadorias, os cargos, o dinheiro e os conhecimentos adquiridos nas relações de contato, presentes na vida das famílias indígenas que vêm migrando para as cidades da região, começam a ganhar novos significados. É nesse cenário que foi possível perceber que a dicotomia que separa o “sistema dos brancos” do “sistema guarani” não faz muito sentido no meio urbano onde se verifica uma complementaridade entre um e outro, onde a própria noção de pessoa legada pelos antigos já incorpora as capacidades dos brancos.⁶ Será possível perceber que, embora as estratégias indígenas para se adaptar às novas demandas surgidas em decorrência do contato com a sociedade não-índia

- 5 Já no tempo da sua pesquisa entre os Guarani, no início do século passado, Nimuendajú já observava nos discursos dos caciques como, para eles, o uso de alimentos e de vestuário provenientes da sociedade não-índia provocava transformações corporais significativas nos indígenas, sendo por isso evitado por esses caciques que também recomendavam a não adoção desses hábitos alimentares e de roupas às outras pessoas de seu povo. Nas palavras do autor “A grande massa dos Guarani está hoje totalmente convencida de que não poderá alcançar o Yv? maráey como o fizeram outrora os antigos. Longe de duvidar da existência deste paraíso e de considerar o fato impossível em si, eles explicam sua limitação, argumentando que seu corpo adquiriu um peso invencível devido ao consumo de alimentos europeus (sal, carne de animais domésticos, cachaça, etc.), bem como pelo uso de vestimentas européias”.
- 6 Segundo Cohn, 2001, a passagem efetuada pelos Xikrin para a cultura se deu nos tempos míticos, no qual a aquisição de bens culturais pertencentes a esferas (atualmente) externas ao social permitiu a conformação do *socius* e das diferentes categorias que o constitui. No entanto, o sistema social assim formado mantém uma abertura para o exterior que realimenta continuamente as diferenças, dando continuidade ao processo de sua interiorização iniciado nos tempos míticos. As relações com outros seres que compõem o cosmos xikrin, sejam eles animais, sobrenaturais ou humanos-outros, permitem a incorporação contínua de elementos do exterior. Assim, uma rede ampliada de trocas permite que os Xikrin dêem seguimento ao seu processo de apropriação de bens do exterior, em suas viagens para as cidades ou para outras aldeias, por intermédio das fitas de gravadores e de vídeos que registram rituais praticados por outros índios, ao receberem visitantes, e pelas suas relações, mais ou menos bem-sucedidas, com as diversas categorias de “brancos” com que se defrontam. Sua tradição permanece sendo remodelada, mutante, e sua identidade vai sendo redefinida por coisas que incorporam, dentre outros, de nós. A autora termina esse artigo dizendo que, os índios são sujeitos de sua própria história, capazes de conduzir e negociar suas mudanças.

sejam uma constante, não excluem às iniciativas indígenas de construção de sua alteridade de modo criativo e relativamente autônomo.⁷

Para os indígenas que habitam a cidade, uma retomada de suas antigas tradições, até o presente momento, como possível forma de amenizar novos problemas sociais não faz qualquer sentido.⁸ Até porque ser “índio” no ambiente urbano tem representado um obstáculo para o estabelecimento de relações com os não-índios e com o poder público dos quais, direta ou indiretamente, os indígenas dependem em alguma medida para sua própria sobrevivência física.⁹

O papel de transeunte pode ser valorizado pelos Guarani e Kaiowá, uma vez que exprime a capacidade de obtenção de poder local por meio de objetos e conhecimentos adquiridos em experiências que transcendem

- 7 Quando os índios reivindicam autodeterminação e autonomia, eles estão reivindicando melhores condições de diálogo conosco, porque desejam alcançar condições de igualdade nos diferentes níveis de relações que mantêm com a nossa sociedade. A reivindicação de autonomia só é proclamada quando eles tomam consciência da perda de sua autonomia. Para as sociedades indígenas, a busca de autonomia é um processo extremamente longo e complexo de revisão da própria auto-representação étnica (Gallois, 1998). Segundo a autora, os povos indígenas evidenciaram ao longo de séculos de acomodação ao convívio, que “cultura é um processo no qual os traços originários são agenciados e conectados a outros, apropriados da relação com o mundo exterior” (Gallois, 2001). Para Monteiro “Se a mobilidade espacial apresentava-se, para uns, como a melhor maneira de se preservar a autonomia política e cultural, para outros era dentro da própria situação colonial que se buscava este espaço (...). Para alguns líderes guarani, as relações com os portugueses por meio do tráfico de cativos apresentavam-se como oportunidade para reforçar a autonomia e a tradição: a autonomia, pois evitava que eles próprios fossem escravizados; e a tradição, pois dava seqüência às atividades guerreiras e à tomada de cativos” (Monteiro, 1992).
- 8 O problema do índio na cidade foi tratado por Cardoso de Oliveira em *Urbanização e tribalismo* (1968), sobre os Terena no Mato Grosso do Sul. O autor presume que os principais motivos da intensificação das migrações aldeia/cidade foram o “caráter desagregador das lutas político-religiosas” iniciadas logo após a instalação da missão protestante e “a atração que sobre suas parentelas exerceram indivíduos isolados”. Não obstante as migrações, segundo Cardoso de Oliveira, essa população citadina continuou a “identificar-se como Terena e a conviver com seus patrícos”.
- 9 Quanto ao fascínio que as cidades exercem sobre as populações indígenas, Tommasino observa que, para eles, trata-se de um mundo, ao mesmo tempo, atraente e assustador, porque a cidade é repleta de perigos. Podem ser atropelados pelos carros ou agredidos pelos brancos que continuam hostilizando-os. É perigosa porque estão em território alheio, mesmo sabendo que era terra de seus ancestrais: “Talvez possamos afirmar que enfrentar hoje as cidades tenha uma semelhança com as aventuras de seus antepassados que enfrentavam imensas florestas repletas de perigos, seja pela presença dos animais predadores, seja pela possibilidade de estarem em terras de inimigos” (Mota, 2000:39).

as fronteiras culturais.¹⁰ Daí o papel de liderança, geralmente, desempenhado pelas pessoas mais experientes interculturalmente. Assim, os mediadores modernos de relações interétnicas tornaram-se os “equivalentes funcionais” das antigas lideranças Guarani e Kaiowá. Incapazes de transporem os obstáculos que se levantam contra eles quando os mesmos pretendem fazer parte do “nosso sistema”, de participar da sociedade ocidental dominante, essas pessoas voltam para a aldeia para tentar assumir posições de liderança. Voltam por afeição e, sobretudo, porque não conseguiram “vencer” nas cidades. A volta para a aldeia seria, também, uma reação à frustração de aspirações induzidas pela interiorização das normas de sucesso social da sociedade mais ampla, cuja realização se acharia bloqueada pelas práticas discriminatórias em vigor nessa mesma sociedade. Entretanto, não é a discriminação que impede a ascensão e o sucesso dos índios na sociedade branca, mas sobretudo o seu despreparo educacional e profissional e também o descompasso cultural. Por outro lado, também, são bastante recorrentes as críticas dos mais velhos aos modos de vida alternativos de alguns jovens indígenas, por eles não quererem mais saber das tradições dos antigos. A vida no mundo dos brancos representa, para o jovem Guarani e Kaiowá, perspectivas de novas experiências e possibilidades de ascensão social e econômica. No entanto, de modo geral, ele não consegue sucesso em sua saída e, quando retorna à aldeia, entra em choque com os valores tradicionais. Os Guarani e Kaiowá, tanto os jovens quanto os mais velhos, observam que, hoje em dia, o índio é obrigado a se acostumar com o contato. Porém, se, de modo geral, percebe-se um maior interesse dos jovens pela cidade, há também

10 Gallois (2005), mostra que em acordo com sua própria tradição, muitos elementos usados pelos Wajápi são elementos que foram literalmente capturados ou resultam de fluxos complexos de intercâmbio. São gerados, e apenas expressados, no âmbito desse sistema de trocas, entre pessoas, entre grupos, entre humanos e não humanos. Para a autora, temos práticas tradicionais configurando sujeitos novos, práticas novas fazendo re-emergir sujeitos tradicionais. O processo de afirmação de identidades indígenas é recente e é produto direto da intervenção da política indigenista do governo brasileiro. Os enunciados, antes, enfatizavam a criação de gentes, por oposição aos não-humanos, animais. Jamais os relatos encerravam distinções étnicas, separando os Wajápi de seus vizinhos. Atualmente, ao contrário, esses episódios enfatizam a “origem dos Wajápi”. Até os anos 80, não se ouvia nas aldeias wajápi referências a coletivos étnicos, nem ao termo “Wajápi”, que não precisava ser enunciado, que não delimitava sujeitos políticos, nem sujeitos de direitos.

alguns que manifestam sua preferência pela vida de aldeia, e não conseguem ficar muito tempo longe dela. Para os Guarani e Kaiowá é, definitivamente, importante conhecer cada vez mais do mundo do branco e participar dele, ainda que reconheçam as dificuldades, preconceitos e desigualdades. Os jovens que partem para as cidades em busca de educação, emprego e aventura serão, de maneira, algo semelhante às diásporas¹¹ dos antigos xamás, fontes de inovação e transformação da existência indígena¹².

Nas relações com a sociedade ocidental, alguns Guarani e Kaiowá, com base na sua cultura, estão assumindo cargos políticos; sociais (professor, agente de saúde, chefe de posto); religiosos (catequistas, pastores evangélicos) etc., existentes dentro de sua aldeia e mesmo fora dela em alguns casos, como o de vereador, por exemplo¹³. Esses são os principais defensores da cultura tradicional. Percebendo que a identidade étnica, por si só, não representa necessariamente uma barreira para a participação nas instituições da sociedade moderna, vêem no reforço dos vínculos étnicos e na continuidade dos valores e das atividades étnicas uma forma de garantir sua promoção pessoal e esquivar-se da concorrência direta com os não-índios num meio em que, provavelmente, estariam em desvantagem. Assim, características do grupo ao mesmo tempo objetivas (fragilidade dos recursos econômicos, políticos e de

11 A *diáspora* remete àquelas situações em que o indivíduo elabora sua identidade pessoal com base no sentimento de estar dividido entre duas lealdades contraditórias, a de sua terra de origem e do lugar onde está atualmente, onde vive e constrói sua inserção social (Oliveira, 1998: 63).

12 “Radicada não apenas na evocação da mitologia heróica como também no conhecimento esotérico dos cantos sagrados, a ação dos karaí era, a um só tempo, tradicional e transformadora. Tradicional, pois buscava preservar dois elementos fundamentais para os Guarani: sua identidade e sua liberdade” (Schaden, 1974:105; Meli, 1988: 93-120); e transformadora porque pregava a destruição da ordem existente justamente com vistas a alcançar o primeiro objetivo “(...) Tradição e mudança: a articulação entre estes dois elementos é, para alguns autores, não apenas uma permanente fonte de conflito, como também o próprio motor da história guarani” (Monteiro, 1992: 482).

13 No capítulo *Tornar-se índio: A política da etnicidade tukanos*, Jackson (1994) enfatiza a necessidade de compreendermos a cultura como um processo gradual em mudança através do tempo. Segundo a autora, precisamos pensar em períodos de tempo relativamente curtos como uma forma dinâmica e agencial. Ela vê os Tukanos criando e improvisando a cultura e não tendo a cultura ou que compreende uma cultura. Embora claramente os Tukanos sejam já índios, nesse sentido são índios também se transformando em índios. Além de ser um termo analítico, a “cultura” é usada freqüentemente dentro de contextos altamente politizados. (T. do A.)

acesso à informação), subjetivas (motivações) e, mais importantes, de uma perspectiva menos psicológica, valores, os tornariam disponíveis como mão-de-obra barata. Numa situação, como a estudada, em que o poder das lideranças indígenas baseia-se numa estrita separação índios/não-índios, a participação ativa das lideranças, mesmo das mais jovens, na manutenção da fronteira entre os grupos, é significativa.

De fato, os Guarani e Kaiowá vêm se transformando de agricultores em assalariados como professor, agente de saúde, funcionário da FUNAI, aposentado, tratorista, ou mesmo em indivíduo atendido pelos programas assistenciais do governo e de ONG (auxílio-maternidade, vale-cidadania, cestas básicas, bolsa-escola, salário família, remédios, roupas, calçados etc.), além do trabalho temporário nas usinas de álcool e fazendas da região¹⁴.

A família extensa encontra-se distribuída entre várias TI e cidades dos dois lados da fronteira Brasil/Paraguai. Constantemente a TI Porto Lindo recebe famílias vindas do Paraguai. Afirmam os Guarani que, do lado paraguaio, a dificuldade é maior do que do lado brasileiro, que a assistência oficial aos índios lá é precária.¹⁵ Vimos que os principais motivos que têm levado os Guarani do lado paraguaio da fronteira a migrarem

14 “Por trás da suposta eficácia que motiva a utilização de nossa tecnologia pelos índios, há outras dimensões de saber, que não são necessariamente eliminadas pela apropriação de conhecimentos de nossa sociedade (...) Hoje, os povos indígenas reivindicam o acesso à educação escolar, que consideram como condição essencial para sua autonomia (...) O interesse dos índios pelos objetos e pelas técnicas dos brancos não se limita ao acesso aos instrumentos: ele se estende ao controle do conhecimento novo” (Gallois, 1999).

Como observa Brand (1997) “Hoje os Kaiowá/Guarani estão sendo constantemente desafiados pelo entorno regional do qual dependem para a sua sobrevivência enquanto grupo étnico diferenciado. Esses novos desafios impõem a reafirmação e a atualização das respostas históricas tradicionais e a construção de respostas inéditas”.

15 Em 1949, quando estive na TI Porto Lindo, Schaden já anotara que “alguns dizem mesmo ter nascido na Vila Iguatemi, no Paraguai”. A migração guarani através da fronteira Paraguai/Brasil não é recente e nem sempre está circunscrita geograficamente a aldeias vizinhas que se encontram em lados opostos da fronteira. Sobre esse assunto, vale lembrar uma passagem de Nimuendajú: “Em maio de 1912, encontrei, para surpresa minha, o acampamento de um pequeno grupo de Guarani paraguaios a apenas 13 Km a oeste de São Paulo, num pântano às margens do Tietê. Eram autênticos índios da floresta, com o lábio inferior perfurado e arcos e flechas, sem conhecimento do português e falando apenas algumas palavras de espanhol. Era o que restava de um grupo maior que, aos poucos, no caminho, havia ficado reduzido a seis pessoas. Uma criança morreu ainda naquela primeira noite em que os encontrei. Eles queriam atravessar o mar em direção ao leste; tamanha era sua confiança do sucesso deste plano, que quase me levou ao desespero” (Nimuendajú, 1987:105).

para o lado brasileiro são: a busca por melhores atendimentos médicos, por remédios; por recebimento de benefícios de programas sociais tais como aposentadorias, bolsa-escola, bolsa-alimentação, cestas básicas etc.; por melhores níveis de escolaridade.

Quanto à trajetória da migração através da fronteira Paraguai/Brasil, apesar dela não ser unidirecional, nos últimos anos, tem sido mais intensa no sentido Oeste/Leste. Algumas entrevistas permitiram perceber que, em algum tempo, essa migração foi bastante considerável no sentido inverso, Leste/Oeste. Há casos de pessoas que, tendo nascido no lado brasileiro da fronteira, mudaram-se para o lado paraguaio, retornando ao Brasil anos após. A colonização do leste paraguaio, origem das migrações guarani, é de colonização mais recente do que o centro-sul brasileiro, de modo que os Guarani puderam permanecer sem serem muito incomodados até o início da década de 1970, época em que a devastação do território habitado pelos indígenas no Paraguai se intensifica, sobretudo pela emigração de brasileiros.

Nos discursos guarani e kaiowá, pode-se constatar que, em alguns aspectos, algumas aldeias localizadas no território paraguaio são melhores para se viver, pois têm matas, rios, caça, pesca e outros recursos naturais em abundância. Em outros quesitos, essas aldeias levam vantagens por não terem atendimento à saúde, escolas, cestas básicas, aposentadorias etc.

Se, em algumas circunstâncias, para fugir do estigma¹⁶, há uma negação da identidade indígena (alguns Guarani e Kaiowá logram esconder sua identidade dizendo-se “paraguaios”, acobertados pela semelhança física com nossos vizinhos mestiços), em outras, eles reafirmam a identidade com maior frequência e evidência. Em ambos os casos, estamos diante da chamada identidade “relacional”. Os Guarani e Kaiowá alternam a identidade porque estão constantemente em vias de calcular os

16 O termo estigma é utilizado para fazer referência a um atributo negativo. Entretanto, o que de fato se precisa é de uma linguagem de relações, não de atributos. Em certas ocasiões, o indivíduo tenderá a optar por omitir informação decisiva sobre sua pessoa. O conceito de identidade social permite considerar a estigmatização; o conceito de identidade pessoal, o papel do controle da informação no manejo do estigma. A estigmatização daqueles que pertencem a certos grupos raciais, religiosos e étnicos funciona como meio para excluir estas minorias das diversas vias da competência (Goffman, 1970. T. do A.)

custos e os benefícios que estão em posição de obter de suas diferentes personagens. É certo que, para muitos indígenas, o manejo do qualificativo “paraguaio” franqueiam melhores posições nas relações com os não-índios. Nesse sentido, a identidade étnica é uma expressão consciente de interesses a curto prazo. A hipótese é que, no curso de suas interações sociais e nas diversas situações de contato, as pessoas procuram assumir a identidade mais vantajosa (Barth *apud* Poutignat, Streiff-Fenart 1998).

De acordo com a situação de interação, os indígenas podem exigir uma identidade de “paraguaios” em oposição aos “brasileiros”, aos Guarani e Kaiowá ou aos outros índios, ao passo que podem, em outras situações, se diferenciar segundo a dicotomia índios/não-índios e, em outras situações ainda, as identidades invocadas servem para dividir os Guarani entre si (kaiowá/ñandéva)¹⁷.

A migração para o meio urbano pode ser entendida como uma decisão familiar ou individual para fugir das condições críticas da aldeia. Eles estão “forçados” a estarem na cidade, em parte devido à ocupação de suas terras por não-índios. Entretanto, também temos que considerar a liberdade de escolha de onde morar por parte dos Guarani e Kaiowá.

Grande parte dos indígenas estão “com um pé na aldeia e outro na cidade”. Alguns deles que habitam o espaço urbano não perderam a aldeia de vista. Reduzidos aos seus terreiros, pelo processo de confinamento, atualmente, sem terra e/ou sem a cidade, não é possível sua preservação cultural. É nessa inter-relação de espaços, aldeia/cidade, que se estabelecem às bases para a territorialidade Guarani e Kaiowá. A experiência urbana contemporânea propicia a esses indígenas a formação de uma complexa arquitetura identitária, lugares e não-lugares, na qual as trocas,

17 No artigo *Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana*, Peter Gow (2003) relata que os Cocama não deram ouvidos às tentativas por parte do Estado peruano, ou por antropólogos e missionários, de fazê-los reafirmarem sua identidade indígena, ignorando toda a história de construção comunitária cocama. “Constantemente pressionados para se autodefinirem, e muito relutantes em se tornarem um “povo tribal/indígena” e esquecer assim sua história, eles apossaram-se de um novo nome, “peruanos” (...) o que um dia foi um nome “estrangeiro”, a saber, “peruano”, é tomado como uma determinação do Eu perfeitamente evidente (...) Os “ex-Cocama” estão, assim, em via de apropriar-se da mais importante posição identitária da região”.

conflitos e tensões que vai encontrando espacializam-se numa sucessão e também superposição de territórios, lugares, não-lugares e identidades¹⁸.

Antigamente, os integrantes das famílias extensas, denominadas *te'yi*, que podem compreender até cinco gerações, habitavam uma mesma casa grande denominada *ogajekutu*, construídas a vários quilômetros de distância uma da outra. A incorporação de meios de comunicação (tais como o rádio, a televisão, o telefone) e de transporte (tais como ônibus, automóveis, bicicletas e cavalos) viabilizou uma morfologia social, baseada na dispersão das casas em espaços territoriais mais amplos (*tekoha guasu*)¹⁹ para desenvolver as suas atividades econômicas, políticas, religiosas e lúdicas, visitar parentes e estabelecer alianças matrimoniais.

Com a obtenção de dinheiro, as visitas aos parentes, mesmo aqueles separados até por centenas de quilômetros de distância, têm sido mais frequentes. A manutenção das relações sociais indígenas tem demandado dinheiro, daí a importância que atualmente os indígenas dão à articulação com o sistema dos brancos. Entretanto, essa articulação é variável e o acesso aos bens e relações com os não-índios é limitada, vistas com reservas por parte dos mais conservadores. É muito difícil para os caciques e pessoas mais velhas participar desses assuntos ou exercer qualquer controle de decisão, em parte porque carecem de conhecimentos necessários e em parte porque existe um sentimento ético que coloca barreiras quanto a se envolver politicamente com os brancos.

18 A supermodernidade é produtora de não-lugares (ocupações provisórias: invasões, acampamentos etc. e pontos de trânsito: rodoviárias etc.) ou seja, de espaço que não pode se definir nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico. Por não-lugar, Augé designa duas realidades complementares, porém, distintas: espaços constituídos em relação a certos fins (transporte, trânsito, comércio, lazer) e a relação que os indivíduos mantêm com esses espaços. O espaço do não-lugar liberta de suas determinações habituais quem nele penetra: “Objeto de uma suave possessão, à qual se abandona com mais ou menos talento ou convicção, como qualquer possuído, saboreia por um tempo as alegrias passivas da desidentificação e o prazer mais ativo da interpretação do papel. Atualmente, os lugares e os não-lugares misturam-se, interpenetram-se. Lugares e não-lugares se opõem (ou se atraem). O não-lugar existe e não abriga nenhuma sociedade orgânica. Na coexistência dos lugares e não-lugares, o obstáculo será sempre político” (Augé 1994).

19 “Os *tekoha guasu* contemporâneos são territórios onde os índios articulam dinamicamente espaços familiares etnicamente exclusivos (os *tekoha*) com aqueles inclusivos (os sítios, as fazendas e as cidades)” (Mura & Thomaz de Almeida, 2002: 46)

A exaltação das tradições pode se transformar numa estratégia política para os membros do grupo que conseguiram se infiltrar na sociedade mais ampla. Lidar hoje com a chamada “cultura tradicional” é algo que está a exigir criatividade por parte das lideranças do movimento indígena do MS, e cumpre potencializá-la também por meio dos recursos advindos dos não-índios e suas instituições. Por outro lado, os caciques e algumas pessoas mais velhas do grupo indígena são fiéis a alguns valores tradicionais, dos quais, muitas vezes, parece difícil estabelecer quais vantagens econômicas ou políticas retiram.

Migração, tradição e território

Ao tratar da mudança para a cidade, as lideranças comentaram principalmente sobre o problema dos estudos das crianças, dos casamentos interétnicos e da insubordinação à chefia das pessoas que tiveram que deixar à TI. Porém, os depoimentos coletados no cotidiano, em diversas aldeias e cidades, revelam casos de assassinatos, suicídios, estupros, acusações de feitiçaria, perseguições e expulsões como fatores propulsores da saída das aldeias em direção às cidades.²⁰

É fundamental perceber a dinâmica dos processos culturais nos quais os indígenas vão incorporando as novas territorialidades enquanto necessárias aos seus usos e tradições. As fronteiras do território indígena não são fixas. O fato de terem sido ajuntados em TIs representa um obstáculo à forma de organização territorial deles. É necessário abordar a “territorialidade”, num espaço socialmente construído e vivido, que leve em consideração o dinamismo do grupo, que está em constante transformação, gerando um

20 Ainda com relação à mobilidade espacial em relação às aldeias guarani no MS, e, entre essas, as cidades, muitos índios que cometem crimes a serem punidos pela polícia indígena ou vingados pelos parentes da vítima refugiam-se na cidade. As pessoas que cometem crimes mais graves são entregues à polícia da cidade. Já em casos mais brandos, a pena pode ser a execução de tarefas que variam pela gravidade do caso. Entretanto, as lideranças indígenas afirmam que a polícia não-índia toma medidas apenas paliativas, e que, em poucos dias, o criminoso está de volta à aldeia para cometer novos delitos. Não resta, então, outra alternativa senão a expulsão do delinqüente da aldeia. De fato, pode-se comprovar que algumas pessoas que estão na cidade são criminosos que se refugiaram após cometerem assassinatos na aldeia. Esses crimes geralmente levam à mudança de local não só da pessoa que cometeu o delito, mas também da família nuclear.

campo de conflito no território onde o grupo circula. Os Guarani e Kaiowá têm sido um problema para o Estado, para as Ongs e para os antropólogos, entre outros, porque se instalam nas cidades e em novas áreas não demarcadas como TI. Isso não significa que os Guarani e Kaiowá sejam nômades, mas que sua cultura é a de transitar, de um lugar para outro, por conta de relações de parentesco, em busca de casamentos e alianças políticas entre outros motivos. O que eles usam hoje é diferente dos usos tradicionais. É importante perceber a dinâmica dos processos culturais, incorporando as novas territorialidades enquanto necessárias para os usos e tradições guarani e kaiowá, sempre lembrando que a tradição indígena é dinâmica.

A “retomada” de terras tradicionais para a reconstrução de novas aldeias, juntamente com a migração para as cidades, possibilita a quebra do confinamento, com a diminuição da superpopulação e da sobreposição de chefias nas TIs²¹.

O processo de dupla-exclusão

Encontram-se pessoas que foram criadas fora das Reservas. Algumas delas adotadas por brancos ou por índios e que hoje vivem permanentemente pelas ruas e praças da cidade, em abrigos provisórios embaixo de árvores, bancos das praças entre outros locais, sem lugar para morar e sem comida, bêbados e mendigos.

Existe uma dificuldade de atendimento aos Guarani e Kaiowá urbanizados nos hospitais e Postos de Saúde da cidade de Amambai. A falta de “identidade de índio” fornecida pela FUNAI aparece, também, como um fator limitador para que os indígenas citadinos recebam alguma assistência por parte do Estado e de demais instituições conveniadas. Em outras situações é a falta de documentação, tais como o RG, de “branco” que se torna um empecilho.

21 Jesuíta anônimo, ao arrolar os indígenas da região, em 1620, (Doc. XXXII em *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá*) mencionou os Guarani como sendo agricultores, já que sempre semeiam em montes e a cada três anos pelo menos mudam chácara (Correa Filho, 1969: 115, nota 1. T do A.) Confinados como estão hoje tornou-se impossível preparar de tempos em tempos um pedaço vi

Para Carlos Duarte (Piririta) – liderança guarani da TI Dourados, “O índio, às vezes, não quer ser índio e, às vezes, quer rejeitar a mãe e o pai dele. Quando amadurece, ele quer voltar atrás, e então ele passa a querer ser índio de novo”. Vemos, pelo relato de Piririta, que os Guarani vieram a se “transformar” em “brancos”, e hoje avaliam que compensa voltar a ser índio. Nos últimos anos, passaram, assim, a novamente se assumirem como índios, em um processo de retomada da identidade indígena articulada à reivindicação pelo reconhecimento das TIs situadas no MS. Entretanto, esse fenômeno no MS está ligado, também, às reivindicações de outra ordem, ou seja, por cestas básicas, melhor assistência médica e educacional etc. Como disse Anastácio Peralta, liderança kaiowá da TI Caarapó, “Às vezes a gente quer ser branco, mas é complicado ser branco”.

Ser professor, Chefe de Posto, agente de saúde são, com efeito, posições que em nada parecem ficar a dever a outras categorias mais tradicionais, por assim dizer, como “caciques” ou “conselheiros”. Mesmo os que são assim considerados reconhecem que os que ocupam atualmente essas novas posições fazem *jus* a certas considerações de respeito, mesmo se, em termos da hierarquia interna, situem-se em posições inferiores. Vias paralelas de obtenção de prestígio vieram, assim, a surgir entre os Guarani e Kaiowá no MS, manifestando-se principalmente nos postos de trabalho que surgiram na região nas últimas décadas.

Uma preocupação manifesta pelos indígenas foi quanto ao futuro deles se continuar a miscigenação: do casamento do branco com índia, nascem filhos mestiços que, não raramente, voltam para a aldeia. Suas mães índias vêm com o filho mestiço delas para ser registrado como índio. O problema presente sobretudo no discurso dos Guarani e Kaiowá aldeados idosos é que esse mestiços tiram “sarro” dos índios dentro da aldeia. O que pensar se dois mestiços crescem, casam-se entre si e têm filhos?- questionaram eles. A questão, para eles, é saber o que será desses filhos frutos de ambos os pais mestiços: ainda serão índios ou já serão brancos? Daí a dificuldade das lideranças aldeadas aceitarem uma possível volta dos índios que estão morando nas cidades, sobretudo daqueles que estão no meio urbano há mais tempo e daqueles que contraíram matrimônio com não-índios e que têm filhos mestiços.

Manipulação de identidade (s)

Numa noite na praça central de Amambai, entrevistei Laurêncio Fernandes que estava com sua mulher e oito crianças entre filhos sobrinhos e enteados. Enquanto o casal namorava no banco da praça, e a mulher segurava no colo um casal de gêmeos de um mês de idade, as seis crianças, com idades entre cinco e doze anos, coletavam latinhas de bebidas pela praça. Morador do distrito de Bocajá, trabalha de tratorista em fazendas. No decorrer da entrevista, Laurêncio, desconfiado, passou a se chamar Miguel.

Em certa ocasião, entrevistava Mariana Fernandes moradora numa fazenda da região, na praça central de Amambai. Enquanto Mariana respondia às minhas perguntas, seu marido, Braunilo Fernandes, permanecia o tempo todo estirado no chão. Num dado momento, o homem, mesmo embriagado e que parecia desacordado, conseguiu levantar a cabeça e, fixando seu olhar em mim, responder: “yo he paraguay”, mesmo depois que sua esposa já me havia dado sua origem Kaiowá. Em situações conflituosas, em prol da sua liberdade, muitos alegam ser paraguaios.

Considerações finais

Alguns depoimentos permitem perceber as diferenças entre as falas e, mais ainda, as diferentes formas de abordagens dos mesmos problemas pelos próprios Guarani e Kaiowá, até porque o grupo não apresenta uma homogeneidade em virtude das experiências variadas dos indivíduos, do variado grau de instrução, do tempo de permanência nas aldeias, nas fazendas ou nas cidades.

A história dos Guarani e Kaiowá é a história de contínuos trânsitos e migrações. É somente com o confinamento em TI que uma concepção “localizada” de território pôde emergir, para este povo. Eles sempre procuraram uma distribuição espacial “esparramada” das próprias famílias. As áreas por onde os Guarani e Kaiowá transitam para desenvolverem suas atividades econômicas, alianças matrimoniais e políticas são bastante

dispersas. A nova configuração espacial, representada pelas retomadas e pelas migrações para as cidades da região, portanto, dá continuidade à lógica de apropriação do território perpetuada pelos Guarani e Kaiowá. Os indígenas se comunicam e mantêm elevada circulação de pessoas, informações e objetos, seguindo a lógica do *oguatá* (andança), que determina a amplitude das relações de parentela.

O processo de urbanização das aldeias e de “aldeização” das cidades é um fenômeno que manifesta transformações na própria estrutura da sociedade guarani e kaiowá, como tal, não pode ser entendido isoladamente.

O contexto atual define a situação paradoxal da sociedade guarani e kaiowá: de um lado, é preciso ser moderno; de outro, valoriza-se a “tradição”. As crises sempre foram inerentes aos Guarani e Kaiowá, possuidores de um sistema flexível, que tolera novidades e sabe se transformar. Existem comportamentos inteiramente excessivos, como o alcoolismo, embora, ao mesmo tempo, a vida cotidiana seja muito moderada. Se de um lado há o excesso, de outro há a recomposição de uma certa ordem no comportamento, que Lipovetsky (2004) chama de “caos organizador”, uma “desordem organizada”. Existem normas contraditórias. De um lado, é a destruição de limites –é preciso ir sempre mais longe, conquistar sem cessar novos territórios–, mas, ao mesmo tempo, existem normas –como os valores éticos tradicionais– que não deixaram de existir e que continuam a orientar o comportamento da sociedade e indivíduos. Uma prática aparentemente caótica, por contingência histórica, possui uma ordem interna.

Distanciamento/proximidade representam diferentes perspectivas para diferentes momentos das redes de relações sociais. Essa dispersão, espacialmente ou politicamente, pode ser efetivadas em algum momento. A dispersão das pessoas permite a formação de redes. Esse processo é responsável pela reconstrução do espaço: há mudanças, mas se mantém o contexto de relações. Podemos pensar o movimento constante entre princípios opostos: dispersão e unidade.

Identidades guarani e kaiowá se (trans)formam simultaneamente em muitos locais, a partir de fluxos dispersivos, e, em cenários distintos, nos quais diferentes atores índios e não-índios desempenham seus papéis. Embora os Guarani e Kaiowá façam questão de reafirmar sua pertença a

um povo específico, seu movimento de manutenção da tradição sinaliza em direção à criatividade e à dinamicidade da cultura. Nessa unidade social heterogênea, as pessoas, em suas relações de interação, estão, em todo momento, revendo significados. A manipulação de símbolos e identidades faz parte desse processo transformacional.

Em grande parte da literatura sobre este povo, encontra-se referência ao fato da migração ser uma constante na vida deles. Apesar dos Guarani e Kaiowá passarem por muitas transformações culturais, econômicas e sociais, essa característica permanece. A tradição guarani e kaiowá vai se preservando, mesmo na cidade, mas passando por profundas transformações.

No caso analisado, estamos diante de uma nova forma de espacialidade do referencial de grupo indefinida e território virtual ou temporário. A identidade guarani se realiza em múltiplos locais e, até mesmo, no limite entre a aldeia e a cidade, ocupando a periferia.

Referências Bibliográficas

- Augé, M. (1994). *Não-lugares: introdução a uma antropologia da super-modernidade*. Campinas: Papirus.
- Bhabha, H. K. (1998). *O local da cultura*. Trad. de Ávila, M; Reis, E. L. E Gonçalves, R. Belo Horizonte: Ed. UFMG
- Brand, A. (1997). “O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: Os Difíceis Caminhos da Palavra”. Tese de Doutorado em História. Porto Alegre: PUC/RS, novembro.
- Cohn, C. (2001). *Culturas em transformação: os índios e a civilização. São Paulo em perspectiva*, 15(2) .
- Correa Filho, V. (1969). *História de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- Costa, S. (2006). “Diferença e performance: a crítica pós-estruturalista ao multiculturalismo”. Congresso ALACIP. Campinas, 4-6 de setembro.
- Fausto, C. (2005). Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*. vol. 11, No. 2, Rio de Janeiro, Oct.
- Gallois, D. T. (1998). Os povos indígenas e a questão da autonomia. *Cadernos de Campo* No.7, São Paulo.

- _____ (1999). Novos e velhos saberes. *Índios no Brasil 2*. (Cadernos da TV Escola). Brasília: MEC.
- _____ (2001). “Sociedades Indígenas e Desenvolvimento: Discursos e práticas, para pensar a tolerância”. In *Povos Indígenas e Tolerância: Construindo práticas de respeito e solidariedade*, org. L.D.B Grupioni, et al. São Paulo: Edusp.
- _____ (2005). “Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental”. Colóquio França-Brasil, Diversidade Cultural, BNF.
- Goffman, E. (1970). *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gow, P. (2003). ‘Ex-cocama’: identidades em transformação na Amazônia peruana *Mana 9* (1) Rio de Janeiro, abril.
- Hall, S. (2000). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Silva, T.T.; Louro, G. L. 4ª ed. – Rio de Janeiro: PPGAS.
- Hannerz, U. (1997). Fluxos, fronteiras, híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana 3* (1), Rio de Janeiro.
- Jackson, Jean (1994). “Becoming Indians: The Politics of Tukanoan Ethnicity”. In: *Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives*, ed. Anna Roosevelt, 383-406. Tucson: University of Arizona Press.
- Lipovetsky, G. (2004). *Os tempos hipermodernos*. Tradução: Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla.
- Monteiro, J. M. (1992). “Os Guarani e a história do Brasil meridional: Séculos XVI-XVII”. In *História dos índios no Brasil*, org. M. Carneiro da Cunha. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mota, L. T. org (2000). *As cidades e os povos indígenas: mitologias e visões*. Maringá: EDUEM.
- Mura, F. y Thomaz de Almeida, R. F. (2002). “Relatório Antropológico de Revisão de Limites da T.I. Porto Lindo (Jakarey) que resultou na identificação da T.I. Guarani-Nandeva *Yvy Katu*, MS”. Documentação Funai, mimeo, Brasília.
- Nimuendajú, C. U. (1987). *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo Como Fundamentos da Religião dos Apapocuva-Guarani*. Trad. Charlotte Emmerich y Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: Hucitec/EDUSP.

- Oliveira, J. P. (1998). Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. *Mana 4* (1): 47-77. Rio de Janeiro: PPGAS.
- Pompa, C. (2003). *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil*. Bauru, SP: EDUSC.
- Poutignat, P. Y J. Streiff- Fenart (1998). *Teorias da Etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. De Élcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da Unesp. (Biblioteca básica).
- Sàez, O. C. (2000). O inca pano: mito, história e modelos etnológicos. *Mana*, (6/2): 7-35.
- Sahlins, M. (1997). O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I). *Mana*, vol.3 n.1 Rio de Janeiro.
- Schaden, E. (1974). *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: EPU- EDUSP