

**UNIVERSIDADE FEEVALE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM DIVERSIDADE
CULTURAL E INCLUSÃO SOCIAL – NÍVEL DOUTORADO**

ROBERTA HERTER DA SILVA

**O DIREITO À DIFERENÇA E A SOCIEDADE DE CONSUMO: UMA
EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA COM OS MBYÁ-GUARANI DA ALDEIA “YAKÃ
JU” DE SANTO ÂNGELO/RS**

Novo Hamburgo (RS)
2019

**UNIVERSIDADE FEEVALE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM DIVERSIDADE
CULTURAL E INCLUSÃO SOCIAL – NÍVEL DOUTORADO**

**O DIREITO À DIFERENÇA E A SOCIEDADE DE CONSUMO: UMA
EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA COM OS MBYÁ-GUARANI DA ALDEIA “YAKÃ
JU” DE SANTO ÂNGELO/RS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Diversidade Cultural e Inclusão Social da Universidade Feevale como requisito para a obtenção do título de doutora em Diversidade Cultural e Inclusão Social.

Orientador: Prof. Dr. Norberto Kuhn Junior
Linha de Pesquisa: Inclusão Social e Políticas Públicas
Grupo de Pesquisa: Metropolização e Desenvolvimento Regional

Novo Hamburgo (RS)
2019

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Silva, Roberta Herter da.

O direito à diferença e a sociedade de consumo : uma experiência etnográfica com os MBYÁ-GUARANI da aldeia "YAKĀ JU" de Santo Ângelo/RS / Roberta Herter da Silva. – 2019.

224 f. : il. color. ; 30 cm.

Tese (Doutorado em Diversidade Cultural e Inclusão Social) – Universidade Feevale, Novo Hamburgo-RS, 2018.

Inclui bibliografia e apêndice.

"Orientador: Prof. Dr. Norberto Kuhn Júnior".

1. Índios da América do Sul. 2. Cultura. 3. Consumo. 4. Identidade. I. Título.

CDU 572.9(=98)(816.5)

UNIVERSIDADE FEEVALE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIVERSIDADE CULTURAL E
INCLUSÃO SOCIAL

ROBERTA HERTER DA SILVA

**O DIREITO À DIFERENÇA E A SOCIEDADE DE CONSUMO: UMA
EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA COM OS “MBYÀ-GUARANI” DA ALDEIA
“YAKÃ JÚ”**

Tese aprovada pela banca examinadora em 25 de fevereiro de 2019, conferindo à autora o título de Doutora em Diversidade Cultural e Inclusão Social.

Componentes da Banca Examinadora:

Orientador Prof. Dr. Norberto Kuhn Júnior (FEEVALE)

Prof. Dr. Doglas César Lucas (UNIJUÍ)

Profª Drª Rosangela Angelin (URI)

Prof. Dr. Valdir Pedde (FEEVALE)

*Temos o direito de ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza;
e temos o direito de ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza.*

*Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças
e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades.*

Boaventura de Sousa Santos

AGRADECIMENTO

Ao realizar a leitura de teses e dissertações sempre tive uma especial predileção em iniciar pelos agradecimentos, isso porque é como se naquela parte o autor se mostrasse integralmente em essencialidade e amorosidade. O texto denso dá lugar a emergência de afetos e humanidades, carregados de sentidos e significados.

Essa é a minha vez de agradecer aqueles que, de diversas formas, me sustentaram (emocionalmente e financeiramente) ao longo do doutorado. Muito embora somente meu nome venha grafado como autora desse trabalho, muitas foram as pessoas que contribuíram para a sua realização. Privilégio é ter a quem e ao que agradecer!

À Deus, Senhor de tudo, infinito em sua sabedoria, pela força para continuar na caminhada. Por ter calçado meus pés e por ter feito de cada pedra no caminho um impulso para a conclusão dessa jornada.

Ao meu orientador Prof. Dr. Norberto Kuhn Júnior pelo exemplo de intelectual brilhante na tratativa com o conhecimento e pelo seu comprometimento com o meu trabalho de pesquisa. Obrigada por acreditar, por incentivar, por entender, pela amizade fortalecida nesse período, por dividir comigo seu amplo conhecimento, pela compreensão e pelas cobranças quando precisei. Minha eterna gratidão.

Aos demais professores e professoras do PPG em Diversidade Cultural e Inclusão Social da Universidade Feevale com os quais pude conhecer e trilhar caminhos até então não percorridos, agradeço em especial aos Doutores Ana Luisa Carvalho da Rocha, Valdir Pedde, Acácia Zeneida Kuenzer e Margarete Fagundes Nunes pelo acompanhamento constante.

A todos os meus colegas de doutoramento, Gislaine, Raquel, Jorge, Luciane, Lisiana, André, Diego e Renata, e principalmente a João Batista Monteiro Camargo e a Lucimery Dal Médico, com quem junto formamos uma família em Novo Hamburgo, compartilhamos, além do teto, também afetos, aventuras e angústias ao tentar pensar novas formas de compreender as identidades. Muito obrigada.

Aos indígenas da *Tekoá Yakã Jú* por tudo que aprendi com eles. Sem a generosidade e paciência dessas pessoas incríveis jamais conseguiria concluir esse trabalho. Obrigado pelo chimarrão, pelo *xipa* (espécie de pão frito no óleo), pelas bergamotas no sol e ao redor do fogo durante o inverno, pelas conversas, pelas idas até o rio, enfim, por tudo que tive o privilégio de vivenciar e aprender com vocês.

Aos meus pais, Nilton e Selvina, que me ensinam sobre como ser uma pessoa melhor a cada dia. Incansáveis no cuidado com os filhos. Nesse momento, a linguagem falha e não dá conta de expressar tamanho amor e gratidão. Sem o apoio de vocês, nada disso teria acontecido.

Aos meus irmãos, Rodrigo, Rúbia e Rafaela, sobrinhos Camila e Lucas, cunhados Juliana e Tiago, obrigada pelo simples fato de existirem, pelo amor que nos une e nos fortalece. Ao meu querido namorado Janilson, pelo prazer da companhia, pela dedicação afetuosa e por alegrar os meus dias. Apesar do distanciamento, em virtude das horas dispensadas para a realização desse trabalho, carrego vocês sempre comigo. Obrigada pela demonstração de alegria e afeto a cada nova conquista e pelas muitas e incansáveis palavras de incentivo.

Aos amigos da e para a vida, Marinei, Denise, Romy, Aline Damian Marques e Denise Tatiane Girardon dos Santos espalhados por tantos lugares, seja no bairro mais próximo ou no continente mais distante. Em especial a minha irmã, e mais do que isso, melhor amiga Rafaela. O temor de esquecer qualquer um é indicativo do privilégio de ter grandes pessoas ao meu lado. Obrigado pelos inúmeros momentos em que se fez necessário, para a concretização desta pesquisa, desprender-me dela e viver o que não cabe no Lattes.

Agradeço também a todas as instituições de ensino superior que sempre me receberam de “braços abertos” quando da participação em seminários, simpósios e mostra de trabalhos, momentos importantes de troca de conhecimento. Um agradecimento especial à Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ, instituição em que concluí meu mestrado, aos professores doutores Daniel Cenci, Janaína Sturza, Gilmar Bedin e, em especial, ao professor Douglas Cesar Lucas, que sempre teve uma consideração importante para cada trabalho apresentado e integrou minha banca de qualificação de projeto.

Também à Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI, campus de Santo Ângelo, que além dos eventos realizados na instituição, me proporcionou a participação no grupo de estudos “Direito de Minorias, movimentos sociais e políticas públicas”, em especial aos professores doutores Rosangela Angelin e Osmar Veronese.

Agradeço à CAPES e à Universidade Feevale, esta que se tornou minha segunda casa nos últimos anos, pela concessão da bolsa estudos de doutoramento, o que possibilitou a dedicação integral à pesquisa, sem a qual seria muito mais difícil a realização do curso.

DEDICATÓRIA

*Esse trabalho é dedicado a todos aqueles que contestam a suposta lógica e obviedade da realidade, dos fatos e das pessoas. Àquelas que lutam pela promoção dos direitos humanos e pelo combate a qualquer forma de preconceito, discriminação e intolerância. Principalmente ao Povo Mbyá-Guarani da aldeia Yakã Jú.
Dedico.*

RESUMO

A presente tese, inserida na linha de pesquisa Políticas Públicas e Inclusão Social, trata do direito à diferença *Mbyá-Guarani* diante da sociedade de consumo. O estudo proposto tem como problema de pesquisa os seguintes questionamentos: Como os *Mbyá-Guarani* da Aldeia Yakã Ju, nas suas experiências cotidianas de vida ressignificam a sua diferença cultural diante da cultura de consumo onde estão inseridos? Como estas ressignificações tencionam sua cosmologia e implicam sobre a constituição dos seus modos de ser? Na busca pela resposta desses problemas de pesquisa a tese tem como objetivo analisar o modo *Mbyá-Guarani*, da aldeia *Yakã Ju* de ressignificação de sua diferença cultural diante da sociedade de consumo. Para tanto, realizou-se a pesquisa etnográfica na aldeia *Yakã Jú* de Santo Ângelo/RS. Essa investigação tem relevância enquanto apresentará uma percepção crítica do que é “ser *Mbyá-Guarani*” ou “ser indígena” enquanto forma étnica ou social inacabada. Isso porque, a identidade indígena *Mbyá-Guarani* tem mais nuances e variações de performance do que uma observação superficial pode suspeitar. A identidade indígena por meio do consumo de roupas, adornos, moradias não-indígena, dinheiro, smartphones e acesso às mídias, acaba por desafiar a essência da indianidade, dessa forma, serem consumidores numa visão simplista parece fazer perder sua “autenticidade indígena” aos olhos do imaginário dos *juruás*. Portanto, as implicações da apreensão de artefatos de consumo e das discursividades na constituição da identidade *Mbyá-Guarani* são os eixos centrais deste trabalho. E nesse âmbito, é possível situar a interculturalidade como reveladora de novos modos de ver e pensar a cultura do outro.

Palavras-chave: Identidade *Mbyá-Guarani*; Diferença; consumo.

ABSTRACT

The present thesis, inserted in the research line Public Policies and Social Inclusion, deals with the right to the Mbyá-Guarani difference before the consumer society. The proposed study has as a research problem the following questions: How do the Mbyá-Guarani of the Yakã Ju Village, in their daily experiences of life, re-signify their cultural difference before the consumer culture where they are inserted? How do these significations stress their cosmology and imply the constitution of their modes of being? In the search for the answer of this research problem the thesis aims to analyze the Mbyá-Guarani mode, of the Yakã Ju village, of a re-signification of its cultural difference before the consumption society. For that, the ethnographic research was carried out in the Yakã Jú village of Santo Ângelo / RS. This research has relevance as it will present a critical perception of what is "being Mbyá-Guarani" or "being indigenous" as an unfinished ethnic or social form. This is because, the Mbyá-Guarani indigenous identity has more nuances and variations of performance than a superficial observation may suspect. Indigenous identity through the consumption of clothes, adornments, non-indigenous dwellings, money, smartphones and access to the media, ends up defying the essence of indianity, thus being consumers makes them lose their "indigenous authenticity" in the eyes of the imaginary two juruás. Therefore, the implications of the apprehension of consumer artifacts and discursiveness in the constitution of Mbyá-Guarani identity are the central axes of this work. And in this context, it is possible to situate interculturality as revealing new ways of seeing and thinking the culture of the other.

Keywords: Mbyá-Guarani identity; Difference; consumption.

Lista de Figuras e Tabelas

| | |
|--|----|
| Figura 1: Saga Missioneira - painel polêmico..... | 16 |
| Figura 2: A eliminação dos “outsiders”..... | 16 |
| Figura 3: Monumento Sepé Tiarajú..... | 18 |
| Figura 4: Aldeamentos indígenas no Brasil, Argentina e Paraguai..... | 38 |
| Figura 5: Aldeamento indígena de Santo Ângelo Custódio..... | 40 |
| Figura 6: Vista lateral do acampamento..... | 48 |
| Figura 7: Vista dos fundos do acampamento..... | 48 |
| Figura 8: Indígenas na <i>Opy</i> do acampamento..... | 49 |
| Figura 9: Ato de assinatura da escritura de compra e venda de terra..... | 52 |
| Figura 10: Galpão de uso comum na aldeia..... | 53 |
| Figura 11: Moradias construídas pelo município..... | 54 |
| Figura 12: Moradia construída pelo município..... | 54 |
| Figura 13: Iniciando a oficina artística..... | 72 |
| Figura 14: A alegria de participar da oficina..... | 73 |
| Figura 15: Ensinar pelo exemplo..... | 74 |
| Figura 16: Claudio e Francisco - fonte de aprendizado..... | 75 |
| Figura 17: O Pincho..... | 75 |
| Figura 18: Os quatro filhotes do Pincho..... | 75 |
| Figura 19: Criação artística de Ernesto de 14 anos..... | 76 |
| Figura 20: Criação artística de Geovane de 16 anos..... | 77 |
| Figura 21: Criação artística de Guilherme de 17 anos..... | 77 |
| Figura 22: Criação artística de Cláudio de 20 anos..... | 78 |
| Figura 23: Criação artística de Tiago de 17 anos..... | 78 |
| Figura 24: Criação artística de Guilherme de 17 anos..... | 79 |
| Figura 25: Criação artística de Norma de 65 anos..... | 79 |
| Figura 26: Criação artística de Genísio de 39 anos..... | 80 |
| Figura 27: Criação artística de Anildo de 26 anos..... | 80 |
| Figura 28: Criação artística de Helena de 18 anos..... | 81 |
| Figura 29: Criação artística de Ernesto de 14 anos..... | 81 |
| Figura 30: Criação artística de Geovane de 16 anos..... | 82 |
| Figura 31: Criação artística de Cláudio de 24 anos..... | 82 |

| | |
|--|-----|
| Figura 32: Criação artística de Francisco de 6 anos..... | 83 |
| Figura 33: Temos direitos..... | 133 |
| Figura 34: Apresentação do coral..... | 136 |
| Figura 35: Transcrevendo guarani para português..... | 137 |
| Figura 36: Apropriação dos espaços da cidade – La Croissanterie..... | 139 |
| Figura 37: Apropriação dos espaços da cidade – Óticas Diniz..... | 140 |
| Figura 38: Contratação do coral..... | 142 |
| Figura 39: Mbyta – nosso próprio alimento..... | 142 |
| Figura 40: Bugre é sem alma e sem coração – sou índio..... | 147 |
| Figura 41: Indígena na apresentação do coral..... | 147 |
| Figura 42: <i>Selfie</i> antes da apresentação do coral..... | 148 |
| Figura 43: À espera da apresentação do coral..... | 148 |
| Figura 44: Ensaio do coral <i>Jeguata Pyaú</i> | 150 |
| Figura 45: Construção de moradia..... | 151 |
| Figura 46: Moradia construída pelos indígenas..... | 152 |
| Figura 47: <i>Tuçã</i> pronto para a venda..... | 154 |
| Figura 48: A venda de artesanato..... | 155 |
| Figura 49: Fernanda fazendo o <i>xipa</i> | 164 |
| Figura 50: Plantação de Avaxi (milho)..... | 164 |
| Figura 51: <i>Tata</i> – o fogo..... | 166 |
| Figura 52: Plantação de madeira corticeira..... | 167 |
| Figura 54: Passeando na cidade..... | 175 |
| Figura 55: Comercialização de artesanato durante a Expoijuí 2015..... | 188 |
| Figura 56: Apresentação do coral e comercialização de artesanato na praça..... | 189 |
| Figura 57: Banner de divulgação da Trilha da Lua Cheia do ano de 2018..... | 190 |
| Figura 58: Apresentação indígena na Trilha da Lua Cheia..... | 190 |
| Figura 59: A comercialização de artesanato durante o turismo na aldeia..... | 191 |
| Figura 60: O pagamento da apresentação..... | 192 |
| Figura 61: Recibo de pagamento de apresentação do coral..... | 192 |
| Figura 62: Divulgação da cultura na mídia local..... | 193 |
| Figura 63: Apresentação no 11° Canto Missioneiro da Música Nativa..... | 195 |
| Figura 64: Premiação do 11° Canto Missioneiro da Música Nativa..... | 196 |

Lista de Mapas

| | |
|---|----|
| Mapa 1: Localização de Santo Ângelo no Rio Grande do Sul..... | 17 |
| Mapa 2: Demarcação do Tratado de Tordesilhas..... | 36 |
| Mapa 3: Municípios que fazem divisa com Santo Ângelo..... | 44 |
| Mapa 4: Localização da aldeia..... | 45 |
| Mapa 5: Aldeia Yakã Jú – Ressaca da Buriti..... | 45 |
| Mapa 6: Organização da aldeia..... | 46 |
| Mapa 7: Distribuição das áreas Guarani no Brasil e países vizinhos..... | 57 |

Lista de Abreviaturas, Siglas e Símbolos

| | |
|-------|---|
| ASPA | Associação Santo-angelense de Proteção aos Animais |
| CAPES | Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior |
| CCM | Centro de Cultura Missioneira |
| FUNAI | Fundação Nacional do Índio |
| FURI | Fundação Regional Integrada |
| IBGE | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| MEC | Ministério da Educação e Cultura |
| MPF | Ministério Público Federal |
| MPT | Ministério Público do Trabalho |
| RGE | Rio Grande Energia S. A. |
| SNUC | Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação |
| UC | Unidade de Conservação |
| URI | Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões |

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO..... | 14 |
| 1. ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS | 22 |
| 1.1 Metodologia de Pesquisa | 22 |
| 1.2 Recorte Teórico-Conceitual | 29 |
| 1.2.1 A Proposta de um recorte teórico – Consumo e Identidade <i>Mbyá-Guarani</i> | 29 |
| 1.2.2 Revisão de Literatura – Pesquisas científicas acerca ao consumo e os indígenas...31 | |
| 2 OS SUJEITOS E SEUS MODOS DE VER O MUNDO | 33 |
| 2.1 Os Indígenas Guarani | 34 |
| 2.2 Trajetória dos indígenas da Aldeia Yakã Jú | 45 |
| 2.3 A Diferença Cultural <i>Mbyá-Guarani: Nandereko</i> – Modo de Ser | 57 |
| 2.4 Os <i>Mbyá-Guarani</i> e sua intrínseca relação com o meio ambiente | 70 |
| 3. MODOS DE SER: A DIFERENÇA CULTURAL NA SOCIEDADE DE CONSUMO | 93 |
| 3.1 Cultura, Identidade e Diferença..... | 93 |
| 3.2 A alteridade e o reconhecimento do Outro | 99 |
| 3.3 Processos de interação, hibridização cultural e fricção interétnica: fronteiras culturais | 111 |
| 3.4 A identidade na sociedade de consumo: o consumo como construção de significados | 120 |
| 4 A RESSIGNIFICAÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA E A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DA CULTURA MBYÁ-GUARANI A PARTIR DA APROPRIAÇÃO DE ELEMENTOS DE CONSUMO | 131 |
| 4.1 A ampliação dos contextos interativos e a cultura <i>Mbyá-Guarani</i> | 131 |
| 4.2 Como os <i>Mbyá-Guarani</i> mostram sua diferença aos outros por meio do consumo: a performance identitária..... | 148 |
| 4.3 Marcadores fundamentais de identidade face à sociedade de consumo | 162 |
| 5. RESSIGNIFICAÇÃO DA DIFERENÇA: A INTERCULTURALIDADE COMO REVELADORA DE NOVOS MODOS DE VER E PENSAR A CULTURA DO OUTRO | 167 |
| 5.1 A alteridade e os novos paradigmas das relações entre as culturas..... | 167 |
| 5.2 Multiculturalismo e interculturalidade | 174 |
| 5.3 Afirmação da diferença em contextos de interculturalidade | 182 |
| CONCLUSÃO..... | 196 |
| REFERÊNCIAS | 201 |

INTRODUÇÃO

O estudo proposto tem como problema de pesquisa os seguintes questionamentos: Como os *Mbyá-Guarani* da Aldeia *Yakã Ju*, nas suas experiências cotidianas de vida ressignificam a sua diferença cultural diante da cultura de consumo onde estão inseridos? Como estas ressignificações tencionam sua cosmologia e implicam sobre a constituição dos seus modos de ser?

Na busca pela resposta desses problemas de pesquisa a tese tem como objetivo geral analisar o modo *Mbyá-Guarani*, da Aldeia *Yakã Ju*, de ressignificação de sua diferença cultural diante da sociedade de consumo. Nessa perspectiva os objetivos específicos da tese são:

- a) Identificar que indícios de ressignificação culturais são visíveis a partir da apropriação de elementos da sociedade de consumo;
- b) identificar quais são os traços da identidade *Mbyá-Guarani* tradicional que permanecem na contemporaneidade, diante do processo histórico resultante do contato com a sociedade de consumo;
- c) Investigar o modo pelo qual os indígenas *Mbyá-Guarani* convivem com a manutenção da tradição e o acesso aos meios de comunicação;
- d) Investigar como os *Mbyá-Guarani* se mostram aos Outros e quais as implicações dos elementos de consumo apreendidos pelos indígenas para o seu *nhandereko*;
- e) Investigar como ocorre o processo de construção da identidade indígena *Mbyá-Guarani* na sociedade de consumo contemporânea;
- f) Investigar os significados culturais que estão contidos nos bens de consumo e que influenciam na construção da identidade *Mbyá-Guarani*.

Essa pesquisa tem relevância na medida em que se analisam os dados do Censo do IBGE do ano de 2010. Segundos esses dados há no Brasil 817 mil índios, cerca de 0,4% da população brasileira. Essa população está distribuída em 688 terras indígenas e algumas áreas urbanas. O Brasil possui uma imensa diversidade étnica e linguística, estando entre as maiores do mundo. São cerca de 220 povos indígenas, mais de 80 grupos de indígenas isolados, sobre os quais ainda não há informações objetivas, 180 línguas, pelo menos, são faladas pelos membros destas sociedades, que pertencem a mais de 30 famílias linguísticas diferentes. Desse modo, é impossível desprezar esses dados para a compreensão da realidade contemporânea.

Da mesma forma, é impossível desprezar, nesse contexto, a história, e dentro desta, destaca-se um dos mais importantes remanescentes da civilização jesuítico guarani dos Sete Povos das Missões, localizados na Região Noroeste do Estado, um dos mais importantes conjuntos de arqueologia histórica situado em terras brasileiras: a Catedral Angelopolitana. Essa e outras evidências materiais da singular civilização resultante do convívio do jesuíta europeu com o indígena *Mbyá-Guarani* provêm do início do século XVII, época da fundação dos Sete Povos e, especificamente, da criação de Santo Ângelo Custódio.

Assim, é possível perceber que o patrimônio histórico, arquitetônico, arqueológico e artístico sempre fora muito valorizado na Região das Missões. Mas o que houve com o componente humano? Onde estão os indígenas *Mbyá-Guarani*, os principais protagonistas da história?

Os indígenas que permeiam a praça para a venda de artesanato e apresentações artísticas aos turistas não são reconhecidos pela população, ou seja, pelos “estabelecidos”, para utilizar a expressão de Norbert Elias¹ (2000). A presença dos indígenas na contemporaneidade no município de Santo Ângelo é tão indigesta aos “estabelecidos” que no interior da Catedral Angelopolitana encontrava-se desde 1990 um painel² no altar da igreja com a imagem do processo de catequização dos guaranis.

Figura 1: Saga Missioneira - painel polêmico



Fonte: autor desconhecido.

¹ Em “Os Estabelecidos e os *Outsiders*”, Norbert Elias discorre acerca das normas de socialização e relações de poder estabelecidas numa pequena comunidade da Inglaterra que reproduziam sentimentos de discriminação, delinquência e exclusão entre os moradores de diferentes grupos. Retrata os aspectos que permeavam as relações de poder que produziam status de estabelecidos para uns e de outsiders para outros.

² A obra denominada “Saga Missioneira” foi pintada pelo artista plástico santo-angelense Tadeu Martins.

A imagem causava tanta polêmica³ entre os santo-angelenses que durante muitas missas e casamentos realizados na igreja uma cortina encobria o painel Saga Missioneira. Em 2007 teve início o projeto de restauração da igreja e no ano de 2008 a igreja foi reinaugurada com um novo painel. A impressão que tive é de que a igreja “perdeu a vida”, pois o componente humano já não está mais presente. Foi necessário, portanto, não apenas excluir socialmente os “outsiders”, mas negá-los também a existência.

Figura 2: A eliminação dos “outsiders”



Fonte: autor desconhecido.

Santo Ângelo é um município brasileiro localizado no estado do Rio Grande do Sul, pertencente à mesorregião do noroeste e à microrregião de Santo Ângelo. É o maior município da região das Missões, com aproximadamente 76 mil habitantes segundo o censo do IBGE de 2010. Faz parte dos chamados Sete Povos das Missões, foi o último a ser construído, sendo parte dos povoados criados nos séculos XVII e XVIII por padres jesuítas espanhóis. O município possui uma rica cultura, devido à diversidade de etnias que se estabeleceram com a vinda dos imigrantes, como os de origem alemã, italiana, espanhola e portuguesa, mas principalmente pelos indígenas que já habitavam o lugar quando da chegada desses imigrantes. O mapa 1 situa o município no Estado do Rio Grande do Sul.

³ A principal justificativa da polêmica foi a de que os indígenas estavam seminus na pintura, o que o leitor tem a possibilidade de avaliar na imagem 1.

Mapa 1: Localização de Santo Ângelo no Rio Grande do Sul



Fonte: Google Maps, 2018

Devido ao fato de ser santo-angelense, residente desde o nascimento na cidade, ter estudado em uma escola pública localizada em frente à Catedral Angelopolitana e pude participar como membro da igreja, por ter uma família pertencente ao catolicismo, pude acompanhar essa história e vivenciar muitas das sensações como “estabelecida” em relação aos indígenas “outsiders”.

Para José de Souza Martins, “de certo modo, o homem comum está continuamente na situação de etnógrafo amador de suas próprias experiências sociais” (1994, p. 5). Encontro-me na situação de registro dessa experiência etnográfica amadora. Durante minha infância, os alunos da Escola Estadual Onofre Pires, uma escola antiga fundada em 13 de maio de 1924, que se localiza no centro da cidade, em frente à Praça Pinheiro Machado, à Catedral Angelopolitana e ao Museu Municipal, costumavam realizar visitas constantes com os professores nesses locais próximos e também no sítio arqueológico de São Miguel das Missões e no Monumento Sepé Tiarajú⁴, o qual pode ser visualizado na figura 3.

⁴ O monumento Sepé Tiarajú localiza-se na Praça Bráulio Oliveira, na Avenida Brasil, em Santo Ângelo. É uma escultura de pedra grês com três estátuas em homenagem aos índios guaranis e ao guerreiro Sepé Tiarajú.

Figura 3: Monumento Sepé Tiarajú



Fonte: Site Portal das Missões

Quando cursava a terceira série do ensino fundamental, no ano de 1995, nessa escola, tinha verdadeiro encantamento pelo livro didático de Estudos Sociais intitulado “Vamos conhecer Santo Ângelo – nosso município”, organizado por um grupo de professores de história e geografia, coordenado por Liane Maria Verri, com o apoio do Centro de Cultura Missioneira - CCM, e publicado pela Fundação Regional Integrada - FURI em 1986. E, em dezembro de 1990 foi revisado e publicada sua segunda edição.

Todos os alunos recebiam gratuitamente esse livro que trata da história do município desde a sua origem até 1990. O livro possui a linguagem simples, sugestões de atividades diversificadas e ilustrações atraentes para facilitar e instigar a leitura e a compreensão dos textos pelos alunos. Na capa do livro, que era folhado no sentido de paisagem, era possível avistar uma imagem semelhante ao do Monumento Sepé Tiarajú, tendo ao fundo a Catedral Angelopolitana. O livro trazia o estudo das Missões como uma possibilidade de conhecimento, divulgação e reflexão sobre a experiência jesuítico-guarani brasileira e a importância das Missões na formação do Rio Grande do Sul. No caso do estudo desse livro, é possível tomar como ponto de partida as experiências históricas nas quais os alunos possam se reconhecer como sujeitos da história missioneira.

Segundo Baldissera (1993) na maioria dos livros didáticos o processo histórico torna-se secundário, já que a maioria dos autores tem abordado o tema de forma descritiva, geral, com capítulos bem sintéticos, não apresentando uma abordagem crítica, limitando-se a enunciar algumas informações por meio da simples narrativa, com isso limitando a compreensão do processo histórico e fazendo com que a história seja entendida ou interpretada de forma linear, factual e eurocêntrica.

Nesse instante lembro-me da preparação para ir à escola todas as tardes, quando devia colocar na mochila de costas de cor preta de veludo, todos os livros didáticos e os cinco cadernos pequenos, um para cada matéria, todos encapados cuidadosamente pela minha mãe com capas amarelas quadriculadas. E como não lembrar da professora da disciplina de estudos sociais, uma senhora de aproximadamente 40 anos, cabelos castanhos e curtos, de estatura média, magra e muito bem vestida, que ensinava acerca da história do município, utilizando elementos concretos e perceptíveis da herança cultural, como os objetos e artefatos, as construções, visitas aos remanescentes históricos, expressões artísticas e a representação dos mitos e lendas.

Sendo assim, os remanescentes histórico-culturais das reduções jesuítico-guarani são o que restaram do período reducional e contemporaneamente formam um acervo importante para o estudo da história das Missões. O livro de Estudos Sociais era composto por muitas ilustrações desses remanescentes, como a planta de uma redução, os utensílios utilizados pelos indígenas, alguns mapas, entre outros, o que encantava os estudantes e os incentivava à leitura.

A página 14 do livro anuncia que Felipe, o principal personagem, morava em Santo Ângelo. Jamais esquecerei do encantamento que tinha ao pensar que essa história tinha como personagem um menino da minha cidade. Esse encantamento só aumentava nas linhas seguintes, quando narrava que o pai do personagem tinha como profissão servidor público municipal, na função de operador de máquinas, assim como meu amado pai. Isso fazia com que esse estudo se tornasse ainda mais interessante e tivesse um significado especial.

Na página 23 do livro, que trata da “história do lugar onde vivemos”, há o relato que a professora de Felipe havia comentado com os alunos que durante o ano seria objeto de estudo: a história do município. Felipe ao chegar em casa conversava com seu avô e fazia inúmeras perguntas. Nessa página há a ilustração de Felipe, sentado ao chão com as pernas cruzadas e seu avô João, um senhor calvo, com bigode e utilizando óculos de grau mantinha-se sentado numa poltrona. O avô é uma figura muito querida pela grande maioria das crianças, motivo pelo qual, eu e minhas duas irmãs adorávamos ler, reler, observar essa página do livro, passando a ponta dos dedos sobre as ilustrações. No livro, Felipe perguntou ao vovô se esse sabia a história do nosso município e quem foram as primeiras pessoas que viveram nesse local.

O vovô João, com a sabedoria dos idosos, respondeu que sim e decidiu contar ao neto. Porém, como a história é rica decidiu que contar-lhe-ia por partes, desde os índios até os dias atuais. E assim inicia a história e a imagem dos dois personagens já não aparece mais, apenas

dialogam para contá-la. Na página 24 do livro há no lado esquerdo a imagem de um indígena de cabelos pelos ombros, seminu, pescando dentro do rio. O título escolhido para esse capítulo foi “Os homens que viveram aqui bem antes de nós: os índios”. No primeiro parágrafo estava escrito que “há muito tempo, as terras do nosso país eram habitadas por índios que viviam em todas as partes do Brasil. No Estado do Rio Grande do Sul, moravam muitas tribos. Em nossa região, estabeleceram-se os índios guaranis” (VERRI, 1990, p. 24). No segundo parágrafo da mesma página, os autores referiram que “os índios eram pessoas alegres, que respeitavam a natureza, retirando dela apenas o que precisavam para sobreviver” (VERRI, 1990, p. 24).

Imagine-se leitor você, uma criança de 8 para 9 anos, o que pensaria acerca dos indígenas se aprendesse que viveram aqui bem antes de nós? Imagine-se caro leitor, se você fosse ensinado pela sua adorada professora que os índios viviam praticamente nus e que eram pessoas alegres? Provavelmente você imaginaria que ou os indígenas não são mais alegres ou que não existem mais. Dessa forma, seria possível caro leitor você imaginar que aquelas pessoas, com vestimentas simples, cabelos escuros e lisos e pele avermelhada que ficam na praça da cidade vendendo artesanato seriam indígenas guaranis?

E se você caro leitor aprendesse também, nesse mesmo livro didático, que os “bugres” que andam na rua são os descendentes dos antigos indígenas, que “são os últimos filhos de um povo que há muito tempo vivia aqui em nosso país” (VERRI, 1990, p. 38), você não imaginaria que os indígenas estão praticamente em extinção? E que apenas restaram os últimos “bugres” para contar essa história?

Acreditando que os “bugres” não fossem os “legítimos índios” eu chegava a relacionar, na imaginação fértil da infância os indígenas com os dinossauros, pois esses últimos já tinham sido extintos e os primeiros estavam indo para o mesmo caminho. Dessa forma, pouco importava nesse estudo os “bugres” que permeavam a praça na busca de vender seus artesanatos, já que não eram mais “autenticamente índios”.

Isso se materializa ao observar atentamente o livro didático e perceber que o mesmo possui 100 páginas e não há protagonismo indígena em nenhuma delas. Aparece simplesmente como algo do passado, sem nenhuma importância para o desenvolvimento da sociedade da época. A intenção nessa introdução não é menosprezar o uso de objetos, monumentos e sítios históricos, os quais provocam situações de aprendizado sobre o processo cultural e despertam nos alunos o interesse e instigam a percepção, a análise, levando-os à compreensão dos aspectos tecnológicos, políticos, econômicos e sociais da sua região. O que

torna interessante refletir é sobre o protagonismo indígena, que não conheci durante minha infância mesmo morando na “Capital das Missões”.

Esse livro me ensinou durante a infância a “admirar” os indígenas, muito embora não tivesse tido a oportunidade nessa época de ouvir a história contada por eles e muito menos tive o privilégio de saber que eram indígenas e não os “bugres”, como eram e são comumente chamados os *Mbyá-Guarani* que permeiam a praça até hoje.

Diante dessa vivência importante da infância, foi possível construir o alicerce para o desenvolvimento do presente trabalho, o qual visa investigar o modo pelo qual os representantes nativos de uma cultura particular, nesse estudo, os indígenas da aldeia *Yakã Jú*, da etnia *Mbyá-Guarani*, de Santo Ângelo, ressignificam sua diferença cultural diante da cultura de consumo em que estão inseridos. Como estas ressignificações tencionam sua cosmologia e implicam sobre a constituição dos seus modos de ser?

Esse grupo indígena configura-se como grupo em contato permanente⁵ com a sociedade não-indígena, razão pela qual apresentam um perfil singular, caracterizado pelo cultivo às tradições e, ao mesmo tempo, por apreender elementos da cultura de consumo, os quais tornaram-se imprescindíveis.

Diante disso, esse trabalho não pretende dar respostas definitivas, nem trazer conclusões exatas, mas cumprir o intento de simplesmente suscitar perguntas e revelar tensões e conflitos enfrentados pelos indígenas da aldeia, principalmente para alguns operadores do direito brasileiro que se limitam a pensar no indígena contemporâneo como um ser primitivo, um ser fora da história, ao qual deve ser negada a existência cultural diante da cultura hegemônica, a pesquisadora já se deu por satisfeita e afirma com convicção que esse estudo já valeu a pena.

⁵ Para Ribeiro (apud RIBEIRO 2001, p. 27-28), na situação de contato permanente “encontram-se as tribos que, embora conservem certos elementos da tradição ancestral, como a língua, a cultura material e outros, dependem do fornecimento de bens da civilização, aos quais se habituaram e de que não mais podem prescindir”

1. ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

1.1 Metodologia de Pesquisa

Para que seja possível a investigação acerca das implicações da cultura do consumo no modo de ser dos indígenas *Mbyá-Guarani* para ressignificação de sua diferença cultural é possível inicialmente fazer a relação parte e totalidade, ou seja, dentro da totalidade dos universos culturais situa-se a cultural hegemônica e as culturas contra-hegemônicas ou subalternas. Nessas últimas estão situadas as diferentes identidades culturais indígenas. Da totalidade de identidade indígenas é objeto de estudo especificamente o povo *Mbyá-Guarani* da região das Missões, do município de Santo Ângelo/RS com vistas a descobrir como definem sua posição, como se constituem a si mesmos diante da cultura hegemônica, em especial a cultura de consumo e de outras culturas não-hegemônicas.

Foi realizado um estudo bibliográfico sobre algumas categorias de conteúdo elencadas como primordiais para a investigação da problemática de pesquisa, quais sejam, identidade e consumo. Na empiria foi utilizado o método etnográfico, da observação participante⁶ e da escrita de diários de campo⁷, que consistiu na observação direta da vida social e da cultura dos *Mbyá-Guarani* da Aldeia *Yakã Jú*. Para Cardoso de Oliveira (2000), a pesquisa etnográfica consiste em três procedimentos básicos: “olhar”, “ouvir” e “escrever”. O olhar e o ouvir fazem parte da primeira etapa dos trabalhos antropológicos, a realizada em campo, isto é, o registro etnográfico de dados empiricamente observáveis. Mas para isso não basta “estar lá”. É preciso conhecer teorias antropológicas e etnografias produzidas anteriormente. O escrever, por seu turno, constitui a segunda etapa, ou seja, a capacidade do pesquisador de interpretação, a análise teórica dos dados etnográficos obtidos durante a observação do grupo estudado. Sobre o tema Silva pondera que,

projeto de pesquisa, trabalho de campo e texto etnográfico não são fases que se concatenam sempre nessa ordem e de forma linear. Na prática essas etapas são processos que se comunicam e se constituem de forma circular ou espiral. Às vezes é somente no final da pesquisa que se encontra o que se procura, —remodela-se o texto, de modo a valorizar o que se encontrou (2006, p. 27).

⁶ A experiência proporcionada pela observação participante tem servido como uma eficaz garantia, segundo Clifford (1998, p. 38), à autoridade etnográfica.

⁷ “Este ato de escritura define a capacidade de recriar as formas culturais que tais fenômenos adotam e permite exercitar a habilidade de lhes dar vida novamente, agora na forma escrita, com base em uma estrutura narrativa” (ECKERT & ROCHA, 2008, p. 8).

De acordo com Cláudia Fonseca, por meio desse método é possível tecer “conclusões quanto aos “nativos”: seu modo de vida, suas formas de organização social, seus valores familiares, suas crenças religiosas, atitudes políticas etc.” (FONSECA, 1999). E também é deixar-se afetar. Segundo Favret-Saada:

quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se como ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (2005, p. 160).

Para que a etnografia seja possível, ou seja, para viabilizar a passagem da experiência de campo para as interpretações analíticas, Fonseca (1999) desdobra o método etnográfico em cinco etapas. A primeira etapa é a do estranhamento de algum acontecimento no campo, a segunda é da esquematização dos dados empíricos, a terceira é da desconstrução dos estereótipos preconcebidos, a quarta é da comparação com exemplos análogos tirados da literatura antropológica e a quinta e última etapa é da sistematização do material em modelos alternativos (FONSECA, 1999). Assim, para a autora, a experiência de campo sempre será elaborada em diálogo com reflexões acadêmicas.

A incursão na etnografia possibilita ao pesquisador recuperar as vozes indígenas ausentes do mundo da escrita, o que Malinowski chama de “fontes vivas”. Em particular, a etnografia promove a oportunidade de conhecimento dos vários aspectos do cotidiano da sociedade tradicional investigada, que consiste na abordagem dos rituais, dos gestos, do comportamento, dos mitos, da cosmologia, dentre outros. Geertz (2008) atribui ao etnógrafo o árduo trabalho de realizar uma descrição densa da cultura e propõe uma ciência interpretativa em busca dos significados.

A etnografia, conceituada por Eckert e Rocha (2013), é um método composto por técnicas e procedimentos de coleta de dados, por meio da prática do trabalho de campo. A coleta de informações acontece a partir da convivência do pesquisador com o grupo a ser estudado, podendo-se utilizar das técnicas de observação participante, entrevistas não diretivas, diários de campo, recursos audiovisuais, estudo de caso, estudo de narrativas biográficas e trajetórias sociais.

As histórias de vida e a trajetória social dos interlocutores foram captadas por meio de procedimentos de estudos de narrativas biográficas, utilizando a técnica de entrevistas não diretivas e semiestruturadas. Essa técnica de entrevista é conceituada como um procedimento

aplicado a partir de um pequeno número de perguntas, guiadas por um roteiro de entrevista elaborado previamente e que direciona a conversa. Desta forma, a “conversação é iniciada a partir de um tema geral, sem estruturação do problema por parte do investigador” (THIOLLENT et al, 1981, p. 35).

Para auxiliar nos registros, utilizou-se como ferramenta a máquina fotográfica (SAMAIN, 1995; MAGNI, 1995; BITTENCOURT, 1998) e o gravador (WISNIK, 1989). A utilização de imagens nas ciências sociais não é recente, segundo Samain (1995), e em muitos casos lhe era atribuída uma função meramente ilustrativa. De acordo com Geertz (1989), essa forma de emprego das imagens relacionava-se ao desejo de reafirmação da autoridade do antropólogo, funcionando como uma prova de “ter estado ali”. Na contemporaneidade, as imagens deixaram de ocupar papéis secundários na cena antropológica e passaram a protagonizar um grande número de pesquisas nesta área.

As entrevistas de história oral, utilizadas nesse trabalho, são tomadas, principalmente, como fontes de compreensão do passado, esse método de obtenção de informações é produzido a partir de estímulos gerados pelo pesquisador, por meio de entrevistas ou perguntas. Alberti define a história oral como

um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica, etc.) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participam de, ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo como forma de se aproximar do objeto de estudo [...]. Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, categorias profissionais, movimentos, etc., à luz de depoimentos de pessoas que deles participaram ou os testemunharam (2008, p. 150).

Segundo Meihy (2000) a técnica da história oral é mais do que arquivo de gravações, ela implica a elaboração de um documento que pode ser, num primeiro momento a transcrição do testemunho e, em outra etapa, a sua análise. O primeiro estágio implica objetividade e o segundo admite gradações dependendo mais de quem interpreta. Assim sendo, as entrevistas não serão tomadas somente como fontes a serem analisadas e interpretadas, mas serviram como instrumento que atingirá de certa forma a comunidade, seja ampliando sua consciência histórica, seja para legitimar a identidade desse grupo. Para Gonçalves e Lisboa, a

história oral se constitui como verdadeiro e eficiente instrumento de investigação quando o pesquisador atribui um caráter científico à sua pesquisa: ele deve estar orientado por um conhecimento teórico prévio; a problemática da pesquisa deve estar inserida num projeto previamente formulado; as informações sobre o campo a ser pesquisado devem estar coletadas e o uso de instrumentos e técnicas de pesquisa definidos. Durante o processo de pesquisa, a hipótese problematizadora e a fundamentação teórica

devem servir como uma “bússola”, orientando a investigação cujo principal objetivo é a construção do conhecimento a partir do levantamento, interpretação e análise dos dados empíricos (2007, p. 86).

Alberti (2008) comenta que uma das principais riquezas da história oral está em permitir o estudo de como pessoas ou grupos elaboraram suas experiências. E o autor complementa afirmando que a

riqueza da história oral está evidentemente relacionada ao fato de ela permitir o conhecimento de experiências e modos de vida de diferentes grupos sociais. Nesse sentido, o pesquisador tem acesso a uma multiplicidade de “histórias dentro da história”, que, dependendo do seu alcance e dimensão, permitem alterar a “hierarquia de significações historiográficas” (2008, p. 166).

A história oral se consubstancia como uma técnica dentro da etnografia e o pesquisador se constrói como sujeito narrador por meio da escrita etnográfica. A etnografia, aliada às entrevistas de história oral, é fundamental no processo de recuperação da narrativa dos sujeitos para registrar as transformações ocorridas nas suas formas de vida. Para Rocha e Eckert,

a pesquisa etnográfica constituindo-se no exercício do olhar (ver) e do escutar (ouvir) impõe ao pesquisador ou à pesquisadora um deslocamento de sua própria cultura para se situar no interior do fenômeno por ele ou por ela observado através da sua participação efetiva nas formas de sociabilidade por meio das quais a realidade investigada se lhe apresenta (2008, p. 2).

A pesquisa etnográfica tem por objetivo o estudo do outro, ou seja, a descoberta sobre o outro é uma relação dialética que implica em uma sistemática reciprocidade cognitiva entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados (ROCHA; ECKERT, 2008). Outra técnica que é bastante utilizada na pesquisa é a da observação participante. Isso se justifica, porque, segundo Oliven,

é observando os acontecimentos corriqueiros e cotidianos que a Antropologia pode construir novas interpretações, uma vez que o trabalho de campo tem um papel central no desenvolvimento da teoria antropológica. E justamente por se preocupar em estudar os reflexos das grandes transformações no dia-a-dia e como elas são vivenciadas e reelaboradas por diferentes camadas sociais que a Antropologia vem desempenhando um papel tão relevante na compreensão da dinâmica de sociedades complexas (2007, p. 14-15).

A etnografia, com as técnicas das entrevistas, da história oral, das escritas de diários de campo, das observações participantes que foram realizadas com os indígenas *Mbyá-Guarani* da aldeia *Yakã Jú* e tem como principais interlocutores: Floriano Romeu, Miguelina Romeu, Anildo Romeu, Fernanda, Denise Reis, Mariano Reis Benites, Norma Romeu,

Miguel Romeu, Cesar Alisson Reis Benites, Nicanor Benites, Érica Romeu, Cláudio Duarte, Silvio Reis, Janaína Nunes Franco, Miriam Helena Duarte, Francisco Gonçalves, Paula, Máxima Gonçalves, Santa Gonçalves e Beatriz Gonçalves e outros interlocutores menores de idade.

A entrada da pesquisadora em campo se deu em 16 de abril de 2015 na Escola Municipal de Ensino Fundamental Sargento Pedro Krinski, momento em que foi convidada pela professora Marinei, professora de aproximadamente 50 anos de idade, há quase 25 anos em sala de aula, para participar como membro externo de um diálogo, alusivo ao Dia do Índio, entre os indígenas Guaranis e os alunos e professores da pequena escola do interior, localizada no distrito da Barra do São João em Santo Ângelo, a aproximadamente 8 km de distância do centro da cidade.

Imagine-se leitor, saindo de sua casa com um bloco de anotações em uma mão e uma câmera fotográfica na outra para conhecer, além de uma nova localidade de seu município e uma escola, um grupo indígena desconhecido, uma nova forma de perceber o mundo. Suponhamos caro leitor que você, como mestre em direito, tenha estudado em vários livros, escritos por autores das mais diversas áreas do conhecimento, acerca do direito à igualdade, do direito à diferença, do multiculturalismo, do diálogo entre culturas e agora está saindo de sua casa para ver na realidade, no mundo dos fatos, como tudo acontece.

Imagine-se leitor, diante da possibilidade de conhecer e aprender com uma nova cultura, com uma nova forma de ser e estar no mundo, com uma forma diferenciada de constituição de sujeito. Você nada tem a fazer além de lançar-se a esse desafio, lançar-se a essa descoberta. Imagine-se leitor, naquela manhã de terça-feira, em que o dia amanhecera lindo, ensolarado, um excelente dia para deslocar-se até o interior do município, para poder percorrer alguns quilômetros de estrada de chão até chegar ao destino tão desejado.

A diretoria da escola convidou os indígenas *Mbyá-Guarani* para que contassem a sua história, falassem de seus costumes, mostrassem sua produção, o artesanato e relatassem o seu modo de vida na aldeia localizada a aproximadamente 1 quilometro da escola. Algumas crianças indígenas frequentavam essa escola o que motivou ainda mais a realização dessa atividade integradora.

Os indígenas Floriano, que foi pajé e cacique durante alguns anos, de aproximadamente 55 anos, e Mariano, jovem indígena de aproximadamente 20 anos, acompanhados de algumas crianças e jovens indígenas das mais diversas idades, relataram durante o diálogo que agem e pensam muito diferente dos “brancos”, dando exemplos quanto a seu modo de vida, seus valores e suas crenças. Relataram que a aldeia é composta por

aproximadamente 37 indígenas, frisando acerca da solidariedade que há entre todos os membros e do dever de cuidado de uns para com os outros.

Foi possível perceber nessa primeira entrada em campo, a partir dos relatos, que essa comunidade indígena se modificara bastante ao longo do tempo, como por exemplo, quanto a possibilidade de casamento com indivíduos que não pertencem a comunidade, a possibilidade da mulher indígena ter direito à escolha de engravidar ou não (utilizam-se de ervas como método anticoncepcional e condenam o uso de preservativos), da possibilidade de escolha da mulher se realizará o parto de seu filho na aldeia ou no hospital, entre outros.

Relataram também os indígenas que eles possuem a sensação de estar presos entre cercas e indignam-se quando dizem a eles que não podem entrar na propriedade porque tem dono. Se compararam aos animais selvagens que vivem soltos por aí. Floriano relatou que a natureza foi feita para todos, é de todos, sendo assim, não pode existir nenhum dono em particular. Isso foi ao encontro do que pretendia pesquisar quando do meu ingresso ao curso de doutorado. Pretendia pesquisar o meio ambiente e a interculturalidade, ideia que foi abandonada nos primeiros meses do curso devido a outras frentes de pesquisa que se descortinaram ao longo dos dias.

Durante o intervalo do diálogo, momento de recreio dos alunos da escola, me apresentei para Floriano e Mariano. Mariano apenas deu um sorriso tímido e baixou a cabeça. Floriano deu um largo sorriso e prontamente me convidou para conhecer a aldeia. Relatou esse indígena, com expressão triste no olhar, que pertenciam à comunidade indígena localizada em São Miguel das Missões e que por motivos internos deixaram a aldeia e vieram morar na Barra do São João.

Perguntou se eu já não o conhecia da televisão, sentindo-se orgulhoso de ter sido entrevistado por diversas vezes pela a mídia local. Essa fala me fez refletir acerca da utilização das mídias como uma nova frente de pesquisa. Nessa oportunidade, Floriano contou-me sorridente da viagem recente que havia feito ao Paraguai e dos seus parentes que moram por lá. Foi possível observar a importância da família para esse indígena.

Contou-me orgulhoso que fariam pela primeira vez a exposição de seus artesanatos na Fenamilho Internacional, que é o maior evento de negócios do município. O indígena me convidou para prestigiar o espaço durante o evento, convite que prontamente aceitei. Esse convite foi importante devido a sua relação com às provocações realizadas pelos professores em sala de aula acerca das dinâmicas culturais, inclusive as relacionadas ao consumo e aos indígenas.

Ao término do diálogo os indígenas realizaram uma bela apresentação do coral indígena, composto por crianças e jovens que dançavam com os pés descalços no piso quente, devido ao sol, da quadra de esportes da Escola, as quais pareciam já estar acostumadas, pois dançavam com ânimo e dedicação. Nessa minha primeira experiência em campo anotava tudo que ouvia em um bloco de notas e fotografava tudo que via sem nenhuma intencionalidade, para posteriormente fazer meu primeiro diário de campo.

Quando acabou o encontro era aproximadamente onze horas da manhã, os indígenas recolheram seus artesanatos que estavam expostos em uma mesa no pequeno corredor da escola. Conseguiram vender alguns objetos. Assim como as professoras da escola, também comprei alguns artesanatos. O que mais me chamou a atenção foi o instrumento nomeado por eles de “pau de chuva”, é uma taquara forrada com folhas de bambu e no interior composta de pedrinhas minúsculas que simulam o barulho da chuva ao ser movido. Um trabalho fantástico. Um som incrível.

Ao conversar com a coordenadora da Escola esta relatou os desafios e conflitos enfrentados desde o ano passado quando as crianças indígenas começaram a frequentar a Escola. Relatou que percebe que as crianças indígenas se sentem deslocadas e sofrem discriminações por parte das outras crianças, principalmente quanto aos seus hábitos de higiene, já que tomam banho no riacho, suas roupas cheiram a fumaça e algumas têm piolhos. Isso preocupa a equipe da Escola e foi o que a motivou a propor o diálogo: o respeito às diferenças.

De fato, minha primeira experiência de campo, embora bem simplória, foi vivenciada nesse dia. É possível afirmar que saí dessa experiência muito melhor do que quando entrei. Quando do retorno para casa observei com atenção o local da aldeia. Não possuía nenhuma placa indicativa de que naquele local era uma aldeia indígena. Foi possível observar que a grande maioria morava em habitações precárias feitas com madeiras e lonas pretas, com exceção de uma moradia que é uma casa pequena de alvenaria, com aspecto bastante sujo.

Quando da primeira entrada em campo não havia intencionalidade no olhar, o que ao longo do tempo foi modificando e o olhar foi se direcionando para aspectos específicos da cultura a serem investigados. Acompanhei esses indígenas em muitas apresentações do coral na cidade de Santo Ângelo e na cidade de Ijuí, sempre com a máquina fotográfica e o bloco de anotações em mãos. As apresentações do coral sempre foram uma importante “porta de entrada” em campo para a convivência com o grupo, não a única, porque sempre pude fazer visitas à aldeia sem nenhuma restrição. O gravador de voz que utilizava quando sentávamos

para conversar embaixo das árvores, momento em que aproveitava para realizar entrevistas não-diretivas.

Quando da utilização do gravador a maioria dos indígenas sentia-se incomodado, mas não houve nenhuma restrição quanto sua utilização durante a pesquisa. Era possível observar que tinham um maior cuidado na fala quando era utilizado esse instrumento. Com a máquina fotográfica a maioria dos interlocutores sentia-se confortável, embora algumas mulheres de vez em quando escondiam o rosto, mas na maioria das vezes sorriam para as lentes.

Nas primeiras idas até a aldeia eu não me sentia confortável em utilizar a máquina fotográfica, sentia como se estivesse adentrando na intimidade dos interlocutores sem permissão, embora tivesse a concessão. Ao longo das idas a campo esse sentimento foi se modificando e a utilização dessas ferramentas de pesquisa foram tornando-se habituais.

A amizade e a confiança, adquirida ao longo do tempo, contribuiu de forma significativa para a pesquisa, sempre que vou a campo levo alguns alimentos e roupas que sei serem importantes para o grupo, já que ainda vivem em condições de pobreza. Não vejo isso como uma “moeda de troca”, já que essa não é uma condição imposta para a pesquisa, mas percebo como um agrado e uma demonstração de querer bem, o que faço também a um parente ou um amigo quando necessita. Além do mais, quando estou na aldeia frequentemente costumam fazer um *Mbyta* ou outro alimento tradicional, o que me faz sentir bem vinda nesse local.

1.2 Recorte Teórico-Conceitual

1.2.1 A Proposta de um recorte teórico – Consumo e Identidade *Mbyá-Guarani*

a) Sigmund Bauman – considerado como marco teórico para discussões acerca de uma sociedade líquida em movimento constante de consumo, porque discorre sobre os diferentes direcionamentos/setas de consumo contemporâneo. O autor considera as identidades como reconhecidas por seu valor de mercado, desse modo, não há espaço para quem não cumpre o seu papel social de consumidor. Isto porque, os membros são avaliados por sua capacidade de consumir, sendo esta o termômetro que irá reconhecer- ou não- o seu valor no interior desta escala social.

b) Jean Baudrillard: o autor tem importância nesse estudo por considerar o consumo pelo que o mesmo representa socialmente, uma ordem de manipulação de signos, ao ponto de

converter-se na negação da realidade sobre a base de uma apreensão ávida e multiplicada de seus signos. Para o autor, o objeto do consumo é, antes de tudo, um signo que cumpre uma função de representação social que configura o status de pessoa e que de alguma maneira alheia da realidade. Os objetos possuem signos, os quais são impostos pelo sistema hegemônico.

c) Pierre Bourdieu: o autor formula o conceito de *habitus* e o apresenta como uma importante ferramenta interpretativa da realidade no contexto de uma sociologia interessada em dissolver as fronteiras entre indivíduo e sociedade. Nesse estudo interessa a compreensão de como as condições objetivas que caracterizam a posição do indivíduo na estrutura social dão origem a um sistema específico de disposições e predisposições para a ação.

d) John Thompson: nesse trabalho o estudo do autor tem relevância por definir a “nova ancoragem da tradição” sendo a libertação da tradição dos limites espaciais e temporais. A comunicação “face a face” foi ultrapassada, e a partir do desenraizamento da tradição houve a sua reimplantação de contextos práticos, ocorrendo assim, a reinvenção da tradição, com formação de novas tradições em diferentes contextos práticos.

e) Nestor García Canclini – o autor considera o consumo como uma das principais características da cultura contemporânea. O autor conceitua culturas híbridas, a partir da extinção das fronteiras entre massivo, popular e culto, e o entrelaçamento desses elementos. Os conceitos de consumo e culturas híbridas trazidos pelo autor tem importância ímpar na realização do trabalho.

f) Raúl Fornet-Betancourt – a contribuição do autor para o trabalho reside no entendimento deste acerca da interculturalidade, isso porque, segundo o autor, não é suficiente um diálogo entre culturas. O mais urgente é um diálogo de situações humanas, ou seja, uma reflexão profunda sobre o *locus* e as significações construídas por sujeitos concretos com memórias e desejos capazes de ressignificar os lugares onde estão situados.

g) Roberto Cardoso de Oliveira – o conceito de fricção interétnica toma a questão indígena como motivação para se pensar a sociedade nacional, por meio da presença incômoda dos grupos tribais. A noção de que o contato entre duas ou mais etnias assume um caráter sistêmico a partir de um momento estruturalmente determinado constitui a base do sistema

interétnico, ou seja, o mesmo começa a se constituir a partir da criação de uma certa interdependência entre os grupos étnicos em contato e se cristaliza quando tal interdependência se torna irreversível. Entretanto, o sistema interétnico é um corpus sócio cultural em movimento permanente.

h) Ramon Panikkar – segundo o autor a interculturalidade é o “diálogo dialogal”, onde a priori não são definidas regras nem formas de diálogo, mas as culturas se propõe a dialogar na abertura extrema ao outro.

i) Norbert Elias - a lógica da configuração social e das relações de interdependência que se verificam entre os “estabelecidos” e os “outsiders”. Violência, discriminação e exclusão social são características que se depreendem da análise social realizada pelo autor.

1.2.2 Revisão de Literatura – As pesquisas científicas acerca ao consumo e os indígenas

A revisão de literatura pode ser definida como uma pesquisa de caráter bibliográfico que possui o desafio de mapear a produção acadêmica em diferentes campos do conhecimento, tentando responder que aspectos e dimensões vêm sendo destacados e privilegiados em diferentes épocas e lugares, de que formas e em que condições têm sido produzidas as dissertações de mestrado, as teses de doutorado, as publicações em periódicos e comunicações em anais de congressos e de seminários acerca de determinada temática.

A revisão das perspectivas já estudadas por outros autores é imprescindível, muito embora a pretensão da pesquisa não seja mapeá-las em sua totalidade. Utiliza-se nesse estudo esse importante recurso ante o crescimento acelerado da informação científica. As leituras foram constituídas, especialmente, de dissertações e teses, encontradas em grande número e com diferentes recortes teóricos em distintas áreas do conhecimento, no banco de dados da CAPES⁸, e no Portal de Periódicos da CAPES, se consubstanciando nas principais fontes de busca que deu subsídio para a construção desta tese.

As buscas foram realizadas de forma ampla por meio do Banco de Teses e Dissertações⁹ da Capes, a partir dos descritores, que são palavras-chave que serviram de

⁸ Criado em 2004 pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior do Ministério da Educação (Capes/MEC).

⁹ Consubstancia-se numa parte do Portal de Periódicos da Capes, é uma ferramenta de busca e consulta, com resumos relativos a teses e dissertações defendidas desde 1987. As informações são fornecidas diretamente à Capes pelos programas de pós-graduação, que se responsabilizam pela veracidade dos dados.

referência, foram consumo e indígenas e consumo e Guarani. Quanto aos descritores consumo e indígenas foram encontrados no Banco de Teses e Dissertações 984.101 resultados, sendo desses 694.157 dissertações de mestrado e 227.552 teses de doutoramento. Quanto aos descritores consumo e Guarani foram encontrados 984.094 resultados, sendo desses 694.150 dissertações de mestrado, 227.552 teses de doutoramento.

Os trabalhos em sua maioria versavam acerca do consumo alimentar (GONDIM, 2007; CRETTON PEREIRA, 2014¹⁰; TEMPASS, 2005, 2010; MELO, 2009; SILVA, 2014, GALVÃO, 2013), do consumo de bebidas alcoólicas (DIAS, 2006; MEDEIROS, 2011; RIBEIRO, 2001; OLIVEIRA, 2015), do consumo de tecnologias e mídias (RENESSE, 2012; KLEIN, 2013; INACIO FILHO, 2014; SILVA, 2016), da produção de lixo (GONÇALVES, 2006; MARCONDES, 2014), do consumo e as percepções de medicamentos entre indígenas (LACERDA, 1999; DIEHL, 2001) e consumo de futebol por indígenas (RODRIGUES, 2014; VIANNA, 2001).

Foram analisados somente os trabalhos que estivessem disponibilizados de forma eletrônica (online), o que ocorreu somente com os trabalhos realizados posteriores a 2002, após a implantação da Plataforma Sucupira, e que fossem escritos no idioma português. Essa análise foi movida pelo desafio de conhecer o já construído, em diferentes áreas do conhecimento, em relação aos descritores consumo e indígenas, conhecer principalmente o referencial teórico dessas pesquisas para ter um norte na realização desse trabalho.

¹⁰ Vicente Cretton Pereira em sua tese refere que segundo seus interlocutores os *Mbyá* verdadeiros eram mesmo os “antigos”, principalmente porque não se alimentavam com “comida de *jurua*”, o que levou-o a reflexão sobre a relação entre a criação de uma identidade *Mbyá* a partir do consumo de alimentos.

2 OS SUJEITOS E SEUS MODOS DE VER O MUNDO

No presente capítulo serão analisados os aspectos históricos e as trajetórias sociais dos indígenas *Mbyá-Guarani*, o que permite acompanhar as dinâmicas de construção dessa identidade ao longo da história. Galeano (2008), em seu livro literário, elenca nove formas de personificação coletiva do diabo, assim, o diabo é muçulmano, judeu, negro, mulher, pobre, estrangeiro, homossexual, cigano e índio, ou seja, nessa amostragem só figuram os “demônios” que há séculos ou milênios continuam “ativos” e “perduram” ao longo do tempo. Segundo a história de Galeano,

O Diabo é índio

Os conquistadores confirmaram que satã, expulso da Europa, tinha encontrado refúgio nas ilhas e nas areias do mar do caribe, beijadas pela sua boca flamejante.

Ali moravam seres bestiais que chamavam de brincadeira o pecado carnal e o praticavam sem horário nem contrato, ignoravam os dez mandamentos e os sete sacramentos, sete pecados capitais, andavam pelados e tinham o costume de comer-se entre si.

A conquista da América foi uma longa e dura tarefa de exorcismo. Tão enraizado o maligno nessas terras, que quando parecia que os índios se ajoelhavam devotamente diante da Virgem, estavam celebrando o encontro da chuva com a terra.

Os conquistadores cumpriram a missão de devolver a Deus o ouro, a prata e as muitas outras riquezas que o Diabo havia usurpado. Não foi fácil recuperar o butim. Ainda bem que de vez em quando, recebiam uma ajudinha lá de cima. Quando o dono do Inferno preparou uma emboscada num desfiladeiro, para impedir a passagem dos espanhóis para o Morro Rico e Potosí, um arcanjo desceu das alturas e deu-lhe uma tremenda sova (2008, p. 117).

Nesse sentido, nessa obra literária, é possível pensar no diabo disfarçado de figura humana, ou seja, ele representa a personificação do mal, com seu poder sobre-humano, imprevisível e não raramente pernicioso e ameaçador, que influencia e perturba a vida humana. Assim, o diabo, como espírito impuro, tem uma conduta que não se encaixa nos parâmetros socialmente estabelecidos e possui força capaz de condutas estranhas e diferentes.

Com a chegada dos portugueses, há mais de 500 anos no litoral brasileiro, a vida dos indígenas sofreu uma mudança sociocultural inimaginável. A indiferença dos recém-chegados com a cultura e com os costumes dos índios, a imposição dos colonizadores que obrigaram estes a aprender e falar a língua portuguesa, a aceitar o Deus do cristianismo e a abandonar os hábitos que possuíam há séculos, originaram uma série de conflitos.

A dominação durou em média 500 anos e nela os povos indígenas foram perdendo seu espaço no território brasileiro, vivendo em condição de subcidadania, marginalizados e excluídos socialmente. Entretanto, de forma imprevisível e sobrenatural, essa diferença

cultural perdurou no tempo. Segundo Lucas e Copetti Santos (2015, p. 21), é possível pensar no diabo como uma farsa criada para funcionar como ferramenta de opressão, repressão e imposição de valores por indivíduos e grupos que se encontram em posição privilegiada dentro dos sistemas de dominação.

Assim, houveram indígenas que sobreviveram para vivenciar os valores de suas culturas, as experiências e os conhecimentos que adquiriram ao longo dos séculos, mesmo diante de todo o processo de dominação imposta pelos detentores do poder. Os indígenas continuam resistindo, “eis que o diabo só pode ser indígena”.

2.1 Os Indígenas Guarani

Há imensa literatura existente sobre eles, porém, como destaca John Manuel Monteiro (1992, p. 475), aumentaram as incertezas em torno das maneiras pelas quais “os Guarani vivenciaram, pensaram e, por fim, fizeram sua história”. Entre os estudos sobre a procedência dos grupos Guarani, a Amazônia figura como provável lugar de origem de acordo com Chamorro (2008, p. 37).

Segundo Venturini (2009, p. 9), no início da Era Cristã, há aproximadamente vinte séculos, chegou ao coração da selva meridional sul-americana o grupo aborígine Guarani vindo da Amazônia e tomando o lugar de indígenas que viviam na região há uns 10 ou 12 mil anos. Para Soares e Klamt,

essa população de origem amazônica, já em um contínuo processo de migração, chega ao atual território do Estado pela região noroeste, a partir da qual seguiu numa direção geral leste, em movimento de curta distância, deslocando-se através de áreas de Florestas Estacional, povoando, assim, os ambientais nos quais poderiam reproduzir seu modo de vida. Dessa forma, iam povoando e ocupando principalmente as áreas ao longo dos vales e os rios nas bacias do Uruguai e do Jacuí (2005, p. 50).

Os Guarani chegaram ao estado do Rio Grande do Sul entre o século I e II, modificando todo sistema de uso do espaço geográfico, pois traziam consigo novos conhecimentos agrícolas, além de uma apurada técnica para confeccionar e utilizar a cerâmica (SOARES; KLAMT, 2005). Os autores destacam aspectos da vida dos índios, como

habitaram os vales dos grandes rios, principalmente na região central, noroeste e litoral do Estado do Rio Grande do Sul. Suas aldeias eram formadas por várias casas, sendo que em cada uma delas poderiam residir uma ou mais família aparentada. O formato da aldeia estava ligado à geografia do local onde estava instalada. Em locais mais abertos, com

várzeas mais largas, seguia o modelo amazônico, ou seja, várias casas dispostas em um grande círculo. Nos vales mais encaixados e com várzeas mais estreitas, o modelo era diferente, ou seja, a aldeia apresentava várias casas uma após a outra ao longo do rio, próximo às corredeiras e cascalheiras (2005, p. 50 -51).

A palavra Guarani em sua acepção significa “guerreiro” e por serem notáveis suas habilidades bélicas expulsaram os povos sul americanos primitivos, ocupando grandes áreas de selva drenada nas proximidades dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai, sendo essa a localização onde aproximadamente um milhão de Guarani se encontraram com os ibéricos.

Nos séculos XVI e XVII, segundo Ladeira (1992), os espanhóis à medida que avançavam em suas viagens de exploração e em suas expedições de conquista além dos missionários encontraram os Guarani formando um conjunto de territórios relativamente extensos, que chamaram “províncias”.

Segundo Chamorro (2008), os primeiros contatos entre europeus e Guarani foram marcados por três alianças: social, econômica e política. No âmbito social, o coração da aliança foi a mestiçagem biológica. Por acharem que os forasteiros fossem “boa gente”, os indígenas, como prova de amizade, “deram-lhes suas filhas” como esposas, a fim de torná-los membros da mesma família (CHAMORRO, 2008, p. 44).

Na costa de Santa Catarina, a aliança econômica foi a primeira forma de contato ao ponto de ser um lugar de apoio das expedições espanholas. A aliança se completava no âmbito político, consistindo na utilização que os colonizadores fizeram da cultura dos indígenas com os quais estavam aparentados. O conhecimento topográfico dos povos chamados Guarani, sua habilidade guerreira, assim como sua inimidade com outras populações, foram usados pelos europeus para guerrear contra os nativos livres ou não submetidos (CHAMORRO, 2008, p. 44). De acordo com Melià, Saul e Muraro (1987, p.17),

de um ponto de vista histórico — não propriamente arqueológico ou pré-histórico — o Guarani, entre os não-andinos da América do Sul, é talvez o índio mais antigo que se perpetua até a atualidade; os Guarani estão entre nós até hoje. As notícias etnográficas relativas a eles vêm, pois, sem solução de continuidade, desde 1528, em que pela primeira vez se registra o nome Guarani na carta de Luis Ramírez, até manchetes de jornais absolutamente hodiernas e pesquisas sobre a sua situação atual, em vias de publicação. O Guarani, como povo, está também intimamente ligado à história nacional e à formação social do Paraguai, e de regiões significativas da Argentina, como Corrientes e Misiones, do Brasil — Rio Grande do Sul e Paraná, Santa Catarina e São Paulo —, da Bolívia — Santa Cruz de Ia Sierra — e até do Uruguai.

Ao gesto “amistoso” dos indígenas, os estrangeiros responderam com abuso e opressão. Quando, mais tarde, sob o peso dessa tirania, os indígenas não mais os queriam como cunhados, os colonizadores passaram a recrutar à força as mulheres indígenas, não só para se servirem delas como escravas e esposas, mas também para vendê-las ou trocá-las por objetos (CHAMORRO, 2008, p. 45). Assim, segundo Gândia, dos indígenas, “muitos se enforcam e outros deixam-se morrer sem comer e outros bebem ervas venenosas (...) há mães que matam seus filhos logo que nascem para livrá-los dos trabalhos que elas e seu povo padecem” (1939, p. 347).

O conflito entre portugueses e espanhóis gerou disputa das terras ocupadas pelos Guarani. Esse conflito bélico foi marcado pela disputa de interesses entre os colonizadores espanhóis e portugueses, que culminou com o fim das Missões Jesuíticas (1550-1750), que representaram uma das formas de colonização na América, com a dupla função de assegurar territórios conquistados e catequizar os povos indígenas, os nativos¹¹. Segundo Kern,

quando os jesuítas penetraram na região do rio da Prata, já possuíam uma certa experiência comprovada nas Missões que haviam estabelecido no Oriente e em outras áreas do continente americano, como é o caso da Redução de Juli, no Peru. Longe de buscar um modelo em alguma obra utópica da época, é em determinações do padre-geral em Roma que os jesuítas encontraram as normas a serem seguidas para a sua ação. Armani faz referências ao fato de ter recebido o primeiro procurador da recém-fundada província jesuítica do Paraguai (1607). (...) Como se pode perceber, portanto, a tradição colonial dos povoados indígenas isolados e a experiência das demais ordens, os princípios da legislação espanhola e da própria Companhia de Jesus, e finalmente a própria organização dos jesuítas e o racionalismo empregado a partir de uma práxis constante, serviram de embasamento para uma política missioneira. Uma sistemática de administração dos povoados foi assim se corporificando ao longo dos séculos 17 e 18 (1994, p.74).

Os invasores espanhóis e portugueses passaram a ocupar a região platina a partir da conquista territorial do século XIV, de um lado, a cosmovisão colonialista dos colonizadores

¹¹A Guerra Guaranítica é o nome que se deu aos violentos conflitos que envolvem os índios guaranis e as tropas espanholas e luso-brasileiras no sul do Brasil após a assinatura do Tratado de Madri, em 1750. Os índios guaranis da região dos Sete Povos das Missões recusam-se a deixar suas terras no território do Rio Grande do Sul e a se transferir para o outro lado do rio Uruguai, conforme ficara acertado no acordo de limites entre Portugal e Espanha. Com o apoio parcial dos jesuítas, no início de 1753 os índios guaranis missioneiros começam a impedir os trabalhos de demarcação da fronteira e anunciam a decisão de não sair da região dos Sete Povos. Em resposta, as autoridades enviam tropas contra os nativos, e a guerra eclode em 1754. Essa guerra foi um verdadeiro massacre, pois os portugueses e espanhóis organizaram um forte exército, abastecido com armas de fogo e canhões. Os castelhanos, vindos de Buenos Aires e Montevideú, atacam pelo sul, e os luso-brasileiros, enviados do Rio de Janeiro sob o comando do general Gomes Freire, entram pelo rio Jacuí. Juntando depois as tropas na fronteira com o Uruguai, os dois exércitos sobem e atacam frontalmente os batalhões indígenas, dominando Sete Povos em maio de 1756. Chega ao fim a resistência guarani. Um dos principais líderes guaranis é o capitão Sepé Tiarajú. Ele justifica a resistência ao tratado em nome de direito legítimo dos índios em permanecer nas suas terras. Comanda milhares de nativos até ser assassinado na Batalha de Caiboaté, em fevereiro de 1756 (GUERRA GUARANÍTICA, 2016).

ibéricos, e de outro lado, a perspectiva do “outro”, da alteridade autóctone indígena, do universo mítico dos Guarani, o que tornou essa experiência *sui generis* (LEITE, 2012). Isso porque, era um projeto bastante diferenciado do padrão da época, explorador e autoritário, executado no resto da América espanhola e portuguesa (PIPPI, 2005). Os padres jesuítas, da organização católica Companhia de Jesus, vindos da França, da Alemanha e da Áustria, apresentavam-se como fiéis soldados de Deus, com a missão de promover a catequização dos indígenas, ou seja, formar um novo povo, ensinando ao pagão o Cristianismo.

Nas palavras de Montoya, o projeto visava trazer a civilização aos indígenas, que seriam “transformados de gente rústica em cristãos civilizados com a contínua pregação do evangelho” (1997, p. 18). De acordo com Thomaz de Almeida e Mura,

en 1603, por solicitud del gobernador del Paraguay, llega a la región la Compañía de Jesús para implantar los «pueblos de las misiones» o «reducciones jesuitas», en donde parte de la población Guarani fue aldeada. En el modelo colonizador esa iniciativa tenía por objetivo juntar indios en espacios específicos, cristianizarlos y facilitar el acceso a su fuerza de trabajo por parte de los encomenderos de Asunción (2004, p.56).

De acordo com Venturini (2009, p. 28) a criação dos Trinta Povos das Missões está diretamente ligada ao trabalho de Roque Gonzales que, partindo de Assunção, fundou mais de uma dezena de reduções na imensa região que ocuparam os atuais territórios do Paraguai, Argentina e Brasil. Para o autor, Roque Gonzales de Santa Cruz, que nasceu em Assunção no ano de 1576, filho do escrivão real espanhol Bartolomé Gonzáles Villaverde e de Maria Santa Cruz, e neto de um cacique Guarani pela parte materna, merece destaque entre os jesuítas dos povos missioneiros (VENTURINI, 2009, p. 28). Esse destaque, segundo o autor decorre do fato desse jesuíta carregar consigo o sangue Guarani e ser essa a sua língua materna, o que facilitou muito seu trabalho de evangelizador e fundador das reduções (VENTURINI, 2009, p. 28).

Durante esse tempo, cerca de quinhentos mil indígenas Guarani, de alguma forma viveram sob a orientação espiritual dos Padres Jesuítas (LEITE, 2012). Os indígenas Guarani aceitaram viver nas Missões porque acreditavam que os “roupa negra”, ou seja, os jesuítas, os conduziram para a “Terra dos sem males” a qual estavam buscando, liderados pelos seus pajés, quando os jesuítas chegaram na bacia do prata. Os padres convenceram os Guarani de que a Terra sem Males não estava aqui, mas noutra dimensão, no céu e, para alcança-la, deviam mudar de vida e crer em Jesus Cristo, como único Deus. Inicialmente, duas razões práticas levaram o Guarani a aceitar viver na redução, isto é, ser reduzido à fé Cristã: a

proteção contra o trabalho compulsório na “encomenda” e a abundância de alimentos produzidos com a orientação dos padres (VENTURINI, 2009, p. 39).

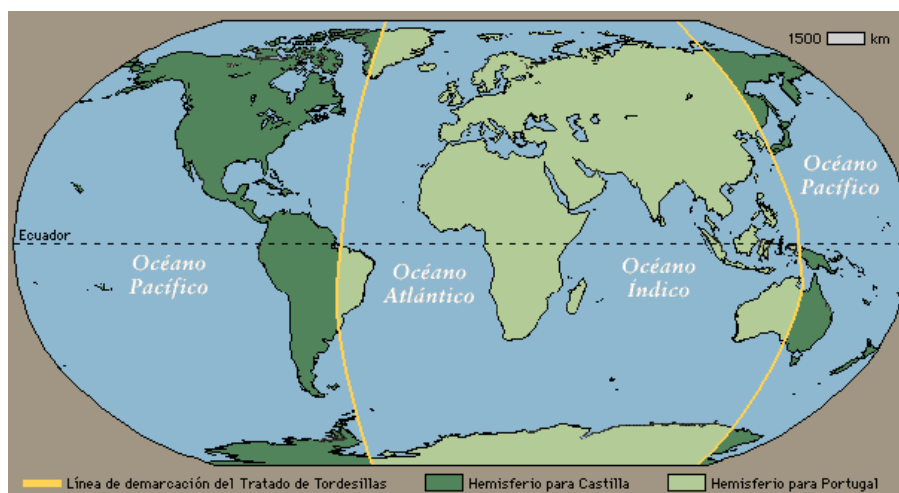
Em 1750, foi firmado o Tratado de Madrid entre Portugal e Espanha, que determinou que Portugal entregaria à Espanha a Santíssima Colônia de Sacramento em troca dos Sete Povos das Missões, localizados na região noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, quais sejam, São Francisco de Borja (1682), São Nicolau (1687), São Luiz Gonzaga (1687), São Miguel Arcanjo (1687), São Lourenço Mártir (1690), São João Batista (1697) e Santo Ângelo Custódio (1706) (LEITE, 2012). Fazem parte da obra de cunho civilizador e evangelizador, que compreendia fundações e colégios.

Os aldeamentos não foram fundados somente no Brasil, durante os séculos XVII e XVIII, a Companhia de Jesus, a serviço do reino espanhol fundou inúmeros povoados em territórios atualmente pertencentes ao Brasil, à Argentina e ao Paraguai, o que formou um total de 30 reduções Jesuítico-Guarani¹² ao longo de 150 anos. Essa ação visava ocupar territórios destinados à Espanha pelo Tratado de Tordesilhas¹³ e difundir a fé cristã.

¹² O termo redução foi extraído do latim *re-ducere* que pode ser traduzido pela expressão reconduzir. Foi utilizado pelos jesuítas para designar o espaço físico das comunidades Guarani organizadas – conduzir a civilização – e para dar-lhes o sentido espiritual e filosófico idealizado – conduzir à fé e ao paraíso cristão. O termo missões e o gentílico missioneiro acabaram se generalizando depois, como designação de lugar e de identidade respectivamente (PIPI, 2005, p. 59). Segundo o padre Antonio Ruiz de Montoya, “chamamos de Reduções aos povos ou povoados de índios que, vivendo a sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separados um dos outros em questão de léguas, duas, três ou mais, “reduziu-os” a diligência dos padres a povoações não pequenas e à vida política (civilizada) e humana (...) (1997, p. 35-36).

¹³ O Tratado de Tordesilhas, nome designado por ter sido assinado na povoação castelhana de Tordesilhas, foi assinado em 7 de Junho de 1494 pela Castela (parte da atual Espanha) e por Portugal, ele estabelecia limites dos territórios descobertos chamados "Novo Mundo" entre os dois países (as duas potências marítimas da época) durante a expansão marítima. Antes mesmo da descoberta de novas terras, ou do chamado "Novo Mundo", Portugal e a Espanha acirraram uma disputa em 1492, com os conhecimentos do navegante genovês Cristóvão Colombo, do descobrimento da América, a serviço da coroa espanhola, a Espanha imaginava ter alcançado as Índias e queria garantir seu monopólio de sua exploração. Já os portugueses desejavam manter e assegurar seu monopólio sobre as rotas marítimas no sul do Atlântico e também a posse das terras que já suspeitavam existir a oeste do oceano atlântico. Assim, que Cristóvão Colombo descobriu a América, os espanhóis pediram a intervenção do papa, que deu seu parecer em favor à Espanha. Portugal, não aceitou a decisão e ameaçou entrar em guerra contra os espanhóis, após duras negociações, o Tratado de Tordesilhas foi assinado. O Tratado de Tordesilhas permaneceu válido até 1750, quando os portugueses começaram a avançar (descumprir o Tratado de Tordesilhas) para terras a oeste, daí então passou a vigorar o princípio que a terra pertencia a quem a ocupasse. O Tratado de Tordesilhas dividia o "novo mundo" em duas partes, a partir de um meridiano 370 léguas a oeste do arquipélago de Cabo Verde, as terras ao leste pertenciam a Portugal e as terras ao oeste da linha pertenciam à Espanha (TRATADO DE TORDESILHAS, 2016).

Mapa 2: Demarcação do Tratado de Tordesilhas



Fonte: TRATADO DE TORDESILHAS, 2016.

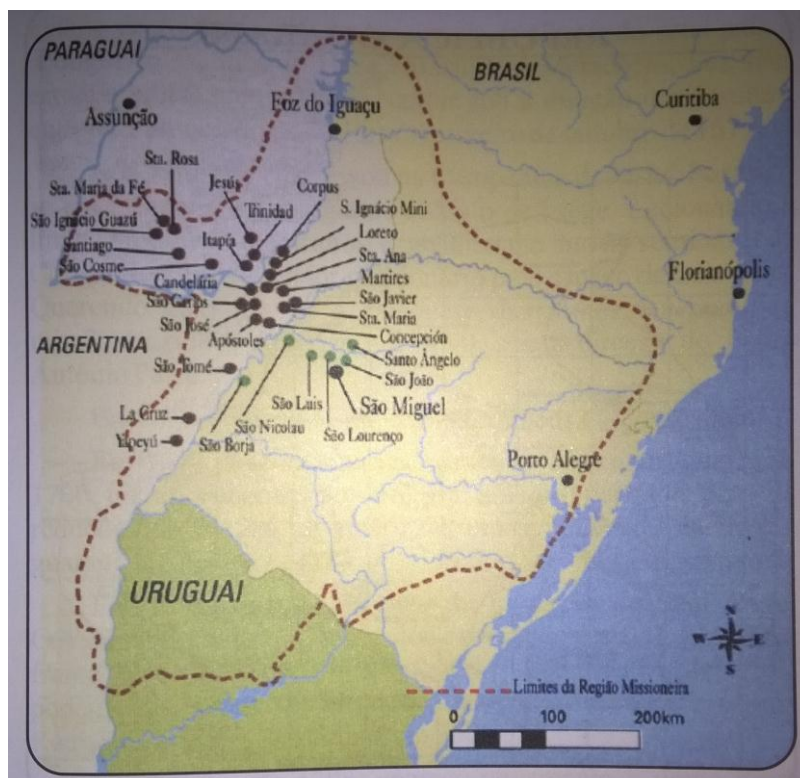
No Paraguai foram fundadas 8 reduções, quais sejam, San Ignacio Guazu (1609), Nuestra Senora De La Encarnacion De Itapuã (1615), San Cosme Y San Damian (1632), Santa Maria de Fe (1647), Santiago (1651), Jesus (1685), Santa Rosa de Lima (1698) e Trinidad (1706). Na Argentina, foram fundadas 15 reduções: Loreto (1610), San Ignacio Mini (1611), Concepcion (1619), Corpus (1622), Santa Maria La Mayor (1626), Candelária (1627), Yapeyú (1627), La Cruz (1628), San Javier (1629), San Carlos (1631), San Tome (1632), Apóstoles (1633), Sant'Ana (1633), San José (1633) e Mártires (1639). Esses povoados foram as primeiras ocupações europeias nessas regiões.

De acordo com Venturini (2009) para definir a localização do sítio urbano de uma redução, os padres jesuítas consideravam diversos aspectos, entre eles, destacam-se a abundância de água para o abastecimento e higiene, a fartura de madeira para a construção de prédios, para manter o fogo sempre acesso em cada moradia, para as oficinas de estatuária e de instrumentos agrícolas, também nas comemorações festivas sempre se acendia uma fogueira e, em torno dela, se reuniam para as festividades. Outro aspecto importante é o ponto topográfico alto para a ventilação, que era associada à boa saúde, para facilitar a comunicação com os outros povos e agilizar a defesa em caso de ataque (VENTURINI, 2009).

No traçado urbano dos povoados missioneiros destacava-se a posição ocupada pelas igrejas da redução, e tinham características comuns nas missões. Eram construídas com a frente para o norte por várias razões, entre elas: melhor luminosidade interna; evitava os ventos e chuvas frias que vinham do sul; o reflexo da luz do sol nos olhos dos indígenas quando o padre levantava o cálice na hora da consagração, ou o santíssimo na bênção final das celebrações, criava um clima de mistério. Somente o templo da última redução criada

pelos jesuítas, Santo Ângelo Custódio, tem a frente voltada para o sul e, em outros povos, as frentes de alguns prédios das igrejas estão voltadas para o leste (VENTURINI, 2009).

Figura 4: Aldeamentos indígenas no Brasil, Argentina e Paraguai



Fonte: LEITE, 2012. p. 31.

A Redução de Santo Ângelo, fundada em 1706, foi a última redução jesuíta construída pelo ciclo missioneiro e foi praticamente toda destruída na guerra guaraníca. Foi fundado pelo padre jesuíta Diego Haze. Todos os aldeamentos possuem características muito semelhantes, situavam-se sobre alegres colinas adornadas de uma esplendida vegetação, arroios ou manancial de águas cristalinas, algumas com declives, chácaras e campos cultivados, cobertos com grandes telhados com telhas de barro, com tonalidade avermelhadas, sem torres sob o domínio da Igreja Católica (LEITE, 2012).

Os povoados desenvolviam-se em torno de uma grande praça quadrada, no centro se instalava uma grande cruz e a estátua do santo protetor. De um lado, se erguia a Igreja com casas para viúvas e órfãos e uma escola, as casas dos missionários e as oficinas, atrás se cultivavam o pomar e a horta. Já no lado oposto, ficavam as moradias dos indígenas, nos lados restantes estabeleciam o Conselho da Missão, uma portaria, uma hospedaria, uma capela, um relógio do sol e uma prisão. Em torno da aldeia cavavam trincheiras e erguiam um muro para proteção contra ataques de indígenas selvagens e as incursões predatórias de

bandeirantes. A igreja era o único edifício mais elaborado e ornamentado, onde as técnicas artísticas aprendidas pelos indígenas encontravam oportunidades para suas plenas expressões (LEITE, 2012).

De acordo com Venturini “o templo dominava a missão, ocupava a posição central no povo e tinha grande dimensão, com medidas variando de 55 a 60 metros de comprimento e em torno de 30 metros de largura. O templo demonstrava a força da religião e a autoridade dos padres” (2009, p. 36).

Num lado da igreja ficava o cemitério e, no outro, a casa dos padres e o colégio. O cemitério era dividido em quatro partes, uma para sepultar os homens, outra para mulheres, e as outras duas, uma parte para crianças e uma para as pessoas que morriam sem o batismo. Os índios que morriam de doenças contagiosas eram enterrados fora da cidade para evitar contaminação. Os caciques de maior hierarquia mereciam a tumba dentro da igreja, local onde eram enterrados os padres (VENTURINI, 2009, p. 36).

Somente a casa dos padres tinha divisórias, pois as dos indígenas possuíam uma só peça. A casa dos padres tinha acesso direto à igreja e ao colégio. Nela só entravam índios do sexo masculino, crianças para fazer a limpeza e lavar a louça, e adultos que auxiliavam diretamente os padres, como o cozinheiro e o sacristão. Na cozinha da casa dos padres eram preparados pratos que normalmente os índios não apreciavam como verduras, derivados do leite, pão, mas consideravam trabalhoso o processo de fazer a farinha, elaborar o pão e assá-lo. Assim, o pouco trigo que produziam era consumido tostado na brasa (VENTURINI, 2009, p. 36).

As construções das casas dos índios ocupavam os dois lados da praça e eram agrupadas em filas, de forma que cada grupo de casas pertencia a um cacicado. Em cada redução havia um número variável de caciques, em torno de vinte a trinta. Além das majestosas construções no conjunto formado pela igreja, casa do padre, colégio e oficinas, cujos prédios eram anexos, e as casas dos índios, que ocupavam as duas faces laterais do povo missioneiro e a parte à frente à praça, no lado oposto da igreja, destacavam-se os prédios do *cabildo*, que era o setor administrativo, o *tupambaé*, denominação do grande armazém coletivo da missão, o *cotiguazu*, localizado próximo à casa do padre, que servia de casa de assistência às viúvas e, também, de recolhimento das mulheres sem filhos quando seus maridos estavam afastados da missão, e de reeducação das mulheres solteiras de conduta duvidosa (VENTURINI, 2009, p. 36).

O toque dos sinos da igreja comandava a rotina dos Guarani nas Missões. Desde o primeiro badalar, no alvorecer, até o último, já tarde da noite, os guarani seguiam a orientação

dos padres durante a jornada que os mantinham sempre em ação, seja orando, trabalhando ou em atividades lúdicas. A ocupação permanente do Guarani evitava o ócio e, por conseguinte, os maus pensamentos e ações que estariam em desacordo com os preceitos da igreja católica que, nesse tempo, ainda tinha alguns resquícios da Idade Média, por isso o temor sempre presente do inferno (VENTURINI, 2009, p. 39).

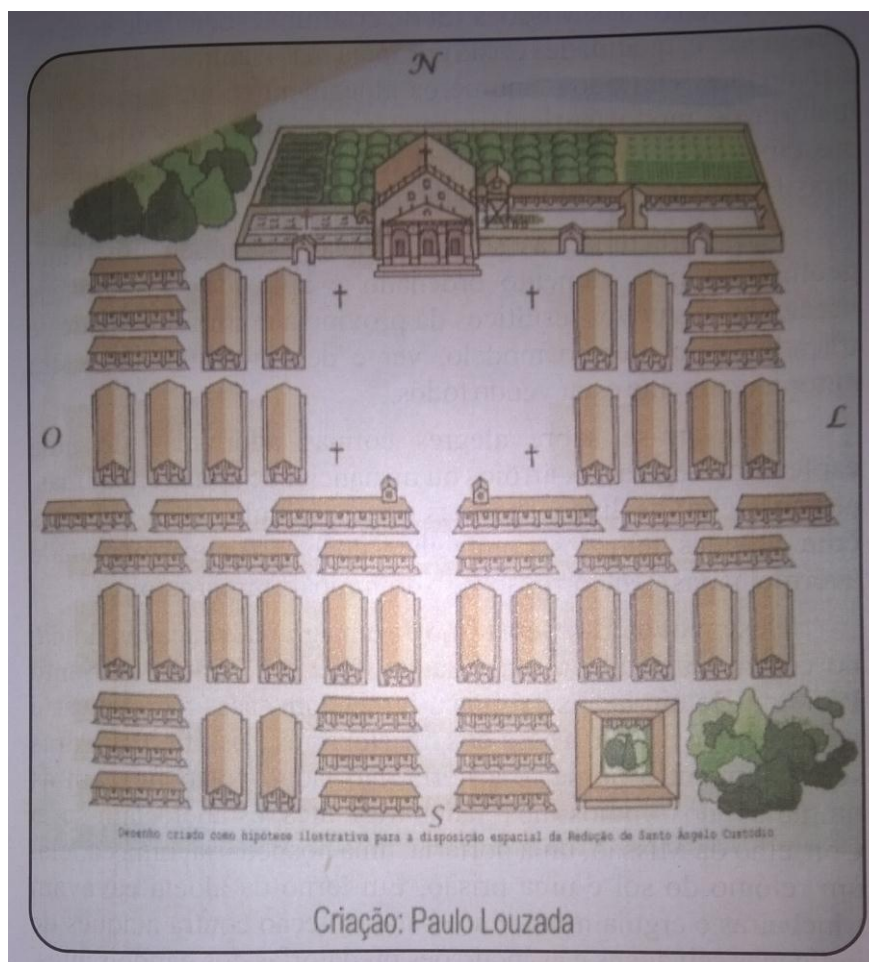
No início, o Guarani, nas Missões, estava livre do trabalho forçado para os fazendeiros espanhóis e, mais tarde, o Guarani missioneiro passou a ter o status de cidadão espanhol. Assim, ele passou a ter cidadania espanhola, o que não acontecia com o seu irmão que permanecia na selva, nem com o negro ou o filho bastardo do branco com índia, que havia em bom número no período colonial. Além disso, com o desenvolvimento dos povos missioneiros, os Guarani cristãos tiveram condições de se proteger contra o ataque dos portugueses escravistas (VENTURINI, 2009, p. 39).

A outra vantagem para os Guarani nos povoados missioneiros era a produção de alimentos orientada pelos padres. Cada redução produzia de acordo com suas características, dedicando-se mais à agricultura ou à pecuária. Havia o *tupambaé*, lavoura de Deus, para armazenar alimentos, e a ajuda mútua entre as Missões, que tinham entre elas um ótimo sistema de comunicação e transporte, com pontes de madeira ou pedra nos arroios, e disponibilidade de barcos para a travessia de rios maiores (VENTURINI, 2009, p. 39).

O período inicial das reduções foi o mais difícil. Antes de começar a catequese, os jesuítas se preocupavam em produzir alimentos e construir moradias aos índios. Começavam com o ensino da religião pelas crianças, para depois atingir os adultos. Sabedores da resistência dos Guarani com relação aos pecados sexuais, os mandamentos que se referem ao sexo só eram ensinados um ano e meio, ou dois, depois que se iniciava o catecismo (VENTURINI, 2009, p. 39).

Entre as diferenças que ocorriam de uma redução para outra, no caso de Santo Ângelo Custódio destaca-se especialmente o traçado urbano, sendo a entrada principal do povoado e a frente da igreja voltada para o sul, ou seja, ao contrário das outras, que estão voltadas para o norte (PIPPI, 2005).

Figura 5: Aldeamento indígena de Santo Ângelo Custódio



Fonte: LEITE, 2012, p. 37.

O Tratado de Madrid não foi aceito pelos indígenas, sendo interrompido pela demarcação dos limites pelos índios Guarani e alguns padres, causando o massacre denominado Guerra Guaranítica (1754-1756). A guerra inicia em 1754, até que os dois exércitos, fortemente armados, se juntam na fronteira com o Uruguai e dizimam os batalhões indígenas em maio de 1756, pondo fim a resistência guarani. Após a guerra, não há números exatos de quantos indígenas sobreviveram após o genocídio praticado contra esse povo devido à resistência deste em abandonar as terras devido a demarcação por Portugal e Espanha.

Em 1768, após a expulsão da Companhia de Jesus, as reduções passaram à administração portuguesa e espanhola (PIPI, 2005). Alguns indígenas permaneceram nas Missões trabalhando como peões de estâncias das criações de gado. Com a destruição dos Sete Povos, a vegetação transformou as povoações em ruínas. A região passou ao domínio dos portugueses a partir de 1801, ficando abandonadas durante décadas, sendo saqueadas

inúmeras vezes. Em 1821, o botânico francês Auguste de Saint’Hilaire relatou suas impressões sobre a visita a Santo Ângelo neste ano:

A região por mim percorrida para vir até aqui é montanhosa e florestal (...) as matas são densas e cheias de bambus (...) Santo Ângelo é a última das aldeias das Missões no quadrante leste. Para além crescem grandes florestas que se unem as do Sertão de Lages e servem de asilo aos índios selvagens. Essa aldeia é a mais escondida de todas por ficar plantada em região montanhosa e florestal e em sítio cujo acesso exige a travessia de dois rios perigosos. (...) A única diferença apresentada pela Igreja de Santo Ângelo está em sua posição, pois no mais é perfeitamente semelhante da de São Borja, São Nicolau, São Luis e São Lourenço. (...) Antes de deixar Santo Ângelo, visitei a igreja, que encontrei em péssimo estado, não sendo, porém, menos bela que as das outras aldeias (1974, p. 156).

A partir de 1825, com a chegada dos imigrantes houve a aceleração do processo de destruição e dispersão dos remanescentes das reduções e em 1831 deu-se início o processo de reocupação da região, com um lento e estratégico repovoamento, porém, o espaço urbano da antiga redução de Santo Ângelo Custódio só foi reocupado em 1859, por questões políticas e fundiárias (PIPPI, 2005).

Santo Ângelo tornou-se vila em 22 de março de 1873, conforme Lei Provincial de nº 835. Suas terras foram desmembradas a partir dos municípios de Cruz Alta e São Borja. É um município de porte médio, com uma população estimada em mais ou menos setenta e seis mil habitantes (IBGE, 2010), sendo que a maior parte da população reside na área urbana; tem por base econômica a pecuária e a agricultura; o turismo aparece como atividade secundária, proporcionando benefícios monetários e visibilidade de seus bens histórico-culturais.

O retorno dos indígenas *Mbyá-Guarani* para Santo Ângelo, local que não possuía aldeia Guarani após a guerra guaranítica, formando a aldeia *Yakã Jú*, representa uma conquista histórica para esse povo. No ano de 2013, essa aldeia nasceu com a denominação de *Tekoá*¹⁴ *Pyáú*, e se estabeleceu no Distrito de Atafona. Em janeiro de 2016, a aldeia passou a se localizar no Distrito de Buriti.

Na contemporaneidade os *Mbyá-Guarani* não possuem mais os vastos campos de onde tirar sua alimentação e sobrevivência como possuíam antes da chegada dos conquistadores

¹⁴ Segundo Ladeira (1992) “Tekoá significa ‘modo de ser, de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, costumes’. Tekoá seria, pois o lugar onde existem as condições de se exercer o ‘modo de ser’ guarani. Podemos qualificar o Tekoá como o lugar que reúne condições físicas (geográficas e ecológicas) e estratégicas que permitem compor, a partir de uma família extensa com chefia espiritual própria, um espaço político - social fundamentado na religião e na agricultura de subsistência.” Segundo Melià (1991) os Guarani referem-se à tekoa como “una expresión que le es muy característica, el Guaraní se refiere a su territorio como tekoha; ahora bien, si el teko es el modo de ser, el sistema, la cultura, la ley y las costumbres, el tekoha es el lugar y el medio donde se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní. —El tekoha significa e produce al mismo tiempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización político-religiosa, esenciales para la vida guaraní (1991, p. 64-65).

européus à América por volta de 1500 e lutam para viverem com dignidade. Vivem em contato constante com a sociedade de consumo e apreendem alguns de seus elementos. Como esse povo ressignifica sua diferença cultural na contemporaneidade é o objeto deste estudo.

2.2 Trajetória dos indígenas da Aldeia Yakã Jú

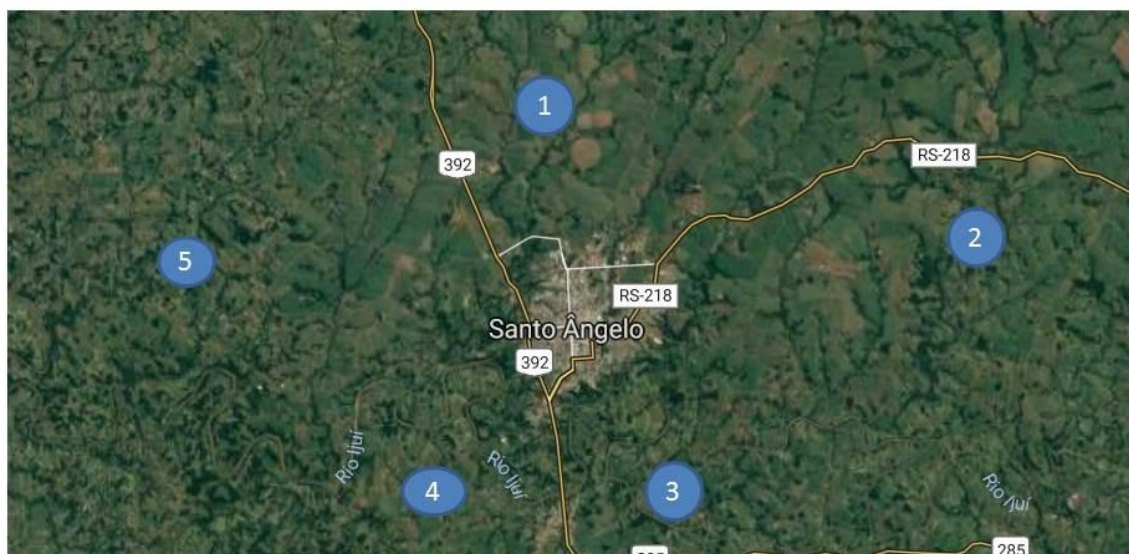
Na busca por analisar o modo de vivenciar a diferença cultural estando em contato com a sociedade de consumo, para, desse modo, analisar a ressignificação dessa diferença, é necessário situar os interlocutores da pesquisa, os indígenas *Mbyá-Guarani*, da aldeia *Yakã Ju*, localizada na Ressaca da Buriti, na Buriti, distrito do município de Santo Ângelo, situado na região das Missões, no noroeste do estado do Rio Grande do Sul, Brasil.

O município possui 14 distritos e a sede. O distrito de Buriti possui 191 habitantes, de acordo com o censo do IBGE de 2010, com predomínio de famílias de origem alemã. Esse distrito caracteriza-se por ter sido a região de Santo Ângelo que mais abrigou descendentes de imigrantes alemães durante a época de sua fundação. Foi fundado em 1910, pelo engenheiro agrimensor, Frode Johanssen e seus irmãos Byarke e Axel, que eram dinamarqueses (WEISSMANTEL, 2010)

A agricultura e a pecuária de subsistência, praticadas em áreas menores de terra, são características das pequenas propriedades situadas neste distrito. Possui apenas uma escola denominada Escola Estadual de Ensino Médio da Buriti.

O município de Santo Ângelo limita-se ao norte com Giruá, ao sul com Entre-Ijuis e Vitória das Missões, ao leste com Catuípe e ao oeste com Guarani das Missões, é pertencente a região noroeste do Rio Grande do Sul. O mapa 3 mostra localização das cidades vizinhas a Santo Ângelo.

Mapa 3: Municípios que fazem divisa com Santo Ângelo



• Legenda:

- | | |
|----------------|------------------------|
| 1- Giruá | 4- Vitória das Missões |
| 2- Catuípe | 5- Guarani das Missões |
| 3- Entre-Ijuís | |

Mapa dos municípios que
fazem divisa com Santo
Ângelo

Fonte: Google Maps




O distrito de Buriti está localizado no limite entre os municípios de Santo Ângelo e Vitória das Missões. O distrito localiza-se a 19 quilômetros de distância da sede e a aldeia indígena que fica na Ressaca da Buriti está a aproximadamente 30 quilômetros da sede do município. A separação entre os dois municípios é feita por meio do Rio Ijuí. No mapa 4 é possível observar a localização da aldeia indígena em relação a sede do município.

A aldeia ocupa uma área de 15 hectares de terra que é circundada pelo rio Ijuí a leste e a oeste. O acesso à aldeia é de asfalto até a área urbana do distrito de Buriti, o acesso até a ressaca da Buriti onde se localiza a aldeia é de estrada de chão batido. No mapa 5 é possível avistar a localização da aldeia. O mapa 6 refere-se a sua organização interna.

Mapa 4: Localização da aldeia



• Legenda:

-  Sede do município de Santo Ângelo
-  Aldeia Yakã Jú – Ressaca da Buriti
-  Distrito de Buriti





Mapa de localização da aldeia

Fonte: Google Maps, 2018

Mapa 5: Aldeia Yakã Jú – Ressaca da Buriti



Legenda:





-  Demarcação da área da Aldeia Yakã Jú
-  Santo Ângelo – Distrito de Buriti
-  Vitória das Missões
-  Localização das casas indígenas

Fonte: Google Maps, 2018

Mapa 6: Organização da aldeia



Legenda:

- | | | | |
|---|--------------------|---|-----------------|
|  | Moradias indígenas |  | Galpão aberto |
|  | Opy – casa de reza |  | Acesso à aldeia |

Fonte: Google Maps, 2018

Os indígenas *Mbyá* que compõe o componente humano da aldeia é integrado pela família Romeu e seus familiares. Essa família, inicialmente composta pelos irmãos Floriano, Norma, Edina (falecida em 2017), é natural da cidade de Tenente Portela/RS, e em 1979 foram com seus pais, Angélica e Igínio (já falecidos), residir no Paraguai na Comunidade *Manduviju*, no Distrito de Pirapó, Itapúa. Após oito anos nesse local mudaram-se para a Argentina. Retornaram para o Brasil no final da década de 90, em Santa Rosa, localizada a aproximadamente 57 km de distância de Santo Ângelo, no estado do Rio Grande do Sul.

Nessa cidade gaúcha ficaram acampados por cerca de seis meses no trevo da ERS 344 (rodovia estadual), conhecido como Trevo do Porco e, posteriormente, juntaram-se com outros indígenas em São Miguel das Missões, onde colaboraram ativamente para a construção

da *Tekoá Koenju*¹⁵, um importante processo histórico de conquista de terras pelos *Mbyá* na região das Missões.

Na *Tekoá Koenju* vivenciaram situações de conflitos internos. Floriano Romeu destaca ter se deixado levar muito pelo mundo dos *juruás*¹⁶ (DIÁRIO DE CAMPO, 2015). Moraes (2010) em seu trabalho de pesquisa nessa aldeia relatou conflitos internos entre a família de Osvaldo Paredes e a de Floriano Romeu.

Segundo Moraes (2010), depois de exercer liderança política por determinado período, Osvaldo passou o cargo para Floriano e nesse período houveram alguns conflitos envolvendo questões políticas e financeiras. Inclusive quanto a localização das moradias na *Tekoá Koenju*, Moraes (2010) relata que a família Romeu vivia na entrada principal da aldeia, enquanto que a família Paredes vivia nos fundos, o que sugeria um clima de disputa entre as famílias.

Questionado acerca desse episódio Floriano relata que na *Tekoá Koenju* tinha tudo que o “*juruá*” tem, como carro, televisão, parabólica, telefone e isso não lhe trouxe boas coisas, pois só não tinha mais o sistema tradicional, o *nhandereko* (DIÁRIO DE CAMPO, 2015). Devido aos conflitos internos, Floriano Romeu foi deposto do cargo de cacique e a família Romeu rumou para outras aldeias na Argentina, na Província de Misiones.

Em abril de 2013 voltaram para o Brasil e viveram acampados por mais ou menos quatro meses em Nova Santa Rita, no Rio Grande do Sul. Em conversa com Paulo Joel Bender Leal, advogado em Santo Ângelo, Floriano providenciava o retorno para as Missões. Em 29 de julho de 2013 chegaram em Santo Ângelo e viveram “acampados” até janeiro de 2016, numa área de 2,5 hectares na Barra do São João, distrito de Atafona. Esse local que foi cedido pela Prefeitura Municipal era onde funcionava a antiga sede da Associação Santoangelense de Proteção aos Animais – ASPA e está localizado a aproximadamente 4 km do centro da cidade. Nesse local, enfrentaram dificuldades com saúde, moradia e alimentação.

Nas figuras 6, 7 e 8 é possível visualizar como era o acampamento em que esses indígenas viveram de julho de 2013 a janeiro de 2016.

¹⁵ Essa aldeia indígena é reconhecida pela FUNAI como Reserva Indígena Inhacapetum, possui em média uma população de 145 habitantes, em uma área de 236.33 hectares. Floriano Romeu foi durante muitos anos o cacique dessa aldeia, em homenagem a seu pai a escola foi nominada Escola Estadual Indígena Igídeo Romeu Koenju.

¹⁶ Na língua guarani significa os “brancos”, os não indígenas.

Figura 6: Vista lateral do acampamento



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2015).

Figura 7: Vista dos fundos do acampamento.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2015).

Figura 8: Indígenas na *Opy* do acampamento.



Fonte: Cristiano Devicari - Jornal das Missões (2013).

Esse foi um percurso de quase três anos de luta desse povo na conquista da terra. Esse percurso teve início juridicamente em março de 2014 quando foi instaurado inquérito civil de tutela coletiva¹⁷ pelo Ministério Público Federal, para acompanhar as medidas a serem tomadas pelos órgãos e instituições competentes no sentido de reconhecer área da comunidade Guarani estabelecida no município de Santo Ângelo como terra indígena, ou seja, uma diligência para levantamento de informações de caráter geral a respeito da comunidade Guarani estabelecida no município.

Esse inquérito civil foi originário de audiência no dia 19 de fevereiro de 2014, no qual participaram o procurador Osmar Veronese, o indígena Floriano Romeu, líder da aldeia e o advogado Paulo Joel Bender Leal. Nessa reunião, o membro ministerial verificou que o local cedido pela prefeitura aos indígenas era insuficiente para que ali se estabelecessem em definitivo, em razão da limitação do espaço para implantação de ações de subsistência e manutenção da cultura indígena.

¹⁷ Em 10 de março de 2014 foi instaurado inquérito civil de tutela coletiva sob o nº 1.29.010.000035/2014-60 pela Procuradoria da República do Município de Santo Ângelo.

O órgão ministerial expediu inúmeros ofícios à Diretoria territorial da FUNAI para que informasse as medidas a serem adotadas por essa autarquia sobre o caso. Dentre as respostas da autarquia foi enfatizada a crescente demanda de trabalho, a escassez de verba pública e pessoal, o fato de que tal comunidade não constava no banco de dados do Órgão, não havendo reivindicação fundiária Guarani ou de outro grupo indígena no município de Santo Ângelo, e que o prosseguimento da ação de reconhecimento da comunidade Guarani dependia de análise quanto a disponibilidade orçamentária por conta das restrições orçamentárias decretadas pelo Governo Federal, sendo assim, estaria impossibilitada de executar ações com vistas ao reconhecimento.

O Ministério Público também enviou ofício à Procuradoria Regional do Trabalho da 4ª Região, Subseção de Santo Ângelo, para a destinação de recursos provindos desse órgão para aquisição de uma área de terra aos indígenas. Segundo o procurador do Trabalho Dr. Itaboray Bocchi da Silva, “trata-se de ação de acentuada relevância social, sobretudo se considerar o papel do índio na formação do povo missioneiro. Trata-se de oportunidade ímpar de reconhecer a contribuição histórica dos Guaranis para a região e assegurar que, no futuro, tenham condições de trabalhar e manterem vivas a cultura e a tradição dessa raça que tanto marcou a formação do brasileiro” (MPT, 2015).

Já para o procurador da República Dr. Osmar Veronese, “essa atuação visa resgatar uma parcela da dívida histórica que a região possui com os Guaranis, propiciando-lhes um local digno para que possam preservar sua cultura e desenvolver atividades autossustentáveis” (MPT, 2015). Para tanto, a Secretaria Municipal de Assistência Social, Trabalho e Cidadania de Santo Ângelo também foi provocada pelo MPF para que encaminhasse um projeto contemplando a possível aquisição de uma área de terra que possibilitasse a geração de trabalho e de renda aos indígenas. Com base nesse projeto, os próprios indígenas escolheram uma área que julgaram adequada à manutenção de sua cultura.

A área escolhida foi adquirida com verbas destinados pelo MPT e pelo MPF, em nome da Associação Indígena Guarani *Tekoá Pyaú*¹⁸, tendo como finalidade apoiar seus associados e promover a defesa de seus direitos por meio de ações assistenciais de desenvolvimento educacionais e políticas nas áreas da saúde, educação, agricultura e meio ambiente. Segundo Luciano Baniwa, a

organização ou Associação Indígena é uma modalidade formal e institucionalizada de organização que os povos indígenas têm adotado nos últimos 30 anos – uma forma de organizar, mobilizar e articular a luta dos

¹⁸ Essa associação foi registrada oficialmente no dia seis de julho do ano de 2015.

povos indígenas do Brasil. Atualmente, existem no Brasil mais de 700 organizações indígenas formais de diferentes níveis (comunitárias, locais e regionais) e naturezas (de povos, de categorias profissionais, geográficas, de gênero, sindicais e etc.). Essas associações foram criadas para atender a determinadas demandas e necessidades das comunidades. As primeiras Associações Indígenas foram quase todas elas fundadas com o objetivo específico de articular a luta das comunidades e dos povos indígenas pela defesa dos seus direitos, principalmente o direito à terra, à educação, à saúde e às alternativas econômicas (2006, p. 67).

A criação da Associação Indígena *Tekoá Pyaú* foi o modo legal encontrado pelos representantes dos órgãos públicos para encaminhar a destinação das verbas financeiras. Tais valores são originários de multas e indenizações aplicadas por esses órgãos de proteção da ordem jurídica, inclusive de causas envolvendo questões indígenas. O projeto de geração de trabalho e renda contou com o reconhecimento da FUNAI.

Com a atuação conjunta do MPT e do MPF foi possível a arrecadação de recursos financeiros, os quais, com a chancela do Poder Judiciário, foram destinados para a aquisição de 15 hectares de terra localizada na Buriti, município de Santo Ângelo, para a instalação da aldeia indígena *Mbyá-Guarani*.

Em 05 de outubro de 2016 houve a assinatura da escritura da área de terra. Na escritura consignou-se que a fração de terras deverá ser usada exclusivamente pelos indígenas, para viver e cultivar produtos para a subsistência da comunidade, vedada a venda ou arrendamento para terceiros, incidindo sobre a área, no que cabível, as previsões do artigo 231 da Constituição Federal e da legislação indigenista, ou seja, o dever de respeito aos usos, aos costumes e as tradições dos povos indígenas.

Isso significa que o Estado deve proporcionar para esse grupo étnico os mesmos direitos devidos aos demais membros da sociedade sem, entretanto, exigir que deixem de vivenciar aspectos que identifiquem a sua identidade cultural. Dessa forma, os indígenas têm direito a exercer os direitos fundamentais outorgados a todos os cidadãos brasileiros, sem a necessidade de que pautem a sua conduta pelos padrões estabelecidos pelos não-indígenas.

No ato de assinatura da escritura de compra e venda compareceram ao cartório os representantes do MP e MPT, a representante da Secretaria Municipal de Assistência Social do município, os representantes da Associação indígena *Tekoá Pyaú* e o antigo proprietário da área de terra.

Figura 9: Ato de assinatura da escritura de compra e venda de terra.



Fonte: MPT (2015).

É importante situar também que as quinze hectares de terra localizadas no distrito de Buriti, interior de Santo Ângelo passaram a pertencer à Associação Indígena Guarani *Tekoá Pyaú* devido a rede de aliança formada por esses indígenas. Após os indígenas estarem de posse da escritura pública da terra, o MPF concedeu um prazo de trinta dias à Secretaria de Assistência Social, Trabalho e Cidadania do município para que essa montasse uma infraestrutura básica na aldeia para dar condições às famílias para realização da mudança.

Desse modo, foram construídas pequenas moradias de madeira medindo em torno de 12 metros quadrados, as quais possuem uma divisória interna, uma janela em cada cômodo, a porta de entrada e o assoalho de madeira. As moradias são cobertas com telhas de amianto. Foram construídas igualmente três latrinas de madeira e um galpão maior, sem paredes laterais, coberto de telha amianto, que é um espaço de uso comum, tanto para receber os visitantes, como para as reuniões dos indígenas, como mostra a figura 10. As figuras 11 e 12 mostram as imagens de três moradias de madeira construídas pelo município.

Figura 10: Galpão de uso comum na aldeia



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2016).

Figura 11: Moradias construídas pelo município



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2016).

Figura 12: Moradia construída pelo município



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2016).

A instalação da rede de energia elétrica foi realizada pela Rio Grande Energia S. A. - RGE, por meio da inclusão dos indígenas no Programa Luz para Todos¹⁹. Desse modo, desde 13 de janeiro de 2016 vivem na aldeia em torno de trinta e sete pessoas entre adultos, jovens e crianças. A aldeia indígena *Yakã Jú* não é reconhecida pela FUNAI como um território indígena, estando dentro dos 42,3% dos indígenas, cerca de 379 mil, que estão vivendo fora de terras indígenas reconhecidas segundo dados do IBGE do ano de 2010.

A mudança para esse novo território, ao que parece, revela a tentativa desse povo de manter o seu *nhandereko*. Melià se refere ao “ñande reko, nuestro modo de ser, como la expresión mas cabal de su identidad y su diferencial” (1991, p. 13). Esse termo, segundo Darella (2004), pode ser compreendido como um conceito Guarani que integra um conjunto de princípios, valores, conhecimentos, crenças e práticas repassadas de geração em geração. Para Machado,

muito se tem falado a respeito do modo de vida guarani, o *nhandereko*, mas para que o mesmo seja exercitado é preciso um lugar que ofereça condições para que seja possível viver de acordo com as regras prescritas, esse lugar é o *tekoá*, literalmente é o lugar onde a vida cai. Congrega em si um conceito cultural sincretico, que extrapola a simples posse de uma área de terra, significando o lugar, o meio, as condições ideais para o modo de ser guarani. Viver, estar no *tekoá* é o lugar no qual se vive o *teko* (filosofia de vida). É o ponto onde se imbricam as dimensões do social, político, econômico e cosmológico. No passado o *tekoá* não tinha limites fixos, poderia ser extenso ou não. [...] E desta forma se a reterritorialização ou guaranização de um novo espaço que se está ocupando, ainda que não corresponda ao ideal, desejado, como de outrora. Os significados de *Guára*, *tekoá*, *tava* e *te'yi* passaram por ressignificações, reinterpretações, sofreram e sofrem transformações nas suas dimensões espaciais, arranjos internos, formatação. Há um *nhandereko* (modo de vida), contextualizado, pensado na pós-modernidade, em razão dos tempos serem outros assim como as condições atuais de vida (2015, p.147-148).

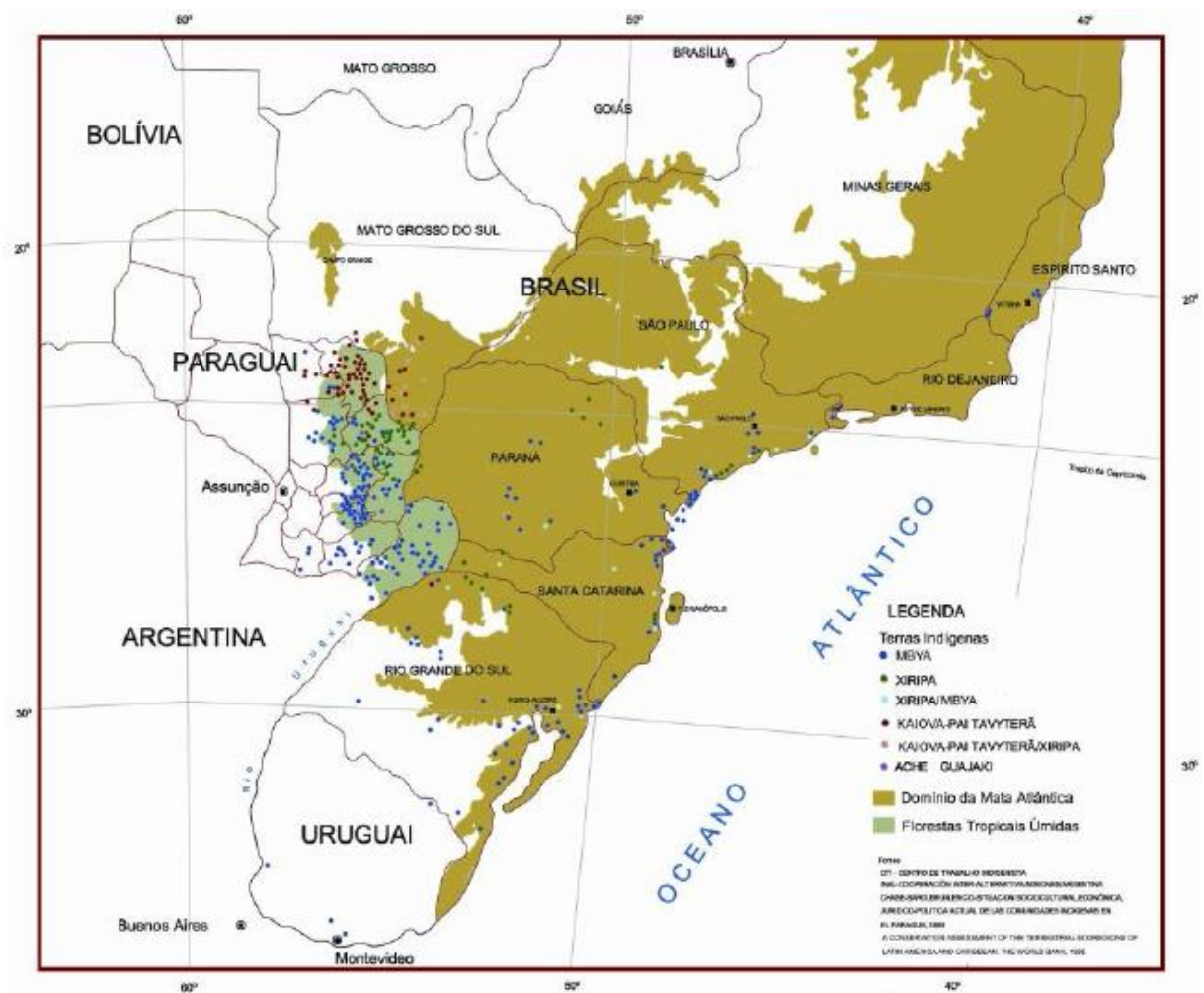
Na contemporaneidade os *Mbyá-Guarani* da aldeia *Yakã Jú* passam por processos de ressignificações, de reinterpretações e sofrem transformações nas suas dimensões espaciais, nos seus arranjos internos, na sua formatação para efetivar o seu modo de ser *Mbyá-Guarani*, o seu *nhandereko*.

2.3 A Diferença Cultural *Mbyá-Guarani*: *Nandereko* – Modo de Ser

¹⁹ Projeto do governo federal coordenado pelo Ministério de Minas e Energia, operacionalizado pela Eletrobrás e executado pelas concessionárias de energia elétrica e cooperativas de eletrificação rural em parceria com os governos estaduais.

Os *Mbyá-Guarani* formam o grupo com a mais dilatada dispersão geográfica, por meio de sua distribuição em uma vasta região no Paraguai, na Argentina, no Uruguai e no Brasil. No Paraguai estão distribuídos nos departamentos de Caaguazu, Guaíra, Caazapá, San Pedro, Concepción, Alto Paraná e Itapúa. Na Argentina, estão concentrados na Província de Misiones e no Brasil, estão presentes nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Pará (ASSIS; GARLET, 2004).

Mapa 7: Distribuição das áreas Guarani no Brasil e países vizinhos.



Fonte: Ladeira; Mata (2004, p. 7).

Schaden (1974) aponta que os Guarani²⁰ do Brasil Meridional se dividem em três grandes grupos, *Ñandeva*, *Mbyá* e *Kaiowá*, os quais possuem diferenças nas formas linguísticas, costumes, práticas rituais, organização política e social, orientação religiosa,

²⁰ O nome Guarani é usado no singular e com inicial maiúscula, conforme estabelece a Convenção da Associação Brasileira de Antropólogos, de 14 de novembro de 1953, para a nomenclatura de tribos indígenas.

assim como formas específicas de interpretar a realidade vivida. São percebidas diferenças significativas entre os grupos Guarani *Kaiowá*, *Ñandeva* e *Mbyá*, e também em um mesmo grupo, que habitam em regiões diferentes, assim explica Ladeira:

Os Mbyá identificam seus “iguais”, no passado, pela lembrança do uso comum do mesmo tipo de tambeao (veste de algodão que os antigos teciam), de hábitos alimentares e expressões linguísticas. Reconhecem-se coletivamente como *Ñandeva ekuéry* (“todos os que somos nós”). A despeito dos diversos tipos de pressões e interferências que os Guarani vem sofrendo no decorrer de séculos e da grande dispersão de suas aldeias, os Mbyá se reconhecem plenamente enquanto grupo diferenciado. [...] Dessa forma, apesar da ocorrência de casamentos entre os subgrupos Guarani, os Mbyá mantêm uma unidade religiosa e linguística bem determinada, que lhes permite reconhecer seus iguais mesmo vivendo em aldeias separadas por grandes distâncias geográficas e envolvidas por distintas sociedades nacionais (LADEIRA, 1992).

Atualmente, estão residindo, na região das Missões, no noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, em torno de 250 pessoas da etnia *Mbyá-Guarani*. No município de São Miguel das Missões na *Tekoá Koenju*, aldeia Alvorecer, vive a grande maioria, já em Santo Ângelo, na *Tekoá Yakã Jú*, aldeia Rio Ijuí, estão vivendo aproximadamente 37 indígenas. Isso representa o retorno do povo Guarani ao local pertencente aos seus antepassados após serem despejados de suas terras quando da Guerra Guaranítica, ocorrida entre 1754 e 1756.

Mas quem são os Guarani? Em seus aspectos físicos, Oliveira (2004) assim define os Guarani como sendo “robustos, ágeis, estatura mediana, um metro e sessenta centímetros em média, a pele de tonalidade de oliva, rosto comprido, de mandíbulas salientes e olhos negros amendoados”.

De acordo com Venturini (2009), não eram nômades, por mais que se deslocassem tinham uma residência fixa em uma área, um circuito que recorriam, em algum momento determinado da história voltavam ao mesmo local. Por fim, que tipo de homem Guarani fazia o que seria um circuito alimentar, quer dizer, recorriam e se instalavam em um território determinado sempre dentro de uma área definida na busca de alimentos (VENTURINI, 2009, p. 16-17).

Segundo esse autor, é importante apresentar o Guarani como homem da selva que, para os não-indígenas, é selvagem, rudimentar, etc. Porém, para os Guarani a selva é, sobretudo, a sua casa, seu grande templo de contemplação, de reencontro, de fortaleza a quem tudo se deve e de onde tudo provém (VENTURINI, 2009, p. 16-17). Godelier (1981) afirma que os Guarani viviam na selva, eram especialistas na colonização da mata. De acordo com o autor, face à horticultura praticada, a selva parecia hostil, inóspita, ameaçadora e impregnada

de potências malignas, devendo o grupo ser precavido para proteger-se desse ambiente ameaçador. Essa percepção da selva certamente controlava a conduta dos Guarani e outorgava sentido às suas ações sobre a natureza (GODELIER, 1981, p. 40-42).

Daí que toda a selva é o lugar onde uma tribo é acompanhada por um "homeostase" do bom uso que é do circuito de alimentação, retirando da natureza apenas o que é essencial, útil e unicamente necessário para viver (VENTURINI, 2009, p. 16-17). Melià lembra que a terra humanizada dos indígenas, além da selva e da roça, requeria um espaço habitável, uma casa, um pátio, uma aldeia,

(...) um monte preservado e pouco perturbado, reservado para a caça, a pesca e a coleta de mel e de frutas silvestres; umas faixas de terra especialmente fértil para fazer as roças e os cultivos, e por fim um lugar onde será erguida a grande casa comunal, com seu grande pátio aberto, ao redor do qual crescem alguns pés de banana, de mamona, de algodão e de urucu. São estes três espaços: monte, roça e aldeia que servem para avaliar a boa terra guarani (MELIÀ, 1989, p. 337).

Segundo Venturini, o homem Guarani é essencialmente religioso, toda a sua expectativa seja ela positiva ou negativa, está ligada a um ritualismo que supera qualquer condição do pensamento moderno, onde tudo deve ser rápido e quase instantâneo (VENTURINI, 2009, p. 16-17). Fundamentalmente, o Guarani se guiava por seu Deus *Tupã* que, por sua vez, era considerado curiosamente o criador de tudo e estava em tudo quanto existia. Aí está o seu respeito eminente para com a natureza.

Os olhos desse Deus iluminam o dia e a noite, assim a lua e o sol são os principais elementos do céu, porém que tem um pedaço do mundo na água, que no idioma Guarani se escreve somente com a letra "y" e tem um som gutural, razão pela qual o "y" (i grega) enxerta nestas palavras sons vitais, pois indica a razão de ser: *Kuarahy*, sol, e *Jasy*, lua (VENTURINI, 2009, p. 20-21). Igualmente existia para os Guarani o *Anã*, o diabo, que se instalava no mais profundo dos bosques e que podia boicotar a qualquer momento as obras do bem (VENTURINI, 2009, p. 20-21).

Ao longo de quatro conturbados séculos, repletos de experiências trágicas, muita coisa se perdeu, muita coisa se adquiriu e outras tantas se mesclaram, entretanto, as migrações realizadas de tempos em tempos se mantiveram como traço distintivo do guarani. Dois observadores, em épocas diferentes, registraram esse fenômeno. Ulrico Schimdl, um soldado alemão a serviço da coroa de Espanha, percebeu que "los sobredichos Carios migran más lejos que ninguna nación que está en esta tierra en Rio de La Plata" (SCHIMDL, 1983).

O etnólogo Nimuendaju Unkel encontrou indígenas *Mbyá*, em 1921, num pântano às margens do Tietê, a treze quilômetros de São Paulo. Em meio a uma dramática migração, segundo o autor, miseráveis e extenuados tentavam chegar ao mar para seguir viagem em direção ao leste. O etnólogo juntou-se ao grupo. A chegada ao mar foi uma dura decepção, isso porque os *Mbyá* nunca haviam visto o mar. Diante da imensidão, o grupo se deparou com uma terrível realidade: o acesso à “terra onde não mais se morre” era bem mais difícil do que imaginavam (MELO DE OLIVEIRA, 2015).

O Guarani do século XVI migrava, o do começo do século XX continuou migrando. O impulso às migrações, supõe-se que manteve-se preservado, mas as motivações já não são mais as mesmas (MELO DE OLIVEIRA, 2015). Esses deslocamentos constantes dos Guarani no espaço suscitaram diversas interpretações. Segundo Machado,

não procuro encontrar argumentos ou uma justificativa plausível que explique as caminhadas, elas continuam acontecendo, porém de um modo silencioso, considerando que inúmeros guarani se movimentam de um tekoá (lugar de morada) a outro, ou ainda buscando novos lugares para assentar um tatapy rupá (assento do fogo), em busca de melhores condições de vida, seja material ou espiritual. O guarani não para, pois mesmo as caminhadas individuais, por razões pessoais, é andar, ativar os mesmos princípios da filosofia do caminhar sobre a terra, que lhe foi dada por Nhanderu ete (Deus verdadeiro). Potencializa a sua humanidade quando a caminhada o situa entre o teko (modo de vida) divino e o humano (2015, p.176-177).

A mais célebre das interpretações que explique as caminhadas é a da busca dos Guarani pela “terra sem mal”. A busca, nos tempos pré-coloniais, por uma terra boa, não cultivada, uma terra econômica, foi associada, no século XX, com a busca profética da terra sem mal (MELO DE OLIVEIRA, 2015).

Nimuendaju levantou duas suposições que se mostrariam de enorme fertilidade entre os etnólogos: a da persistência das migrações, dos tempos coloniais ao século XX, e o papel propulsor da religião nas migrações. As migrações tinham como objetivo final alcançar o *yvýmarãey*, ou seja, a terra sem mal, que, para a maioria dos pajés Guarani que contatou, situava-se no leste, além do mar (NIMUENDAJÚ KURT, 1987, p. 98; MELO DE OLIVEIRA, 2015).

A busca pela “terra sem mal”, ou *yvýmarãey*, fazia parte do universo religioso tupi-guarani antes da chegada dos conquistadores. Foi em busca desse paraíso da abundância que saíram, segundo Nimuendaju Kurt, dos Andes e se dirigiram ao litoral do Atlântico e à bacia do Prata:

Os fatos históricos só fazem confirmar o que os próprios índios sempre me asseguraram: a marcha para leste dos Guarani não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de

vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização – mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à espera de ingressar da terra sem Mal (NIMUENDAJÚ, 1987, p.101-102).

Ladeira (1989) chama a atenção para o modo como os *Mbyá* traçam sua história, justamente a partir das caminhadas em busca de novos lugares, isso porque, o território, para os *Mbyá* supera os limites físicos das aldeias e trilhas e tampouco se reduz em complexos geográficos contínuos. Na aldeia *Yakã Jú* ao longo dos anos em que foi realizada essa pesquisa muitos deslocamentos entre as aldeias indígenas foram percebidos.

Em 2015, ainda no acampamento, e em 2016, quando no território atual, a aldeia era composta basicamente pela família dos irmãos Floriano, Norma e Edina Romeu. Em 2017, Floriano até então pajé da aldeia formou o Acampamento Guavirá Poty, localizado na Linha Paraíso, no município de Santo Ângelo. Foram morar com Floriano nesse acampamento Erika e seus filhos, além de Genísio, seu atual marido, que estavam na *Tekoá Yakã Jú*. Se juntou a eles Marcelo, filho de Floriano vindo de Barra do Ribeiro/RS. O casal Denise e Nicanor transitam entre a aldeia *Yakã Jú* e a *Tekoá Koenju*, em São Miguel das Missões, moram um tempo em cada aldeia, nunca é possível saber em que aldeia se encontram.

Ao longo da pesquisa foi possível perceber um fluxo constante entre indígenas das aldeias *Mbyá-Guarani* do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina. Nunca foi possível afirmar o número exato de indígenas moradores da aldeia, até porque uns vem para passear e resolvem ficar, o mesmo acontece com os indígenas moradores da *Tekoá Yakã Jú* quando vão passear em outras aldeias. Foi observado que o motivo mais preponderante que faz os indígenas irem morar em outra aldeia é a constituição de relação de conjugalidade.

Quando das primeiras idas a campo o cacique Anildo tinha uma relação de conjugalidade com Carolina Cacéres e dessa relação nasce o filho Darlan, o primeiro indígena a nascer no acampamento em Santo Ângelo. Quando desfeita a conjugalidade com Anildo, Carolina voltou para sua aldeia de origem na Argentina levando o filho Darlan. Anildo agora tem relação de conjugalidade com Fernanda, a qual já possuía uma filha menor de idade fruto de outro relacionamento, ambas moram na aldeia *Yakã Jú*.

Floriano Romeu, além de Norma e Édina, também teve um irmão chamado Virgínio Romeu, já falecido. Floriano tem um filho chamado Marcelo com a irmã de Dória, mãe de seus outros filhos (Anildo, Miguelina, Erica, Guilherme e Ernesto). Marcelo não mora na aldeia *Yakã Jú*.

Ernesto Romeu é cônjuge de Celita, que possui uma filha de outra relação de nome Bianca. Guilherme Romeu é cônjuge de Anastácia. Miguelina é cônjuge de Acácio e possuem uma filha chamada Bruna.

Norma Romeu tem uma filha que mora na aldeia chamada Denise que é cônjuge de Nicanor, seus filhos são Mariano, Alisson, Sabrina, Flávio e Giovanne. Mariano é cônjuge de Janaína e possuem 5 filhos menores (Igor, Francieli, Marieli, Gisele e Tamires). Alisson e Flávio não possui relação de conjugalidade. Giovanne é cônjuge de Santa, que possui filhos de outra relação de conjugalidade. Sabrina é cônjuge de Jorge e está grávida.

Janaína possui um irmão que mora na aldeia que se chama Marcio, que não possui relação de conjugalidade. Paula e Francisco são pais de Celita e Anastácia, além de outros filhos menores e todos estão morando na aldeia. O número de moradores da aldeia não é fixo, recebem parentes de outras aldeias que muitas vezes decidem permanecer na aldeia. Segundo o cacique Anildo todos os *Mbyá-Guarani* são irmãos, então podem ficar morando com os parentes (DIÁRIO DE CAMPO, 2016).

Isso tem sentido na medida em que se compreende que o território está associado a uma noção de “mundo” que implica na redefinição constante das relações multiétnicas, no compartilhar espaços, assim, o domínio de um amplo território pelos Guaranis acontece por meio das dinâmicas sociais, econômicas, políticas e de movimentos migratórios realizados ainda hoje pelos *Mbyá* segundo Ladeira (1992). Roberto Antonio Liebgott frisa que o cotidiano dos Guaranis sempre esteve intimamente ligado ao seu processo migratório, assim,

eles vão tecendo laços de parentesco e entreajuda, convivem, partilham, sonham, protegem uns aos outros, mantêm em segredo seus mais sagrados conhecimentos e crenças, como fonte de vida futura, ritualizando acontecimentos cotidianos. Conhecem um Deus que lhes quer sempre Guaranis, um Deus que, através deles, pretende mostrar ao mundo que é possível pensar sociedades alternativas a esta que domina e oprime, a sociedade dos juruá (dos brancos) (1999, p. 4).

Os estudos de Schaden (1974) o levaram a referir que o Guaranis em migração tem o paraíso, a Terra Prometida, como o ideal da existência terrena: abundância de caça, fruta e terra para lavoura. Segundo Bartolomeu Melià (1989) a terra, para os *Mbyá*, é a base biológica e simbólica para alcançar a perfeição pessoal, e à medida que a terra esteja cheia de coisas nefastas e imperfeitas, ela precisa ser redimida e renovada. A “Terra sem Mal” pode ser considerado um mundo onde todos os povos têm o seu espaço e o direito de viverem com dignidade e liberdade (LUCIANO BANIWA, 2006, p. 220).

Segundo Chamorro (2008) a “terra sem mal” almejada pelos diversos grupos Guarani apresenta características ecológicas e econômicas semelhantes às das áreas ocupadas por eles no passado; mas eles somente alcançarão a “terra sem males”, se viverem na contemporaneidade em conformidade com o sistema Guarani, a qual se configura na imaginação dos indígenas como uma grande aldeia inserida numa imensa mata (CHAMORRO, 2008, p. 217). Porém, segundo Melià, a busca da “terra sem mal”,

não é um simples retorno conservador a estruturas sociais e religiosas tradicionais, mas uma forma de contestação face ao sistema neocolonial envolvente. Mantendo os principais princípios da economia de reciprocidade, e sendo fiéis a seu peculiar modo de pensar e construir a pessoa humana, os indígenas estão se libertando de ser reduzidos, sem mais, a cidadãos genéricos (1989, p. 347).

Uma saída que os indígenas guarani têm encontrado quando percebem que não lhes é mais possível zelar pelo seu modo de ser, é a de se retirarem e pedirem o fim do mundo (MELIÀ; GRÜNBERG, 1976, p. 234). Nas palavras de Nimuendajú,

não é só a tribo dos Guarani que está velha e cansada de viver, mas é toda a natureza. Quando os pajés, em seus sonhos, vão ter com Ñanderuvuçu (Nosso Grande Pai), ouvem muitas vezes como a terra lhe implora: “devorei cadáveres demais, estou farta e cansada, ponha um fim a isto, meu pai!” E assim também clama a água ao criador, para que a deixe descansar; e assim também as árvores, que fornecem a lenha e o material de construção; e assim todo o resto da natureza (1987, p. 71).

Isso ocorre porque, para os indígenas, a salvação e a cura somente podem ser efetivadas numa terra restaurada, numa “terra sem mal”. Nesse lugar, eles rememoram a experiência de abundância e reciprocidade vivida no passado e se confortam com a esperança de poderem voltar a viver em condições econômicas e ecológicas coerentes com seu modo de ser tradicional (CHAMORRO, 2008, p. 27). Garlet (1997) chama atenção a respeito das memórias dos *Mbyá* que evocam fatos, locais e ou personagens míticos, históricos:

a necessidade de migrar e reterritorializar impele a uma reelaboração da memória, para que a mesma passe também a justificar os novos espaços que estão sendo incorporados. Os *Mbyá* reformularam sua noção de território apoiando-se nos mitos que, readaptados, incorporam fatos, locais e personagens históricos. Esta reconstrução do discurso mítico procura igualmente compreender, explicar e dar conta da situação do contato interétnico, ou seja, justificar a —irrupção do branco (1997, p.19).

Melià, Saul e Muraro (1987, p. 55) tratam da importância da memória Guarani ao explicar que os Guarani não são uma simples justaposição de sincronias distribuídas por diversos espaços geográficos, com denominações e modo de ser dialetalmente diferenciados,

isso porque, se articulam também em torno de tradições e memórias que lhe dão profundidade e sentido histórico. As músicas do coral da aldeia *Yakã Jú* também falam acerca desses deslocamentos:

Xekyvy vare
 Xekyvy vare pará ráká rovai mandaureo
 Ejepoyera ejepoyera
 Mamoetegui reguatâma ndepypoma
 Ypyxirākãreeijé ejeije (ROMEUE, 2005).

Meu irmão valente, para onde
 Você vai além da ramagem dos rios.
 Relâmpago e mais relâmpago brilhante
 Desde onde você vem caminhando, tuas
 Pegadas estão na areia do mar (ROMEUE, 2005).

A construção da identidade *Mbyá-Guarani* e de suas histórias são realizadas por meio dos deslocamentos, das caminhadas, *oguata*. Igualmente, por meio desses deslocamentos que os *Mbyá-Guarani* constroem seu território. O território é físico, porque buscam espaços com condições ambientais para a construção das aldeias, mas o território Guarani também é imaginado, isso porque, os *Mbyá*, ao realizarem os deslocamentos, estão construindo um território para além das fronteiras físicas estabelecidas pelo Estado nacional. Trata-se de um território construído por meio desses deslocamentos, pelas relações de casamentos, de parentesco, de busca de sementes, de rituais.

De acordo com Gersem Luciano Baniwa, “para os povos indígenas, o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam” (2006, p.101). Segundo Pacheco de Oliveira (2002), os *Mbyá* possuem uma complexa relação com o território ao adotar processos de deslocamentos cíclicos.

Garlet (1997), estuda, dentre outros temas, sobre as caminhadas realizadas pelos Guarani e opta pelo emprego da expressão mobilidade espacial para definição dos deslocamentos realizados pelos *Mbyá*. Para analisar o processo de mobilidade espacial, o autor classifica em fatores de ordem interna, como cosmologia, aspectos econômicos e ambientais, relações sociais, disputas internas, representações sobre mortes e doenças, e fatores de ordem externa, como pressões exercidas pelo Estado e a sociedade nacional envolvente, pressão interétnica.

Schaden (1974) usa os termos correntes migratórias e jornadas para referir-se à história desse povo em território paulista. Nimuendaju (1987) ao falar dos *Apapocúva* e das demais tribos que estavam próximas, emprega o vocábulo migrações. Melià (1988) utiliza o

termo migração para abordar a questão da espacialidade Guarani, Ladeira (1992) faz distinção entre o conceito de mobilidade e de migração, Garlet (1997) emprega a expressão mobilidade espacial por entender que esta abarca todos os movimentos, inclusive as migrações, e Mello (2001, p. 8) apresenta três distintos termos para classificar os deslocamentos territoriais entre os *Mbyá*, quais sejam, a mobilidade inter-aldeias, a migração tradicional e a migração por expropriação. Sobre os *Mbyá* e suas caminhadas, Machado refere que,

o Mbyá é livre para andar, caminhar, conhecer, visitar, explorar os cantos da terra. O Mbyá Guarani têm se mostrado fiel e irredutível em se tratando de sua ecologia tradicional; caminhar é a marca de sua liberdade, é a procura por lugares adequados para plantar, floresta com boa biodiversidade, boa reserva de água, rios piscosos, nascentes com boa vertência e de preferência longe de centros urbanos (2015, p.102).

Hélène Clastres (1978) sustenta que a busca por esse paraíso da abundância e da imortalidade era o eixo fundamental das crenças dos Guarani. Schaden alude acerca da existência de uma comunidade que responda ao chamado do Messias, o “portador do ideal coletivo”, e deposite em suas mãos a esperança de restauração da antiga ordem desintegrada pelo “branco invasor” (SCHADEN, 1989, p. 39-59).

Segundo Ladeira (1992), os *Mbyá-Guarani* são o único subgrupo que continuam migrando à procura da Terra sem Males, em tempos presentes. Sendo assim, para o autor, a Terra sem Males significa a procura dos Guarani da *tekoá*, um lugar apropriado ao seu modo de vida e que reúne condições físicas como proximidade à região de Mata Atlântica, a mar e em sentido leste. A relação dos Guarani com o *tekoá* e a obediência às normas de vida em sociedade são as condições essenciais para se atingir a Terra sem Males. *Oguata* ou a caminhada realizada pelos *Mbyá* apresenta inúmeras explicações que varia desde a religião, como o conflito de terras, a busca pelos antepassados, parentes, casamentos, sementes e alianças políticas.

Elizabeth Pissolato salienta que o movimento de andar pelo mundo, que é uma característica importante quando se fala em povos Guaranis, marca precisamente a possibilidade de se ficar. Segundo a autora, “se anda para ficar” (2007), é possível entender esse “ficar” no sentido de permanecer vivo, em outras palavras, evitar a morte pela passagem direta para o mundo divino, passagem marcada pela possibilidade do viver bem, viver o modo de vida Guarani, efetivado no processo do andar (PISSOLATO, 2007).

Segundo Pissolato (2007), a mobilidade seria um modo Guarani de relação com a terra, intimamente ligada à ideia de *tekoá*. Entretanto, essa relação *teko* e *tekoa* não pode evidenciar uma imagem fixa para o modo de ser Guarani, remetendo a algo que seria

“tradicional” e, desta maneira, operar uma redução das inúmeras possibilidades que o “ser Guarani” abarcaria.

A mobilidade aparece, nesse contexto, como aspecto fundamental no que tange a manutenção daquilo que se pode chamar de um modo de vida Guarani. Sua importância pode ser demonstrada na centralidade que o tema assume ao longo dos últimos séculos nos estudos de Nimuendaju Kurt²¹ (1987), Pierre Clastres²² (1995), Hélène Clastres (1978) e Elizabeth Pissolato²³ (2007).

A mobilidade, que pode ser considerada esse andar que parece comandar as ações dos Guaranis, significa, da mesma forma, uma maneira de ficar, conforme Pissolato (2007) uma maneira de estar no mundo. Esse ficar remete a possibilidade de diferenciação dessa cultura. *Oguatá* é o termo Guarani que designa o caminhar, é uma forma de ficar e vincula-se à possibilidade de fortalecimento do espírito. Para Mello (2006), trata-se da forma como os deuses construíram o mundo e por isso, caminhar por ele torna-se uma forma de repetição desta conduta.

Oguatá configura uma intensa relação com a formação do território Guarani, já que para eles, não existe uma demarcação geográfica ou física dos seus limites espaciais. Para Ciccarone (1996, p. 14), a concepção de território dos *Mbyá* é complexa, pois se articula ao ecossistema, aos caminhos percorridos pelos antepassados, às relações de reciprocidade e de parentesco entre as aldeias, à localização segundo o eixo leste e perto do mar. Em relação ao *oguatá*, Garlet (1997) prefere utilizar o termo deslocamentos, pois possui maior amplitude devido aos *Mbyá* buscarem parentes, casamentos, caminhos já percorridos pelos antepassados. Ele afirma que as pressões interétnicas, causadoras dos deslocamentos, promovem um movimento de desterritorialização e reterritorialização, isto é, com a ação de fazendeiros ou não índios, os Guarani tiram-se de suas aldeias e procuram novas regiões, reconfigurando, assim, seu território.

²¹ O autor nasceu alemão em 1883 e morreu brasileiro em 1945 em uma aldeia Tikuna no Alto Solimões. Dedicou sua vida à militância indigenista, à pesquisa etnológica e conviveu com um grande número de sociedades indígenas de todas as regiões do país. O autor produziu valiosos registros etnográficos da maioria dos grupos indígenas que visitou.

²² A pesquisa etnográfica desenvolvida pelo autor entre dois grupos de caçadores nômades do Paraguai – que, buscando fugir da violência dos “*beeru*” (brancos), estabeleceram-se em Arroyo Moroti, terra de um branco que buscava passar a imagem de protetor dos índios para receber benefícios do Estado.

²³ A autora realizou pesquisa etnográfica, que iniciou em 2001, com o grupo indígena Guarani Mbyá nas aldeias Araponga e Parati Mirim, ambas localizadas no Rio de Janeiro. A análise da autora parte da mobilidade e do xamanismo, como ciência Mbyá da produção de capacidades/saberes para a vida, para elucidar aspectos do parentesco e da pessoa Mbyá. Chega por essa via ao ponto que considera central para o grupo, a busca de modos de fortalecimento da própria existência, a duração da pessoa.

Na mitologia Guarani, a terra prometida é denominada de terra sem males, que faz referência ao mito de uma terra onde não haveria fome, guerras ou doenças. O mito foi um dos principais instrumentos de resistência utilizados pelo povo Guarani contra o domínio dos espanhóis e portugueses.

O mito possui uma linguagem própria, uma maneira de expressar o pensamento e as ideias do grupo social. Além disso, fornece respostas aos grupos em questões como o funcionamento da sociedade e sua origem, promove a reflexão sobre a vida social e a história da comunidade e define atributos da identidade pessoal e do grupo em contraste com o outro. Através da movimentação do tempo, o mito promove a relação do passado e presente para redefinir o futuro, justificando assim sua própria existência.

O mito é um arsenal cultural de resistência étnica por meio do qual garante a continuidade do modo de ser indígena. Um mito consiste em revelar os paradigmas dos ritos humanos: casamento, a arte, a sabedoria, a criação, a educação, etc. (GAFFO, 1998). Um mito, sendo uma história sagrada, segundo o mesmo autor, transforma-se também em uma história autêntica, porque sempre faz alusão à realidade (GAFFO, 1998).

Nas sociedades ditas ‘primitivas’ não se perdeu o mito como paradigma, como explicação para o surgimento das coisas, pois as mesmas rememoram seus mitos através dos rituais e esse procedimento permite constantes atualizações e adequações, atendendo o processo histórico que estão inseridos (GAFFO, 1998). A importância dos mitos para os *Mbyá* está no fato de que eles estabelecem princípios que fundamentam seus pensamentos e suas ações, de acordo com Ladeira,

o acervo mitológico Guarani é extremamente rico e complexo. [...] os *Mbyá* vêm incorporando, ao seu acervo mitológico, interpretações e acontecimentos vividos e veiculados entre eles, ao longo de sua história. Para os *Mbyá* o cotidiano está impregnado de relações míticas, advindas da comunicação com as divindades. Assim, ‘as tradições são postas em prática secularmente, segundo os princípios dos mitos que fundamentam o pensamento e ações dos *Mbyá* (LADEIRA, 1992).

Segundo Schaden, “tanto na sua origem, como em seus significados e funções, os mitos são compreensíveis somente dentro da configuração cultural em que nasceram ou estão integrados” (1989, p. 11), assim, de acordo com Chamorro (2008), englobam histórias passadas num tempo e num espaço primordial e, a partir destas se conta como uma realidade passou a existir e se explica o surgimento e o porquê das coisas serem como são. Daí, segundo Ladeira (1992), a importância dos mitos para os *Mbyá-Guarani*, já que eles estabelecem princípios que fundamentam seus pensamentos e suas ações, estão ligados a

fundação de suas aldeias e na sua relação com a natureza, ou seja, os mitos condicionando a sobrevivência dos *Mbyá-Guarani*. Segundo Litaiff,

o conceito de Terra sem Mal pode ser visto aqui como tentativa de retorno ao espaço ecológico anterior à conquista europeia, assim como o personagem é uma tentativa Guarani de reapropriação de sua história, alienada pelo violento processo ocidental de colonização (2008, p. 23).

O mito da Terra sem Mal é uma narrativa sobre o paraíso onde, para se chegar, é preciso atravessar “a grande água” (*para guassú*) (CHAMORRO, 2008). Segundo Liebgott,

a "busca da Terra sem Mal" é uma constante na vida dos Guarani. Seguem sua trajetória histórica de resistência e luta, acampados entre as cercas das fazendas e as estradas; andando nas proximidades das grandes cidades; percorrendo caminhos entre um acampamento e outro, entre uma terra demarcada e as tantas por eles reivindicadas; confeccionando seus artesanatos e comercializando-os; [...] plantando pequenas roças; [...] criando pequenos animais (2008, p. 108).

Para Borges (2002, p. 106), também o tempo Guarani deve ser pensado em relação à cosmovisão, aos mitos, aos tempos socioeconômicos e às novas temporalidades advindas das situações de contato, como a educação escolar e às novas práticas curativas dos postos de saúde. Borges (2002) afirma que o tempo serve para situar o sujeito nas sociedades, atuando como elemento formador das instituições e dos valores. Para Schaden, a concepção fundamental que deriva a crença no paraíso é o *Aguydjê*, que, segundo o autor,

se pode traduzir por bem aventurança, perfeição e vitória é a concepção fundamental que deriva a crença no paraíso. Para o Guarani corresponde ao próprio fim e objetivo da existência humana. Nesse sentido costuma ser concebido de maneira concreta como felicidade paradisíaca do mundo sobrenatural, que todos almejam alcançar sem antes morrer e cuja obtenção depende principalmente do cumprimento de umas tantas prescrições religiosas, “morais” ou simplesmente mágicas. Em sua origem, a representação mítica propriamente dita se reduz a uma espécie da Ilha da Felicidade no meio do longínquo oceano, aonde se chega com o auxílio de uma grande corda ou de outra forma, e onde não se conhece a morte. Essa ilha se procura alcançar para uma vida em comunhão espiritual com as divindades e para atingir a imortalidade, mas não para fugir de alguma catástrofe, ao contrário do que se nota após a transformação apocalíptica do mito (1974, p. 164).

Ao que parece, a religião, a mitologia e a língua Guarani são os elementos que os indígenas *Mbyá* elegeram da sua cultura para continuar sendo os mesmos, manter seu *nandereko*.

2.4 Os Mbyá-Guarani e sua intrínseca relação com o meio ambiente

Os povos tradicionais, inclusive os povos indígenas, possuem uma forma diferenciada de se constituírem enquanto sujeitos no mundo, de definirem a sua posição no mundo, e conseqüentemente as formas de relacionamento com os Outros. Possuem características de serem grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida, com base na cooperação social (DIEGUES; ARRUDA, 2001).

Os povos tradicionais são os grandes depositários de parte considerável do saber ambiental conhecido pela humanidade. Na maioria das vezes, quando presentes em determinado ecossistema, funcionam como fator de preservação, em razão de sua relação com o meio ambiente totalmente distinta do modelo econômico da sociedade envolvente.

Para Maria da Glória Gohn (2010) os indígenas detêm saberes sobre a floresta, tanto da arquitetura de seu território, como de suas matas e animais, e possuem com a terra uma relação que não passa pela ideia de propriedade, é algo do mundo simbólico, do sagrado. Os povos tradicionais possuem um acordo ético em relação ao meio ambiente, conforme defende Manuela Carneiro da Cunha (2008) a importância da preservação das culturas desses povos que se tornaram figuras-chave na conservação do planeta. Segundo a autora, os direitos que se reconhecem hoje a povos tradicionais em geral se fundamentam nos serviços ambientais que eles prestam, assim, ser povo tradicional é, no fundo, um contrato, um pacto de não agressão ao meio ambiente.

A Declaração RIO-92, estabelece no Princípio 22 que os povos indígenas e suas comunidades, assim como outras comunidades locais, desempenham um papel fundamental na ordenação do meio ambiente e no desenvolvimento devido a seus conhecimentos e práticas tradicionais. Também a Lei 9.985/00 – Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC trata das comunidades tradicionais como sendo fatores de preservação do meio ambiente nas Unidades de Conservação - UCs.

O artigo 20 dessa lei aduz que a existência das populações tradicionais baseia-se em sistemas sustentáveis de exploração dos recursos naturais, desenvolvidos ao longo de gerações e adaptados às condições ecológicas locais e que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2008) o conhecimento tradicional tem regimes diferentes do conhecimento hegemônico, “científico” e essa diferença deve ser mantida, ou seja, que é preciso manter em paralelo formas diferentes de produzir conhecimentos, não

querer fundi-las uma na outra. Para a autora, o grande problema é a arrogância da “ciência” que tende a ignorar outras formas de conhecimento. Balée (2008) utiliza o termo “indigeneidade das paisagens” para se referir a alterações primárias desenvolvidas pelos povos tradicionais em florestas e que resultaram em melhorias ambientais, em termos de diversidade, fortalecimento de espécies e aparecimento de espécies endêmicas.

Por isso, na visão de José Reginaldo Gonçalves (2012), os conhecimentos tradicionais podem ser reivindicados como patrimônio imaterial cultural por esse grupo social, haja vista tratar-se de reivindicações identitárias fundadas numa memória coletiva e numa narrativa histórica de grupo que controla saberes tradicionais de preservação do meio ambiente, que envolvem interesses muito concretos de ordem social e econômica. Envolve, sobretudo, reconhecimento de identidade e memória, e na visão de Gonçalves (2012) repercute transformações profundas do modo como se estabelecem as relações entre passado, presente e futuro.

Conhecimentos tradicionais configuram-se em saberes, portados por uma coletividade, diversos em cada sociedade, onde os aspectos antropológico e/ou histórico são essenciais para sua manutenção, uma vez que são repassados entre gerações, que mantêm o conhecimento no grupo, permitindo o aperfeiçoamento constante (VARESE, 1996). De acordo com Diegues, o conhecimento tradicional pode ser considerado “o saber e o saber-fazer a respeito do mundo natural e sobrenatural, gerados no âmbito da sociedade não urbano/industrial e transmitidos oralmente de geração em geração” (2000, p. 30).

Para contextualizar com a realidade brasileira, traz-se o conceito estipulado na Lei nº. 6.001, de 19 de dezembro de 1976, conhecida como Estatuto do Índio, que define, no artigo 3º, incisos I e II, *índio* como sendo “todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” e comunidade indígena, ou grupo tribal, como o “conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados” (BRASIL, 1976).

Considerando que esses povos integram e interagem com múltiplos ecossistemas, a biodiversidade e a sua manutenção são questões preliminares, exigindo uma cooperação mútua, indígena *versus* natureza, para a viabilização do desenvolvimento sustentável, ante a preocupação de assegurar um meio ambiente, ecologicamente equilibrado, para as futuras gerações (KISHI, 2005). É nesse ponto que a biodiversidade e a sociodiversidade se interligam, uma vez que os seres humanos integram o meio ambiente, e, no caso das

populações indígenas, essa relação acontece de forma muito particular, pois eles necessitam da natureza em equilíbrio para sobreviverem, inclusive para manterem suas culturas.

Além disso, essas comunidades fazem uso racional dos recursos renováveis, detêm conhecimentos sobre o ambiente onde habitam e valorizam o território como um espaço de convivência e de religiosidade, conhecimentos que são transferidos pela oralidade. Assim, para que os saberes tradicionais dos povos indígenas possam, efetivamente, ser protegidos, é imprescindível que se atente, precipuamente, ao território, à biodiversidade e à cultura, esta, um elemento caracterizador dos povos (WACHOWICZ; ROVER, 2007).

Nesse passo, a exploração econômica dos recursos naturais passou a ser uma ameaça para o equilíbrio do cotidiano das comunidades originárias, tendo em vista que, quando realizada de forma desmedida, coloca em risco o equilíbrio da natureza, como, por exemplo, a partir da extinção de espécies ou da poluição. Portanto, a ideia de proteção, de agregar importância à educação ambiental, é decisiva para se assegurar o equilíbrio ecológico e a biodiversidade, o que, por consequência, favorecerá a manutenção dos povos originários e de seus conhecimentos históricos/antropológicos (MORIN; KERN, 2003).

A relevância dos conhecimentos tradicionais reside na capacidade de não serem agressivos ao meio ambiente, na medida em que, ao serem praticados, o são com respeito ao tempo natural de renovação dos recursos. No entendimento de Stefanello e Dantas, “os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas são associados ao meio, ao espaço territorial de desenvolvimento da vida e da cultura de cada povo” (2007, p. 97).

Os saberes tradicionais são preservados a partir da transmissão dos mesmos entre as gerações. Dessa feita, a partir da exploração desse tipo de conhecimento pelos não-indígenas, de modo prejudicial aos povos, a própria cultura poderá sucumbir ante as intermitentes intervenções de culturas estranhas, na busca pela sua apropriação, uma vez que, ainda que os conhecimentos tradicionais sejam complexos e amplos, são, assim como a natureza, singelos, e podem não resistir às investidas encafifas (CAMARGO, *et. al.*, 2006).

A proteção dos conhecimentos tradicionais significa, portanto, assegurar o próprio direito à diversidade cultural que todos possuem, de forma igualitária e sem ressalvas, e ao meio ambiente, ecologicamente, equilibrado, pois suas práticas são desenvolvidas em harmonia com a natureza. Por isso, deve haver o reconhecimento das diferenças entre os povos e o respeito mútuo, que atingem, crucialmente, as comunidades indígenas, consoante expõe Beckhausen que,

o direito à diversidade cultural é uma garantia concedida a determinados grupos culturalmente diferenciados de que suas tradições, crenças e costumes possam ser preservados e protegidos frente a movimentos de interculturalidade, ou seja, ninguém pode ser obrigado a abster-se de possuir suas próprias tradições, crenças e costumes, ou mesmo de ser obrigado a aderir às tradições, crenças e costumes de outros grupos. Trata-se de um direito fundamental de primeira dimensão, cujo titular é o indivíduo e que pode ser oponível erga omnes (2007, p. 35).

Destarte, resta evidente que o conhecimento tradicional das comunidades indígenas integra o patrimônio cultural e, como tal, deve ser preservado, até mesmo para garantir a sobrevivência dessas coletividades, eis que a cultura abrange todas as práticas, os costumes, as línguas, os usos, as religiões, as simbologias, os sistemas de organização e convivência sociais, as formas de transmissão do conhecimento, dentre outros.

A cultura indígena, principalmente, passou a ser protegida, com maior ênfase, na Constituição Federal de 1988, a partir do abandono da ideia de integração nacional dos povos originários, com o reconhecimento do direito à diferença. Houve inovação constitucional ao assegurar aos indígenas a possibilidade de perpetuarem sua cultura ao assegurar aos indígenas o direito de permanecerem como tais e de manterem sua identidade cultural como povos, etnicamente, diferenciados.

Segundo Silva (1995), a Carta Federativa também reconheceu a cultura como formadora do meio ambiente, que abrange bens naturais e culturais, representando o conjunto unitário de elementos naturais, artificiais e culturais que favoreçam o desenvolvimento equilibrado da vida, em todas as suas formas.

Portanto, o meio ambiente está, intimamente, relacionado com a manutenção da vida, das relações humanas e, destas, com o meio social e com a natureza, que é o supedâneo para que o ser cultural se desenvolva (DERANI, 2001). Especificamente, às comunidades indígenas, essa característica é premente, sendo indissociável o patrimônio cultural imaterial dos recursos naturais, conectados por intermédio das práticas sociais e organizações culturais que potencializam o aproveitamento ecológico do meio ambiente e da biodiversidade, viabilizadas pelos conhecimentos, que devem ser preservados (LEFF, 2006). Consoante pontua Dantas,

os saberes dos povos indígenas, assim como os de toda comunidade tradicional (...) constituem fenômenos complexos construídos socialmente a partir de práticas e experiências culturais, relacionadas ao espaço social, aos usos, costumes e tradições. Por ser coletivamente construído, possuem características marcantes de relações compartilhadas, de intercâmbios, de solidariedades, o que os difere, substancialmente, do caráter individualista da propriedade privada (2006, p. 90).

Claude Lévi-Strauss (1989) afirma que os indígenas são detentores de conhecimentos vastos, profundos e complexos, com sociedades diversificadas, afirmando, de forma inquestionável, a potencialidade dessas comunidades. Os conhecimentos tradicionais indígenas se revelam de grande importância, na medida em que não são agressivos ao meio ambiente, enquanto que práticas tecnológicas e industriais, por vezes, ameaçam o salutar ciclo da natureza. Além disso, esse conjunto de conhecimentos foi considerado patrimônio cultural imaterial, como bens intangíveis, visto que integram a diversidade biológica, natural e cultural.

Ao longo da investigação, muitas percepções dos indígenas *Mbyá-Guarani* da *tekoá Yakã Jú*, captadas por meio de depoimentos e oficinas artísticas, refletiram o entendimento desse grupo social sobre processos históricos de degradação ambiental, social e étnica, principalmente com relação às terras indígenas originárias que foram tomadas e degradadas.

Foram muito presentes as declarações dos indígenas *Mbyá-Guarani* sobre a importância das matas e a percepção da perda progressiva deste tipo de vegetação. Referem-se bastante a épocas e situações em que havia animais para caça, plantas para cura e alimentação, madeira e fibras para construções e produção de artefatos. Gobbi (2009) salienta a presença de matas como uma das principais características dos locais escolhidos para formar as aldeias *Mbyá-Guarani*, sendo o processo de ocupação espacial da sociedade totalmente contrário ao seu modo de viver, devido à predominância da destruição de áreas de mata.

Questionados acerca do significado e importância do meio ambiente para os indígenas da aldeia, foi enfatizado, principalmente na fala do cacique, que meio ambiente significa uma forma de sobreviver e mostrar a cultura, sendo assim representa muito e tem um valor importante para os indígenas. Na maioria das respostas foi possível perceber a importância da natureza e os efeitos perversos que causaria a sua falta (DIÁRIO DE CAMPO, 2017).

Tempass (2005) salienta que os *Mbyá* se consideram guardiões da natureza, com seu modo de ser, seu *nhandereko* fundamentado em um respeito à diversidade, sendo sua sustentabilidade, em grande parte, proveniente das matas, por meio de coletas em que é retirado somente o necessário, com o corte na época em que as plantas brotam mais facilmente e o cuidado para que não haja esgotamento das espécies.

Nas falas dos indígenas, junto à presença de uma memória da história da degradação ambiental, é possível perceber uma forte preocupação com a situação ambiental atual das aldeias, a qual muitas vezes se manifesta de modo diretamente relacionado com a desvalorização da cultura Guarani. A degradação das áreas, o consumo de produtos

industrializados, a produção de lixo, a falta de matas, sementes, água boa e terra pra plantar são fatos citados pelos indígenas como geradores de modificações culturais, o que para eles é diferente de perda (DIÁRIO DE CAMPO, 2017).

Quando da realização de oficinas artísticas com o grupo, essas envolveram ações de produção de desenho, colagens e manipulação de argila acerca da reprodução das percepções ambientais desses indígenas. A ideia da realização das oficinas surgiu como outra forma de busca de dados para a pesquisa, já que a grande maioria dos indígenas não se sentia confortável para responder o questionário, mesmo que a pesquisadora não se utiliza nenhuma ferramenta para gravação e ainda transforma-se em conversas informais. A figura 13 ilustra uma conversa entre a pesquisadora e os indígenas durante as oficinas.

Figura 13: Iniciando a oficina artística.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

O resultado das oficinas artísticas mostrou que alguns indígenas apresentavam muito talento para representar graficamente aspectos da sua cultura e vida de contato íntimo com a natureza. A expressão de contentamento dos indígenas principalmente no manuseio com a argila foi surpreendente para a pesquisadora. Durante a realização das oficinas os indígenas conversavam, riam e dessa forma, iam expressando o que significava o meio ambiente. A pesquisadora tinha a intenção original de realizar a oficina apenas com as crianças e adolescentes, porém, todos os indígenas se integraram na atividade. Na figura 14 é possível visualizar essa situação.

Figura 14: A alegria de participar da oficina.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Pissolato (2007) se refere à alegria como um tema que faz parte do cotidiano *Mbyá*, dando forma às suas falas, aos comentários sobre suas andanças e constituindo um motivo para o cuidado de si e do outro. No trabalho de Menezes (2006) é revelada a alegria como fazendo parte da aprendizagem *Mbyá-Guarani*, a qual reúne aspectos sensoriais, reflexivos e emocionais, por meio da vivência, criatividade, afetividade e arte. E no clima de alegria e risos, a atitude das crianças na maior parte do tempo foi de observação atenta da forma como os adultos agiam, a fala de Cassiano reflete a isso quando o mesmo se refere ao ensinamento dos mais jovens em relação ao meio ambiente, “os mais velhos ensinam a cuidar, a gente mostra como cuidar” (DIÁRIO DE CAMPO, 2017).

Durante as oficinas as crianças ficaram a maior parte do tempo observando como os adultos faziam suas criações artísticas, para posteriormente fazerem as suas. Não foi observado nenhuma ordem de adulto para que o trabalho fosse conduzido dessa forma, como é possível visualizar na figura 15.

Figura 15: Ensinar pelo exemplo.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Cassiano frisou a importância de ensinar aos mais jovens para “não desmatar, não estragar os rios, pois os indígenas querem reflorestar os matos que foram destruídos”. Gabriel Duarte, indígena de 29 anos, se refere acerca da importância do saber ambiental para “as crianças não tratar mal os bichos e a natureza” (DIÁRIO DE CAMPO, 2017).

Anildo, o cacique da aldeia, referiu que sua mãe lhe ensinou muito, era muito espiritualizada e ensinou que a natureza é sagrada (DIÁRIO DE CAMPO, 2017). Na vivência *Mbyá-Guarani*, de acordo com Bergamaschi e Menezes (2009), a espiritualidade assume um papel fundamental de ligação entre a dimensão ecológica e a social. Gabriel lembra que sua mãe, falecida no mês de julho de 2017, sempre ensinou que era “para cuidar, matar poucos bichos, não todos”, referiu que agora ela está em paz, com *nhanderú*²⁴, cuidando dos Guarani.

Na figura 16 é possível observar Cláudio e Francisco desenhando um ao lado do outro. Francisco estava constantemente observando atento o desenho de Cláudio.

²⁴ Traduzem *Nhanderu* como “nosso pai”.

Figura 16: Claudio e Francisco - fonte de aprendizado.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Foi observado, a partir das falas dos indígenas durante esse trabalho, o reconhecimento da importância dos elementos naturais, como a mata, as plantas, os animais, a água e a terra, em sua relação aos aspectos culturais e necessidades humanas, mas também em uma visão de conexão espiritual e de integração entre todos os seres e elementos da natureza.

Durante a realização das oficinas surgiu um animal selvagem, mas que de selvagem já não tinha nada devido ao processo de domesticação. O animal é uma capivara²⁵, chamado carinhosamente pelos indígenas como “Pincho”. Esse animal vive na aldeia acerca de 2 anos e há pouco tempo procriou e seus cinco filhotes perambulam pela aldeia. A capivara é um animal de estimação bem próximo a eles, inclusive participa ativamente nos banhos de rio, nadando e mergulhando entre os indígenas.

Na figura 17 é possível avistar a capivara no interior da aldeia. Em 2016, logo após a mudança para a nova aldeia, a capivara procriou, teve quatro filhotes, o que foi motivo de muita comemoração entre os indígenas da aldeia.

²⁵ A capivara, de nome científico *hydrochoerus hydrochaeris* é uma espécie de mamífero roedor. É o maior roedor do mundo, pesando até 91 kg e medindo até 1,2 m de comprimento e 60 cm de altura. A pelagem é densa, de cor avermelhada a marrom escuro. É chamada também de carpincho, capincho, beque, trombudo, caixa, cachapu, porco-capivara, cunum e cubu. O nome capivara procede do termo tupi kapi'wara, que significa "comedor de capim".

Figura 17: O Pincho.



Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Mariano fez uma publicação em sua rede social, acerca da satisfação de observar seu animal de estimação, o que é possível observar na figura 18. A capivara e seus filhotes possuem uma relação semelhante a do cachorro, animal doméstico, com os *Mbyá* da aldeia, vivem soltos na aldeia.

Figura 18: Os quatro filhotes do Pincho.



Fonte: Página de rede social de Mariano Benites.

Esses indígenas, ao falarem da relação que possuem com o meio ambiente, é possível refletir a cerca dos ensinamentos da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2008) e do contrato ético que afirma terem os indígenas com o meio ambiente, os quais, segundo a autora, são povos que aderem a uma tecnologia e a práticas semelhantes às que vigoravam tradicionalmente e que não são lesivas ao meio ambiente, o que é, no fundo, segundo a autora, um contrato, um pacto de não agressão ao meio ambiente.

É possível perceber essa relação, a partir das criações artísticas dos indígenas, nas quais é representado o meio ambiente, por meio da criação de animais, como quati, tucano, peixe, cobra, tigre e coruja, do sol, que aparece na grande maioria dos trabalhos, de lagoa, de um *tape porã*, um caminho bonito, do rio Ijuí, de árvores, entre outros. As declarações indígenas sobre os próprios trabalhos que estavam sendo desenvolvidos também possibilitaram reflexões sobre como a relação com o meio ambiente é intrínseca a sua identidade cultural.

A consciência da relação entre a degradação ambiental e a degradação cultural, bem como a ligação entre a recuperação ambiental e a recuperação cultural, reflete uma visão em que ambiente e cultura estão interligados. As observações também mostraram um modo de viver que reflete o entrelaçamento entre cultura e ambiente, por meio de uma relação viva entre seus hábitos/saberes e as plantas, os animais, a água, o sol, o fogo, a natureza como um todo.

Figura 19: Criação artística de Ernesto de 14 anos.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Figura 20: Criação artística de Geovane de 16 anos.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Figura 21: Criação artística de Guilherme de 17 anos.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Figura 22: Criação artística de Cláudio de 20 anos.



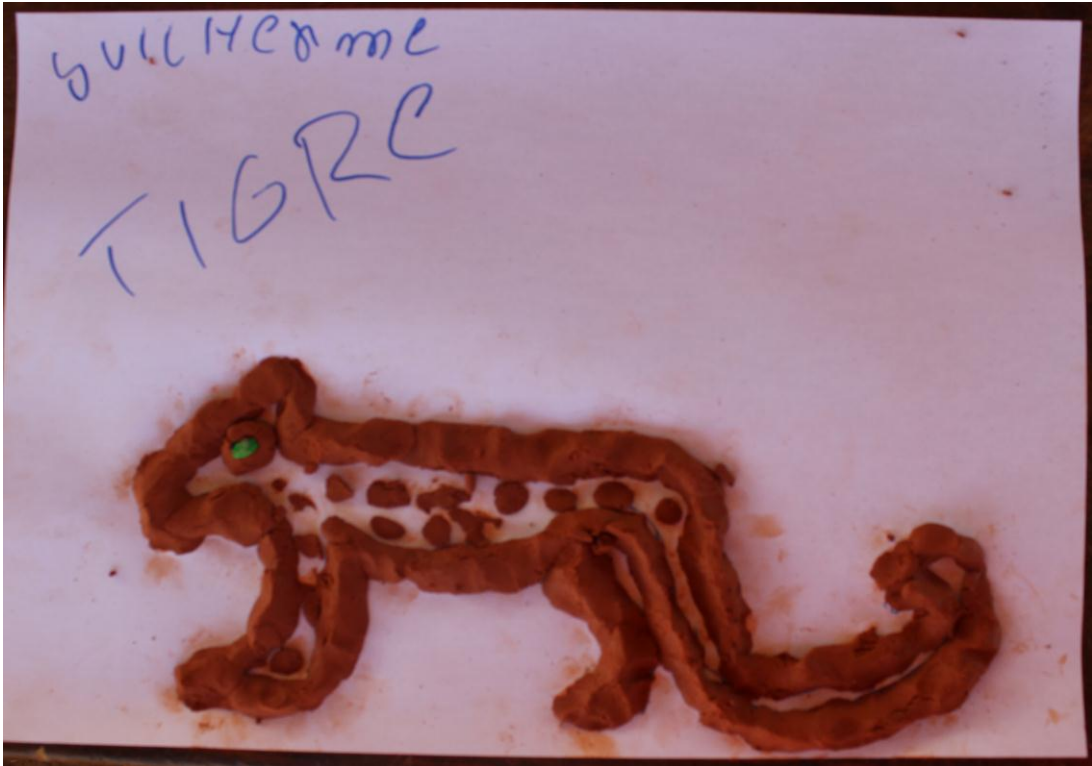
Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Figura 23: Criação artística de Tiago de 17 anos.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Figura 24: Criação artística de Guilherme de 17 anos.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Figura 25: Criação artística de Norma de 65 anos.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Figura 26: Criação artística de Genísio de 39 anos.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Figura 27: Criação artística de Anildo de 26 anos.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Figura 28: Criação artística de Helena de 18 anos.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Figura 29: Criação artística de Ernesto de 14 anos.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Figura 30: Criação artística de Geovane de 16 anos.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Figura 31: Criação artística de Cláudio de 24 anos.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Figura 32: Criação artística de Francisco de 6 anos.



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2017).

Durante a realização das oficinas, o cacique referiu acerca da importância do sol para os Guarani, daí a justificativa de o porquê esteve presente em quase todos os trabalhos artísticos, pois, segundo ele, os *Mbyá-Guarani* consideram-se filhos do sol. Segundo Anildo há um deus sol e em uma deusa lua, ambos são irmãos e consideram que esse mito deu origem a tudo. Aí está o princípio de tudo, de acordo com o cacique.

O deus sol seria o criador de todos os seres vivos, devido a sua importância nos processos biológicos na natureza, e a lua seria a rainha da noite e dos homens. Segundo relatado pelo cacique, o sol criou todo o mundo. A intenção do sol era a criação dos seres vivos e dos recursos naturais para que facilitassem a vida dos humanos, a lua, por outro lado, acreditava na necessidade de dificultar a vida humana, para que os humanos pudessem ter mais possibilidades de aprendizagem.

É possível referir que os *Mbyá-Guarani* dessa aldeia utilizam-se da mitologia como método de aprendizado, isso porque, os mitos estão sempre relacionados com elementos da natureza e a criança *Mbyá* obtém a certeza de que existe realmente. Desse modo, o mito, tem o efeito de aumentar o sentido de pertencer a uma cultura, a uma natureza, a um ecossistema. Por outro lado, também é história e cultura, promove a autoestima e a valorização dos saberes ancestrais, o que também promove esse sentido de pertencer.

De acordo com os depoimentos do cacique, em muitos mitos um humano se torna animal e o animal se torna humano, formando um elo de parentesco entre certos animais e plantas, fazendo parte do meio que dividem. Essa cosmovisão é, provavelmente, fruto de uma profunda reflexão desta cultura que correlacionam milênios de coexistência e observação com elementos da natureza, sendo passada oralmente de geração para geração.

Muñoz (2003, p. 288) enfatiza a importância dos mitos e sonhos na transmissão dos saberes indígenas, guiando esses povos por meio de mensagens espirituais e revelando os significados mais profundos de sua sabedoria. A oralidade é abordada por Silva (2010, p. 86), que identifica nas narrativas dos povos indígenas um tratamento integrado das diversas dimensões da vida, em que a mística é inseparável dos processos de apreensão do mundo.

Faustino (2010, p. 70) acerca do povo Guaraní evidencia que a educação é compreendida como um dom sagrado, recebido de *nhanderu*, contendo regras complexas de conduta e de relação com outros seres, as quais precisam ser exercitadas durante a vida inteira, por meio da mediação dos mais velhos, o que é possível visualizar nas falas dos indígenas *Mbyá-Guarani* da aldeia *Yakã Jú*.

Catafesto de Souza (2008; 2010) se refere às fábulas míticas dos *Mbyá*, com seus conteúdos filosóficos acerca da existência humana e seus conhecimentos específicos sobre ciclos astronômicos, climáticos e meteorológicos, bem como relativos a elementos da paisagem e suas características, com reverência aos astros, plantas e animais como reflexos das forças criativas cósmicas às quais se integra o seu modo de ser. Nesse modo de ser, não aparece uma divisão entre o estado interno e suas manifestações externas; entre razão, linguagem, sentimento e ação.

É possível compreender que a continuidade da sabedoria ancestral *Mbyá-Guarani* se dá a partir da vivência cotidiana comunitária, com fundamentos espirituais, ritualísticos, ecológicos e artísticos, em um modo de ser que está intimamente conectado com a existência da aldeia, da *tekoá*, o espaço onde vivem coletivamente, o qual precisa ter elementos naturais, como fonte de água, terra apropriada para plantio e áreas de mata, com disponibilidade de lenha, frutas, ervas para uso medicinal e matéria-prima para construção e artesanato. A *tekoá* torna possível a manifestação do *nhandereko*, ou seja, dos costumes, da cultura e modo de vida, sendo que ambos estão relacionados com a saúde física e espiritual.

De acordo com Stumpf (2013), o convívio com os indígenas permite grande riqueza de informações e de observações que podem contribuir para reflexões sobre as questões ambientais. É nítido o entendimento dos indígenas da aldeia que as destruições são realizadas devido a questões econômicas e a visualização das consequências e dos limites do modelo de

desenvolvimento capitalista. A preocupação ambiental não se refere somente a aldeia, mas ao planeta como um todo, o indígena Mariano enfatiza muito essa questão.

O Pajé Floriano Romeu relatou que os indígenas possuem a sensação de estar presos entre cercas e indignam-se quando alguém diz a eles que não podem entrar na propriedade porque tem dono. O pajé compara os *Mbyá* aos animais selvagens, que como eles, vivem soltos por aí. Na concepção dessa comunidade indígena, a natureza foi feita para todos, é de todos, sendo assim, não pode existir nenhum dono em particular (DIÁRIO DE CAMPO, 16 de abril de 2015).

Durante a Expoijuí/Fenadi em 2015, evento na cidade de Ijuí, em que o coral da aldeia nominado de *Jeguetá Pyaú* se apresentou, o Pajé Floriano Romeu, que é o regente do coral, interrogado em entrevista pela repórter da rádio UNIJUI/FM acerca da preocupação com o meio ambiente, o pajé responde que essa não é somente uma preocupação dos Guarani, mas de todo o mundo, frisando que o que mais preocupa os Guarani é a falta de terra, assim, não tendo onde plantar, “não tem como viver né?” (DIÁRIO DE CAMPO, 15 de outubro de 2015).

Durante as conversas ao redor do fogo na aldeia, foram bem presentes as declarações dos indígenas acerca da importância das matas e a percepção deles acerca da perda progressiva deste tipo de vegetação. O caminhar na mata foi referido por muitos indígenas e mostrado como um hábito de grande importância cultural para esse grupo social. Gobbi (2009) salienta que as matas se destacam como uma das principais características dos locais escolhidos para formar as aldeias *Mbyá-Guarani*.

Foi possível perceber nos relatos dos indígenas que junto à presença de uma memória acerca da degradação ambiental, existe forte preocupação com a situação ambiental das aldeias na atualidade, a qual, segundo eles, se manifesta de modo diretamente relacionado com a desvalorização da cultura *Mbyá-Guarani*. A degradação das áreas, o consumo de produtos industrializados, a falta de matas, a utilização de produtos químicos no solo, água boa e terra para o plantio são alguns exemplos citados, principalmente pelo cacique, como geradores de modificações culturais.

Assim, ao que parece, os *Mbyá-Guarani* veem como uma estratégia de fortalecimento cultural o processo de recuperação ambiental das aldeias, conforme relatou Cassiano. Foi nítido o grande reconhecimento da importância dos elementos naturais, como a mata, as plantas, os animais, a água e a terra, em sua relação com aspectos culturais e necessidades humanas, mas também em uma visão de conexão espiritual e de integração entre todos os seres e elementos da natureza.

É possível perceber que o modo *Mbyá-Guarani* de ser e de se relacionar com o outro, incluindo outras pessoas e outros seres e elementos da natureza, está fundamentado na sua cosmologia, a qual se manifesta até nas mais simples atitudes cotidianas, onde cada gesto apresenta profundo significado, ilustrando essa relação entre percepção ambiental e engajamento.

Além dessa integração e interdependência entre todos os seres e elementos da natureza, apareceu fortemente nas falas dos indígenas a valorização dos ciclos naturais, também na forma de conexões. Assim, a complementação e a interdependência entre todos os elementos naturais, com as diversas conexões que compõem esta totalidade, aparecem repetidamente nas falas dos indígenas. Segundo o cacique Anildo, o sol ilumina, mas aquece tanto que o ser humano necessita de água para sobreviver. A água também é importante para a terra, para as plantas e animais. E os seres humanos necessitam desses outros elementos da mesma forma.

A partir das falas dos indígenas é possível observar que as ações indígenas são harmonizadas com estes ciclos, influenciadas pelas estações e astros, respeitando as fases de reprodução e crescimento dos seres, de um modo integrado à espiritualidade. Alguns rituais estão relacionados com os ciclos naturais e as estações, como por exemplo, o do *Nimongarai* ou do batismo, relatado por Pissolato (2007), o qual é realizado na época de colheita do milho, cerimônia em que o nome das crianças é revelado por meio do *Karai* que coordena o ritual. A importância da colheita do milho e sua relação com a festa do batismo foi comentada com alegria por alguns *Mbyá-Guarani* durante as conversas informais.

Bergamaschi e Menezes (2009) abordam a importância das emoções e sentimentos como mediadores na construção do conhecimento desses povos. O sentimento torna possível a memória, e desta forma, o fortalecimento e a continuidade da sabedoria deste povo. O sentimento faz parte da sua vida, da sua relação com a natureza e entre as pessoas, permitindo a integração, por meio de valores como respeito, perdão, fraternidade e alegria.

Conforme os relatos dos indígenas os elementos são retirados da natureza conforme a necessidade, seguindo a sabedoria dos ciclos, fases de crescimento, épocas de reprodução, e mediante oração, respeito e gratidão, para depois serem criativamente transformados e compartilhados. Essa percepção unificadora entre as diversas dimensões da sociedade *Mbyá-Guarani* integra a paisagem interna e externa, a subjetividade humana e a relação com o outro, incluindo todos os seres e elementos da natureza, e se reflete também nas questões de bem estar, saúde, ética e valores humanos.

A relação entre a cultura indígena e o meio ambiente tem sido ressaltada por muitos autores. Guimarães (1995) ressalta a relação de equilíbrio e integração com a natureza e a cultura indígena, a qual leva em consideração a capacidade de suporte dos recursos naturais. Os relatos dos indígenas da aldeia mostra que o modo de vida é tradicionalmente integrado aos ecossistemas por meio de um manejo sustentável que permite a extração de alimentos, medicamentos e matéria-prima para a construção das casas e confecção de instrumentos e adornos. A preocupação com as questões ambientais reflete nas músicas ensaiadas pelo coral da aldeia *Yakã Jú*:

Kyringue i joguerojae
 Kyringue i joguerojae o
 Yvy porã ka aguyporã ndoguerekovei
 Ore rovy a iaguã ore rovi a iaguã (ROMEU, 2005).

As criancinhas choram juntas e se lamentam
 Pela boa terra, pelo bom mato que já não têm mais
 Para nos alegrar, para nos alegrar (ROMEU, 2005).

Assim, as músicas possuem um significado sagrado e social muito forte. A letra da música representa muito do sistema de vida desse grupo social. Com sua cultura peculiar, apresenta uma conjunção de saberes e de técnicas ecológicas e saudáveis de produção de alimentos, culinária, arquitetura, medicina, arte e confecção de artefatos. Tempass (2005) salienta que os *Mbyá-Guarani* se consideram guardiões da natureza, com seu modo de ser fundamentado em um respeito à diversidade, sendo sua sustentabilidade, em grande parte, proveniente das matas, por meio de coletas em que é retirado somente o necessário, com o corte na época em que as plantas brotam mais facilmente e o cuidado para que não haja esgotamento das espécies. Isso foi possível perceber nas falas de Anildo, Cassiano e Mariano, indígenas da aldeia.

A percepção da relação entre saúde, economia, educação, arte e organização política remetem a uma concepção de mundo sistêmica, que integra o humano a todos os outros seres e elementos da natureza, unindo cultura e ambiente em um modo de vida comunitário, onde estão conectadas todas as dimensões da constituição de uma sociedade, tendo como centro integrador a espiritualidade, e possibilitando a manifestação do “ser por inteiro”, ligando razão, emoção, intuição e ação. Neste sentido, a relação com o meio ambiente se dá em cada indivíduo *Mbyá-Guarani*, com o grupo como um todo.

As percepções ambientais *Mbyá-Guarani* dos indígenas da aldeia *Yakã Jú* remetem a uma concepção de mundo sistêmica, que integra o humano a todos os outros seres e elementos da natureza, unindo cultura e ambiente em um modo de vida comunitário, onde

estão conectadas todas as dimensões da constituição de uma sociedade, tendo como centro integrador a espiritualidade e o mito, e possibilitando a manifestação do “ser por inteiro”, ligando razão, emoção, intuição e ação.

A importância da natureza na vida e no cotidiano indígena é destacada por Bergamaschi e Menezes (2009) como grande inspiradora na educação *Mbyá*, em um processo no qual indivíduo, cultura e ambiente formam uma totalidade inseparável. A internalização de valores ambientais acontecem na vivência cotidiana, na *Opy*, na música, nas brincadeiras, nas conversas com os mais velhos e no acompanhamento das atividades dos adultos, pois o meio ambiente faz parte da cosmologia que constitui o fundamento da vida *Mbyá-Guarani*.

Bergamaschi e Menezes (2009) alertam do fato da cosmologia *Mbyá-Guarani* não ser estática, e da cultura indígena também se modificar, como ocorre com todas as sociedades, estando sempre se movimentando e se recriando. A sabedoria *Mbyá-Guarani* constitui-se um conjunto de saberes, valores e práticas ecológicas, junto a um modo peculiar de transmissão de sua relação com o ambiente entre gerações. Essa visão de mundo reflete a forma como os *Mbyá-Guarani* se relacionam com as crianças e sua maneira de educá-las, que é marcada pelas suas concepções religiosas e mitológicas.

Assim, a construção e a transmissão de conhecimentos ambientais entre os *Mbyá-Guarani* da aldeia *Yakã Jú* passa por espaços como a *Opy*, ou seja, a casa de reza, as incursões à mata, as músicas, as danças ou conversas à beira do fogo tomando chimarrão. Plantar ou cuidar de uma árvore vai muito além de uma atividade de reflorestamento ou de proteção ao meio ambiente, como algo externo ao ser humano, isso porque esses indígenas possuem a consciência da relação intrínseca entre a degradação ambiental e a degradação cultural, o que reflete uma visão em que meio ambiente e cultura estão intimamente integrados.

3. MODOS DE SER: A DIFERENÇA CULTURAL NA SOCIEDADE DE CONSUMO

O conceito de identidade e diferença são interpelados pela complexidade da esfera do consumo. Refletir acerca da relação consumo-identidade emprega um esforço teórico que investiga essa temática numa sociedade urbana, industrializada, globalizada e complexa. O desafio reside no próprio espaço que a identidade ocupa na sociedade contemporânea, constituída pelo consumo. Essa reflexão tem sentido de existir à medida que se compreende que a lógica do consumo dirige os processos de identificação a uma cultura unitária, mergulhando todas as diferenças de gênero, etnia, religião, no mesmo plano enunciativo.

Dessa forma, surge o seguinte questionamento: como pensar a diferença enquanto espaço de negociação da identidade na sociedade de consumo contemporânea, que delimita, reorganiza os campos da vida e submete todos aos seus imperativos (desejo, gozo, satisfação das necessidades, insaciabilidade)? Assim, a existência da diferença na sociedade de consumo dialoga com as relações de poder, com a resistência das minorias, já que se constitui como lugar de enunciação da identidade. É preciso, pois, pensar no consumo como espaço de negociação de práticas culturais e de reelaboração constante da identidade.

3.1 Cultura, Identidade e Diferença

O indivíduo chega ao mundo indefeso e desarmado, dotado de nascença de uma única faculdade que o distingue fundamentalmente dos outros animais, a faculdade de formar capacidades especificamente humanas (LEONTIEV, 1980, p. 56). Ou seja, o homem como ser dotado de racionalidade é capaz de construir seu próprio modo de vida, dando sentido à sua existência. É possível, então, dizer que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, (...) a cultura como sendo essas teias” (GEERTZ, 2008, p. 4).

A cultura é uma criação humana, fruto da capacidade do homem de organizar seu modo de vida. A cultura pode ser considerada um sistema de atitudes e modos de agir, costumes e instruções de um povo (BUENO, 1991). Igualmente, segundo Sidekum, “é uma elaboração comunitária mediante a qual os indivíduos se reconhecem, se autorrepresentam e assinalam significações comuns ao mundo que os rodeia” (2003, p. 18).

A noção de cultura é problemática em termos de sua definição, entretanto, pode ser considerada “todo o conjunto de saberes, representações, símbolos, costumes e formas de vida

compartilhadas, elaboradas comunitariamente, por uma coletividade de indivíduos e que a difere de outros grupos, reproduzindo uma concepção particular de sociabilidade” (LUCAS, 2013, p. 166).

Nesse sentido, as culturas são modos particulares de vida, modos movidos pelo princípio universal da vida humana de cada sujeito em comunidade de acordo com Dussel (2002). Igualmente, de acordo com Lucas, “seriam todos os comportamentos, costumes, imagens, regras e saberes que possibilitam definir os laços de lealdade e de pertença para com o outro semelhante, capaz de estabelecer as diferenciações com outros não integrantes de um mesmo grupo” (2013, p. 166). Nesse interim, Hall enfatiza que para que se possa conceituar cultura, é necessário levar em conta a comunidade imaginada, as memórias do passado, o desejo de viver em conjunto e a perpetuação da herança (HALL, 2011).

A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural da UNESCO dispõe que “a cultura deve ser considerada como o conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos, que caracterizam uma sociedade ou um grupo social, e que ela inclua, além disso, as artes, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valor, as tradições e as crenças” (UNESCO, 2002). Para Montiel, a cultura

é uma elaboração comunitária mediante a qual os indivíduos se reconhecem, se autorrepresentam e assinalam significações comuns ao mundo que os rodeia. Tradicionalmente a produção social de cultura tem suas fontes em âmbitos históricos ou espaciais precisos, onde se assenta uma nação, ou áreas geográficas específicas, marcadas pela presença de povos ou etnias, uma história política ou de crenças religiosas compartilhadas (2003, p.18).

A palavra cultura entrou no vocabulário há cerca de dois séculos como portadora de um significado oposto ao de natureza, denotando características humanas em oposição aos fatos da natureza, conforme Bauman (2005). No decorrer da história, esse conceito se altera, surgindo no século XVIII como reação à ideia de civilização, como parte de um conflito entre tradição e Modernidade (LUCAS, 2013). Desse modo, conforme Chauí (2006) é possível avaliar o progresso de uma civilização pela sua cultura e a cultura pelo progresso que traz à civilização.

No entendimento de Sidekum (2003), a natureza humana é de um ser cultural e intercultural. Pelo fato de ser natureza, o sujeito é definido, determinado, mas sempre como realidade singular livre, ele se distancia da natureza, é mais que natureza, possuindo abertura para os valores. Ou seja, é uma indeterminação a determinar-se no processo cultural (SIDEKUM, 2003).

Dessa forma, Leontiev alerta para o fato de que “desde tempos imemoriais que se considera o homem um ser especial, qualitativamente diferente dos animais” (1980, p. 38), e isso ocorre devido à cultura, fato pelo qual o ser humano se distanciou dos outros animais, desenvolvendo-se a partir da possibilidade da comunicação oral.

O ser humano, no decorrer da evolução da espécie, adaptou-se ao meio ambiente e transformou-se. Porém, mais importante do que isso é considerar que os indivíduos são seres sociais, e que esta adaptação ao mundo depende das relações construídas pela espécie humana que necessita, impreterivelmente, de seu grupo, da sua comunidade para se humanizar (ANGELIN, 2010).

Para Benedict (1972) torna-se imperioso destacar que a cultura é como uma lente por meio da qual o homem vê o mundo, assim, homens de culturas diferentes usam lentes diversas, logo, têm visões desencontradas das coisas. Em outras palavras, os indivíduos por possuírem distintas identidades culturais possuem diferentes visões de mundo, que são por vezes, conflitantes entre si. Nesse viés, “o fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura tem como consequência a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural” (LARAIA, 2006, p. 72), em contraposição ao seu oposto.

Diante disso, é importante ressaltar que cultura não é algo dado, mas algo construído, fruto das experiências das gerações anteriores, ou seja, pode ser considerada “o produto das experiências vitais acumuladas de muitas gerações” segundo Bauman (1980, p. 75). A cultura fornece o vínculo entre o que os indivíduos são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se tornam, para Geertz (2008) o ser humano é um ser individual, mas sob a direção dos padrões culturais são modelados como indivíduos separados. Desse modo, para além de suas preferências individuais, o indivíduo se confronta com as convenções sociais e culturais para que possa construir a sua própria identidade.

A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência, segundo Woodward (2013). Assim, é possível compreender a cultura a partir de Herrera Flores (2004), para o qual, se constitui numa resposta, numa reação à forma como se constituem e se desenvolvem as relações sociais, econômicas e políticas em um tempo e um espaço determinados. Por meio da identidade surgem as noções de classe, gênero, grupo, etnias, nacionalidades, sendo possível a construção da noção de pertencimento.

A identidade é marcada por meio de símbolos (WOODWARD, 2013), símbolos que são caracterizados pela cultura por meio da socialização, dos ritos religiosos, da alimentação, do trabalho, da legislação, das artes, da linguagem, dos costumes, das concepções filosóficas e ideológicas, ou seja, tudo o que identifica uma identidade. Segundo Taylor, a identidade é “a

maneira como uma pessoa se define, como é que suas características fundamentais fazem dela um ser humano” (1994, p. 45). Segundo o autor, é uma condição humana formada, em parte, pelo reconhecimento, que é o caráter fundamentalmente dialógico dessa condição, o qual possibilita a formação da identidade mediante o diálogo e a negociação (TAYLOR, 1994).

É preciso destacar que o mundo contemporâneo tem sido palco de intensas demandas identitárias e culturais por reconhecimento. Relativamente às demandas identitárias e à luta por reconhecimento há que se destacar a luta dos indígenas, das mulheres, dos homossexuais, das lésbicas, dos transexuais, dos bissexuais, das pessoas com necessidades especiais, dos negros, entre outras. Sendo assim, é possível visualizar em todas essas identidades uma característica em comum, ou seja, todas possuem uma trajetória marcada por preconceitos, discriminações e lutas dos indivíduos em favor dos direitos de cidadania numa sociedade para a qual foram e ainda são invisíveis. Uma sociedade à qual pertencem e pela qual necessitam ser reconhecidos como seres humanos, como cidadãos. São grupos, minorias desiguais, que ocupam lugares minoritários na sociedade. Nesse âmbito, para Muniz Sodré (2005),

o conceito de minoria é o de um lugar onde se animam os fluxos de transformação de uma identidade ou de uma relação de poder. Implica uma tomada de posição grupal no interior de uma dinâmica conflitual. Posto isto, pode-se afirmar que o negro é mais um lugar do que o indivíduo definido pura e simplesmente pela cor da pele (2005).

São indivíduos ou grupos sociais que tiveram sua identidade constituída em meio a precariedade de condições básicas de existência, relegadas à condição de subcidadania (SOUZA, 2006). Sofreram violência, discriminação, exclusão social e marginalização. São os refugos humanos e o lixo social, como alude Bauman (2005). Tiveram sua identidade relacionada a estigma, uma identidade deteriorada para utilizar a expressão de Erving Goffman (1993). Podem ser considerados os *outsiders* de Norbert Elias (2000), os quais foram exilados no subterrâneo do esquecimento (POLLAK, 1989).

Os povos indígenas brasileiros compõem o que é possível denominar de minorias nacionais, para utilizar a expressão de Kymlicka (1995). Ou seja, são sociedades distintas da cultura majoritária da qual fazem parte, porém não podem ser consideradas um outro Estado-nação, mas parte de um Estado multinacional. E complementa o autor que,

uma das características distintivas das culturas incorporadas, as quais denomino ‘minorias nacionais’, é justamente o desejo de continuar sendo sociedades distintas da cultura majoritária da qual formam parte; exigem, por tanto, diversas formas de autonomia ou autogoverno para assegurar sua sobrevivência como sociedades distintas (KYMLICKA, 1995, p. 25).

É possível perceber que as culturas com visões de mundo diferentes, com costumes opostos, são mundos que se afirmam e que se opõem, gerando conflitos e choques. Entretanto, por possuírem uma vasta riqueza em suas especificidades, essa aproximação acaba por enriquecer a todos coletivamente. Segundo Leontiev (1980), se um ser de outro planeta visitasse a terra e descobrisse as capacidades físicas, intelectuais, estéticas, as qualidades morais e particularidades do comportamento dos indivíduos pertencentes a diferentes classes e estratos sociais que vivem nas diversas regiões e países do planeta, poderia pensar que se tratasse de representantes de espécies diferentes. Em outras palavras, a diversidade é tão rica, que se constitui numa enorme possibilidade de aprendizagem com o outro, com o diferente.

O indivíduo não se encontra só frente ao mundo que o circunda, mas mantém relações sociais com outros indivíduos que se constitui a condição necessária e específica da vida do indivíduo em sociedade (LEONTIEV, 1980). Assim, os indivíduos ligam-se uns aos outros numa pluralidade em sociedade.

A sociedade pode ser concebida como sistema social, sistema de relações entre os indivíduos e grupos sociais. Ela está intrinsecamente relacionada à cultura que são valores, ideias e outros sistemas simbólicos, transmitidos e criados como fator condicionante da conduta humana. Segundo Elias (1994) a sociedade só existe porque existe um grande número de pessoas; só continua a funcionar porque muitas pessoas, isoladamente, querem e fazem certas coisas. No entanto, sua estrutura e suas grandes transformações históricas independem, claramente, das intenções de qualquer pessoa em particular (ELIAS, 1994), a sociedade necessita do coletivo. Segundo Rubio,

não há de se esquecer de que o ser humano sempre existe em sociedade, é um ser social que está interrelacionado com seus semelhantes. Partindo desse ponto de vista, os fins e os projetos de vida aparecem no marco das relações sociais de uma sociedade concreta (2004, p. 147).

Daí há que se considerar o significado do indivíduo dentro do coletivo, da sociedade, que deve objetivar oferecer a cada um as condições pelas quais consiga suprir seus anseios e necessidades, sendo respeitada e assegurada sua individualização. É possível perceber a luta pelo reconhecimento, pela individualização do homem considerado paralelamente ao todo. Toda atividade racional do homem é uma forma de luta pela existência, isto é, uma luta para que todos os indivíduos possam satisfazer suas necessidades (LEONTIEV, 1980), o que só será possível a partir do outro.

O indivíduo só pode se constituir como sujeito autônomo por meio do reconhecimento do outro alerta Touraine (1998a). Assim, complementa o autor, o indivíduo vive sempre sob o olhar do outro (TOURAINÉ, 2009). E quando se fala acerca de reconhecimento do outro, é necessário falar acerca da diferença, até porque, “as batalhas de identidade não podem realizar a sua tarefa de identificação sem dividir tanto quanto, ou mais do que unir. Suas intenções incluídas se misturam com (ou melhor, são complementadas por) suas intenções de segregar, isentar e excluir” (BAUMAN, 2005, p. 85).

A identidade é uma coisa por não ser outra, por isso, à primeira vista, tem o condão tanto de unir os semelhantes, quanto de excluir os dessemelhantes. É o que acontece principalmente nas identidades culturais. Segundo Lucas (2013), não há pertença ou perspectiva identitária que não seja, ao mesmo tempo, uma forma específica de estabelecer os limites da igualdade e da diferença que separa o outro semelhante do outro diferente.

Assim, as diversas culturas, ao se aproximarem, por vezes estranham-se, modificam-se a ponto de olharem para si mesmas de forma diferente. O multiculturalismo traz em seu bojo diversos olhares e formas de compreensão do mundo e surge com a preocupação do reconhecimento e da proteção das identidades, com as lutas pela dignidade, pela inclusão social, pela autodeterminação, pelo direito das minorias, entre outros.

Devido a isso, para Benhabib (2006), o multiculturalismo não pode entender as culturas como totalidades unificadas, holísticas e autoconsistentes, já que a defesa cultural aprisiona o indivíduo e reduz suas intenções a estereótipos culturais. Na verdade, o multiculturalismo não é uma única doutrina, já que há muitas formas de expressão do multiculturalismo. Também não se caracteriza como uma estratégia política, nem representa um estado de coisas já alcançado, muito menos é uma forma disfarçada de endossar algum estado ideal ou utópico (HALL, 2003). Enfim, o multiculturalismo discute o problema da identidade e seu reconhecimento (SEMPRINI, 1999).

O multiculturalismo, segundo Abellán, “hace referencia, tanto en la teoria como en la practica, a la reivindicación de un modelo de sociedade que ce organice de manera coherente com ele hecho de la existencia em la sociedade de grupos humanos culturalmente diversos” (2003, p.18). Sendo assim, o multiculturalismo pode designar na atualidade um complexo de problemáticas. Ele remete a presença de universos culturais diferentes (GALLI, 2006), produzindo a reivindicação do reconhecimento das diferenças (AVILÉS, 2005).

Nesse viés, o multiculturalismo não é, consoante Parekh, “ni una doctrina política con un contenido programático, ni una teoría filosófica sobre el hombre y el mundo, sino simplemente una perspectiva sobre la vida humana” (2005, p. 491). O multiculturalismo traz

a questão do choque entre as identidades culturais, por isso, diante dos desafios da sociedade multicultural e complexa, da convivência pacífica, a tolerância parece adquirir a cada dia mais relevância. Assim, entender essa dinâmica torna-se importante para atenuar o choque entre as diversas culturas (PISÓN, 2001).

Entretanto, para configurar-se o multiculturalismo necessita sempre de duas características principais: a de reconhecer a natureza dialógica de todas as identidades, e a de discernir quais valores de cada cultura poderão ser aceitos ou não (BAUMANN, 2001), já que apenas “o reconhecimento do outro não basta para assegurar a comunicação, o debate, e, portanto, o acordo ou o compromisso com o Outro” (TOURAINÉ, 1998a, p. 62).

Assim, é necessário, segundo Bauman (2005), afastar a fronteira da exclusão. Esse é desafio enfrentado pelo ideal de humanidade. Em outras palavras, é preciso estabelecer um novo paradigma no entendimento sobre a questão do reconhecimento das identidades, já que defender o reconhecimento à diferença, para Lucas, “é defender o encontro do homem com ele mesmo, a busca do indivíduo por seu lugar no mundo” (2013, p. 273).

3.2 A alteridade e o reconhecimento do Outro

Reconhecer-se constitui numa ação de entendimento, de compreensão entre indivíduos ou grupos com concepções por vezes divergentes e conflitantes, que passam a se reconhecer como sujeito de direitos recíprocos. Esse conceito passa a ser eficiente no sentido de que enfrenta melhor as dificuldades encontradas diante do multiculturalismo nas sociedades democráticas contemporâneas e, desse modo, se destaca como um instrumento de promoção da justiça social e política.

A interação traz a ideia de se expor a uma cultura diversa o que por si só é um processo complexo. O “outro” o qual é considerado como “estranho”, desconhecido, se afigura como gerador de medos e de desconfianças. Então, ambas as culturas acabam por agir numa atitude defensiva, agressiva e desconfiada face ao que é diverso, acreditando que esse contato não poderá lhe trazer benefícios, por isso, ao que parece, a “cada dia dialogamos menos” (SIDEKUM, 2003, p. 236), principalmente com o diferente, seja esse individual ou coletivo. A problemática relacionada ao “outro” e sua diferença surgida com o descobrimento da América é tratada por Dussel quando aduz que,

a conquista é um processo militar, prático, violento que inclui dialecticamente o Outro como o ‘si mesmo’. O Outro, em sua distinção, é

negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘assalariado’ (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais) (1993, p. 44).

Segundo Colaço (2018), nesse período houve a negação do “direito do outro”, por meio do desrespeito e da violação do direito indígena que ocorreu sob a tutela religiosa. Para Morin e Kern (2003) o fato das sociedades se verem como espécies rivais, demarcadas por diferenças que se convertem num abismo entre as culturas diversas, deve ser superado em nome do reencontro e da realização da unidade do ser humano, já que por mais separados que os homens estejam pela língua, pelo tempo ou pela cultura, a comunicação é possível e a unidade da identidade humana é, na verdade, formada por uma imensa diversidade. A diversidade sempre presente e infinita, revela-se ao mesmo tempo uma fonte de conflitos e outra de enriquecimento, assim se dá uma civilização da diversidade, tolerante e respeitosa do homem em sua universalidade e em suas singularidades locais (ZAOUL, 2003).

Segundo Gadamer, “o reconhecimento é a tarefa que consiste em aprender a ouvir aquilo que lá quer falar, e temos que admitir que aprender a ouvir significa, acima de tudo, elevar-se desse processo que tudo nivela e pelo qual não se ouve mais e tudo é ignorado” (1996, p. 94). O conceito de reconhecimento advém da concepção filosófica do filósofo alemão Georg Hegel (1992). Desde sua criação como conceito filosófico, o reconhecimento confere um caráter positivo à diferença.

Esse conceito encontra a sua forma embrionária no século XVIII, com Hegel, que foi quem, pela primeira vez, apresentou de maneira bem articulada a noção de reconhecimento. De acordo com Hegel (1992, p. 142) o conceito de reconhecimento é articulado em vista da essência da subjetividade humana, uma vez que a formação da autoconsciência depende do reconhecimento. Hegel (1992) vincula a experiência do reconhecimento ao progresso ético, que, segundo o autor, somente ocorre ao longo de uma série de etapas com padrões de reconhecimento cada vez mais exigentes, os quais são mediados por lutas intersubjetivas nas quais os sujeitos tentam ganhar aceitação para reivindicações a respeito de sua própria identidade.

Embora Charles Taylor e Axel Honneth representem a retomada contemporânea da noção de reconhecimento tal como foi formulada por Hegel, é possível visualizar discursos muito originais em cada um desses dois autores, trilhando caminhos distintos. Taylor não teve a intenção de desenvolver a ideia embrionária de Hegel, embora tenha agregado novos arranjos conceituais e uma moldura argumentativa própria.

Honneth, diferentemente de Taylor, empenhou-se numa revitalização do discurso de Hegel, buscando novas abordagens, bem como novas perspectivas acerca da noção de reconhecimento. Influenciados pela doutrina hegeliana do reconhecimento, tanto Charles Taylor, quanto Axel Honneth voltam seus estudos para o desenvolvimento de uma teoria que seja capaz de considerar o ser humano em todos os seus aspectos vitais. Charles Taylor faz isso criando “a política de reconhecimento”, enquanto Axel Honneth criou uma teoria moral dos conflitos sociais, esclarecida por meio da “luta por reconhecimento”.

A política de reconhecimento, defendida por Charles Taylor (1992), filósofo canadense, se consubstancia numa teoria que tem por finalidade a promoção do reconhecimento público das diferenças, pelas instituições democráticas. Taylor pode ser considerado um filósofo comunitarista, por acreditar que as instituições públicas têm um papel relevante no desenvolvimento da identidade individual e, portanto, devem abrir espaço para a aceitação e tutela da cultura, que é um interesse básico do indivíduo.

A teoria do reconhecimento de Taylor, baseada em uma política da diferença, objetiva a defesa das especificidades culturais, seja a partir do argumento ético de compreensão substantiva da diversidade, seja por meio de ferramentas políticas que proporcionam tanto a garantia dos direitos fundamentais, quanto dos direitos coletivos, que levam em consideração as particularidades culturais dos grupos.

A política de reconhecimento implica na realização de políticas públicas na busca pelo reconhecimento das diferenças existentes entre indivíduos e grupos culturais. De acordo com Taylor (1994), o reconhecimento na política contemporânea não é somente uma necessidade, mas também uma demanda social, que só se torna possível devido à relação existente entre o reconhecimento e a identidade. Taylor (1994) entende por identidade o conjunto de características que definem o ser humano e a sua forma de autopercepção.

Nesse sentido, para Taylor (1994) parte da identidade do indivíduo é moldada a partir do reconhecimento, isso quer dizer que o fato da valorização ou desvalorização de certas características de um indivíduo ou grupo humano pela sociedade pode implicar diretamente na própria compreensão que esse indivíduo possui de si mesmo, modificando e ressignificando o que esse percebe como sua identidade. Segundo o autor,

a tese é a de que nossa identidade é parcialmente moldada pelo reconhecimento ou sua ausência, geralmente pelo desconhecimento do outro, e assim a pessoa ou o grupo de pessoas podem sofrer danos reais, distorções reais, se as pessoas ou sociedade ao redor deles espelha neles uma imagem limitada, humilhante e desprezível deles mesmos (TAYLOR; 1994; p. 25)

Sendo assim, o “não-reconhecimento” deixa de ser simplesmente falta de respeito, podendo causar graves danos e, por esse motivo, Taylor (1994) conclui que a ausência de reconhecimento pode ser utilizado como uma forma de opressão, que aprisiona os grupos e indivíduos em uma forma distorcida de ser. Desse modo, o reconhecimento é uma necessidade humana de acordo com Taylor (1994, p. 26). A negação do reconhecimento ao indivíduo é privá-lo de um elemento fundamental para o pleno desenvolvimento humano. Para Taylor,

o não reconhecimento ou o falso reconhecimento [...] pode ser uma forma de opressão, aprisionando o sujeito em um modo de ser falso, distorcido e reduzido. Além da simples falta de respeito, isso pode infligir uma grave ferida, submetendo as pessoas aos danos resultantes do ódio por si próprias. O devido reconhecimento não é meramente uma cortesia, mas uma necessidade humana vital (TAYLOR, 1994: 25).

O autor também argumenta que a inexistência de reconhecimento ou o reconhecimento incorreto por parte da sociedade em que o indivíduo está inserido constituem formas de agressão, afetando negativamente sua identidade, “reduzindo a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe” (TAYLOR, 1998. p. 45).

O autor argumenta que nas sociedades patriarcais as mulheres eram levadas a adotar uma visão depreciativa de si próprias, e mesmo quando as barreiras reais impostas às mulheres deixaram de existir, as mesmas ainda demonstravam habilidade de aproveitar as novas oportunidades que surgiam, assim como aconteceu com os negros. Segundo Taylor, “nesta perspectiva, a sua autodepreciação torna-se um dos instrumentos mais poderosos da sua própria opressão” (1998. p. 46). O mesmo se argumenta no relativo aos povos indígenas.

Taylor chama a atenção que “o reconhecimento incorreto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas” (1998. p. 46). Sendo assim, argumenta o autor da necessidade do reconhecimento e do respeito já que são necessidades humanas vitais.

Na teoria de Taylor, a recusa do reconhecimento pode prejudicar os indivíduos, isso porque, a projeção de uma imagem de si como ser inferior e desprezível pode, realmente, ter um efeito de distorção e de opressão, ao ponto de essa imagem ser interiorizada (TAYLOR, 1998. p. 56-57). O reconhecimento igualitário “não é apenas a situação adequada para uma sociedade democrática saudável” (TAYLOR, 1998. p. 56).

Desse modo, o objetivo da política de reconhecimento de Taylor “é a de que todos reconheçam o valor igual das diferentes culturas: que as deixemos, não só sobreviver, mas também admitamos seu mérito” (TAYLOR, 1998. p. 84), sendo assim, Taylor cunhou uma teoria em que as diferentes culturas restassem protegidas dentro de um contexto de segurança para a autenticidade, para que possa “ser verdadeiro para comigo mesmo e para com a minha maneira própria de ser” (TAYLOR, 1998. p. 48).

Taylor cunhou uma teoria como tentativa para que os direitos fundamentais individuais não entrassem em conflitos com alguns direitos coletivos ou de grupo, já que, segundo Silva, “a cidadania se faz tanto pelos direitos fundamentais, como pela defesa de direitos que levam em conta as particularidades das diferenças culturais que são exercidas dentro dos limites no Estado nação” (2006, p. 319).

Para Taylor, o indivíduo não pode existir de uma maneira ausente de um determinado contexto, em outras palavras, a moral recebida pelo indivíduo foi passada de geração em geração para assim tornar-se um hábito solidificado, desse modo, o indivíduo acessa o mundo que o cerca, de acordo uma determinada visão dependente do meio em que está inserido.

Taylor coloca que o reconhecimento baseia-se em duas esferas, a da intimidade, a qual é responsável pela construção das identidades individuais, e do âmbito social, no qual ocorre a política do reconhecimento. Taylor busca resgatar a identidade frente a uma lente de reconhecimento por meio do multiculturalismo, propondo o estudo das manifestações culturais que auxiliam na construção da identidade moderna e influenciam nas ações individuais.

Outro importante filósofo que trata da teoria do reconhecimento é Axel Honneth, um filósofo e sociólogo alemão, que tem como tese a “luta por reconhecimento”, que busca demonstrar a importância e o valor das relações intersubjetivas de reconhecimento para a compreensão das relações sociais. Assim, o reconhecimento compreende um conjunto de expectativas morais que direcionam a autopercepção do indivíduo.

E, segundo o autor, a ausência de reconhecimento origina esferas de desrespeito, as quais podem ser compreendidas como a base dos conflitos sociais e interpessoais. Honneth trata acerca do reconhecimento à luz da ética, na qual se põe em realce as condições qualitativas do bem estar humano. Da mesma forma que Charles Taylor, Axel Honneth desenvolveu a sua teoria em vista do legado hegeliano ao vincular reconhecimento e identidade. De acordo com Honneth,

nossa integridade é dependente (...) da aprovação ou reconhecimento de outras pessoas. A negação do reconhecimento (...) é prejudicial porque impede [...] que as pessoas tenham uma visão positiva de si mesmas – uma visão que é adquirida intersubjetivamente (1992, p. 188-189).

O reconhecimento, segundo Honneth, é possível de ser compreendido a partir das relações entre os indivíduos em três esferas de reprodução da vida social, as relações afetivas, as relações jurídicas e as relações de estima. As três esferas do reconhecimento do indivíduo se constituem em domínios nos quais o indivíduo é tratado como “pessoa” em cada um desses âmbitos, os quais, em sua totalidade, remetem ao fomento da autorrealização desse indivíduo.

Na primeira esfera do reconhecimento, a esfera das relações afetivas, Honneth põe em destaque a dependência e autonomia própria do humano nas suas relações afetivas e que caminha no sentido da formação da sua autoconfiança. Tanto o direito, quanto a estima social referem à participação dos indivíduos na comunidade social, entretanto, isso ocorre sob perspectivas distintas, enquanto no âmbito do direito, o reconhecimento deve se dar de modo igualitário; de outra forma, nas relações de estima são as diferenças entre os indivíduos que estão em voga.

Portanto, o direito deve compreender que todos os membros da sociedade têm os mesmos direitos, sem privilégios ou exceções, ficando assegurado o direito de igualdade entre os indivíduos. As relações jurídicas promovem o autorrespeito, da mesma forma, que a relação afetiva promove autoconfiança. Desse modo, o indivíduo contrai a “consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (HONNETH, 2009, p. 195).

A estima social, segundo Honneth é a terceira esfera do reconhecimento, a qual abrange as considerações que não são pautadas na envergadura jurídica, estando intimamente vinculada às particularidades dos indivíduos, proporcionando autorrelação em termos de autoestima. Nesse viés, o que se busca não é a igualdade, mas a diferença.

Honneth buscou chamar atenção para o fato de que a passagem da sociedade tradicional para sociedade moderna permitiu a individualização dos sujeitos, quando vem à tona o critério das particularidades e habilidades dos indivíduos. O indivíduo só pode “sentir-se valorizado” se consegue ter a oportunidade de ser autor ou fator determinante de alguma performance.

As três etapas do reconhecimento em Honneth não se constituem em um arranjo teórico simples, inclusive, Honneth afirma que essas esferas de reconhecimento perfazem os princípios da justiça social tal como ele a compreende. O autor afirma que a justiça social

compreende as esferas do amor, do direito e da estima, e que os indivíduos são dependentes dessas três formas de reconhecimento para a formação da sua identidade, daí a compreensão do autor da relação do reconhecimento e identidade fruto da tradição hegeliana.

Desse modo, o modelo identitário do reconhecimento, segundo o autor, reflete a necessidade do reconhecimento nessas três esferas distintas a partir das quais o indivíduo se desenvolve de maneira plena, por um lado, porque essas esferas se constituem em elementos básicos na formação da identidade dos sujeitos e, por outro, porque a sua carência é nociva e desestruturante.

Honneth (2007), em sua teoria da luta por reconhecimento, trata acerca da questão do reconhecimento partindo da concepção de que a constituição do indivíduo se dá enquanto sujeito e objeto de reconhecimento. A partir da tradição hegeliana, Honneth apoia sua tese de que o indivíduo opera dialogicamente, de modo que as relações intersubjetivas se constituem em condição de possibilidade para a formação da identidade.

De acordo com Honneth, “o reconhecimento deve ser entendido como um gênero que compreende várias formas de atitudes práticas, cuja intenção primária consiste em um ato especial de afirmação de uma outra pessoa ou grupo” (2007, p. 330), sendo assim, segundo o autor, a forma como o indivíduo se relaciona consigo mesmo está intimamente vinculado às relações de reconhecimento.

Outro importante expoente da teoria do reconhecimento é Nancy Fraser, uma filósofa americana que conquistou seu espaço junto à teoria do reconhecimento devido a sua tentativa de criação de uma teoria que rompesse com o padrão clássico originado de Hegel, especialmente, no que tange ao seu uso na teoria de Axel Honneth e Charles Taylor.

Fraser propõe, a partir do pressuposto kantiano, um modelo de reconhecimento vinculado à concepção de justiça universal, por meio do qual todos os seres humanos possuem igual valor e devem ser tomados como um fim em si mesmos. Fraser trata da noção de reconhecimento sob o aporte da moral, em que se põe em questão a noção de certo e errado, sendo assim, para a autora, o reconhecimento remete noção de justiça.

Segundo Nancy Fraser, a “luta por reconhecimento está rapidamente se tornando a forma paradigmática de conflito político no final do século XX” (2007, p. 1). E desse modo, as demandas por “reconhecimento da diferença” podem ser consideradas como combustível para as lutas de grupos mobilizados em prol de direito relativos a nacionalidade, a etnicidade, a gênero, a sexualidade e a religião.

De acordo com Nancy Fraser a teoria do reconhecimento apoia-se em novas visões de uma sociedade “amigável às diferenças”, na busca de um mundo em que a assimilação às

normas da maioria ou da cultura dominante não é mais o preço do respeito igualitário (FRASER, 2007, p. 2).

Entretanto, segundo a autora, para a concretização da justiça na contemporaneidade, é preciso tanto a luta por redistribuição, quanto a luta por reconhecimento; nenhum deles, sozinho, capaz de promover a justiça. Para tanto, é elaborar um conceito amplo de justiça que consiga acomodar tanto as reivindicações defensáveis de igualdade social, quanto as reivindicações defensáveis de reconhecimento da diferença (FRASER, 2007).

Conforme a autora, as reivindicações pelo reconhecimento da diferença envolvem avaliações acerca do valor relativo de práticas culturais, características e identidades, essas reivindicações dependem de horizontes de valor historicamente específicos que não podem ser universalizados (FRASER, 2007, p. 105). Nesse sentido, Fraser aborda as reivindicações por reconhecimento como reivindicações por justiça dentro de uma noção ampla de justiça (FRASER, 2007, p. 106).

Nancy Fraser (2007, p. 106) busca na sua teoria romper com o modelo padrão de reconhecimento, o modelo da identidade, concebido por Hegel e reformulado por Taylor e Honneth. No modelo de reconhecimento proposto pela autora, o que exige reconhecimento é a identidade cultural específica de um grupo, sendo assim, o não reconhecimento incide na depreciação dessa identidade pela cultura dominante, o que conseqüentemente gerará danos à subjetividade dos membros desse grupo social. A reparação desse dano, segundo a autora, é o que significa a reivindicação do “reconhecimento”.

Para o modelo de reconhecimento da identidade, a política de reconhecimento significa “política de identidade” (FRASER, 2007, p. 106), o que não significa para Fraser. Desse modo, segundo a autora, o não reconhecimento não significa simplesmente a depreciação e deformação da identidade de grupo, muito pelo contrário, o não reconhecimento significa subordinação social no sentido de ser privado de participar com igualdade de condição na vida social (FRASER, 2007).

Segundo a autora, reparar a injustiça certamente requer uma política de reconhecimento, mas isso não significa mais uma política de identidade. Neste sentido, para Fraser, não ser reconhecido não é simplesmente ser dotado de juízo negativo, desvalorizado nas crenças e práticas culturais, é antes, ter negado o estatuto de parceiro na interação social, devido à padrões institucionalizados que constituem um indivíduo ou grupo como indigno de respeito e estima (FRASER, 2007).

No modelo de status social, proposto por Fraser, o reconhecimento pressupõe uma política que busque a superação da subordinação, fazendo do sujeito não reconhecido um

membro da sociedade capaz de participar ativamente com os outros membros com igualdade, dessa forma para Fraser,

entender o reconhecimento como uma questão de status significa examinar os padrões institucionalizados de valoração cultural em função de seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais. Se e quando tais padrões constituem os atores como parceiros, capazes de participar como iguais, com os outros membros, na vida social, aí nós podemos falar de reconhecimento recíproco e igualdade de status. Quando, ao contrário, os padrões institucionalizados de valoração cultural constituem alguns atores como inferiores, excluídos, completamente “os outros” ou simplesmente invisíveis, ou seja, como menos do que parceiros integrais na interação social, então nós podemos falar de não reconhecimento e subordinação de status. No modelo de status, então, o não reconhecimento aparece quando as instituições estruturam a interação de acordo com normas culturais que impedem a paridade de participação. Exemplos abrangem as leis matrimoniais que excluem a união entre pessoas do mesmo sexo por serem ilegítimas e perversas, políticas de bem-estar que estigmatizam mães solteiras como exploradoras sexualmente irresponsáveis e práticas de policiamento tais como a “categorização racial” que associa pessoas de determinada raça com a criminalidade. Em todos esses casos, a interação é regulada por um padrão institucionalizado de valoração cultural que constitui algumas categorias de atores sociais como normativos e outros como deficientes ou inferiores: heterossexual é normal, gay é perverso; “famílias chefiadas por homens” são corretas, “famílias chefiadas por mulheres” não o são; “brancos” obedecem à lei, “negros” são perigosos. Em todos os casos, o resultado é negar a alguns membros da sociedade a condição de parceiros integrais na interação, capazes de participar como iguais com os demais. (2007, p. 108-109).

Esse modelo de status, segundo Fraser, impede muitas das dificuldades assinaladas no modelo da identidade proposto por Taylor e Honneth. Ao rejeitar a visão de reconhecimento como valorização da identidade de grupo, o modelo de status evita essencializar tais identidades e ao enfatizar a igualdade de status no sentido da paridade de participação, ele valoriza a interação entre os grupos (FRASER, 2007). Segundo Fraser, a noção de paridade participativa,

significa a condição de ser um par, de estar no mesmo nível que os outros, de estar em pé de igualdade. Deixo essa questão aberta para saber exatamente que grau ou nível de igualdade é necessário para assegurar essa paridade. Na minha formulação, além disso, a exigência moral é que aos membros da sociedade seja assegurada a possibilidade de paridade, se e quando eles escolherem participar em uma dada atividade de interação. Não há nenhuma exigência de que todos participem de fato de qualquer dessas atividades (2007, p.125, n.18).

Diferentemente do modelo da identidade de Taylor e Honneth, o modelo de status de Fraser compreende o reconhecimento de uma forma que não o coloca no campo da ética, mas que concebe o reconhecimento como uma questão de igualdade de status, definido como

paridade participativa o modelo fornece uma abordagem deontológica do reconhecimento (FRASER, 2007).

Desse modo, de acordo com Fraser, esse modelo libera a força normativa das reivindicações por reconhecimento da dependência direta a um específico e substantivo horizonte de valor. Diferentemente do modelo da identidade, recusa o alinhamento tradicional do reconhecimento à ética, e, ao contrário, o alinha à moralidade. Dessa maneira, o modelo de status permite que se combine reconhecimento com redistribuição, sem, entretanto, sucumbir à esquizofrenia filosófica (FRASER, 2007, p.109-110).

A autora, ao apoiar-se nesse modelo, amplia o conceito usual de justiça para nele incluir as demandas por reconhecimento, isso quer dizer que, então, o não reconhecimento é errado porque constitui uma forma de subordinação institucionalizada e, portanto, uma séria violação da justiça (FRASER, 2007, p. 109-112).

Fraser (2007) também propõe o reconhecimento segundo o modelo do status como adequado na busca de suprir a carência de referência à distribuição do modelo identitário de Taylor e Honneth, ao compreender que os obstáculos à participação igual não se restringem unicamente a uma hierarquia de valores, mas podem estar associados também a uma escassez de recursos econômicos. Fraser critica o modelo de reconhecimento de Honneth e Taylor quanto ao fator psicológico inerente à concepção de reconhecimento vinculado à identidade, ao afirmar que,

o modelo não supõe que o não reconhecimento nunca tenha os efeitos psicológicos descritos por Taylor e Honneth. Mas ele mantém que o erro do não reconhecimento não depende da presença desses efeitos. Assim, o modelo do status separa a normatividade das reivindicações do reconhecimento da psicologia, fortalecendo, dessa forma, a sua força normativa. Quando as reivindicações por reconhecimento são estabelecidas enquanto premissas na teoria psicológica das 'condições intersubjetivas para a formação verdadeira da identidade', como no modelo de Honneth (1995), elas se tornam vulneráveis às vicissitudes daquela teoria; sua obrigatoriedade moral evapora caso a teoria seja falsa. Ao tratar o reconhecimento como uma questão de status, ao contrário, o modelo que estou propondo evita comprometer as reivindicações normativas a questão de fato psicológico. É possível mostrar que a sociedade cujas normas institucionalizadas impedem a paridade da participação é injusta mesmo se ela não infligir danos psíquicos naqueles que a subordina (2007, p.122, n.10).

As abordagens de reconhecimento e identidade de Taylor e Honneth contrastam fortemente com a postura de Fraser, já que essa trata o reconhecimento a partir da perspectiva de padrões institucionalizados. Dessa forma, Fraser faz a articulação entre a ordem econômica e aquela do reconhecimento, diferentemente Honneth e Taylor, e ressalta a autoestima como

fundamental para a formação da identidade individual, sendo essa a tese basilar, vinculada à autorrealização. Tanto para Charles Taylor, quanto para Axel Honneth ser reconhecido por um outro sujeito é uma condição necessária para a formação de uma subjetividade integral e não distorcida.

Ao tratar da questão do reconhecimento, Nancy Fraser pretende “repensá-la” e defende um modelo no qual esses dois paradigmas não só deixem de ser apresentados como independentes, mas passem a estar interligados nas suas causas e efeitos. Fraser associa reconhecimento a status e com isso, não apenas deixa de endossar a associação clássica entre reconhecimento e identidade como também e, sobretudo, resgata, o viés econômico.

Fraser, Honneth e Taylor representam na contemporaneidade modelos teóricos que, embora compartilhem o mesmo objeto de reflexão, são orientados por horizontes distintos. Eles se distanciam, sobretudo, porque dialogam em subáreas distintas. Ao que parece as teorias de reconhecimento trazidas pelos autores Taylor, Honneth e Fraser, são perspectivas teóricas do reconhecimento que não são incompatíveis, ou até mesmo contraditórias.

Podem ser consideradas perspectivas teóricas complementares, de modo que é possível afirmar que a teoria do reconhecimento se constitui em uma doutrina não só ética, mas igualmente política. Desse modo, o reconhecimento, em sua perspectiva ética, fundamenta-se nas teorias do reconhecimento identitário, enquanto o reconhecimento, em sua perspectiva política, fundamenta-se nas teorias do reconhecimento como status social.

Os autores Honneth e Taylor não propriamente tem uma abordagem restrita do reconhecimento ao vinculá-lo ao fator psicológico, assim, ao destacarem os efeitos psicológicos não o fazem no sentido de qualificar um ato como desrespeitoso, mas para explicar o quanto o reconhecimento e a sua forma denegada influenciam na formação do indivíduo e a capacidade reativa na forma de luta por reconhecimento.

Os autores depositam suas reflexões, sobretudo, na estrutura do reconhecimento denegado para a manutenção da tese de que a experiência do desrespeito resulta numa luta por reconhecimento. Nos termos de Souza o “Outro” é,

presente ao nosso encontro, ou seja, aquele que inelutavelmente rompe meu solipsismo, na medida em que chega de fora, fora do âmbito dilatado do meu poder intelectual e de sua tendência de considerá-lo nada mais do que uma representação lógica do meu intelecto.[...] O que o outro representa originalmente frente a mim é um problema não apenas filosófico, mas um acontecimento incisivamente traumático; eu não posso de forma nenhuma, determinar aquilo que o outro é enquanto tal; o único enunciado que posso ousar é determinado justamente pelo Outro; que ele é de outro modo-outramente-que eu, ou seja, que entre nós uma verdadeira e irredutível diferença tem lugar (1994, p. 120-121).

Torna-se oportuno o reconhecimento de que nas fronteiras do relacionamento com o outro se pode ser instaurado um processo imperativo da norma moral, por meio de uma nova ética de valorização que respeita as diferenças. Mas para que isso seja possível Morin (2000, p. 61) assevera que a compreensão do outro requer a consciência da complexidade humana. O reconhecimento exige que sejam evitadas as distinções normativas como entre crenças e modos de ser no mundo. É preciso reconhecer o valor do outro, a fim de ser motivado a aprofundar a consciência de semelhanças humanas.

O reconhecimento e a identidade se relacionam também, porque a grande inovação da teoria política é que o reconhecimento passa a ser um importante critério para que as identidades já formadas possam ser plenamente reconhecidas na esfera pública. Dessa maneira, o não reconhecimento público de pretensões legítimas fundadas em aspectos identitários acaba por gerar uma forma de exclusão política bem acentuada, isso porque o não reconhecimento gera níveis de desrespeito que terminam por negar ao indivíduo a sua dignidade como pessoa.

Desse modo, o primeiro método por meio do qual se reconhece o outro como sujeito moral é aquele preconizado por Charles Taylor e intitulado pelo autor como “fusão de horizontes” (TAYLOR, 1994, p. 67). Para que haja a possibilidade da fusão de horizontes, é preciso haver a abertura para a compreensão do indivíduo e dos grupos, para que, desse modo, possam haver a tentativa de entendimento recíproco, a partir dos seus próprios horizontes de sentido.

Já em seu sentido político, é possível afirmar que o reconhecimento do outro como sujeito de direitos pode ser considerado anterior ao reconhecimento do outro como sujeito moral, uma vez que não se desponta como uma possibilidade a separação do ser humano do seu contexto de vida, de suas concepções e de sua forma de interpretar o mundo.

A diferença identitária ou cultural clama por reconhecimento. Identidade e diferença são inseparáveis, quando um indivíduo se nos afirma gaúcho, é pelo fato de que precisa identificar-se como pertencente a um estado, uma vez que existem outros seres humanos que não são gaúchos, que são catarinenses, goianos, mato-grossenses, entre outros. A partir do reconhecimento, as diferenças podem ser vistas como riquezas e não como barreiras, sendo assim, o mesmo aprende com o outro, com o diferente e vice e versa. Há apenas uma característica que os torna exatamente iguais: a identidade humana, com todos os direitos e deveres inerentes à essa condição.

3.3 Processos de interação, hibridização cultural e fricção interétnica: fronteiras culturais

A partir dos anos de 1960, posteriormente a observação do contato entre indígenas e não indígenas, diversos pesquisadores brasileiros puderam verificar que as teorias que tentavam explicar as implicações desse contato, dentre elas, a teoria da aculturação, não davam conta de explicar a realidade dos fatos.

Nesse contexto, surge a teoria da fricção interétnica, do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, como uma crítica à teoria da aculturação e como teoria capaz de esclarecer as dinâmicas culturais ocorridas no contato interétnico. Segundo Cardoso de Oliveira é possível chamar de fricção interétnica,

o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contato muitas vezes proporções “totais”, i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica. Entretanto, essa “situação” pode apresentar as mais variadas configurações [...]. Desse modo, de conformidade com a natureza socioeconômica das frentes de expansão da sociedade brasileira, as situações de fricção apresentarão aspectos específicos (1962, p. 86).

A teoria da fricção interétnica de Cardoso de Oliveira objetiva o estudo das relações sociais e das dinâmicas culturais que ocorrem no interior das sociedades que interagem. Para que se opere essa teoria, de acordo com Cardoso de Oliveira (1962), torna-se imprescindível que se faça uma análise de três níveis determinantes das relações sociais entre as sociedades, os níveis econômico, social e político.

De acordo com o autor, o nível econômico determina a dependência ou não do indígena dos recursos econômicos, no estudo realizado nesse trabalho, relaciona-se com a sociedade de consumo. Para o autor, o nível social pode ser considerado a capacidade de manter sua organização social. Já o nível político pondera as relações de poder de um grupo sobre o outro (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1962).

Segundo a teoria de Cardoso de Oliveira é na interação social que esses níveis passam a se modificar e a se reestruturar. O nível social tem uma maior preponderância, isso porque, ao representar a orientação dos membros para fins antagônicos, tem na persistência dessa orientação, frente aos interesses do outro grupo, uma forma de sobrevivência do grupo e que não o faz perder a identidade étnica.

O conceito de fricção interétnica toma a questão indígena como motivação para pensar a sociedade nacional, por meio da presença de algum modo “incômoda dos grupos tribais”

(CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972). Fricção interétnica, segundo o autor, pode ser considerada o “atrito” entre etnias diferentes, culturas diferentes, ocasionando a apropriação de práticas, conflitos e junções, ora negativos, ora positivos, e até mesmo a ocorrência de conflitos identitários.

O trabalho de Cardoso de Oliveira junto ao povo Terena se consistiu em dar visibilidade a um grupo que fugia “ao interesse do etnólogo clássico, interessado precisamente naqueles grupos intocados que melhor conservam as singularidades da cultura tradicional” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976. p. 13). A pergunta que se fazia Cardoso de Oliveira (1976) era: como um grupo indígena “aculturado” se mantinha “índio”; dado o longo contato?

A noção de que o contato entre duas ou mais etnias assume um caráter sistêmico, a partir de um certo momento, estruturalmente determinado, constitui a base do modelo, ou seja, o sistema interétnico começa a se constituir a partir do momento em que se cria uma certa interdependência entre os grupos étnicos em contato e se cristaliza quando tal interdependência se torna irreversível. Essa cristalização, não significa um estado estático do sistema, pelo contrário; o sistema interétnico é um corpus sócio-cultural em movimento permanente (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972).

A fricção interétnica estando frequentemente em estado latente, manifesta-se quando os interesses diretamente opostos unem os grupos étnicos em contato, como os que se exprimem na dependência do índio dos recursos materiais postos ao seu alcance pela sociedade nacional e da dependência dos não-indígenas de recursos postos ao seu alcance pelo indígena.

A concepção e abordagem de estudo da teoria interétnica é sistêmica, ou seja, é preciso observar as sociedades que se relacionam como um sistema que se forma posteriormente ao contato, por meio de relações de oposição. Para Cardoso de Oliveira (1972), após o contato, há uma existência co-participativa forçada entre duas sociedades que possuem interesses opostos, o que acaba irradiando na mudança da economia, da ordem política e da organização social. Entretanto, tais mudanças ocorrem porque cada grupo étnico acaba por reorganizar suas estruturas dentro de sua sociedade, de forma independente, com a finalidade de manter o curso do contato, de maneira ao menos razoável, dentro do sistema.

Desse modo, segundo Cardoso de Oliveira (1972) “as transformações sofridas pelas sociedades em contato interétnico não são os resultados da influência da cultura de uma sobre a outra, nem o produto de uma criação comum determinada pelos fatores postos em interação pelos grupos étnicos”. Segundo Cardoso de Oliveira (1972) a teoria da fricção interétnica é única forma plausível de avaliar a situação de contato.

Segundo esse autor, o Brasil é um exemplo de país de colonização europeia com “povos indígenas sob cujos territórios uma nova nação se expandiu” (CARDOSO DE OLIVEIRA 1988, p. 154). E por esse motivo, os indígenas, inclusive os *Mbyá-Guarani*, encontram-se inseridos em situações de contato interétnico em relações sociais desmedidamente desiguais com segmentos da sociedade nacional, ou seja, “situações de fricção engendradas pelo contato interétnico” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1962).

Para Cardoso de Oliveira, os sistemas interétnicos mostram-se “contaminados pela história da sociedade majoritária”, de maneira que, ao fim, as sociedades indígenas cedem lugar “às novas sociedades constituídas pela história do colonizador” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1980, p. 262). Segundo o autor (1980, p. 71), o diálogo entre interlocutores inseridos em horizontes culturais distintos sempre deixa um resíduo de incompreensão dificilmente resgatável, mas considera conveniente, bem como indispensável, a realização de um acordo entre os agentes étnicos em contato.

O autor enxerga nesse acordo a possibilidade de construção de uma “comunidade intercultural” a ser constituída por antropólogos, técnicos, administradores e líderes indígenas, com o objetivo de elaborar um modelo alternativo de desenvolvimento, mediante um processo de “negociação” e de “fusão de horizontes” entre as partes.

Tendo como pressuposto ético as relações simétricas, livres e democráticas, que favoreçam a enunciação de regras consensuais claras, Cardoso de Oliveira considera que, sob tais condições, “em lugar de uma confrontação étnica deveria esperar-se um encontro entre interlocutores imbuídos menos de verdades que de pontos de vista” (1990, p. 15-16). Nessa medida, é possível refletir que Cardoso de Oliveira possivelmente concebe uma compatibilidade entre o seu conceito de “fricção interétnica”, de caráter conflitivo e contraditório e a noção de “interculturalidade”, cujos princípios e condições fundamentam-se em compromissos e consensos recíprocos.

Essa relação tem razão de ser porque a noção de interculturalidade não pode ser reduzida ao encontro entre majorias e minorias, nem ao simples contato interétnico, uma vez que se trata de uma perspectiva e de uma postura que aceitam e assumem o caráter intercultural de cada uma das culturas, sem pretender que elas sejam iguais.

Nesse diapasão, Cardoso de Oliveira discute a possibilidade de uma ética válida em escala planetária diante do desafio da etnicidade (1994, p. 110), o que converge com a interculturalidade. A própria concepção de cultura segundo Geertz (2008) consiste em um sistema entrelaçado de teias, repleta de símbolos compartilhados socialmente e passíveis de interpretação de acordo com os grupos sociais investigados. As teorias contemporâneas

advindas da interação entre grupos diferenciados demonstram o aspecto dinâmico e a própria historicidade da cultura.

Nesse sentido, as atribuições aos índios como indivíduos aculturados, integrados ou assimilados, ainda, apresentam forte ressonância diante dos discursos da sociedade nacional. Entretanto, torna-se imperioso refletir acerca do que define realmente uma cultura, não são somente seus traços constitutivos, mas sim, o estabelecimento da fronteira entre um e outro, o que é feito pela atribuição da diferença, segundo Cohn (2001), pelos traços diacríticos (CARNEIRO DA CUNHA, 1986), ou seja, é na interação que a identidade é mais operante e os traços distintivos são reafirmados. Assim, segundo Cohn (2001), o que importa não é a manutenção dos traços em si, mas da diferença que origina a identidade e que é estabelecida contextualmente por meio de traços maleáveis e flexíveis.

No intenso contato, como demonstra Carneiro da Cunha, a cultura não se perde; ela adquire uma nova função essencial que se acresce a outras, enquanto se torna cultura de contraste, que determina vários processos; dessa forma, “a cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 99). Estabelecer esses traços é uma forma recorrente de afirmação identitária.

Segundo a autora, como ocorre na diáspora, a bagagem cultural deve ser sucinta, seleciona-se da cultura o que é operativo, o que serve para preservar a identidade do grupo, para resistir à interferência (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 101-116). Para Carneiro da Cunha, “a cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função essencial e que se acresce às outras” (1986, p. 99).

Canclini (2008) chama de hibridação essa associação de elementos de uma cultura com a de outra, proporcionando o surgimento de novos elementos culturais. Esse conceito pretende instigar a maneira de pensar os conflitos que acontecem por causa do contato entre diferentes culturas. O autor é pioneiro ao pensar o conceito de hibridização cultural sob um viés político que se estabelece por meio de interações entre as culturas de elite e indígena. Para o autor, esse processo garantiria a sobrevivência da cultura indígena e levaria a um processo de modernização da cultura de elite, isso porque traz consigo a ruptura da ideia de pureza, é uma prática multicultural, possibilitada pelo encontro de diferentes culturas.

Na concepção do autor, é possível compreender a hibridação como os “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2008). Canclini

(2008) argumenta que a interseção e as transações entre as culturas converte a hibridação em interculturalidade, a partir da relação e das trocas culturais que existem entre as culturas diferentes. Assim, por hibridização cultural, é possível compreender o processo de “mistura”, junção de diferentes matrizes culturais. Esse conceito também é trabalhado por Burke (2006) e por Bhabha (2010).

Para Bhabha (2010) só é possível entender as representações criadas acerca da hibridização a partir da esfera do discurso, sendo assim, é na linguagem que se encontram os caminhos desenhados pela identidade híbrida e mestiça. O autor fundamenta seus estudos no embate entre colonizadores e colonizados. Assim, a hibridização cultural é um processo “agonístico” e “antagonístico”, resultante do conflito e da tensão da diferenciação cultural.

A hibridização em Bhabha (2010) funciona como uma ameaça à autoridade colonial, uma contestação do discurso hegemônico dominante, no qual a autoridade do colonizador é contestada pelo colonizado, por meio da exigência de que suas diferenças culturais sejam observadas, produzindo assim, um discurso híbrido.

Bhabha (2010) propõe que o processo de hibridização não é por si só capaz de resolver o embate e a tensão entre duas culturas distintas, ou seja, ele não se configura em um novo elemento surgido da junção entre duas matrizes culturais distintas. Sob esse viés, seria um processo resultante do choque, do embate, não se trata de um simples processo de adaptação e ressignificação cultural.

Burke aborda a hibridização a partir das redes transfronteiriças de cultura e troca de símbolos. Burke questiona se “a troca é uma consequência dos encontros: mas quais são as consequências da troca?” (2006, p. 77). A resposta ao questionamento pode ser descrita em quatro principais reações da hibridização, segundo o autor: a aceitação, a rejeição, a segregação e a adaptação.

A aceitação é exemplificada com a “londonização cultural” do Brasil no início do século XIX, no qual os costumes, as vestimentas e os valores da zona temperada eram transpostos para a zona tropical, sempre por interações culturais que conseguiam harmonizar o conflito e, por fim, a aceitação (BURKE, 2006, p. 95). A rejeição se dá por meio da resistência ao diferente, da estratégia de defesa contra a invasão das fronteiras culturais e por uma “purificação cultural” (BURKE, 2006, p. 80-86).

A segregação, segundo o autor, ocorre quando tudo o que é distinto da cultura local é visto como uma ameaça e são evitadas todas as formas de hibridização com um potencial “mosaico cultural” (BURKE, 2006, p. 88). De acordo com Burke, é tendência que essa

reação, com o tempo, transforme-se em outra reação: a adaptação e a negociação (BURKE, 2006, p. 91), ou seja, uma nova significação em sua cultura.

A hibridização cultural também é objeto de estudo de Stuart Hall (2003). Hall compreende a hibridização cultural como algo que “não se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os “tradicionais” e “modernos” como sujeitos plenamente formados” (HALL, 2003, p. 74). Para ele, o conceito trata-se “de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade” (HALL, 2003, p. 74).

Nesse contexto, segundo o autor, esse não é um processo que traz ao sujeito a sensação de completude ao dialogar com uma cultura diversa da sua, muito pelo contrário, é o momento que o sujeito compreende que sua identidade está sempre sendo reformulada, ressignificada e reconstruída, num processo constante de assimilação e diferenciação diante da alteridade, permanecendo sua indecisão sobre qual matriz cultural sua identidade se identifica.

O destaque da conceituação de hibridização para Hall encontra-se no seu entendimento dos processos hibridizadores como formas potenciais de fontes criativas, isto é, formas criadoras de novas percepções de mundo. Para Hall, o hibridismo e o sincretismo, ou seja, a fusão entre diferentes tradições culturais são poderosas fontes criativas que produzem inovadoras formas de cultura (HALL, 2011, p. 91).

De igual modo, pensar o processo da hibridização para Hall é questionar-se sobre aquilo que ele chama de “proliferação subalterna da diferença” (HALL, 2003, p. 60), isto é, a desestabilização da cultura e as perturbações sociais que, também vistas na linguagem, são promovidas pelo embate entre moderno e o antigo, entre o que se entende por culto e não culto, entre classes superiores e inferiores.

Para o autor, a hibridização acontece no contexto da diáspora e no processo de tradução cultural que os indivíduos vivenciam para se adaptarem às matrizes culturais diferentes daquelas de sua origem. Para Hall (2003) a tradução cultural é o processo de negociação entre novas e antigas matrizes culturais, ou seja, é o processo de diálogo constante entre duas realidades distintas. De acordo com Stuart Hall (2003) a diáspora cultural muda os que saem, muda os que já estão e muda também os que ficaram.

Cornejo Polar (2002) trata acerca dos limites e perigos do uso do conceito hibridização e sua apropriação enquanto processo. O autor delega, assim, ao termo hibridização uma conotação negativa relativa às relações conflituosas (culturais, nacionais, raciais) que envolvem seus processos. A principal crítica realizada por Polar refere-se também a uma falsa

harmonia entre estruturas modernas e tradicionais que o conceito de hibridação pode “esconder”, “camuflar”. Assim, é possível refletir que o processo de hibridização traz vários conceitos e discursos.

Assim, ao falar de hibridização é preciso pensar no lugar em que esse processo ocorre. Um lugar carregado de simbolismo das fronteiras invisíveis, das limitações culturais e sociais. Quando se refere acerca da fronteira trata-se de limites, de demarcações, o que pressupõe o dentro e o fora, o mesmo e o diferente. Tratar de fronteira é discutir a diferença e refletir sobre as formas de lidar com ela.

No entanto, a ideia de fronteira cultural ou simbólica está além do sentido de limite geográfico, de demarcação física de espaços. Os limites são de ordem simbólica, delimitam-se no plano cultural e social, estabelecendo os espaços que cada sujeito pode ocupar em relação ao grupo e à cultura. Essas fronteiras determinam, portanto, como os sujeitos podem mover-se no plano cultural e social.

A temática da fronteira cultural é abordada por Sandra Pesavento. De acordo com a autora, as dimensões simbólicas são os limites atuam na forma como cada indivíduo vivencia a sociedade, o grupo, a cultura, assim,

as fronteiras, antes de serem marcos físicos ou naturais, são sobretudo simbólicas. São marcos, sim, mas sobretudo de referência mental que guiam a percepção da realidade. Neste sentido, são produtos dessa capacidade mágica de representar o mundo por um mundo paralelo de sinais por meio do qual os homens percebem e qualificam a si próprios, ao corpo social, ao espaço e ao próprio tempo. Referimo-nos ao imaginário, este sistema de representações coletivas que atribui significado ao real e que pauta os valores e a conduta. Dessa forma, as fronteiras são, sobretudo, culturais, ou seja, são construções de sentido, fazendo parte do jogo social das representações que estabelece classificações, hierarquias, limites, guiando o olhar e a apreciação sobre o mundo (2002, p. 35-36).

A fronteira como fator de representação da realidade produz sentidos culturais que estabelecem limites de ordem hierárquica, classificações sociais que direcionam ou guiam as identidades, a construção das identidades. As fronteiras culturais ou simbólicas atuam como mediadoras das relações e interconexões entre o Eu e Outro a partir desse jogo de representações e dos sentidos que produz, conforme ressalta Pesavento (2002).

Para Pesavento, as fronteiras culturais remetem à vivência, às sociedades, às formas de pensar intercambiáveis, aos *ethos*, aos valores, aos significados contidos nas coisas, palavras, gestos, ritos, comportamentos e ideias, apontam para as formas pelas quais os seres humanos compreendem o mundo, conferindo sentidos de reconhecimento.

A fronteira cultural se constrói a partir da diferença, se molda com a alteridade e precisa dela para determinar-se. A fronteira, então, denuncia as tensões entre dois espaços: o dentro e o fora; o Eu e o Outro, que ultrapassa a mera concepção de delimitação espacial. Elias e Scotson (2000) trazem uma importante contribuição para esclarecer as relações de poder estabelecidas entre grupos socialmente distintos, entre os de “dentro” e os de “fora”.

Os autores revelam as características oriundas de um moralismo dos “estabelecidos” e a construção de uma imagem negativa referente aos “outsiders”. Com o tempo, o desequilíbrio na relação de poder, entre os grupos citados, foi tanto que os outsiders passaram a incorporar as qualidades negativas que lhes foram atribuídas pelos estabelecidos (ELIAS; SCOTSON, 2000).

Assim, uma reputação ruim dada a um grupo pode fazê-lo corresponder ao que a ele fora jogado como marcador de identidade, fazendo-o corresponder a uma expectativa presente naqueles que o estigmatizam. A abordagem dos autores inclui a ideia de que é preciso ir além das estruturas de personalidades dos indivíduos para se chegar às razões geradoras de preconceitos e estigmatizações sociais, revelando, assim, as práticas que servem aos interesses de um grupo em oposição ao outro (ELIAS; SCOTSON, 2000).

O estudo é decorrência de uma pesquisa empírica, realizada no final dos anos 50, pautada em observações e análises dos conflitos existentes entre habitantes estabelecidos, de uma pequena cidade inglesa, e os forasteiros outsiders que não partilhavam o modo de vida e os valores vigentes. Os autores demonstram que a discriminação apoiada nas diferenças econômicas não é o caso mais característico ao se tratar dos processos de segregação ou de estigmatização, assim, a luta de classes não constitui um conceito capaz de dar conta das relações de dominação entre os grupos (ELIAS; SCOTSON, 2000).

O estudo de Elias e Scotson fornece elementos de interpretação para qualquer relação de dominação hierárquica, tendo em vista que mecanismos de segregação, de exclusão e de desigualdade, entre adultos e crianças, heterossexuais e homossexuais, homens e mulheres, indígenas e não-indígenas, podem ser explicados a partir do que fora elaborado pelos sociólogos.

As fronteiras culturais ou simbólicas promovem imbricações entre seus pares binários, o que resulta em uma zona híbrida onde ocorre o contato entre os polos separados, espaço em que são postos frente a frente. Homi Bhabha (1998) as fronteiras são pensadas como pontes que atuam em um movimento de “articulação ambulante, ambivalente”.

Assim, a fronteira pode ser pensada não como uma caracterização geográfica, mas como um lugar de interação e de hibridação cultural. Nas ciências agrárias usa-se a expressão

designada como fronteira agrícola, representando o limite de uma área territorial explorada para a agricultura. Em seu sentido geográfico e político, fronteira representa o limite de um país ou território, a região adjacente a esse limite com o outro. Para além das diversas definições, é importante nesse trabalho a concepção de fronteira cultural ou simbólica, a qual pode ser empregada para caracterizar a separação, a divisão ou a diferença de grupos sociais.

Para Mendonça (2005, p.117), uma fronteira é a delimitação de dois universos, acentuando a dicotomia entre o nós e o eles. Essas oposições podem acontecer sob diferentes aspectos, sejam marcas políticas, étnicas, linguísticas ou culturais. Todavia, há um caráter de permeabilidade, uma vez que em zonas de fronteiras acontecem, além das relações de estranhamento, aquela reciprocidade de “vizinhança”, formando uma área de contato e de interferência mútua.

Rocha analisa a fronteira como o lugar “onde se encontram culturas diferentes, sociedades diferentes, economias diferentes, populações diferentes, enfim, onde ocorrem mudanças quantitativas e qualitativas nas vidas das populações envolvidas como grupos sociais, classes e etnias” (2003, p. 96).

Assim sendo, a fronteira serve para o reconhecimento e definição de identidades. Taylor (1994, p. 54) reconhece a identidade como “aquilo que nós somos, ‘de onde nós provimos’. Assim definido, é o ambiente no qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido”. Castells (1998, p. 22), compreendemos identidade como fonte de significado, de experiência de um povo, é “processo de construção de significado com base em um atributo cultural”. Para o autor, as identidades são sempre construídas, valendo-se de elementos da história, da geografia, de instituições e memórias coletivas, organizações e aparatos de poder, da religião, que são processados e reinterpretados pelos indivíduos e grupos sociais, construindo seus significados.

Ter uma identidade seria, antes de mais nada, ter um país, uma cidade ou um bairro, uma entidade em que tudo o que é compartilhado pelos que habitam esse lugar se tornasse idêntico ou intercambiável. Nesses territórios a identidade é posta em cena, celebrada nas festas e dramatizada também nos rituais cotidianos (CANCLINI, 2008, p. 190).

Para Woodward (2013), as identidades são marcadas pelas diferenças, isto é, determinada identidade só pode ser reconhecida como tal no momento em que se reconhece em relação à outra, distinta. Assim, segundo o autor, as “identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas” (2013, p. 8).

A diferença não é somente simbólica, como também o é social. Para Woodward, “as identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença [...] A identidade, pois, não é o

oposto da diferença: a identidade depende da diferença” (2013, p. 40). Sodré (1999) também reconhece que uma identidade é sempre dada a partir do reconhecimento de um outro, de uma representação que o classifica socialmente. Desta forma, “todo pertencimento é, assim, uma recíproca escuta na diferença, e toda identificação se dá no comum-pertencer, com acento forte no ato de pertencer” (SODRÉ, 1999, p.38).

De acordo com Cuche, os contextos e as práticas culturais diferentes coexistem e, desta forma, os indivíduos se inserem e são expostos a variados pensamentos e comportamentos, reconfigurando a identidade, que “se constrói e reconstrói constantemente no interior das trocas sociais” (1999, p. 183). Afirmar os processos de hibridização cultural é esvaziar a ideia de identidade “autêntica”, intocada e verdadeira.

Assim como para Clarice Cohn (2001) ao referir que, “os *Xikrin* não são os únicos a nos fazer rever os conceitos de tradição e sobrevivência cultural”, também de um modo ou de outro, essa é uma realidade presente para muitos povos indígenas, inclusive para os *Mbyá-Guarani* da aldeia *Yakã Jú*. Segundo Canclini (2008), é possível observar, atualmente, no cenário indígena um descompasso completo entre o que significava ser indígena no passado e o que é ser um sujeito indígena em meio a tantos desafios, transformações e hibridizações. Essa comunidade indígena tem muito a revelar acerca da sua diferença cultural.

3.4 A identidade na sociedade de consumo: o consumo como construção de significados

A sociedade de consumo é uma forma particular da sociedade moderna contemporânea como explica Livia Barbosa (2010, p. 14), é uma sociedade em que o consumo preenche “uma função acima e além daquela de satisfação de necessidades materiais e de reprodução social comum a todos os demais grupos sociais” (BARBOSA, 2010, p. 14). Na sociedade contemporânea o consumo adquiriu “uma dimensão e um espaço que nos permite discutir através dele questões acerca da natureza da realidade” (BARBOSA, 2010, p. 14). Essa sociedade desenvolve um consumo de massa, de altas taxas de consumo e “insaciabilidade”²⁶, de valorização do novo e rejeição do tradicional.

Consumo pode ser considerado cultura na medida em que, como explica Barbosa (2010), todo e qualquer bem e serviço é consumido dentro de um determinado contexto sociocultural que faz com que “a forma como é apropriado simbolicamente seja bastante

²⁶ A insaciabilidade do consumo constitui para Livia Barbosa (2010) uma das características da sociedade de consumo moderna, sendo resultado de um processo histórico que começa delinear-se no século XVI, consolidando-se no século XVIII. Dentre as mudanças mais significativas ao longo dos séculos está “a passagem do consumo familiar para o consumo individual” (BARBOSA, 2010, p. 19).

diferenciada”. Assim, o consumo é um indicador pelo qual são traduzidas as relações sociais. A sociedade faz uso dos bens de consumo para sua reprodução física e social, mas os bens também são consumidos para mediar as relações sociais conferindo status, construindo identidades e estabelecendo fronteiras entre os grupos de pessoas (BARBOSA; CAMPBELL, 2006; DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006).

Para McCracken (2003) os bens de consumo estão carregados de significados culturais, que vão muito além do caráter utilitário e do valor comercial. Tanto que Barbosa e Campbell (2006) afirmam que consumo e cultura são dois termos que estão interligados na medida em que o processo de escolha de um produto ou serviço ocorre dentro de um esquema cultural específico.

Os bens consumidos por determinado grupo ou indivíduo são investidos de valores que expressam categorias, cultivam ideias, sustentam estilos de vida, estimulam mudanças ou criam permanência. Para Douglas e Isherwood (2006) no mundo contemporâneo o consumo é algo ativo, estrutura valores, constrói identidades, regula as relações sociais e define mapas culturais.

Ao longo da história é possível visualizar que, com a Revolução Industrial houve a estimulação cada vez mais crescente do consumo e fez com que ocorresse a democratização do acesso aos bens de consumo. Muito embora, esse acesso não se fez de modo igual para todos os segmentos sociais. O espaço de manifestação das diferenças e conflitos entre as classes deslocou-se da área da produção para a da reprodução social, ou seja, ser reconhecido como membro da sociedade começou a depender do consumo e não meramente da posição na produção ou da inserção familiar no espaço social. Nesse sentido, segundo Baudrillard,

é absurdo falar de uma ‘sociedade de consumo’ como se o consumo fosse um sistema de valores universal, próprio de todos os homens, uma vez que fundado na satisfação das necessidades individuais. Na verdade, trata-se de uma instituição e de uma moral e, a este título, em qualquer sociedade passada ou futura, de um elemento da estratégia de poder (1996. p. 33).

Para Bourdieu (1983), o antagonismo de classes e a dominação política gerados na produção se transfiguram e aparecem no consumo como um continuum de diferenças de status no espaço social vertical. Nesse sentido, a ostentação de determinados bens ou o consumo de determinados serviços, o acesso, enfim, a determinados estilos de vida passou a expressar uma diferenciação hierarquizada entre os diversos segmentos da sociedade contemporânea (BOURDIEU, 1983). A construção das identidades passa então a ser mediada pelo consumo.

No Brasil, a cultura do consumo foi introduzida pela corte portuguesa no século XIX e democratizada ao longo do século XX. Teve nesse país um impacto mais dramático que no Primeiro Mundo, em função da profunda desigualdade social, de resquícios estamentóides ainda presentes na estrutura econômica e na hierarquia social e de seus efeitos perversos no modo de vida dos menos favorecidos. A cultura do consumo também equaciona, de modo real ou ilusório, o problema do reconhecimento (VIDAL, 2003), da visibilidade, da dignidade, da própria humanidade das pessoas situadas na base da hierarquia social. Dessa forma, o consumo também pode ser considerado como um passaporte para a cidadania, no sentido de pertencimento.

Dessa forma, torna-se imperioso investigar os significados culturais que estão contidos nos bens de consumo e que influenciam na construção da identidade. Para Slater (2002), o consumo é um processo cultural, um acordo social entre a cultura vivida e os recursos sociais que são mediados pelo mercado. Segundo o autor, o ato de consumir transforma-se numa necessidade existencial (SLATER, 2002).

Baudrillard (2011) concebe a sociedade de consumo como aquela em que o signo é a mercadoria, deslocando o valor de uso do valor de troca das mercadorias. O consumo para este autor está associado exclusivamente ao simbólico. Signo e mercadoria se fundem para formar o *commodity sig*. Especificando mais, para Baudrillard (2011, p. 95), o consumo surge como conduta ativa e coletiva, “como coação moral, como instituição”, com um sistema de valores e “função de integração e de controle social”.

A lógica do consumo, na visão de Baudrillard (2011), fundamenta-se na busca pela felicidade, perpetuando uma procura irrefreável dos seres humanos por objetos de sua satisfação. No entanto, o autor ressalta que mesmo com toda a gama de produtos dispostos, nem a aquisição exacerbada faz com que o homem esteja saciado por completo (BAUDRILLARD, 2011).

De acordo com Baudrillard (2011), o consumo não está fundado somente no prazer da apropriação, mas na necessidade subjetiva de fazer parte de um grupo, de uma coletividade. Assim, segundo o autor,

as condutas de consumo, aparentemente orientadas e dirigidas para o objecto e para o prazer, correspondem na realidade a finalidades muito diferentes (...). Não é determinante a função individual de interesse através de um conjunto de objectos, mas a função instantaneamente social de troca, de comunicação e de distribuição dos valores através de um conjunto de signos. A verdade do consumo reside no facto de ela não ser função de prazer, mas função de produção – e, portanto, tal como acontece com a produção material, função não é individual, mas imediata e totalmente coletiva. (...) O

consumo surge como sistema que assegura a ordenação dos signos e a integração do grupo; constitui simultaneamente uma moral (sistema de valores ideológicos) e um sistema de comunicação ou estrutura de permuta. (BAUDRILLARD, 2011, p. 91).

A sociedade de consumo, como afirma Baudrillard (1995) mostra um mundo atual em que os indivíduos estão totalmente rodeados por objetos e desejos de consumo. Nesse sentido o objeto atua como significante e não apenas como significado, ou seja, o consumidor percebe o objeto não pela função que cumpre, mas pelo que significa para ele adquirir esse objeto por concreto em um tempo determinado.

A sociedade de consumo é ainda, segundo o autor, a sociedade de aprendizagem do consumo, isto é, modo novo e específico de socialização em relação à emergência de novas forças produtivas e à reestruturação monopolista de um sistema econômico de alta produtividade (BAUDRILLARD 2008, p. 95-96). A verdade do objeto contemporâneo já não consiste em servir para alguma coisa, mas em significar; deixou de ser manipulado como instrumento, sendo utilizado como signo (BAUDRILLARD, 2008, p. 151).

Para se tornar um objeto de consumo, o objeto tradicional deve ser convertido em um signo que é carregado de conotações pessoais decorrentes da utilização da interação com o objeto. Para Baudrillard (2008), o consumo é pelo que representa socialmente, uma ordem de manipulação de signos, ao ponto de converter-se na negação da realidade sobre a base de uma apreensão ávida e multiplicada de seus signos. O objeto do consumo é antes de tudo um signo que cumpre uma função de representação social que configura o status de pessoa e que de alguma maneira alheia da realidade (BAUDRILLARD 2008).

Campbell (2000; 2006) considera que o consumismo moderno se caracteriza pelo lugar que a emoção ocupa e pelo desejo na subjetividade do indivíduo, o que faz com que busque primordialmente a gratificação do que a satisfação da necessidade e pelo seu caráter irrestritamente individualista. Para este autor, a característica da sociedade moderna é a insaciabilidade dos consumidores.

Bauman (2008) compartilha dessa caracterização de sociedade de consumo de Campbell, muito embora veja no consumismo moderno uma fonte de segregação social e individualismo no sentido negativo. Campbell ao contrário valoriza o individualismo e considera que por meio do consumismo moderno os indivíduos conseguem resolver a “crise de identidade” (BARBOSA, 2010).

Bauman (2008) considera que a consolidação do consumo se deu na passagem entre as duas fases da era moderna, a fase sólido-moderna, que se associa à estrutura da sociedade de

produtores, e a fase líquido-moderna, quando do desenvolvimento da sociedade dos consumidores. Segundo Bauman (2008),

o ambiente existencial que se tornou conhecido como “sociedade de consumidores” se distingue por uma reconstrução das relações humanas a partir do padrão, e à semelhança, das relações entre os consumidores e os objetos de consumo. (...). Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria (...). A “subjetividade” do “sujeito”, e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se num esforço sem fim para ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável. (2008, p. 19-20)

De acordo com os estudos de Bauman (1999) o sujeito contemporâneo vive numa espécie de sentimento de crise e dúvida, resultado do que o autor define como “modernidade líquida”. Sendo assim, segundo o autor,

O anseio por identidade vem do desejo de segurança, ele próprio um sentimento ambíguo. Embora possa parecer estimulante no curto prazo cheio de promessas e premonições vagas de uma experiências ainda não vivenciada, flutuar sem apoio num espaço pouco definido, num lugar teimosamente, perturbadorante, nem – um – nem -outro, torna-se a longo prazo uma condição enervante e produtora de ansiedade. Por outro lado, uma posição fixa dentro de uma infinidade de possibilidades também não é uma perspectiva atraente. Em nossa época líquido-moderna, em que o indivíduo livremente flutuante, inflexível e sem alternativa – é algo cada vez mais malvisto (BAUMAN, 2006, p. 35).

Como expressão de poder, de dominação e de privilégios econômicos, o consumo carrega uma dimensão simbólica, haja vista ele ser portador de significados (DOUGLAS; ISHERWOOD, 2006; GEERTZ, 1973). Toda a expressão de dominação e poder se dá pela força, e essa força se manifesta como poder simbólico no caso do consumo.

Segundo Pierre Bourdieu (2010), a dominação simbólica é uma forma de violência que se dá nas relações de etnia, de gênero, de cultura, de língua, de religião, dentre outras. O autor retrata a força simbólica como uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por magia, sem qualquer coação física, entretanto, essa magia só atua com apoio de predisposições colocadas como molas propulsoras, na zona mais profunda dos corpos (BOURDIEU, 2010, p. 50). Bourdieu (2010) propôs ferramentas conceituais para análise da lógica do consumo, para a compreensão de como os gostos se formam. Assim, o autor procura explicar porque um indivíduo adota uma certa atitude, opinião ou consumo em detrimento de outros.

Bourdieu (2007) traça um novo modelo de compreensão dos mecanismos sociais e culturais, que retira os fatores econômicos do centro das análises da sociedade, porque remete

as práticas de consumo culturais a uma estrutura relacional. Bourdieu (2007) visa estabelecer a relação entre as práticas culturais e as preferências em assuntos como educação, arte, mídia, música, esporte, posições políticas, entre outros, que estão ligadas ao nível de instrução, submetidas ao volume global de capital acumulado, aferidas pelos diplomas escolares ou pelo número de anos de estudo e, secundariamente, à herança familiar.

Segundo o autor, o gosto classifica e distingue, aproxima e afasta aqueles que experimentam os bens culturais (ALVES, 2008). O gosto pode ser considerado as preferências manifestadas por meio das práticas de consumo. Tais preferências têm o poder de unir todos aqueles que são o produto de condições objetivas parecidas, distinguindo-os, todavia, de todos aqueles que, estando fora do campo socialmente instituído das semelhanças, e propagam diferenças.

Nesse âmbito, Bourdieu trabalha com a noção de *habitus*. No *habitus* encontra-se inserida toda a estrutura do sistema de condições ou disposições possíveis, fundamentando as estruturas das diferenças. É o que faz um agente ser detentor de um gosto, porque as preferências estão associadas às condições objetivas de existência (ALVES, 2008).

A transmissão dos valores, virtudes e competências, maneira de perceber o mundo a sua volta, serve, invariavelmente, de fundamento à *habitus* distintos, fortalecendo e intensificando a hierarquia do culturalmente aceito ou inaceitável; do autêntico ou do inautêntico, isso porque, o *habitus* encontra-se no princípio das afinidades imediatas que coordenam os encontros e as aquisições sociais (ALVES, 2008). *Habitus* é um esquema gerador de práticas que cria competência cultural, trata-se de “um sistema de disposições duráveis e transponíveis que exprime, sob a forma de preferências sistemáticas, as necessidades objetivas das quais ele é produto” (ORTIZ, 1983, p. 82).

Condições de vida diferentes produzem *habitus* diferentes, sistemas de esquemas a serem aplicados ou transferidos para qualquer domínio da prática. O *habitus*, no plano do consumo, traduz as diferenças de classe geradas na produção. Desta forma, a posição de um indivíduo na estrutura social, mesmo que seja determinada na esfera da produção, se expressa principalmente por meio de seu consumo. O que e como consumir difere conforme o estilo de vida de cada um, e isso é determinado pelo *habitus* (BOURDIEU, 1974). Isso quer dizer que, em cada momento, o espectro de preferências do consumidor por um dado conjunto de objetos retrata um estilo de vida, ou seja, o gosto é socialmente determinado dentro da hierarquia e da classificação social (ACCARDO; CORCUFF, 1986, p. 118).

Bourdieu interpreta de forma diversa, por meio da noção de *habitus*, o conceito de vontade livre, sendo assim, segundo o autor, as escolhas não são sem limites, mas limitadas

pelas disposições permanentes de um dado *habitus*, em um determinado momento. O *habitus* é um capital incorporado que se apresenta como algo inato; difere do hábito repetitivo, mecânico e automático, que acaba sendo mais reprodutivo do que produtivo (BOURDIEU, 1983, p.105).

O *habitus* constitui-se em conhecimento adquirido e uma prática incorporada no agente em ação, sendo assim, o sentir e o modo de sentir, o pensar e o modo de pensar, o agir e o modo de agir do agente são capacidades constituídas e mobilizadas a partir de determinantes da cultura, oferecendo-lhe as referências por ele incorporadas.

Da mesma forma, o *habitus* diz respeito às disposições, atitudes, incorporadas pelos sujeitos sociais ao longo de seu processo de socialização, integra experiências passadas, atua como uma matriz de percepções, de apreciações, de ações. Pode ser concebido como um sistema de esquemas individuais, socialmente constituído de disposições estruturadas no social e estruturantes na consciência, adquirido nas e pelas experiências práticas, constantemente orientado para funções e ações do agir cotidiano.

A noção de *habitus* pode ser considerada um instrumento que auxilia o indivíduo a pensar a relação, a mediação entre os condicionamentos sociais exteriores e a subjetividade dos sujeitos. *Habitus* não é destino, é uma noção que auxilia a pensar as características de uma identidade social, de uma experiência biográfica, um sistema de orientação ora consciente ora inconsciente, que habilita a pensar o processo de constituição das identidades sociais no mundo contemporâneo. Pode ser definida como uma matriz cultural que predispõe os indivíduos a fazerem suas escolhas, como um princípio mediador, princípio de correspondência entre as práticas individuais e as condições sociais de existência.

Surge como um conceito capaz de conciliar a oposição aparente entre realidade exterior e as realidades individuais, sendo capaz de expressar o diálogo, a troca constante e recíproca entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo das individualidades. Assim, é possível a reflexão acerca da relação entre indivíduo e sociedade com base na noção de *habitus*, pois isso implica na afirmação de que o individual, o pessoal e o subjetivo são simultaneamente sociais e coletivamente orquestrados.

Pode ser considerado um instrumento que auxilia a apreender uma certa homogeneidade nas disposições, nos gostos e nas preferências de grupos e/ou indivíduos produtos de uma mesma trajetória social. Entretanto, o conceito de *habitus* busca romper com as interpretações deterministas das práticas sociais e individuais, visa recuperar a noção ativa do sujeito individual como ser ativo e não tão somente como produto da história do campo social e de experiências acumuladas no curso de sua trajetória. Dessa forma, o conceito de

habitus expressa a ordem social como constituída por meio de estratégias e de práticas nas quais e pelas quais os agentes reagem, adaptam-se e contribuem no fazer da história.

Trata-se de uma experiência incorporada, mas também em construção contínua na forma de um *habitus* que habilita o indivíduo a constituir-se. *Habitus* compreendido como um sistema flexível de disposição, não apenas visto como a sedimentação de um passado incorporado em instituições sociais tradicionais, mas um sistema de esquemas em construção, em constante adaptação aos estímulos do mundo contemporâneo; como produto de relações entre uma exterioridade e uma interioridade.

Pode ser considerado como um sistema de estruturas cognitivas e motivadoras, ou seja, um sistema de disposições duráveis desde a mais tenra infância que pré-molda possibilidades e impossibilidades, oportunidades e proibições, liberdades e limites de acordo com as condições objetivas (SOUZA, 2006, p. 43). Fruto de dada condição econômica e social, o *habitus* implica a inscrição dessas precondições, especialmente as relativas as experiências infantis, que passam a ser traduzidas no sujeito como um conjunto de estruturas perceptivas e avaliativas servindo como uma espécie de filtro para as outras experiências ulteriores. O *habitus* seria, portanto, um esquema de conduta e comportamento que passa a gerar práticas individuais e coletivas (SOUZA, 2006, p. 44).

O *habitus* enquanto “modo de ser e agir”, ele só é possível dentro de um “campo”; logo, não se podem avaliar as práticas culturais de um sujeito, ignorando o *éthos* do campo em que ele está inserido. Para Pierre Bourdieu (1997, p. 57),

um campo é um espaço social estruturado, um campo de forças – há dominantes e dominados, há relações constantes, permanentes, de desigualdade, que se exercem no interior desse espaço – que é também um campo de lutas para transformar ou conservar esse campo de forças.

Habitus é um conceito bourdieusiano que compreende que não há indivíduo totalmente produzido pelo meio, tampouco, indivíduo plenamente livre. São realizadas trocas e negociações e à medida que o indivíduo constitui, o mesmo é constituído. Consiste em um conjunto de afinidades de determinado grupo, possibilitando a preferência a uns produtos culturais em detrimento de outros, pois funciona como um facilitador das escolhas dos indivíduos, inclusive quanto às relacionadas ao consumo, pois proporciona capital cultural para apreciar determinado gosto.

Assim, o *habitus* faz com que o sujeito esteja imbricado em uma rede de relações, ao mesmo tempo em que ele constituiu essa rede, também o constitui enquanto sujeito, ou seja,

modos de ser, pensar, sentir e agir, ao mesmo tempo em que são produtos, também são produtores de significados (COSTA, 2013, p. 14).

O capital cultural deve ser levado em consideração na tentativa de entender o consumo como um processo de subjetivação, possibilitando, ou não, que o indivíduo se aproprie desta e não daquela mercadoria. O conceito de habitus transcende a oposição entre objetivismo e subjetivismo à medida que busca ver o sujeito imerso em uma estrutura estruturada, mas que também é estruturante.

O habitus do indivíduo contemporâneo é forjado pela interação de distintos campos sociais, em uma configuração que está longe de oferecer padrões de conduta fechados e imutáveis, abrindo-se, assim, a possibilidade de pensar o surgimento de um outro sujeito social, e da constituição da identidade social do indivíduo a partir de um habitus híbrido, construído não apenas como expressão de um único campo social, mas de dois ou mais campos sociais, cada qual com uma memória em ação e construção.

O conceito de capital está presente em vários textos de Bourdieu, o autor tem preocupação com três formas de capital (BOURDIEU, 1980). O capital econômico, social e cultural. O capital econômico de um indivíduo é constituído por seus rendimentos e pelos bens negociáveis que possui, podendo ser transmitido como um título de nobreza. O capital social é um conjunto de recursos, atuais e potenciais, ligados à posse de uma rede de relações mais ou menos institucionalizadas de conhecimento e reconhecimento, ou seja, de pertencimento a um dado grupo. As estratégias de investimento social podem ser conscientes ou inconscientes e visam a aumentar o capital social com o aumento da rede de conhecimentos úteis, que permitem multiplicar os benefícios resultantes de um dado nível de capital econômico e cultural.

O capital cultural existe em três formas: incorporado, objetivo e institucionalizado. O estado incorporado: é ligado ao corpo e supõe uma inclusão. A acumulação de capital exige a assimilação e, para isso, é necessário um investimento em termos de tempo pelo indivíduo. Ou seja, não é possível ser feito por procuração, nem pode ser transferido instantaneamente como uma mercadoria. Já o estado objetivo detém a qualidade que se define somente na relação com o capital cultural incorporado. Um exemplo são as pinturas, os monumentos, que são transmissíveis materialmente. Assim, o bem cultural pode ser apropriado materialmente e, conseqüentemente, isso compõe o capital econômico, mas também é uma apropriação simbólica, a qual supõe o capital cultural.

Nesse viés, o indivíduo é impelido a traçar suas próprias diretrizes de maneira cada vez mais consciente e reflexiva, já que não tem como referência um único campo social,

integrado e permanente de valores que oriente sua ação, tendo a possibilidade e liberdade de fazer o uso da razão, para assumir posições e realizar suas escolhas, refletindo, no sentido dado por Giddens (1994) ao conceito de reflexividade, colocada no centro da teoria do autor.

Giddens (1994) constrói uma nova maneira de entender as mudanças trazidas pela modernidade, ao entender que a reflexividade pode trazer formas mais democráticas de convivência, assim, é colocada como uma solução para uma convivência, de forma harmônica, solidária e dialógica, o que leva a construção de uma “sociedade do diálogo”. A reflexividade pressupõe autonomia de ação, isso porque, os termos introduzidos por determinado discurso acabam transformando a realidade na qual o discurso é formado, trazendo ao sujeito a possibilidade de escolher quanto aos rumos de sua existência, sexualidade, gostos, consumo, entre outras.

Giddens (1994) considera a realidade das transformações da modernidade por três critérios: as novas redefinições das noções de tempo e espaço, os mecanismos de desencaixe e, por último, o fenômeno da reflexividade. Esse último implica que as ações, escolhas e destinos sejam constantemente minados e reformulados à luz de novas informações, alterando assim, continuamente seu caráter e sentido.

Enquanto os marxistas referiam-se ao capital considerado como bens materiais e riqueza econômica, Bourdieu entende capital como “todo recurso ou poder que se manifesta em uma atividade social” (SOCHA, 2008, p. 46), havendo, pois, além do capital econômico, o capital cultural, o capital social e o capital simbólico. Para Bourdieu, diferentemente do marxismo, compreende as desigualdades sociais para além das desigualdades econômicas.

Para Bourdieu, “a obra de arte só adquire sentido e só tem interesse para quem é dotado do código segundo o qual ela é codificada” (2007b, p. 10). Assim, há, no consumo, toda uma simbologia relacionada ao campo em que o indivíduo está inserido. Bourdieu tenta compreender o consumo, a partir da noção de ‘capital cultural’; tentando entender o gosto a partir de ‘estratos’, visto que o consumo é uma forma simbólica de subjetivação, que não é idêntica em todos os indivíduos.

Bourdieu afirma que o habitus, princípio gerador de todas as práticas, reside no gosto individual, mas acaba por se assemelhar entre todos os membros de uma mesma classe: o habitus define, portanto, os estilos de vida das classes sociais. Sendo assim, o gosto, segundo Bourdieu (1979a, p.199-214) é uma escolha forçada pelas condições de existência, que gera um estilo de vida estabelecido pela relação de privação com outros estilos de vida. O estilo de vida é um conjunto unitário de preferências distintas que exprimem, na lógica específica de cada um dos subespaços simbólicos, mobília, vestimentas, linguagem entre outros, a mesma

intenção expressiva, princípio da unidade de estilo que se entrega diretamente a intuição e que a análise destrói ao recortá-lo em universos separados.

Praticamente todas as teorias sociológicas que encaram o consumo como um processo social se alicerçam na presunção de que este é motivado, interpretado e condicionado por um determinado enquadramento simbólico, sendo que este é variável dependendo das culturas, das épocas históricas e das relações sociais vigentes.

Nesse estudo, interessa a capacidade do consumo de adquirir significação. O consumo funciona socialmente por meio da sua carga simbólica, por isso, que um dado objeto ultrapassa e substitui o seu valor material de uso. Assim, o consumo é importante para a sociedade não apenas enquanto resultado de um processo econômico de troca de bens que saciam necessidades razoavelmente “primárias”, mas também enquanto intercâmbio de significados, contribuindo ativamente para a construção de identidades, quer individuais, quer sociais.

Para Baudrillard (2011) o consumo, enquanto construtor e diferenciador de identidades, se tornou mais importante do que o processo de produção. Bourdieu (1979) e Baudrillard (2011) destacam-se entre os autores que se concentraram sobre as estruturas dos símbolos e dos signos nas suas respectivas análises do consumo moderno. Para Bourdieu (1979), o consumo teria surgido como instrumento simbólico de diferenciação entre grupos sociais e grupos de *status*, quer expressando diferenças já existentes, quer criando novas distinções.

Para Canclini (2010) consumir é participar de um cenário de disputas por aquilo que a sociedade produz e pelos modos de usá-los. A lógica na sociedade de consumo, segundo Bauman (2008), é que a sociedade de consumo se alimenta da insatisfação perpétua de seus consumidores, o que é alcançado quando os produtos de consumo que antes eram almejados se desvalorizam e se depreciam logo após a sua aquisição; sem a repetida frustração dos desejos, a demanda de consumo logo se esgotaria e a economia voltada para o consumidor ficaria sem combustível. Como se dá a construção de significados na identidade *Mbyá-Guarani* por meio do consumo é o objeto dessa pesquisa.

4 A RESSIGNIFICAÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA E A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA DA CULTURA MBYÁ-GUARANI A PARTIR DA APROPRIAÇÃO DE ELEMENTOS DE CONSUMO

4.1 A ampliação dos contextos interativos e a cultura *Mbyá-Guarani*

A década de 90 significou, para a mídia brasileira, um período de intensa transformação, isso porque as novas tecnologias alteraram o cenário das comunicações. Na contemporaneidade, os televisores a cabo transmitem noticiários de todo o mundo, as antenas parabólicas se multiplicaram e houve uma explosão no consumo, inicialmente de telefones celulares e posteriormente de smartphones e acesso a redes sociais. A partir da ampliação dos contextos interativos, vive-se a expectativa que todos os segmentos da sociedade possam expressar suas contribuições à construção de um Estado multicultural, na busca da revisão de preconceitos e do respeito pelas diferenças culturais, idealmente aproximadas pela via da comunicação.

Ser protagonista da rede global de comunicação também é a expectativa dos indígenas *Mbyá-Guarani*. Assim, a ampliação dos contextos interativos representa, para os indígenas da *tekoa Yakã Jú*, um duplo desafio, o de viabilizar seu espaço de protagonismo diante dos contextos interativos, e, de outro lado, o de construir a memória *Mbyá-Guarani* e ressignificar sua diferença cultural.

A ampliação dos contextos interativos, com profusão da internet e das novas tecnologias, surgiu como novas alternativas de comunicação, já que a mídia até o final do século XX se concentrava em difundir seu conteúdo de forma massiva por meio principalmente de rádio, televisão e impressos. Em seus estudos sobre o ciberespaço, definido como “um espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial dos computadores e de suas memórias” (LÉVY, 1999, p. 92), Pierre Lévy já apresentava o meio digital como um espaço de interações, de práticas e relacionamentos humanos antes restritos apenas ao ambiente físico.

Assim, a internet se destaca pelo modo ágil e instantâneo como as informações podem ser publicadas e dispersas por todo o mundo, não são mais fixas a um ambiente físico e são, muitas vezes, acessíveis a maioria das pessoas por tempo indeterminado. Um dos fatores mais importantes da profusão da internet foi seu caráter de interatividade digital. Isso porque, a internet possibilitou uma grande interação entre os usuários, até então não exploradas pelos

meios de comunicação convencionais. A interação é característica comum das interações sociais do cotidiano, mas a ascensão das tecnologias e relações digitais ajudou a ampliar esse contexto.

A utilização das mídias, como a internet, possibilita uma comunicação reticular, se consubstanciando em um espaço público, em um fórum híbrido em que o sujeito vive a possibilidade de ambivalência entre o local e o global, entre o eu e o anonimato, entre o eu e o outro, entre a pertença e o desenraizamento, entre a nacionalidade e o cosmopolitismo (SILVA, 1999, p. 1). A rede possibilita a geração de espaços de saberes, sua expansão, um tipo de tecnologia de inteligência (LEVY, 1999).

Desse modo, devido a seu caráter de alcance espacial ilimitado, a internet modifica as coordenadas dos conceitos de território e comunidade. Assim, na contemporaneidade, são os interesses comuns que determinariam a topologia das relações e não a geografia comum (SILVA, 1999, p. 5). Simultaneamente surge o indivíduo que está enraizado num lugar físico e, por outro lado, suspenso na pluralidade de espaços que a navegação em rede lhe permite (SILVA, 1999, p. 5). Desse modo, segundo Soares,

as comunidades virtuais são feitas de pessoas e do que elas realmente querem, daquilo que realmente lhes interessa (...) As novas tecnologias dão a cada um de nós um poder sem precedentes de construir o nosso próprio mundo de referência, de encontrar as pessoas que realmente nos interessam, estejam onde estiverem, de aprender e ensinar sobre aquilo que realmente queremos que faça parte da nossa vida (1999, p. 75).

Na aldeia *Yakã Jú* os indígenas *Mbyá-Guarani* são afetados pela profusão das mídias e utilizam de aparatos tecnológicos como smartphones para acesso a redes sociais como *facebook*²⁷ e a aplicativos como *whatsapp*²⁸, entre outras. Anteriormente aos *smartphones*, esses indígenas utilizavam telefones celulares para a comunicação a longa distância, porém nessa época poucos indígenas tinham acesso a essa tecnologia.

Os telefones celulares começaram a ser comercializados no Brasil no início dos anos 90. Desde então, o consumo desse aparato tecnológico vem sofrendo inúmeras reconfigurações, principalmente pelo avançado desenvolvimento tecnológico empregado na

²⁷ Facebook é uma rede social lançada em 2004, fundada por estudantes da Universidade de Harvard, Mark Zuckerberg, Eduardo Saverin, Andrew McCollum, Dustin Moskovitz e Chris Hughes. Trata-se de uma mídia social com acesso gratuito aos usuários. Os usuários criam perfis que contêm fotos e listas de interesses pessoais, trocando mensagens privadas e públicas entre si e participantes de grupos de amigos, informações que ficam registradas em uma linha do tempo. Qualquer pessoa com idade superior a 12 anos pode criar uma conta e convidar amigos para integrá-la.

²⁸ WhatsApp Messenger é um aplicativo multiplataforma de mensagens instantâneas e chamadas de voz para smartphones lançado em 2009.

melhoria dos aparelhos móveis, transformando-se em smartphones e outros dispositivos móveis.

O *smartphone* é um modelo de telefone celular, que significa em inglês “telefone inteligente”. Possui tecnologias avançadas, incluindo programas executados em um sistema operacional, equivalente ao dos computadores, como hardware e software, pois são capazes de conectar redes de dados para acesso à internet. Desse modo, possibilitam ao indivíduo o acesso às informações, por meio da internet, com muito mais velocidade e em aparelhos inclusive de tamanhos menores, mas com funções semelhantes às de um computador.

Se, no início de sua comercialização, os telefones celulares eram considerados um bem de luxo, na contemporaneidade, os smartphones podem ser considerados um objeto que auxilia na qualidade de vida e bem estar social dos indivíduos. O consumo de telefones celulares e *smartphones* no Brasil cresceu significativamente nas últimas décadas.

Segundo dados da Agência Nacional de Telecomunicações, a ANATEL, há a existência de aproximadamente 242,2 milhões de linhas ativas no país em 2011. De acordo com Rocha, Pacheco, Góes e Martins (2011) o crescimento do setor parece estar associado ao déficit de linhas telefônicas convencionais, ao aumento da renda da população na base da pirâmide e a uma aparente predisposição cultural dos consumidores brasileiros em adotarem novas tecnologias.

Os jovens utilizam o celular não só com propósitos instrumentais, mas também como um meio para expressar suas necessidades de conectividade e auto expressão. O que corrobora com o entendimento de Bourdieu (2006), de que além de suas funções utilitárias, o produto assume significado simbólico, servindo à construção da identidade, à inserção no grupo e à distinção entre os membros de um mesmo grupo social.

É possível relacionar o conceito de conectividade à sensação de ligação emocional entre indivíduos, onde essa ligação não tem relação com a interação direta dos participantes, mas com o envolvimento psicológico. Desse modo, a conectividade está relacionada ao sentimento de estar ligado a outros indivíduos e não com a ligação em si, como o sentimento de estar em contato, sentimento de partilha, pertencimento e intimidade.

Assim, é possível identificar o uso dos *smartphones* como uma forma de suprir as necessidades de conectividade, ou seja, um meio de manter-se em contato constante com a família e amigos, associado ao sentimento de pertencimento ao grupo. Os *smartphones* podem ser considerados artefatos-símbolo da contemporaneidade, o que implica considerar o caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo conforme alertado por Bourdieu (2007).

Dessa maneira, muito além da mera função utilitária, os *smartphones* carregam significados, devido ao seu caráter simbólico, e atuam como sistema de comunicação, de aproximação. Assim, os aparatos tecnológicos podem ser considerados como artefato-símbolo de pertencimento a um grupo e parte da identidade de um indivíduo.

Bauman (2001) compreende os pertences portáteis ou descartáveis como os principais objetos culturais da era da instantaneidade (BAUMAN, 2001, p. 149). Mary Douglas e Baron Isherwood (2004) entendem o consumo como uma dimensão da vida social fundamental nas chamadas sociedades urbanas e pós-industriais contemporâneas. Para os autores os consumidores, ao consumirem determinado produto, também estão consumindo toda uma gama de significados simbólicos que expressam pertencimento ao mundo social.

É nesse sentido que para Douglas e Isherwood (2004) os consumidores, embora sempre sujeitos a determinados padrões de consumo e convenções sociais pré-estabelecidos, têm a capacidade de manipular os bens simbólicos dentro de regras e códigos culturais elaborados por eles mesmos.

Ocorrem apropriações e reapropriações dessas tecnologias a partir de especificidades locais, assim, as práticas de consumo, muito além da posse de bens, estabelecem modos de ser e viver que interagem com a construção de subjetividades, pois funcionam como instâncias mediadoras das emoções e mantenedoras dos laços sociais.

Como hipótese é possível pensar que o uso de *smartphones* pelos indígenas jovens da aldeia *Yakã Jú* seja uma maneira de ter privacidade em uma vida altamente regulada pelos mais velhos, pela cultura tradicional, na qual os adolescentes encontram-se sob supervisão constante, principalmente no relacionamento com os *jurúás* e, portanto, têm poucas oportunidades para conversas privadas com desconhecidos.

Tiago, indígena com 16 anos, durante a realização da oficina de desenho e colagem na aldeia relatou que achava as mulheres muito bonitas, questionado se achava as indígenas ou as *jurúás* mais bonitas, o indígena dando sorriso, com a cabeça baixa, responde com voz mansa e baixa que eram as brancas. Logo, Cláudio, Ernesto e Geovani começaram a rir e olhar espantado para ele. Tiago me olhou e me disse, “era brincadeirinha, prefiro as guarani” (DIÁRIO DE CAMPO, 18 de julho de 2017).

Miriam Helena, jovem indígena de 18 anos de idade, com sorriso tímido e cabeça baixa, refere que o telefone é muito importante para ela (referindo-se a seu *smartphone*), e está sentindo-se muito triste porque perdeu o seu celular, lembra, com tristeza no olhar, que me avisou pelo *facebook* desse fato e de que não poderíamos mais conversar pelo *whatsapp* (DIÁRIO DE CAMPO, 18 de julho de 2017).

É possível refletir acerca do fato de que possivelmente utilizam o *smartphones* para estabelecer redes de relacionamentos, utilizam inúmeras estratégias de formação dessas redes, sendo os meios de comunicação um importante instrumento para a criação de comunidades espirituais, a busca por parceiros sexuais e estratégias de sobrevivência adotadas como solicitar ajuda financeira de parentes ou amigos de outras aldeias.

Para McLuhan (1971) o telefone celular pode ser pensado como uma extensão do corpo humano, tanto em termos de novas concepções de corporeidade, quanto de novas práticas sociais e culturais. Segundo o autor, o consumo desse aparato tecnológico desempenha um papel importante na construção de imaginários, de identidades e do mundo social, as quais dão conta de similaridades e especificidades locais na apropriação de uma tecnologia global.

A centralidade que os telefones celulares, especialmente os *smartphones*, adquiriram na vida cotidiana aponta para sua consolidação como uma forma importante de inclusão simbólica dos atores sociais em uma lógica de contemporaneidade que é fortemente marcada pela instantaneidade, pela mobilidade e pela virtualidade. Nesse sentido, possuir um *smartphone* torna-se uma maneira de estar no mundo, pertencer a ele e ser protagonista de sua história, mediada pelas tecnologias de comunicação e informação.

Para o Galperin e Mariscal (2007), o consumo de telefones celulares contribui como uma ferramenta de fortalecimento de laços sociais de seus usuários, bem como o fortalecimento das redes de confiança. Assim, ao mesmo tempo em que é utilizado como forma de comunicação, pela conversa, por mensagem de texto, pelo envio de imagens, da mesma forma, pode ser visto como construtor de subjetividades, pois estão interferindo nas construções sociais, ao estarem presentes na vida cotidiana dos indivíduos independentemente da idade, grau de instrução, gênero, etnia e localização geográfica.

A atuação dos meios de comunicação representa para Thompson (2008) a ampliação dos contextos interativos, cuja consequência é a interferência na reorganização dos padrões de interação social dos indivíduos. Desse modo, segundo o autor, “o desenvolvimento dos meios de comunicação cria novas formas de ação e de interação e novos tipos de relacionamentos sociais” (THOMPSON, 2008, p. 77).

A tecnologia móvel permite ao indivíduo se comunicar a qualquer momento e em qualquer lugar, dessa forma, a mobilidade muda a forma dos seres humanos interagirem, afetando suas relações sociais, familiares, afetivas e profissionais. No que tange ao convívio com os meios de comunicação, os indígenas desfrutaram do consumo de rádio e televisão, além de muitos utilizarem telefones celulares e *smartphones*, esse constitui o perfil singular da aldeia *Yakã Jú*, ou seja, à medida que objetivam a preservação das tradições indígenas, ao

mesmo tempo, desfrutam do acesso às novas tecnologias, deste modo é possível identificar nesse grupo a chamada nova ancoragem da tradição, na acepção de Thompson (2008).

Segundo Thompson (2008), a tradição não é coisa do passado, porque o seu caráter mutável está ligado à mídia que a reelabora, mantendo-a viva, ou seja, presentificando o passado, à medida que se reporta a determinadas realidades socioculturais. Segundo o autor, o pensamento social clássico (representado por Marx) difundiu durante anos que “o desenvolvimento das sociedades modernas é acompanhado por um declínio irreversível do papel da tradição” (2008, p. 159). Para Thompson, esta ideia teria sido revitalizada por teóricos que afirmavam que “o desenvolvimento das sociedades modernas implica num processo de desenraizamento das tradições” (2008, p. 159).

Para Canclini, “as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, mas ganham em comunicação e conhecimento” (2008, p. 30), o que na concepção de Thompson (2008) pode ser entendido como o fenômeno pelo qual estas tradições “perdem uma raiz” fixada em um determinado lugar para surgirem e se “ancorarem” em diversos outros lugares, até certo ponto, indeterminados.

As tradições não correm o risco de “perder suas raízes” e desaparecer, segundo Thompson (2008), mas passam por um processo de transformação, sendo cultivadas de novas formas, em outros contextos interativos. Para o autor, “as tradições transmitidas oralmente continuam a desempenhar um papel importante na vida cotidiana dos indivíduos. E mais, as tradições mesmas foram transformadas à medida que seu conteúdo simbólico foi sendo assumido pelos novos meios de comunicação” (2008, p.160). O cacique Anildo questiona, “se os brancos podem ter celular, porque nós não podemos?” e refere que a cultura está mudando, mas que muito da cultura tradicional *Mbyá*-Guarani ainda persiste na contemporaneidade (DIÁRIO DE CAMPO, 18 de julho de 2017). Como é possível visualizar em postagem em sua página de rede social na figura 33.

Figura 33: Temos direitos



Fonte: Página pessoal da rede social do cacique Anildo.

Essa fala do cacique vai ao encontro das ideias de Thompson (2008) que chega à tese da nova ancoragem da tradição, segundo o autor, a tradição não se limita mais aos contextos práticos da vida cotidiana, mas tem como característica ter se expandido, se renovado e sido ancorada em novos contextos interativos, que vão bem além dos limites das situações de origem.

Nesse ínterim, os indígenas da aldeia Yakã Jú não deixaram de vivenciar os seus costumes, seu *nhadereko*, como por exemplo, a realização das cerimônias de batismo, que acontecem com a presença de todos cantando e dançando, no plantio de alimentos, na pesca, no ensaio diário do coral, na língua guarani falada por todos da aldeia, na conservação diária do fogo aceso, entre outros exemplos, que foram presenciados durante a experiência etnográfica.

Nesse sentido, a nova ancoragem da tradição, tese de Thompson (2008), consiste, entre outras formas de ocorrência, no fato dos indígenas *Mbyá-Guarani* poderem vivenciar as suas tradições diante dos contextos interativos, conseguindo, ao mesmo tempo, registrar a memória da sua cultura, tanto para a sociedade indígena e seus descendentes, quanto para a sociedade envolvente.

O conjunto das atividades desenvolvidas pelos indígenas *Mbyá-Guarani* da aldeia *Yakã Jú*, nas interações sociais pelas quais ressignificam a tradição no presente, retrata bem a reflexão de Coutinho, ao constatar que “cada grupo social constrói suas tradições

interpretando e se apropriando do passado, de acordo com perspectivas e interesses efetivamente definidos pelas relações sociais existentes” (2005, p. 87).

Coutinho argumenta que “a categoria de tradição não significa apenas conservação, como quer o senso comum: ela carrega consigo a ideia de ruptura” (2005, p. 95). E, acrescenta o autor que, a “conservação e ruptura determinam uma seleção e, necessariamente, uma reinterpretação dos signos do passado” (2005, p. 95). Nesse sentido, segundo Thompson (2008) é possível que as sociedades indígenas se apropriem dos recursos tecnológicos, para dar novos sentidos às suas práticas tradicionais. Thompson afirma que,

as tradições transmitidas oralmente continuaram a desempenhar um papel importante na vida cotidiana de muitos indivíduos. E mais, as tradições mesmas foram transformadas à medida que seu conteúdo simbólico foi sendo assumido pelos novos meios de comunicação. A mídiatização da tradição dotou-lhe de uma nova vida: a tradição se libertou das limitações da interação face a face e se revestiu de novas características. A tradição se desritualizou; perdeu sua ancoragem nos contextos práticos da vida cotidiana. Mas o desenraizamento das tradições não as privou dos meios de subsistência. Pelo contrário, preparou-lhes o caminho para que se expandissem, se renovassem, se enxertassem em novos contextos e se ancorassem em unidades espaciais muito além dos limites das interações face a face. Por um longo tempo a questão indígena se manteve presa de um pensamento populista e romântico, que identificou o índio com o mesmo, e este, por sua vez, com o primitivo. E convertido em pedra de toque da identidade, o índio passou a ser o único traço que nos resta de autenticidade: esse lugar secreto onde subsiste e se conserva a pureza de nossas raízes culturais. Todo o restante não passa de contaminação e perda da identidade. O índio foi assim convertido no que há de irreconciliável com a modernidade e hoje privado de existência positiva (2008, p. 160).

As tecnologias de informação consistem contemporaneamente em extraordinárias estratégias de luta e resistência, podendo contribuir tanto no processo de organização social da população indígena, bem como na difusão de aspectos culturais indígenas, no intuito de preservar e fortalecer a cultura destes povos.

O preconceito difundido na mídia brasileira acerca do suposto “primitivismo” ou da “fragilidade” das culturas indígenas é o que, provavelmente, justifica o paternalismo sobre o destino dos indígenas, como afirmou o sociólogo e cientista político Hélio Jaguaribe quando ocupou os meios de comunicação para declarar que,

o Brasil não terá índios no final do século XXI (...) E por que isso? Pela razão muito simples que consiste no fato de o índio brasileiro não ser distinto das demais comunidades primitivas que existiram no mundo. A história não é outra coisa senão um processo civilizatório, que conduz o homem, por conta própria ou por difusão da cultura, a passar do paleolítico ao neolítico e do neolítico a um estágio civilizatório (1994).

Essa versão etnocêntrica da história brasileira que envolve o relacionamento com as sociedades indígenas não é confirmada pela história contemporânea. Segundo Jaguaribe (1994), o futuro da cultura indígena seria conduzido à absorção por conta própria ou por difusão de elementos da cultura envolvente. Para o sociólogo o uso de equipamentos eletrônicos pelos indígenas se consubstanciava como um sinal de assimilação e perda de identidade cultural (JAGUARIBE, 1994).

É possível refletir acerca das implicações dos avanços tecnológicos que estão à disposição dos indígenas e apreendidos por esses. Não é possível considerar que representem, por si só, um progresso rumo ao estágio que o sociólogo Jaguaribe denominou “civilizado”. Isso porque, as articulações indígenas, por meio dos recursos tecnológicos, experimentam uma nova forma de organização que aliam a utilização das tecnologias de informação com a ideia de rede ou teias apresentada por Alvarez, Dagnino e Escobar (2000).

A ideia de rede ou teia trazida pelos autores representa o estabelecimento dos múltiplos laços e imbricações entre grupos sociais e indivíduos. Assim, é possível falar num alcance cultural e político dos recursos tecnológicos que ultrapassa as fronteiras do território das aldeias. Neste sentido, a distância entre estas passa a ser menor com a utilização das redes sociais, da mesma forma que a articulação com outros movimentos e grupos sociais se torna possível. O conceito de comunidade não se restringe mais ao território físico e a prática social e comunicativa realizada dentro de um espaço geográfico limitado. Segundo Peruzzo,

há mudanças substanciais nas concepções de comunidade, ao mesmo tempo em que alguns de seus princípios ainda se verificam. O sentimento de pertença, a participação, a conjunção de interesses e a interação, por exemplo, são características que persistem ao longo da história, enquanto a noção de lócus territorial específico como elemento estruturante de comunidade está superada pelas alterações provocadas pela incorporação de novas tecnologias da informação e comunicação. Sem menosprezar que a questão do espaço geográfico continua sendo um importante fator de agregação social em determinados contextos e circunstâncias (PERUZZO, 2008, p.12).

Nesse ínterim, conforme instiga Canclini (2008, p. 11), a questão para o autor é entender como a dinâmica própria do desenvolvimento tecnológico remodela a sociedade, coincide com movimentos sociais ou os contradiz. De acordo com o autor, há tecnologias de diferentes signos, cada uma com várias possibilidades de desenvolvimento e articulação com as outras, da mesma forma que há setores sociais com capitais culturais e disposições diversas de apropriar-se delas, com sentidos diferentes (CANCLINI, 2008, p. 11).

De certo modo, é possível romper com a ideia da perda de identidade cultural, a partir da apropriação pelos indígenas de aparatos tecnológicos em seu cotidiano. Os Mbyá-Guarani

passam a se expressar por meio da utilização dos smartphones, com acesso a redes sociais e aplicativos de comunicação, isso porque, o contato dinâmico com as redes digitais é uma forma também de registrar, manter e globalizar as tradições indígenas.

É possível visualizar isso, quando em 3 de maio de 2017, durante um importante evento que ocorreu na cidade, o cacique Anildo publica em sua página pessoal do *facebook* a apresentação do coral, que ensaiam diariamente na aldeia, com a finalidade de divulgação da cultura *Mbyá-Guarani*, conforme a figura 34.

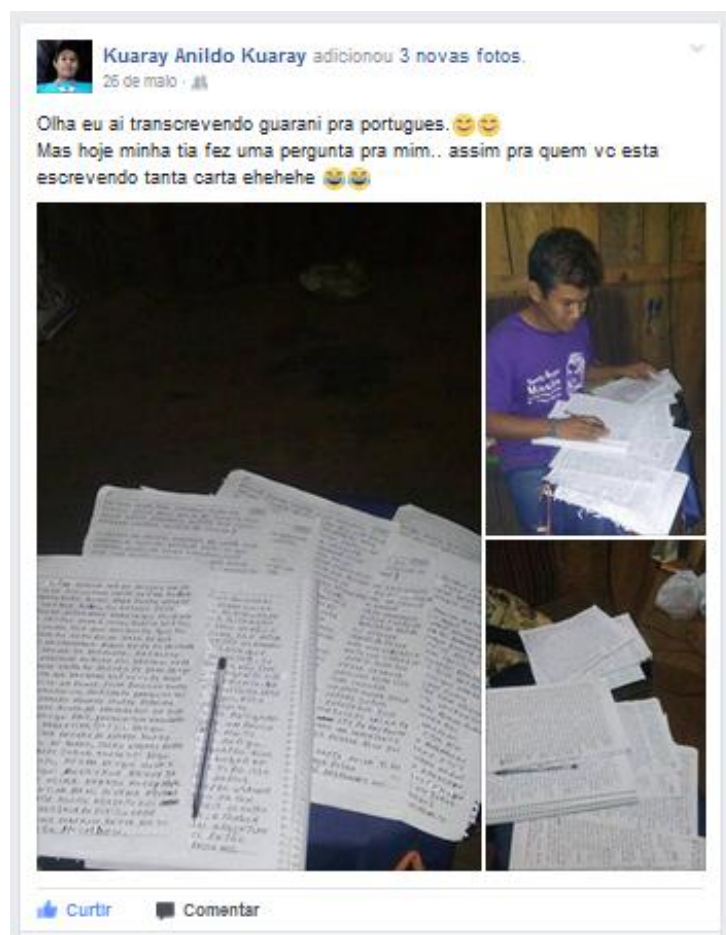
Figura 34: Apresentação do coral



Fonte: página pessoal da rede social do cacique Anildo.

De acordo com Cicilia Peruzzo, em se tratando de comunicação contra-hegemônica, a mídia retira os indígenas do papel de meros espectadores ou ouvintes e os coloca como difusores e produtores de conteúdo (PERUZZO, 2008). A internet ajuda a romper limites geográficos, quebrando a ideia de que a comunicação está restrita a um limite territorial. Nesse sentido também, o cacique divulga em sua página de rede social seu esforço em transcrever da língua guarani para a língua portuguesa, uma espécie de dicionário guarani-português, como é possível visualizar na figura 35.

Figura 35: Transcrevendo guarani para português.



Fonte: imagem da página pessoal do cacique Anildo.

Em conversa pelo *whatsapp*, perguntado ao cacique se o mesmo já terminou sua transcrição ele refere que “Ainda não. Vou fazer ainda e falta muito tbm ehehe”. O cacique acredita que os visitantes precisam conhecer mais a língua guarani para poderem se comunicar melhor com eles (DIÁRIO DE CAMPO, 18 de julho de 2017).

Peruzzo situa a questão do direito à comunicação enquanto dimensão dos direitos humanos, como dimensão específica de direitos, de quinta geração, ou dimensão comunicacional da cidadania. A primeira dimensão de direitos refere-se aos direitos civis e políticos, tendo como princípio a liberdade (BOBBIO, 2004). São os direitos dos indivíduos que nasceram no bojo das revoluções do século XVIII (CORRÊA, 2002). Consubstanciam-se em direitos-garantia, de cunho individualista (LAFER, 1998) os direitos que aparecem com o trânsito para a Modernidade (RUBIO, 2004).

O cenário europeu da primeira metade do século XX consolidou as reivindicações de direitos sociais e econômicos (MARSHALL, 1976). Estes caracterizam a segunda dimensão

de direitos, baseada no princípio da igualdade, os quais são os direitos de crédito, de feição social (LAFER, 1998), os direitos do indivíduo em relação à coletividade e ao Estado. No alvorecer do século XXI, surgiram os direitos de terceira dimensão consubstanciados nos direitos transindividuais, calcados no princípio da solidariedade. Esses direitos consideram a reivindicação pelos movimentos ecológicos o mais importante deles (BOBBIO, 2004). Assim, os direitos de solidariedade se destacam por serem de titularidade coletiva (LAFER, 1998), sobrepondo-se ao Estado como condição de sobrevivência planetária (CORRÊA, 2002).

Surgem nesse mesmo cenário, os direitos de quarta dimensão a partir de novas exigências “referentes aos efeitos cada vez mais traumáticos da pesquisa biológica, que permitirá manipulações do patrimônio genético de cada indivíduo” (BOBBIO, 2004, p. 5-6), e os direitos de quinta dimensão, muito embora a própria existência de direitos de quarta geração e de gerações ulteriores sejam alvos de contestação, não havendo consenso doutrinário.

A categoria de direitos de quinta dimensão conforme José Adércio Sampaio Leite pode ser considerada “como o sistema de direitos que anda a incorporar os anseios e necessidades humanas que se apresentam com o tempo, há quem fale já de uma quinta geração dos direitos humanos com múltiplas interpretações” (2002, p. 302). Muitos doutrinadores enquadram os direitos humanos de quinta geração como sendo os que envolvem a cibernética e a informática. Assim, o direito a comunicação, segundo Peruzzo se constitui como quinta geração de direitos humanos, haja vista, segundo a autora,

as abordagens teóricas e os ordenamentos jurídicos que se referem ao tema tendem a focar o direito de comunicar a partir do ângulo do direito ao acesso à informação ou como direito à liberdade de opinião e de expressão. Mas, seu espectro na atualidade é mais amplo. Passa também pelo direito a conteúdos midiáticos de boa qualidade, pelo respeito e proteção às diferenças sociais de pessoas ou segmentos populacionais (não discriminação, sem estereótipos e sem denegrir a imagem), direito à privacidade, acesso aos direitos culturais acessíveis através das tecnologias de comunicação e informação (partilha do conhecimento científico e artístico etc.), direito à diversidade comunicativa, direito a democracia dos meios de comunicação (infraestrutura, espectros e habilidades), enfim direito ao poder de comunicar. Portanto, a concepção de direito humano à comunicação se renova, principalmente, por enfatizar a dimensão do acesso ao poder de comunicar, pois, implica do empoderamento das tecnologias e demais condições necessárias a sua concretização (2013, p. 56).

Desse modo, segundo a autora, é preciso, pois, democratizar o poder de comunicar, assegurando o direito de acesso do cidadão e de suas organizações coletivas aos meios de

comunicação social na condição de emissores, produtores e difusores, de conteúdos (PERUZZO, 2013, p. 56). De acordo com Peruzzo,

a comunicação como direito no mesmo nível dos demais direitos, como os de moradia digna, educação, saúde e assim por diante. Nesse sentido, ele significa um fenômeno específico, o direito de isonomia (igualdade de direitos) e isegoria comunicacional (liberdade para expressar e direito de ser ouvido). Ao mesmo tempo, serve de mediação para a conquista de outros direitos. Em outros termos, a comunicação pode contribuir nos processos de conhecimento, organização e ação com vistas a assegurar o cumprimento de todos os direitos humanos (2013, p. 56).

Os próprios indígenas veem a comunicação por meio da rede como uma forma de se integrarem ao mundo globalizado sem perder suas raízes, perpetuando suas tradições e divulgando-as para o resto do mundo (PEREIRA, 2008). Os indígenas da aldeia *Yakã Jú* utilizam-se muito da rede social *facebook* para comunicação e divulgação da cultura.

Mariano Benites sempre que vai à cidade procura fazer check-in nos lugares que frequenta, sendo assim, na grande maioria das postagens de sua página encontra-se em sorveterias, restaurantes, lojas, entre outras. Como por exemplo, na figura 36 em que o indígena frequentou em 12 de maio uma croissanterie e postou em sua rede social.

Figura 36: Apropriação dos espaços da cidade – La Croissanterie



Fonte: Página pessoal da rede social de Mariano.

Mariano demonstra, por meio de sua página de rede social, que os indígenas se apropriam dos espaços da cidade, o que lembra Michel Agier (2011), que identificou as iniciativas sociais, as redes de relações sociais, os desvios de sentido e variadas apropriações do espaço, as tomadas de palavra em momentos rituais, políticos e estéticos que caracterizam a cidade viva.

O autor na pesquisa buscou observar a cidade como processo humano, vivo e complexo. Ao tratar especificamente dos campos de refugiados, a etnografia do autor dedicou-se a demonstrar uma “invenção da cidade” capaz de criar espaços de subjetivação e novas formas de pertencimento.

De acordo com o autor, é quando se observa “por cima do ombro dos cidadãos” (AGIER, 2011, p. 38), focando suas práticas e modos de significação é que se torna possível encontrar a cidade de alguma maneira, em processo. O autor substituiu a pergunta acerca de “o que é uma cidade?”, por “o que faz cidade?” (AGIER, 2011, p. 38-39). O autor pensa a cidade como *locus* privilegiado para a observação das dinâmicas sociais, isso porque, as situações urbanas propiciam, segundo ele, um entendimento mais profundo acerca de aspectos que talvez não se aprenda senão na cidade.

Figura 37: Apropriação dos espaços da cidade – Óticas Diniz



Fonte: Página pessoal da rede social de Mariano.

Os contextos citadinos, segundo Agier, são tomados como espaços relacionais onde se produzem fenômenos significativos e invenções culturais inéditas e não apenas justaposição de culturas (AGIER, 2006, p. 138-140). Conforme o autor,

a transformação dos espaços urbanos em fronteiras identitárias, mesmo em sua forma mais completa, a do bairro étnico, é sempre fundada sob olhares cruzados que põem em jogo diferenças de gostos, de estilos de vida e de comportamentos. O conjunto desses critérios resulta de uma configuração global de valores morais à escala da cidade (2011, p. 71).

Agier (2011) analisa uma série de eventos que têm na cidade o seu *locus*, assim, ao pesquisar acerca dos ciganos, dos moradores de rua e de outras minorias em Paris traz esses agentes “invisíveis” ao centro da visibilidade. O autor aborda acerca da antropologia da cidade, assim, mais do que buscar descrever e entender a vida dos grupos urbanos na cidade, se preocupa com a forma como os citadinos, em sua condição alternada de usuários, moradores, transeuntes ou consumidores, fazem a cidade-constelação de espaços (AGIER, 2011).

E assim, é possível rever o conceito de espaços apropriados que Lefebvre sugeriu, que se trata “de um espaço natural modificado para servir às necessidades e possibilidades de um grupo, podemos dizer que este grupo se apropriou dele” (LEFEBVRE, 1991, p. 192). Agier (2011) refere que a cidade contemporânea surgiu para aproximar as pessoas. Além de dar visibilidade à sua apropriação dos espaços da cidade, o indígena Mariano também utiliza essa mídia para divulgação do coral indígena, como é possível observar na figura 38.

Figura 38: Contratação do coral



Fonte: página pessoal do facebook de Mariano.

Da mesma forma, Mariano utiliza essa mídia para demonstrar seus costumes, seu *nhandereko*, principalmente em relação ao alimento Mbyta, espécie de bolo de milho ralado, alimento tradicional indígena, conforme a figura 39.

Figura 39: Mbyta – nosso próprio alimento



Fonte: página pessoal da rede social de Mariano.

Peruzzo também chama a atenção para a comunicação vinculada às lutas mais amplas de segmentos empobrecidos da população, embora muito organizados, que tem a finalidade de contribuir para solucionar problemas que afetam o dia-a-dia das pessoas e a ampliar os direitos de cidadania (PERUZZO, 2008, p.2).

Segundo a autora a comunicação ajuda a ampliar a efetivação dos demais direitos de cidadania, porque contribui para gerar conhecimento e para mudar as condições concretas de existência (PERUZZO, 2013), além disso, serve para o fortalecimento das redes e como consequência, da própria identidade cultural, devido a seu caráter mobilizador.

Assim, os meios de comunicação podem ser considerados como fator de ressignificação da identidade indígena e da construção da memória da cultura indígena, nesse caso específico, da cultura *Mbyá-Guarani*. A memória, nesse contexto, tem importância ao dar voz e legitimidade aos indígenas que foram condenados ao esquecimento e ao silêncio (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 22). Portanto, o registro da memória é o instrumento de transmissão da cultura e da história das sociedades ágrafas.

Le Goff (1984) diferencia cinco grandes momentos distintos de conservação e transmissão da memória coletiva, o primeiro seria a memória oral ou memória étnica presente nas sociedades ágrafas, o segundo é a memória de transição entre a oralidade e a escrita,

característica do período da Pré-História à Antiguidade; o terceiro seria a memória medieval, momento de equilíbrio entre a memória oral e a escrita; o quarto seria o da memória escrita, do século XVI até a contemporaneidade. E, por último, a memória eletrônica, que sistematiza e agiliza o acesso às fontes por meio da informática.

De acordo com Freire (1992) todas essas etapas estão presentes contemporaneamente na construção da memória indígena, que sempre esteve codificada e elaborada em forma de discurso, constituindo elemento essencial do que se convencionou chamar de identidade, seja ela individual ou coletiva.

A relação dos meios de comunicação, como a utilização de *smartphones*, com a cultura indígena *Mbyá-Guarani* levou e à reflexão sobre as implicações dessa relação na construção da cidadania indígena, ou seja, na cidadania enquanto possibilidade de poder ser ouvido, de expressão enquanto grupo social marginalizado historicamente, que permite o encontro com o outro, com o diferente.

Assim, é possível realçar a comunicação dos indígenas nas redes sociais como direito à participação, que possibilita o resgate dos valores humanitários, comunitários, da rede de cooperação, de solidariedade, coletivos e interpessoais, como um campo possível e propício para a construção da cidadania. O desafio para os *Mbyá-Guarani* é aliar a utilização dos aparatos tecnológicos para narrar a sua história e difundir os seus costumes, seu *nhandereko*, a um agir para transformar a realidade em que vivem, na busca de qualidade de vida para esse povo. O consumo dos aparatos tecnológicos, utilizados como ferramentas de comunicação, podem ser considerados instrumentos imprescindíveis à conquista de melhores condições de vida para os indígenas e ferramenta de construção da cidadania *Mbyá-Guarani*.

4.2 Como os Mbyá-Guarani mostram sua diferença aos outros por meio do consumo: a performance identitária

Para Lévi-Strauss (1989), o que une os humanos enquanto seres culturais é a capacidade de comunicação por meio de símbolos, pela linguagem. A grande questão, no entanto, é o despojamento da linguagem apenas falada, escrita, de códigos gramaticais, como quer Lévi-Strauss, mas de algo que está num outro nível de complexidade, daquela linguagem que se desenvolve por meio de gestos, de sons, do uso espaço, do tempo e do contato com o outro, aquilo que é possível chamar de performance.

A exibição performática da identidade indígena é apresentada nas performances do coral, seu idioma, sua vestimenta, seus rituais e outras características de sua vida tradicional são postos em exibição como traços de sua identidade. A representação da cultura por meio do corpo tem sido uma estratégia importante na identidade *Mbyá*, assim, a roupa e o uso de adornos se tornaram marcas de identidade e de resistência diante da cultura hegemônica. A estética tradicional se expressa na língua, na seminudez, na utilização de colares, na pintura corporal, no canto e nas danças dos ritos.

Na contemporaneidade os indígenas se articulam pelo consumo e ressignificam sua identidade, que representa sua diferença cultural. Nesse caso, o consumo pode ser considerado como no entendimento de Canclini (2010), como processo sociocultural em que se realizam as apropriações dos produtos. E nesse sentido, é possível reconhecer como espaço de articulação da diferença.

Foucault “O que fazer de si mesmo?” quando se descobre que o existir do outro é o único campo social de construção de si próprio. As implicações da contemporaneidade se instauram na construção da identidade, dialogando com a cultura de consumo em que os produtos passam a fazer parte dos desejos e das satisfações pessoais, assim, o consumo implica diretamente na construção da identidade.

Bauman (2008) identifica os objetos de consumo, ou “kits identitários fornecidos pelo mercado” existentes na atualidade como parte integrante da construção das identidades. A construção dos aspectos de uma identidade passou a se dar por meio das opções de consumo, e os objetos consumidos tornaram-se “anexos” e “extensões” da personalidade e da identidade do sujeito. Assim, segundo o autor, “a “subjetividade” dos consumidores é feita de opções de compra – opções assumidas pelo sujeito e seus potenciais compradores; sua descrição adquire a forma de uma lista de compras” (BAUMAN, 2008, p. 24).

Para Bauman (2008), só o consumo legitima a existência de alguém como sujeito na sociedade de consumidores, uma vez que é por meio dele que se constrói a subjetividade. Portanto, a escolha de não consumir significa o mesmo que abdicar do direito de ser um sujeito livre, da “liberdade” característica do consumo. Dessa forma, todo consumidor é livre para escolher que produto consumir, mas não é livre para deixar de consumir sem sofrer exclusão do próprio meio social.

A ideia de reciclagem de identidades é trazida pelo autor por meio do “kit identitário”, ou seja, do conjunto de objetos de consumo que constituem identidades (BAUMAN, 2008). O autor traz a ideia de que um sujeito não se utiliza somente do aspecto material dos produtos que consome, mas também de seu aspecto simbólico.

Norbert Elias (1994) alerta para a importância da superação do pensamento dicotômico que separa a parte do todo, o micro do macro, o indivíduo da sociedade. O autor postula que a sociedade é uma construção de indivíduos situados no tempo e no espaço e que, dessa forma, não se trata de uma instância anterior ou exterior aos mesmos, ao passo que, por sua vez, os indivíduos também são produtos de determinada ordem social, não existindo em seu interior nem posteriormente à experiência social.

As sociedades indígenas do sul do país não estão incluídas no imaginário ocidental de “exotismo” como alguns grupos indígenas da Amazônia e do Xingu, seja por localizarem-se em áreas urbanas, com o meio ambiente muito degradado ou por estarem em regiões cujas riquezas naturais já se encontrarem dilapidadas, e, por terem “supostamente” sido ofuscadas pelo conceito da aculturação.

Apesar das performances culturais dos grupos indígenas do sul do país estarem atuando como instrumento edificador da crescente identidade étnica, poucos estudos têm se dedicado à análise destas performances frente a sociedade de consumo, como cultura hegemônica. Os indígenas do norte e do sudeste do país encontram-se em sua grande maioria de “costas para a sociedade de consumo” ou para a sociedade do espetáculo como alude Mario Vargas Llosa (2012), dessa forma, mantém “aos olhos” do Outro a sua “autenticidade indígena”, diferentemente dos indígenas da aldeia *Yakã Jú*.

Na sociedade do espetáculo, o termo “bugre” foi usado para denominar os grupos indígenas em diversas partes do país, geralmente para designar os grupos que mais resistência impunham aos projetos da cultura hegemônica. Assim, como a política do Estado oferece proteção, ao menos legalmente, aos indígenas, a forma de inseri-los na sociedade de consumo e aos costumes dos “civilizados” é a descaracterização de sua identidade, transformando-os em “bugres”.

A palavra “bugre”, dessa forma, representa uma relação de violência simbólica estabelecida entre indígenas e a sociedade envolvente, e o consumo se aloca simbolicamente como produtor dessa identidade deteriorada (GOFFMAN, 1993), haja vista que o fato de serem consumidores os faz perder sua “autenticidade indígena” aos olhos do imaginário ocidental exótico. Essa relação de poder tem como principais objetivos o de minar as forças dos indígenas, impondo vigilância e controle. Segundo Bourdieu (2010) a violência simbólica é uma forma de dominação sutil, na qual, por meio de artifícios discursivos e sociais, é imposto o modo de ver e agir hegemônico.

Figura 40: Bugre é sem alma e sem coração – sou índio.



Fonte: Anildo Romeu, 2017.

Na figura 40 é possível observar o cacique Anildo, que em diversas falas afirma que os indígenas não são “bugres” e não gostam que os *juruás* os chamem dessa forma, tem orgulho de ser índio, de ser Guarani (DIÁRIO DE CAMPO, 2 de outubro de 2015). A figura 41 e as seguintes mostram como esses indígenas se mostram aos outros em relação a sua estética.

Figura 41: Indígena na apresentação do coral.



Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2015).

Nas apresentações do coral os indígenas utilizam um vestuário próprio para essa finalidade, mas nem todos os integrantes possuem esse vestuário, então utilizam somente os adornos como colares e as pinturas pelo corpo.

Figura 42: *Selfie* antes da apresentação do coral.



Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2015).

Figura 43: À espera da apresentação do coral.



Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2015).

Barnard (2003) define cultura como a descrição de um modo de vida que engloba e se expressa por meio de significados e valores, e ainda completa que estes significados são expressos não só por meio da arte e do saber, mas também nas instituições e no comportamento habitual, o que englobaria a moda, o vestuário e o adorno. Para Barnard (2003) a moda, o vestuário, a indumentária e os enfeites constituem sistemas de significados no qual se constrói e se comunica uma ordem social.

Ocorre que a representação do índio brasileiro desde o descobrimento do Brasil até a contemporaneidade, incorre em erros, em idealizações da imagem do outro ou reprodução de estereótipos. Essa representação utópica do índio entra por um caminho de reprodução de estereótipos que remontam às primeiras representações produzidas desde os primeiros séculos da descoberta do “novo mundo”. É comum no imaginário do *juruá* ir até a aldeia buscando encontrar os indígenas vestindo tangas, tecidos desfiados que descem pelas pernas, cocar repleto de penas e adornos, muitas pinturas pelos corpos e utilizando constantemente uma flecha, ou seja, uma visão idealizada romanticamente como no romance *Iracema* (1865) de José de Alencar.

Ao “outro” colonizado coube a imagem criada pelo colonizador. Assim, ao indígena não cabe a utilização de “roupas e adornos de branco”. Foi comum durante as apresentações do coral em eventos regionais ouvir algum comentário da plateia antes da apresentação referindo-se a algum indígena que não estava vestido “como índio” para a apresentação e mencionando que “não parece índio”, o que é possível visualizar na Figura 44, em que

Alisson, indígena de 22 anos, utiliza uma calça, camiseta, tênis, óculos escuros e cabelo arrumado com spray fixador.

Figura 44: Ensaio do coral *Jeguata Pyaú*.



Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2015).

Esses indígenas adquirem muitas roupas e adornos por meio de doações de amigos *juruás* e de entidades de caridade. A divisão dessas doações ocorre de forma desorganizada, onde as sacolas ou caixas são colocadas sobre a mesa do galpão central e cada família vai escolhendo o que serve para seus integrantes. Não foi visto em nenhuma divisão qualquer tipo de concorrência entre um mesmo produto que fosse desejado por dois indivíduos, a divisão se dá de forma calma e sem pressa.

Nesse trabalho também foi possível analisar o consumo das moradias. Dentre as moradias da aldeia algumas foram construídas pela prefeitura municipal, contudo, os Mbyá continuam construindo suas casas tradicionais ao lado dessas intervenções, na figura 45 é possível visualizar uma moradia em fase de construção.

Figura 45: Construção de moradia



Fonte: Anildo Romeu, 2017.

A moradia tradicional guarani é muito destacada nas falas dos *Mbyá*, vinculada à sustentabilidade das comunidades, pois representa um dos importantes elementos de uma *tekoá*. É percebida como um elemento vivo, como um ente de extensão do próprio ser, que vai além de uma estrutura física com função utilitária.

As moradias tradicionais são feitas de pau a pique, cobertas com sapê e assoalho de chão batido. Possuem apenas uma porta e não possuem janelas. São no geral pequenas, contendo um quarto e um outro espaço um pouco maior onde é feito o fogo e são guardados os utensílios de cozinha como panelas, chaleiras e alimentos. Não possuem água encanada e nem luz elétrica. Utilizam água que buscam na caixa de água com um tambor grande. Nas moradias tradicionais que tive autorização para entrar, no quarto só avistei uma cama ou colchão no chão, com algumas roupas penduradas nas paredes. Na figura 46 é possível avistar interna e externamente uma moradia tradicional construída pelos próprios *Mbyá* da aldeia.

Figura 46: Moradia construída pelos indígenas



Vista interna

Moradia construída pelos indígenas –
vista externa

Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2015).

Na figura 46 é possível avistar internamente uma moradia que estava em construção, mas em fase de finalização, daí o porquê de algumas madeiras estarem caídas no chão. Quando foi permitido por Anildo que eu adentrasse a moradia de Miriam Helena, jovem de 18 anos de idade, a única restrição feita pelo cacique foi de que apenas observa-se sem tirar nenhuma fotografia. Dessa forma, nas outras moradias que adentrei segui a mesma orientação. Na *Opy*, a casa de reza, um local sagrado, que segue praticamente a mesma tipologia tradicional de construção, não fui convidada para entrar, inclusive na porta possui uma adaptação com uma corrente e um cadeado, sinalizando aos visitantes que não estão autorizados a entrarem.

As moradias construídas pela prefeitura são de madeira, sem pintura, divididas em dois cômodos, possuem duas janelas, com assoalho de madeira. Em algumas dessas moradias há televisão, fogão a gás, geladeira, pia, sofá entre outros, isso porque possuem luz elétrica e água encanada. Em conversa com muitos *Mbyá* questionei se preferem as moradias tradicionais ou as construídas pela prefeitura, as opiniões foram quase unânimes em dizer que preferem as tradicionais porque as dos *juruás* são muito frias. Analisei com cuidado a

questão. A maioria das moradias tradicionais não possuem nenhum revestimento externo, assim, é possível observar algumas “frestas” por onde vento e chuva são capazes de entrar nos períodos de inverno, o que não ocorre nas casas de madeiras construídas pela prefeitura. Desse modo, como poderiam ser mais frias?

Ao questioná-los do porque são mais frias as moradias construídas pela prefeitura recebi como resposta de Miriam Helena, jovem de 18 anos, um sinal com os ombros de elevar e descer e um simples “não sei”. Dias passaram-se e aquela resposta, que logo se tornaria óbvia, eu ainda não havia encontrado. Em outra ida à aldeia compreendi a obviedade da questão. Era uma tarde do mês de julho, período bem frio, e muitos indígenas encontravam-se na pequena moradia tradicional de Edina, indígena de aproximadamente 55 anos. Entravam e saíam. Não fui convidada para entrar, apenas conversava com Miriam Helena e observava a situação de perto. Perguntei a ela o que estavam fazendo. Ela me respondeu que estavam tomando chimarrão e conversando ao redor do fogo. Em praticamente todas as moradias tradicionais durante a noite o fogo feito no chão é muito presente, durante o dia apenas em algumas ele se mantém aceso. O que não pode ocorrer nas moradias que possuem assoalho de madeira.

O consumo da rede social *facebook* também é outro elemento que ganha destaque na aldeia. Todos os jovens da aldeia possuem uma página pessoal nessa rede social. As esculturas feitas pelos indígenas, como o *xivi* (onça), o *urucureá* (coruja), o *tucã* (tucano), possuem um significado importante que os *Mbyá* atribuem a essas obras. Possuem um caráter metonímico, desse modo, não é a mera figura de um *xivi* que se adquire de um indígena. A escultura tem toda a força e a energia que o artesão atribui ao objeto, assim, as imagens postadas no *facebook* também carregam essa mesma força e energia.

A prática de talhar bichinhos em madeira corticeira, criando pequenas esculturas pirografadas, é um estilo muito característico *Mbyá*. É uma atividade assumida por homens, geralmente os mais jovens, que decidem dedicar-se a essa atividade. Entretanto, o envolvimento, o tempo dedicado a ela e o empenho para tirar desta atividade o sustento da família varia de pessoa a pessoa. Na figura 47 é possível observar o cacique Anildo demonstrando em sua página pessoal de rede social a sua habilidade de fazer uma escultura.

Com a proximidade em campo foi possível a abertura do acesso às redes de amizades dos indígenas no *facebook*, o que me permitiu uma observação privilegiada, pois poderia passar a interagir também no ambiente virtual. E o ambiente virtual como campo de pesquisa interétnica complementou o convívio na aldeia e revelou vários aspectos não percebidos no dia-a-dia da convivência. A convivência presencial e virtual foi necessária para a compreensão de que ser índio, como enfatiza Viveiros de Castro (2010), nem sempre é algo aparente ou evidente, é uma questão de estado de espírito; um modo de ser e não um modo de aparecer.

Foi possível observar que, enquanto na aldeia, a interação que possuía se concentrava principalmente na pessoa do cacique e familiares mais próximos, no *facebook*, essa interação se ampliava para todos aqueles que passaram a integrar minha rede de amizades. Muitos dos indígenas inclusive solicitaram essa integração, por meio de um convite de amizade, mesmo aqueles que são mais tímidos na aldeia. Um fator que parece revelar como eles se sentem à vontade ao se manifestar nessa rede social.

O consumo de dinheiro é outro importante fator a ser considerado quando do estudo com os *Mbyá*. Esses indígenas utilizam-se da venda de artesanato para arrecadação de recursos financeiros, tanto em eventos em que são contratados para apresentação do coral, quanto na praça em frente à Igreja. Na figura 48 é possível observar a exposição do artesanato para a venda em um evento da cidade.

Figura 48: A venda de artesanato



Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2016).

A apresentação do coral *Jeguata Pyaú* é outra importante forma de arrecadação de recursos financeiros para a aldeia. Os indígenas não estipulam valor fixo para as apresentações. O que geralmente ocorre são ofertas das empresas responsáveis pela organização dos eventos, algumas vezes em dinheiro, outras em arrecadação de donativos (alimentos ou roupas).

Outra fonte de renda da aldeia é o Programa Social Bolsa Família²⁹. A renda é, na maioria das vezes, utilizada para a compra de alimentos e materiais de uso comum. Assim, a obtenção dos recursos básicos para a subsistência depende em grande parte da relação direta com a cidade, onde se compra boa parte dos alimentos consumidos pelos *Mbyá*, além de inúmeros outros itens, como produtos de limpeza, roupas, eletrodomésticos e celulares, e da mesma forma, se comercializa o artesanato.

A cidade pode ser considerada o lugar onde se “pega” dinheiro, pela venda do artesanato ou nos bancos, em dias de pagamento do benefício do Bolsa Família. Ou, ainda, onde é possível passear e encontrar “*juruaás*” que ajudam por meio de redes de alianças. O dinheiro parece ter criado alternativas à economia agrícola e à caça, em que as “cercas” postas pelos *juruaás* acabaram por impedir.

Floriano, indígena de aproximadamente 60 anos, relatou que os *Mbyá* possuem a sensação de estarem presos entre cercas e entristecem quando alguém diz a eles que não podem entrar na propriedade porque tem dono. O indígena comparou os *Mbyá* aos animais selvagens que, como eles, vivem soltos por aí e enfatizou que a natureza foi feita para todos, sendo assim, não pode existir nenhum dono em particular (DIÁRIO DE CAMPO, 2015). Com as cercas, que impediram uma mobilidade no uso das terras, os não-indígenas trouxeram, entretanto, suas mercadorias e o dinheiro.

É possível referir que esses indígenas possuem uma economia agrícola, embora não vivam exclusivamente do que plantam ou trazem da mata, ainda assim, os produtos desses espaços não deixam de ser altamente valorizados, como o *avaxy* (milho), *jety* (batata doce), *mandio* (mandioca), entre outros. Alguns indígenas do sexo masculino fazem, esporadicamente, alguns trabalhos de agricultura para vizinhos, como capinar, auxiliar na colheita, entre outros. O turismo também é explorado no interior da aldeia. Essas podem ser consideradas as principais práticas de subsistências realizadas pelos indígenas. São práticas econômicas que têm no centro o dinheiro, o comércio feito nas cidades e a apresentação do coral.

²⁹ É um programa de transferência direta de renda, direcionado às famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o País, de modo que consigam superar a situação de vulnerabilidade e pobreza.

Outro elemento interessante se refere ao consumo de alimentos de *juruaás*, no caso da agricultura, a relação com o *nhanderu* é evidente. O *avaxy ete* (milho verdadeiro), o *manduvi ete* (amendoim verdadeiro), *kumanda ete* (feijão verdadeiro), espécies que teriam sido deixadas na terra pelas divindades para o sustento da humanidade *Mbyá*.

A importância conferida aos “alimentos verdadeiros” remete à preocupação quanto aos males produzidos por “comida de juruaá”. Relata Floriano que seu pai contava que antigamente os *Mbyá* não comiam sal, nem açúcar, nem óleo, e que seus avós se alimentavam exclusivamente dos alimentos “verdadeiros” de suas próprias roças e da caça de animais. Assim, segundo Floriano nas aldeias atualmente onde se consome muita “comida do *juruaá*”, a saúde estaria comprometida. Mas o indígena não é contrário ao consumo desses alimentos nas aldeias, mas frisa que o consumo quando não puder ser evitado, deve ser moderado.

O indígena reflete acerca da inevitabilidade de produtos industrializados porque os alimentos são comprados em mercados da cidade e trazidos para a aldeia para a preparação e consumo junto de familiares. Da mesma forma, um ou outro produto é consumido na cidade, como sorvetes, balas, biscoitos e refrigerantes, junto de acompanhantes, normalmente algumas crianças.

As escolhas de consumo formam uma espécie de segunda pele natural, que permite a cada um identificar-se e incorporar valores estéticos coletivos. E assim, pretende-se investigar como os *Mbyá-Guarani* se mostram aos Outros e quais as implicações dos produtos de consumo apreendidos pelos indígenas para o seu *nhandereko*.

E quando se pensa acerca do *nhandereko* é possível refletir que esses indígenas estão destituídos das condições necessárias para colocar em prática o modo de vida tradicional, o qual só possível em faixas de terra com abundância de recursos naturais, e, por outro lado, não dispõem das condições minimamente dignas de sobrevivência, assim, os indígenas convivem com os problemas próprios das parcelas mais pobres da população não-indígena.

Parafrazeando Nietzsche, o que estamos fazendo de nós mesmos? E também Kant (1980), o que somos nesse tempo? Dessa forma, em plena pós-modernidade, líquida, volátil, espetacularizada e povoada por consumidores, o indivíduo consome a ele mesmo: consome as pessoas que passam por ele, coleciona milhares de contatos e desperdiça bilhões de afetos. Nesse contexto, há paradoxos com os quais se defrontam cotidianamente todos os indivíduos, inclusive os *Mbyá-Guarani* da Aldeia *Yakã Jú*.

4.3 Marcadores fundamentais de identidade face à sociedade de consumo

Os Mbyá-Guarani da Aldeia *Yakã Jú* possuem marcadores fundamentais de identidade. A partir da interculturalidade a constituição identitária perpassa por processos de rupturas e continuidades. Segundo Cesarino (2008) o que se projeta são déficits de engajamento ou de reconformação da identidade étnica a partir de modos de vida em sociedades de consumo.

Os Mbyá-Guarani da Aldeia *Yakã Jú* carregam consigo marcadores fundamentais de identidade que podem flutuar face à complexidade da sociedade de consumo, os quais foram identificados pelos próprios indígenas da aldeia:

a) O consumo cotidiano de comidas típicas, como o *xipa* – meninas-moças fazem a massa com farinha de trigo, sal e água, achatam com a palma das mãos e fritam no óleo quente em uma panela no fogo de chão. Segundo conversei com Fernanda, esposa do cacique, tradicionalmente era feito de farinha de milho e frito na gordura retirada de árvore da mata, a qual não foi capaz de identificar, atualmente utilizam-se de farinha de trigo, de milho e óleo vegetal comprado na cidade; também fazem o *Mbyta* (bolo de milho ralado cozido, espécie de um pudim), o *Reviro* (como uma farofa) e o *Mbojape* (bolo de milho). Afirma o cacique Anildo que para fazer receitas “do jeito certo”, o ideal seria a utilização de matéria-prima verdadeiramente guarani.

Figura 49: Fernanda fazendo o *xipa*



Fonte: Imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2018).

b) Produções de alimentos tradicionais na aldeia, dessa forma, realizam o plantio de abóbora, melancia, melão, moranga, mandioca, batata-doce e milho somente para a própria subsistência. Não oferecem esses alimentos para a venda aos turistas ou visitantes, até porque ainda não conseguem plantar o suficiente para o consumo, necessitando muitas vezes comprar esses alimentos no mercado. Possuem algumas galinhas caipiras e patos pelo pátio que criam para o consumo familiar. Não possuem criação de porcos. Norma Romeu, a indígena mais idosa, possui um bovino para o consumo da família.

Figura 50: Plantação de Avaxi (milho)



Fonte: Imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2018).

É possível observar que mesmo havendo o consumo rotineiro de alimentos não indígenas dentro da aldeia, há frequentemente um esforço para produzir comidas a partir de vegetais plantados no interior da aldeia, advindos dos roçados e dos arredores de suas casas. Também é comum observar batata-doce sendo assada debaixo de brasas no fogo de chão ou mandioca cozida em água e reservada na panela para oferecer caso alguém esteja com fome, principalmente as crianças.

Não há reservas de frutas estocadas, o consumo ocorre posteriormente a coleta no mato (bergamotas e pitangas), ou ainda, há a ingestão pontual depois do retorno das compras na cidade. O consumo de alimentos ocorre constantemente durante o dia pelas crianças, já os adultos preferem comer duas ou três vezes ao longo do dia. De qualquer forma não há momentos combinados pelo grupo para a realização das refeições, o mais comum é comer no momento que sentir vontade, ao que parece, essa falta de planejamento das refeições e a

despreocupação com o preparo da comida advém de uma postura diante das coisas e do mundo, de se colocar plenamente disponível para o que se pode obter no caminho.

c) A manutenção do fogo aceso - Tempass (2010, p. 160) ponderou que o fogo para os guarani representa a manutenção da cultura e a sua ausência é que faria a passagem da cultura para a natureza. A fogueira permanece quase sempre acesa no pátio da aldeia ou no interior das moradias. Segundo o Mariano Benitez, o fogo representa a presença de Ñanderu (Deus) entre os guarani (DIÁRIO DE CAMPO, 2016). Assim como Tempass (2010), igualmente achei as fogueiras sempre bonitas, isso porque, os pedaços da madeira foram cuidadosamente arranjados e bem dispostos. O fogo é mantido por todo o dia aceso e supervisionado por todos que passam parte do dia circulando ao seu redor. Como fazem fogo em diversos locais da aldeia, é comum observar locais em que o fogo esteja apagado, mas pronto para ser aceso quando necessário, como é possível visualizar na figura 51.

Figura 51: *Tata* – o fogo



Fonte: Imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2018).

d) A produção do artesanato – Os bichinhos utilizados para comercialização são talhados por homens, em madeira corticeira, que até bem pouco tempo não havia plantação na aldeia. Atualmente há alguns pés plantados na aldeia, mas ainda são pequenos, não podendo

ser utilizado para a confecção de artesanato. Ter a matéria-prima produzida na aldeia é uma tentativa de reestruturação desses indígenas para não dependerem de outras aldeias ou de doadores para a confecção dos bichinhos de madeira.

Figura 52: Plantação de madeira corticeira



Fonte: Imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2018).

e) A utilização de adornos – os indígenas utilizam-se de adornos como colares e pulseiras não somente em apresentações do Coral *Jeguatá Pyaú*, mas no cotidiano para realização das tarefas diárias. Esses adornos são confeccionados pelas mulheres da aldeia. Utilizam de matérias-primas, como sementes, vindas de outras aldeias e também de artigos, como miçangas, comprados na cidade. Não há momento específico para a confecção dos adornos, cada indígena opta pelo momento de confeccioná-los.

f) Os rituais de dança e cantos Mbyá-Guarani – os rituais de danças e cantos são realizados todas as noites ao redor do fogo. Antes do ritual o cacique conversa com os indígenas sobre a tradição Mbyá-Guarani e conta algumas histórias sobre como viviam seus antepassados.

g) A caça e a pesca – Mariano Benitez ressalta o gosto que os guarani mantêm pela carne de caça, “se tem a carne a gente gosta de comer todo dia”. Não há planejamento para a pesca, nem para a caça. O cacique Anildo explica que “quando alguém caça um bicho grande deve dividir com todo mundo, mas se for pequeno, daí pode comer com sua família”

(DIÁRIO DE CAMPO, 2015). Os indígenas pescam no Rio Ijuí, que circunda a aldeia, esse trabalho é realizado pelos homens.

h) Manutenção da língua guarani – os indígenas da aldeia *Yakã Jú* comunicam-se praticamente somente em língua guarani, tanto na aldeia como na cidade. As crianças brincam se comunicando em guarani, mesmo quando da presença de visitantes na aldeia. Os homens possuem mais facilidade com a língua portuguesa e interpretam melhor o que falam os visitantes. As mulheres, principalmente as mais velhas, praticamente não se comunicam com os *juruás*. Como são as principais responsáveis pela educação das crianças, é possível que se coloquem em posição de proteção da língua.

i) Reciprocidade e coletividade - Na economia indígena da aldeia *Yakã Jú* é possível destacar a agricultura, o artesanato, o turismo e o coral indígena *Jeguatá Pyaú*. Os homens se encarregam da caça, da derrubada preparatória para novas roças e da feitura de instrumentos de caça; mulheres plantam, cuidam da roça, colhem alimentos, coletam produtos silvestres, cozinham e buscam água. Esses indígenas são propensos a serem guiados por planos de reciprocidade e coletividade.

j) Convivência harmônica e pacífica - Aspectos importantes observados ao longo do trabalho estão relacionados ao comportamento social manso, o qual é estimulado pelos mais velhos integrantes da aldeia. A convivência com os Mbyá-Guarani da aldeia *Yakã Jú* facilmente levou a identificação de um *modus vivendi* pacífico e manso manifesto em todas as atividades cotidianas e interações sociais, ou seja, é possível observar uma convivência harmônica e pacífica na aldeia. É visível a valorização do autocontrole para a inibição da raiva e da agressividade, quando do ensinamento das crianças. Não foi observado na aldeia nenhum comportamento agressivo por nenhum integrante da aldeia ao longo da realização deste trabalho.

Estes marcadores fundamentais da identidade apresentam-se imbricados na ressignificação da identidade cultural indígena da aldeia *Yakã Jú* a partir da sociedade de consumo.

5. RESSIGNIFICAÇÃO DA DIFERENÇA: A INTERCULTURALIDADE COMO REVELADORA DE NOVOS MODOS DE VER E PENSAR A CULTURA DO OUTRO

É possível pensar na interculturalidade como espaço para ressignificação das diferenças culturais, já que se destaca contemporaneamente como categoria constitutiva das comunidades indígenas e não indígenas. A interculturalidade nasce de uma situação já existente de fato, ou seja, as sociedades indígenas já estão se relacionando com a sociedade não-indígena. E o modo como ocorrem essas relações se reflete no cotidiano da aldeia.

Evidencia-se muito claramente que as relações entre as sociedades indígenas e a sociedade não-indígena, dominadora, estão acontecendo de maneira extremamente assimétrica, desigual, ainda pautando-se pelos parâmetros impositivos implantados pelos colonizadores europeus. Isso porque, há grupos, como indígenas, negros, homossexuais, pessoas com deficiência, pessoas oriundas de determinadas regiões geográficas do próprio país ou de outros países e de classes populares, que não têm o mesmo acesso a determinados serviços, bens e direitos fundamentais que outros grupos sociais. A interculturalidade também pode ser assumida como uma estratégia para favorecer a coesão social, reconhecendo os grupos socioculturais subalternizados à cultura hegemônica.

5.1 A alteridade e os novos paradigmas das relações entre as culturas

É possível compreender os discursos enquanto reflexo de uma sociedade em dado momento histórico. O discurso social colonialista produz valores, segundo Brandão (2000, p. 106), os valores dos não-indígenas carregados de positividade e o dos indígenas, carregados de negatividade. De acordo com Hall,

é precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente construída, de uma “identidade” em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriças, sem diferenciação interna (2009, p. 109).

É possível referir que a identidade indígena se constitui como estigma, como identidade deteriorada (GOFFMAN, 1993), principalmente a partir do termo bugre. Há

pesquisas bibliográficas³⁰ que remetem a origem desse termo ao Oriente, presente entre os eslavos, sendo posteriormente incorporada ao mundo católico.

Segundo Guisard (1999), no mundo Ocidental, o sentido da palavra bugre vai se transportando de um mundo religioso para um mundo profano, levando consigo a ideia do bugre como o devasso, o sodomita, o pederasta, o infiel, em que não se pode confiar, sempre associado a conceitos ofensivos, à sodomia, à heresia.

Segundo o autor, esse termo veio associado aos indígenas devido aos costumes, aos hábitos alimentares, ao fato de andarem nus, a cor da pele, aos traços faciais, a “imoralidade” e a relação com o meio ambiente, fatores que seriam vistos como sinais de proximidade ou mesmo plena imersão na natureza, configurando uma pré-humanidade que se aproxima da animalidade, entendida como prova da privação das luzes da fé religiosa (GUISARD, 1999).

O autor refere que o bugre como o João-Ninguém, isso porque o termo é desqualificador de uma parcela considerável da população e figura como bode expiatório para tudo o que é tido como negativo, indesejável e condenável (GUISARD, 1999, p. 94). A partir desse termo, segundo o autor, é possível ter a impressão de que o autoritarismo encontra uma forma precisa de se manifestar (GUISARD, 1999, p. 94). Mas é possível pensar que o autoritarismo remete a relações de poder.

Assim, segundo Foucault, “o indivíduo é o efeito do poder e, simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constituiu” (1989, p. 183-184). O poder não é, pois, uma instituição nem uma estrutura e, também, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados, mas “o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 1988, p. 103). Segundo Foucault, o discurso também funciona como forma de poder, muitas vezes amparado em discursos que justificam construções de hierarquia e de identidade.

Foucault (1999, p. 234) alerta que, “para compreender o que são relações de poder talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar essas relações”. Ou seja, o poder é uma relação de forças que se encontra presente, e em constante movimento, em todos os espaços sociais, sejam eles públicos ou privados, gerando tensões que se expressam em toda relação. A resistência surge como parte constitutiva dessa relação, e se configura como a reação de descontentamento. Que pode ocorrer de diversas formas.

Essa reação é possível nomear de movimentos de contraconduta segundo Foucault (1995) ou de movimento de globalização contra hegemônica de acordo com Sousa Santos

³⁰ Littré (1801-1881); Enciclopédia Italiana (1949); Bueno (1968); Guérios (1979); Abramson, Gurevitch e Kolesnitski (1978) são autores que tratam acerca da temática.

(2003), tem como fundamento o reconhecimento das diferenças e da alteridade que lhe é inerente, na luta contra todas as formas de violência, inclusive simbólica.

Apesar da violência e do desrespeito que têm marcado as ações dos colonizadores perante os povos indígenas nesses cinco séculos, é possível constatar que as sociedades indígenas desenvolveram estratégias para resistir aos invasores. Melià enfatiza que,

estos pueblos no sólo superaron la prueba del período colonial, sino también el de los embates de la asimilación e integración de tiempos más recientes. ¿Cómo lo lograron? Y ¿hasta qué punto conseguirán mantener esa alteridad e identidad diferente? Los pueblos indígenas han mantenido su alteridad gracias a estrategias, de las cuales una es la acción pedagógica. En otros términos: ha seguido habiendo en estos pueblos una educación indígena que permite que el modo de ser y la cultura se reproduzcan en las generaciones nuevas, pero también se encare con relativo éxito nuevas situaciones (1998).

Segundo Carlos Rodrigues Brandão (1986), o diferente é o outro, e o reconhecimento da diferença é a consciência da alteridade, a descoberta do sentimento que se arma dos símbolos da cultura para dizer que nem tudo é o que eu sou e nem todos são como eu sou. Para esse autor, o outro é um diferente e por isso atrai e atemoriza, dessa forma, é preciso domá-lo e, depois, é preciso domar no espírito do dominador o seu fantasma, traduzi-lo, explicá-lo, ou seja, reduzi-lo ao poder da realidade de quem pode dizer quem são as pessoas e o que valem.

Por isso, segundo o autor, o outro sugere ser decifrado, para que lados mais difíceis de meu eu, do meu mundo, de minha cultura sejam traduzidos também por meio dele, de seu mundo e de sua cultura, assim, o outro reflete a minha imagem espelhada e é às vezes ali onde eu melhor me vejo, por meio do que ele afirma e torna claro em mim, na diferença que há entre ele e eu (BRANDÃO, 1986, p. 7).

De acordo com Colaço (2018, p. 71) a partir do primeiro contato entre os europeus e os indígenas surge na América a problemática jurídica da ocupação da terra e das relações sociais entre conquistadores e conquistados. Para a autora, a conquista da América pode ser considerada como uma espécie de guerra religiosa (COLAÇO, 2018), em que os protagonistas, na visão de Rangel eram “ambiciosos, despiedosos, porém muito religiosos” (1991, p. 11).

Dessa forma, a interculturalidade aponta à construção de sociedades que assumam as diferenças como constitutivas da democracia e sejam capazes de construir relações novas, verdadeiramente igualitárias entre os diferentes grupos socioculturais, o que supõe empoderar todos aqueles que foram historicamente inferiorizados.

Por uma série de preconceitos decorrentes da dominação cultural, que apresenta raízes históricas, a invisibilidade da presença indígena no espaço urbano ainda persiste. Moreira (2001, p. 88) atribui a invisibilidade dos povos indígenas a um processo de dupla exclusão, tanto historiográfica, quanto social dos grupos minoritários diante da sociedade nacional. Para o autor, formou-se um círculo vicioso, a subalternidade social gerou uma espécie de ‘invisibilidade’ social (MOREIRA, 2001, p. 88).

Conjuntamente a invisibilidade, é possível, nesse contexto, referir as duas concepções de injustiça pensadas por Fraser (2012). Na primeira, a injustiça social resultaria da estrutura econômica da sociedade e se concretizaria na forma de exploração ou miséria. Já a segunda, de natureza cultural ou simbólica, decorreria de modelos sociais de representação que, ao imporem seus códigos de interpretação e seus valores, excluiriam os “outros” e engendrariam a dominação cultural, o não reconhecimento ou, finalmente, o desprezo (FRASER, 2012).

As noções de identidade, reconhecimento e redistribuição, estão imbricadas, uma vez que, o sistema capitalista é capaz de acelerar os contatos interculturais, de destruir os sistemas de interpretação e de politizar identidades. Exemplo de invisibilidade e injustiça com indígenas é o que acontece em relação a FUNAI, que é uma agência governamental que considera a categoria “índio” de forma a excluir de sua atuação indígenas que não habitam locais demarcados como seus territórios homologados (BERNAL, 2009). É possível refletir acerca de que a indefinição quantitativa de indígenas em áreas urbanas pode estar está diretamente relacionada com a própria discordância e disputa sobre os critérios definidores da “indianidade” o que, no fundo, abordam a própria questão da categoria de identidade. As categorias de identidade indígena são geralmente concebidas como incompatíveis com a vida urbana.

É latente a força com que concepções a respeito da “indianidade legítima” estão atreladas a uma existência rural conjuntamente com a manifestação de traços culturais/biológicos “essencializados” que estariam sendo desestruturados quando colocados em contato com a vida cidadina, tanto no discurso do senso comum como de agências governamentais (ALMEIDA; SANTOS, 2009).

José Ribamar Bessa Freire (2000) apresenta as “Cinco ideias equivocadas sobre os índios”. O primeiro equívoco é a homogeneização, como se fossem um só, isto é, o índio como “genérico”, mas trata-se de povos, dentre outros aspectos, com línguas, etnias, culturas e crenças diferentes. O segundo equívoco é o olhar preconceituoso de que são culturas atrasadas e primitivas. O terceiro equívoco trata da visão de culturas congeladas, onde o indígena para ser índio e ser reconhecido como índio precisa viver nu, no meio da floresta,

com arco e flecha na mão, negando-se o direito à interculturalidade. O quarto equívoco é de que o índio pertencente ao passado. O quinto equívoco trata-se de desconsideração das matrizes indígenas na identidade brasileira (FREIRE, 2000).

Originada de um longo processo de colonização, as imagens estereotipadas do índio “ligado à natureza”, essa apartada do humano, faz com que ainda perdure a ideia equivocada de que o indígena “deixa de ser índio” quando está no espaço urbano, esse como espaço privilegiado de trocas interculturais. Nesse contexto, é possível perceber que se nega a presença indígena na cidade como legítima. Habitar a cidade, estar enlaçado em redes de aliança, abrange estar em constante invenção de compreensões e significados durante a vida cotidiana destes indígenas.

É importante a reflexão acerca de que tipo de impacto se observa quando os indígenas travam suas relações sociais nos espaços urbanos? Que tipo de sentidos os indígenas atribuem ao urbano? Ao habitarem os espaços da cidade se colocam em relação criativa para com ele, dessa forma, ambos se moldam mutuamente, constroem-se e constituem-se relativamente. A partir dos espaços da cidade os indígenas processam a renovação do compromisso com o passado e reelaboram suas culturas, diante dos contextos interculturais ao qual se encontram imersos. Sendo assim, produzem inúmeras formas associativas, reunindo raízes locais, laços de solidariedade, autodefinições coletivas, consciência ambiental e singularidades culturais.

A busca do espaço urbano pelo grupo indígena da aldeia *Yakã Jú* pode ter vários motivos, dentre eles, a falta de incentivo para manter seu espaço no meio rural; a busca de recursos para cuidar da saúde, a formação de redes de alianças (possuem amigos influentes na cidade) e a maior possibilidade de comercialização do artesanato. O domínio do espaço é uma fonte fundamental de poder social sobre a vida cotidiana, que se articula a outras formas de poder social, pode ser considerada uma forma dos indígenas da aldeia *Yakã Jú* lutarem por redistribuição e reconhecimento (FRASER, 2012), haja vista a formação de rede de aliança foi importante inclusive na luta pela conquista do atual território da aldeia.

Michel de Certeau (2001) aponta que é na vida cotidiana que se vai buscar, a compreensão dos movimentos de resistência ante as forças hegemônicas de reprodução e de controle social. Segundo o autor, o indivíduo cria meios para escapar ou fugir dos modelos de consumo impostos pela ordem dominante, inventando o cotidiano (DE CERTEAU, 2001). Sendo assim, é possível referir que os indígenas da Aldeia *Yakã Jú* criam seus mecanismos de adaptação, ressignificação, negociação e reelaboração cultural.

Analisar o consumo, que tem na cidade um espaço privilegiado, é fundamental para a compreensão da sociedade contemporânea, inclusive a indígena. Adorno (2002, p. 63) escreve

que, quando se aceita como verdadeiro o pensamento de Marx, de que na sociedade burguesa a força de trabalho tornou-se mercadoria, assume-se que o trabalho foi coisificado. Sendo assim, é possível referir que a cultura indígena da aldeia *Yakã Jú* está se “coisificando”, em outras palavras, está tornando-se mercadoria como estratégia de sobrevivência?

O que não significaria, em caso afirmativo, que isso estaria levando ao etnocídio desse grupo étnico. Santos (2007) critica o papel que o consumo representa na vida coletiva e na formação do caráter dos indivíduos, devido a sua capacidade de alienação, de fomento do individualismo e de aniquilação da personalidade do indivíduo perante a coletividade, homogeneizando de bens, de serviços e de gostos, por meio das imposições da moda, a que o autor descreve como a “manivela do consumo”.

As cidades representam espaços de contradições das sociedades complexas, se constituindo em um contexto no qual se desenvolvem vários processos e fenômenos sociais. Segundo Pacheco de Oliveira (1999) a sociedade constitui vários termos para identificar o indígena com o claro denotativo de morador das matas, de vinculação com a natureza, de ausência dos benefícios da civilização.

Quando se reflete acerca da condição do indígena de se relacionar com o contexto urbano, Bernal (2009) destaca que acontece nesse momento uma “reconformação” cultural que pode levar a mudança, a dissolução ou a afirmação da identidade étnica. A identidade dos sujeitos se configura também como produto de sua interação social, por meio das trocas sociais. Bourdieu (1996, p. 111-112) define que o “habitus” não é somente um programa, é também um capital, sendo assim, a identidade social está permeada por interesses visando sempre atingir objetivos, qualquer seja a natureza desses interesses, construindo novas formas e novas identidades sociais.

A resignificação da identidade indígena possibilita, na conjuntura social atual, uma ruptura com os paradigmas tradicionais do que é “ser índio”, permitindo o fim de estereótipos e uma reeducação social, objetivando o reconhecimento, a valorização e o respeito da identidade indígena pela sociedade não indígena. Logo, reconhecer a identidade étnica extrapola a visão simplista perpetuada pela visão estética. Como Hall (2007) pontua que a identidade é construída e cambiante à medida que o sujeito é interpelado pelo seu fazer histórico-social “através de diferentes discursos, práticas e posições interligadas ou antagônicas” (HALL, 2007, p. 13).

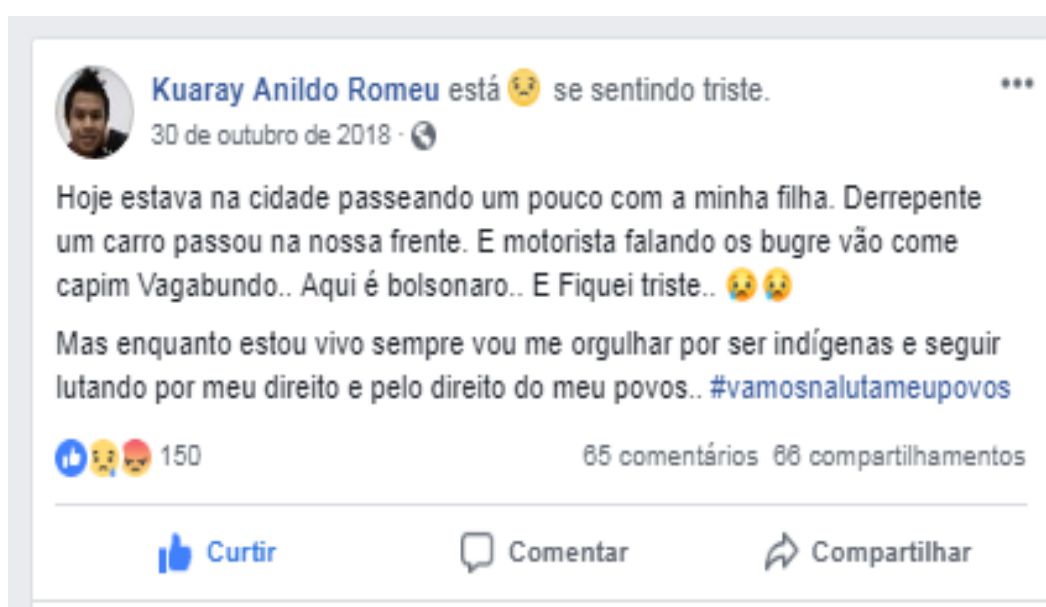
Canclini (2010) analisa a relação entre as mudanças no consumo e as possibilidades e formas de exercer a cidadania. Ele propõe uma reconceitualização do consumo “como um espaço que serve para pensar, e no qual se organiza grande parte da racionalidade econômica,

sociopolítica e psicológica nas sociedades” (CANCLINI, 2010, p. 14). Para o autor, o consumo se mostra como um lugar de valor cognitivo, útil para pensar e atuar, significativa e renovadamente, na vida social (CANCLINI, 2010, p.72). Junto a presença dos indígenas na cidade convergem contradições e conflitos, ela pode ser considerada um espaço de revelação de novos modos de ser. Segundo Almeida,

a ideia de que grupos indígenas e suas culturas, longe de estarem congelados, transformam-se através da dinâmica de suas relações sociais, em processos históricos que não necessariamente os conduzem ao desaparecimento, permite repensar a trajetória histórica de inúmeros povos que, por muito tempo foram considerados misturados e extintos. Não é o caso de desconsiderar a violência do processo de conquista e colonização. A mortalidade foi altíssima, inúmeras etnias foram extintas e os grupos e indivíduos que se integraram à colônia ocuparam os estratos sociais mais inferiores, sofrendo preconceitos, discriminações e prejuízos incalculáveis. Apesar disso, no entanto, encontraram possibilidades de sobrevivência e souberam aproveitá-las (2010, p. 23).

O diálogo intercultural contribui sobremaneira de forma ética e respeitosa para uma nova relação da cidade com os indígenas, relação essa que deve ser baseada no respeito e na valorização da diferença. Os indígenas Mbyá-Guarani em contato com a sociedade de consumo na cidade ressignificam seus modos culturais para se adaptarem a condição urbana. Mas, como a cidade e os estabelecidos, parafraseando Norbert Elias (2000) se comportam diante da presença indígena?

Figura 54: Passeando na cidade



Fonte: Página da rede social Facebook de Anildo Romeu, 2018.

A presença indígena na cidade de Santo Ângelo tem gerado muitos conflitos, como é possível observar na Figura 54, quando em 30 de outubro um *juruá* agride verbalmente o cacique Anildo em via pública, falando palavra de baixo calão. Os indígenas do Rio Grande do Sul, inclusive os indígenas da Aldeia *Yakã Jú*, tem a presença na cidade como ilegítima, como se isso representasse aculturação. A falácia da aculturação desconhece a dinâmica cultural dos povos indígenas e os esforços enfrentados pelos grupos pelo reconhecimento identitário e cultural e pelo respeito a suas formas próprias de (re)existir na cidade.

5.2 Multiculturalismo e interculturalidade

O início das interações entre culturas coincide com o início da história da humanidade, desde a Grécia Clássica e o Império Romano, com as inúmeras trocas e intercâmbios ocorridos no Mediterrâneo, passando pela expansão da Europa em direção à América e à África (CANCLINI, 2008). Na atualidade, essas interações culturais transitam em diferentes espaços, desde o campo da informação até as migrações e lutas pelos direitos das minorias, os quais acarretam uma série de discussões relacionadas ao outro e às diferenças.

Surgem daí as discussões acerca do multiculturalismo³¹ e da interculturalidade. Isso por que, na atualidade, “de um mundo multicultural – justa posição de etnias ou grupos em uma cidade ou nação – passamos a outro, intercultural e globalizado” (CANCLINI, 2009, p. 17).

A interculturalidade é frequentemente identificada com o multiculturalismo, todavia as posições teóricas contemporâneas permitem uma clara distinção entre ambas. No entendimento de Soriano (2004, p. 91), o termo multiculturalismo somente reflete a constatação empírica da coexistência das culturas, diferentemente da interculturalidade, que remete a uma coexistência das culturas em um plano de igualdade, que diz respeito à exigência de um tratamento igualitário dispensável às culturas, atuando em conformidade com

³¹ Surge intensa discussão acerca do significado dos termos multiculturalidade e multiculturalismo. Assim, para Canclini, a multiculturalidade é a abundância de opções simbólicas, propicia enriquecimentos e fusões, inovações estilísticas mediante empréstimos tomados de muitas partes, já o multiculturalismo, é a exaltação indiferenciada das realizações e misérias daqueles que compartilham a mesma etnia ou o mesmo gênero, entrincheirando-se no local sem problematizar sua inserção em unidades sociais complexas de ampla escala (2009, p. 27). Assim, a multiculturalidade apenas suporia a aceitação do heterogêneo (CANCLINI, 2009). De acordo com Hall (2003), a multiculturalidade refere-se a uma sociedade em cujo interior convivem comunidades culturais distintas e, conseqüentemente, aos entraves governamentais que surgem devido a essa convivência. Os termos multiculturalidade e multiculturalismo são interdependentes, porém é praticamente impossível separá-los um do outro (HALL, 2003).

os conceitos garantistas dos direitos das culturas, criticando o imperialismo jurídico e propondo uma alternativa entre o liberalismo e o comunitarismo (2004, p. 149).

Em outras palavras, a interculturalidade não reflete simplesmente a coexistência ou integração de duas ou mais culturas, mas alude a um tipo de sociedade em que as comunidades étnicas, os grupos sociais se reconhecem em suas diferenças e buscam o reconhecimento visando à superação do horizonte da tolerância e das diferenças culturais e à transformação das culturas por processos de interação.

Para Panikkar (1990), esses termos também não se confundem. Para o autor, o multiculturalismo se refere à síndrome ocidental que consiste em acreditar que existe uma cultura superior às demais, capaz de oferecer uma benigna e condescendente hospitalidade e dar uma resposta aos problemas supostamente universais, diferentemente da interculturalidade que questiona, abrindo os debates sobre quais são os problemas presumidamente universais, caracterizando-se pela exigência de abertura ao “outro”.

Do mesmo modo, Fonet-Betancourt (2008) também alerta que o termo interculturalidade não deve ser confundido com multiculturalismo. Para o autor, o multiculturalismo descreve a realidade fática da presença de várias culturas no seio de uma mesma sociedade e designa uma estratégia política liberal que visa a manter a assimetria do poder entre as culturas, posto que, defende o respeito às diferenças culturais, mas não coloca em questão o marco estabelecido pela ordem cultural hegemônica.

Sendo assim, o respeito e a tolerância, tão difundidos pela retórica do multiculturalismo, estão fortemente limitados por uma ideologia semicolonialista que consagra a cultura ocidental dominante como uma espécie de metacultura que benevolmente concede alguns espaços a outras, e a interculturalidade, pelo contrário, aponta para a comunicação e a interação entre as culturas, buscando uma qualidade interativa das relações das culturas entre si e não uma mera coexistência fática entre distintas culturas em um mesmo espaço (FORNET-BETANCOURT, 2008).

Para Abellán³², o multiculturalismo “hace referencia, tanto en la teoria como en la practica, a la reivindicación de un modelo de sociedade que ce organice de manera coherente com ele hecho de la existencia en la sociedade de grupos humanos culturalmente diversos”

³² Abellán (2003) assevera a existência de dois tipos de multiculturalismos. O primeiro exige o reconhecimento igualitário entre as diferentes culturas, sustenta que as discriminações contra as diferenças culturais devem ser eliminadas. Já o segundo, é mais apegado ao relativismo cultural e reclama a manutenção das identidades culturais como realidades que possuem direito em si mesmas, pela importância determinante que têm na definição da identidade de seus integrantes (Abellán, 2003).

(2003, p.18). Segundo Galli (2006), o multiculturalismo pode designar um complexo de problemáticas que remete à presença de universos culturais diferentes.

Autores como McLaren³³ e Hall³⁴ distinguem diferentes modalidades de multiculturalismo. Multiculturalismo, segundo Hall (2003), poderia ser definido como as estratégias utilizadas pelo Estado para solucionar os entraves surgidos devido ao fato da sociedade ser multicultural, ou seja, constitui-se na resposta política frente à realidade da diversidade cultural, resultado de uma série de mudanças decisivas. Gonçalves e Silva (1998) destacam que o multiculturalismo é uma estratégia política de reconhecimento e de representação da diversidade cultural, não podendo ser concebido dissociado dos contextos das lutas dos grupos culturalmente oprimidos, pois contempla as diferenças culturais existentes.

Touraine (1999) define multiculturalismo como o encontro de culturas. Para o autor, “o multiculturalismo não é nem uma fragmentação sem limites do espaço cultural, nem um melting pot cultural mundial: procura combinar a diversidade das experiências culturais com a produção e a difusão de massa dos bens culturais” (1998a, p. 224-225). Touraine (1998a) considera o multiculturalismo como a resposta política à realidade, capaz de reconhecer as

³³ McLaren (1997, p. 110-118) distingue diferentes modalidades de multiculturalismo: o multiculturalismo conservador, o multiculturalismo humanista liberal e o liberal de esquerda, além do multiculturalismo crítico ou de resistência, muito embora compreenda que, na realidade, as características de um tendem a se misturar umas com as outras. Desse modo, o multiculturalismo conservador sugere a construção de uma cultura comum, unitária e nacional, entendendo que a diversidade cultural, racial ou sexual devem ser assimiladas à cultura tradicional, definida por padrões patriarcais, brancos, euro-americanos, ou seja, legado colonialista da supremacia branca. Por outro lado, o multiculturalismo humanista liberal tende à elaboração de políticas de assimilação, já que presume que os seres humanos vivem em uma cultura igualitária em termos de raça ou sexo, mas que nesta cultura possui desigualdades de oportunidades educativas. Acredita que as restrições econômicas e socioculturais existentes podem ser modificadas alcançando uma igualdade relativa. Diferentemente, apresenta-se o multiculturalismo liberal de esquerda enfatizando a diferença e sugerindo que a ênfase na igualdade das raças abafa as diferenças culturais importantes entre elas. Assim, trata as diferenças como classe, raça, gênero e sexualidade como essência que existe independente de história, poder e cultura (MCLAREN, 1997). Já o multiculturalismo crítico ou de resistência, defendido por McLaren (1997), visa a transformação das condições sociais e históricas que naturalizam os sentidos culturais, por entender que não existe uma humanidade comum, e sim, apenas identidades definidas pelos contextos de poder, de discurso ou de cultura, que precisam ser desestabilizados, já que são os sentidos dominantes na sociedade, assim, as diferenças não têm um fim em si, mas situam-se num contexto de lutas por mudança social, contrapondo-se ao ideário neoliberal e à globalização econômica e cultural vigente.

³⁴ Hall (2003) define seis tipos de multiculturalismos: o multiculturalismo conservador, segundo o qual a minoria, mesmo diante de sua diferença, deve assimilar a cultura da maioria; o multiculturalismo liberal, que sugere a inclusão da minoria na cultura da maioria, mas tolerando as diferentes práticas culturais; o multiculturalismo pluralista que concede direitos individuais a cada grupo distinto existente, cada qual com sua identidade, não se relacionando com os demais. O multiculturalismo comercial argumenta que as diferenças surgem em nichos de mercado. Acredita que se houver reconhecimento das diferenças culturais das minorias, os problemas se resolveriam no âmbito privado e não necessitando de intervenção estatal. O multiculturalismo corporativo busca a administração das diferenças das minorias pela maioria. Já o multiculturalismo crítico ou revolucionário, que é defendido por Hall (2003), direciona as atenções do Estado ao poder e a hierarquização das opressões e aos movimentos de resistência, interrogando as relações de poder e as desigualdades entre os grupos.

singularidades de cada cultura, ampliar o diálogo e o respeito entre as diversas formas de manifestação cultural.

Lopes aponta que “enquanto o multiculturalismo propugna a convivência num mesmo espaço social de culturas diferentes sob o princípio da tolerância e do respeito à diferença, a interculturalidade, ao pressupor como inevitável a interação entre essas culturas, propõe um projeto político que permita estabelecer um diálogo entre elas, como forma de garantir uma real convivência pacífica” (2008, p. 32).

Canclini desloca conceitos, justificando a mudança do termo multicultural para intercultural, por acreditar que o primeiro pauta pela diversidade de culturas, “sublinhando sua diferença e propondo políticas relativas de respeito, que frequentemente reforçam a segregação” (2009, p. 16). Já o termo intercultural, segundo o autor, remete à confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relações e trocas. Ambos os termos implicam dois modos de produção do social: o multiculturalismo supõe aceitação do heterogêneo e a interculturalidade implica que os diferentes são o que são, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos (CANCLINI, 2009, p. 17).

Segundo Soriano (2004), a interculturalidade se apresenta como uma resposta satisfatória aos desafios do multiculturalismo. É possível afirmar, segundo Astrain, que ela acena para um tipo de sociedade “em que as comunidades étnicas, os grupos e classes sociais se reconhecem em suas diferenças e buscam sua mútua compreensão e valorização” (ASTRAIN, 2003, p. 327-328).

A interculturalidade conforme Lucas, “deve ser entendida como uma alternativa para a coexistência das diferentes culturas” (2013, p. 261). Assim, destaca-se como uma proposta que supera o horizonte do multiculturalismo, isso porque, surge para indicar um conjunto de propostas de convivência democrática entre diferentes culturas, buscando a integração entre elas, sem anular a diferença, ao contrário, fomentando o potencial criativo e vital resultante das relações entre os diferentes.

A diferença identitária e cultural no sentido positivo começou a interessar os cientistas sociais somente no século XX, a partir da descolonização ocorrida na África, na América Latina e na Ásia, com o conseqüente fluxo numeroso de emigrantes vindos das ex-colônias para o continente europeu, o que provocou uma transformação demográfica em algumas cidades europeias que foram forçadas à convivência com o “outro”. E ao final do século XX, a interculturalidade ultrapassou os limites dos países hegemônicos com os processos globalizadores mercantis, com o desenvolvimento das tecnologias de comunicação e com as facilidades de deslocamento que permitiram um aumento de contato entre as diversas culturas.

Segundo Nelson Rodrigues (1993), reflexo disso é que “outrora uma notícia levava meia hora para chegar de uma esquina a outra esquina. Hoje não. A informação nos persegue. Todos os sigilos são arrombados. Todas as intimidades são escancaradas”. Para Touraine (1999), num mundo em movimento nenhuma cultura está verdadeiramente isolada. Embora a constante interação entre as culturas seja uma realidade concreta, vive-se igualmente em mundo de privações, destituições, discriminações e opressões, sendo que problemas novos estão convivendo com antigos, principalmente em relação à igualdade, a discriminação, a intolerância, a pobreza, e todas as formas de desigualdades praticadas contra os grupos vulneráveis (SPAREMBERGER, 2013).

Assim, de acordo com Maroneze, “as mais diversas culturas e civilizações mundiais estão continuamente em contato, intercomunicam-se, tensionam-se, modificam-se e até mesmo mutilam-se” (2010, p. 105), transformando o conflito cultural, segundo Doglas, em “uma realidade definitivamente incontestável” (2013, p. 182). Isso ocorre, segundo Honneth, por que a base da interação é o conflito (2003, p. 18) que se “estabelece entre a necessidade de preservação das culturas dos diferentes povos e o dever de observância dos direitos do homem indistintamente entre esses grupos de indivíduos, enveredando, muitas vezes, para a relativização” (LUCAS, 2013, p. 195).

Conforme Lucas (2003), a rivalidade entre as culturas é sintomática do aumento de suas interconexões do mundo globalizado, desse modo, as culturas que não se relacionam e expõem suas diferenças umas às outras como condição de possibilidade da própria diversidade cultural manifestada nas diferenças em conflito, não poderão concorrer entre si. Nesse cenário, para Touraine,

o outro não pode ser reconhecido como tal se não for compreendido, aceito e amado como sujeito. (...) O reconhecimento do outro só é possível a partir da afirmação que cada um faz de seu direito de ser sujeito. Complementarmente, o sujeito não pode se afirmar como tal sem reconhecer o outro como sujeito e, em primeiro lugar, sem se livrar do medo do outro, que leva à sua exclusão” (1999, p. 203).

Nesse sentido, aceitar as diferenças e enriquecer-se com elas continua a ser um desafio que na atualidade não encontra solução, porque supõe o reconhecimento da alteridade (VALENTE, 1999). Maders e Duarte alertam que, “quando se visita outro país ou se está frente a uma outra cultura, ao diferente, a um outro modo de ser, de agir, de estar, de sentir, passa-se a sentir o quanto é necessário compreender essa diferença que torna os seres humanos tão iguais e ao mesmo tempo tão singulares. Em um mundo plural, não são raras as vezes em que as pessoas deparam-se com tal situação” (2012, p. 13).

A interculturalidade se destaca como imprescindível para a compreensão dos alcances da globalização do mundo contemporâneo, servindo como proposta para o enfrentamento dos complexos problemas acerca da identidade. Se desponta como o imperativo filosófico do nosso tempo, segundo Panikkar (1990). É possível pensar nela como uma condição de cultura por si mesma, algo que alimenta do lado de dentro e difunde para o lado de fora a grande ideia e a singularidade da cultura (BERNARD, 2003).

Ela significa que nas sociedades complexas as classes e os grupos humanos ao participarem da estrutura econômico-social da sociedade geram processos identitários específicos que possuem linguagens, símbolos, códigos, práticas e ritos que levam seus membros a se identificarem entre si, isso quer dizer que tendem a identificar-se diferenciadamente (ASTRAIN, 2003, p. 326).

No entendimento de Soriano (2004, p. 149), a interculturalidade remete a uma coexistência das culturas em um plano de igualdade, que diz respeito à exigência de um tratamento igualitário dispensável às culturas, atuando em conformidade com os conceitos garantistas dos direitos das culturas.

Para Panikkar (1990), a interculturalidade questiona e abre os debates, os problemas presumidamente universais, caracterizando-se pela exigência de abertura ao “outro”. Do mesmo modo, Fonet-Betancourt (2004) alerta que o termo interculturalidade aponta para a comunicação e a interação entre as culturas, buscando uma qualidade interativa das relações das culturas entre si e não uma mera coexistência fática entre distintas culturas em um mesmo espaço.

Assim, segundo Fonet-Betancourt a “interculturalidade quer designar, antes, aquela postura ou disposição pelo qual o ser humano se capacita para, e se habitua a viver “suas” referências identitárias em relação com os chamados “outros”, quer dizer, compartilhando-as em convivência com eles” (2004, p. 13). Ela significa que nas sociedades complexas as classes e os grupos humanos ao participarem da estrutura econômico-social da sociedade, geram processos identitários específicos que possuem linguagens, símbolos, códigos, práticas e ritos, que levam seus membros a se identificarem entre si, isso quer dizer que tendem a identificar-se diferenciadamente (ASTRAIN, 2003, p. 326).

O discurso intercultural é relativamente novo, muito embora a exigência da interculturalidade faça parte da história social e intercultural da América Latina desde seus começos, como demonstram as lutas até hoje ininterruptas dos povos indígenas e de tantas outras minorais, de acordo com Fonet-Betancourt (2004, p. 19). Para Godenzzi (2005), a

interculturalidade surgiu principalmente a partir das reivindicações dos povos indígenas, como uma resposta crítica aos problemas e aos conflitos do mundo atual.

Na visão de Touraine (1999), não se pode fazer a integração das culturas se todas forem consideradas como manifestações particulares duma cultura universal reduzida a princípios demasiadamente gerais para comandar regras de comportamentos particulares. Mas, a interculturalidade exige condições rígidas de convivência, negociações e diálogos, isso porque, segundo Bauman, na atualidade, vive-se em tempos implacáveis, de competição e de desprezo pelos mais fracos, as pessoas em volta parecem esconder o jogo e poucas se interessam em ajudar o outro (2003, p. 7). O que também acaba por ocorrer com as culturas, as quais “raramente conversam entre si, e se o fazem costumam usar o cano das armas como telefone” (BAUMAN, 2003, p. 122). Como ocorre em muitos casos de disputas de territórios entre indígenas e não-indígenas.

De acordo com Derrida (1974), não há mais fronteiras, já que se está vivendo uma cultura globalizada. Desse modo, a interculturalidade supõe uma relação de respeito entre as culturas, focaliza a ação, descreve uma relação entre as culturas, “alude a um tipo de sociedade emergente, em que as comunidades étnicas, os grupos e classes sociais se reconhecem em suas diferenças e buscam sua mútua compreensão e valorização” (ASTRAIN, 2003, 326). Uma cultura não se transforma se não for por meio do contato com outras culturas diferentes.

É o seu caráter interacional que caracteriza a interculturalidade. O prefixo “inter” traz a ideia de abertura, provisoriedade, instabilidade e descentramento, e expressa, “antes de tudo, uma interação positiva que concretamente se expressa numa busca de suprimir as barreiras entre os povos, as comunidades étnicas e os grupos humanos, quaisquer que sejam seus traços identitários” (ASTRAIN, 2003, p. 327). Conforme Barreto e Baez, é correto afirmar que “no atual estágio de desenvolvimento da humanidade, não pode existir mais espaço para o isolamento cultural” (2009, p. 6), tampouco para uma cultura considerada “pura” e “íntacta”, que não apreenda elementos da outra quando da interação.

As culturas desenvolvem-se em condições contextuais determinadas, como processos abertos, em cuja base se encontra o princípio da interação com o outro. A alteridade reflete a constituição do eu a partir da diferença do outro, do seu reconhecimento no outro. A identidade se constitui pela igualdade abstrata, na atualidade se constitui com o diferente, com o outro. Assim, segundo Lucas, “o homem precisa do outro para se perceber como igual e como diferente, pois sem alteridade não lhe é possível a consciência de si” (2013, p. 240).

Segundo Resta (2014) o espaço da identidade está sempre em um percurso que vai de uma coisa à outra, que necessita do outro para se realizar como identidade. Isso por que, a identidade humana é criada dialogicamente, como reação as relações, aos próprios diálogos com os outros (TAYLOR, 1994). O “eu” somente se propõe frente a “tu” (BUBER, 1976), sendo essa a natureza humana: um ser cultural e intercultural (SIDEKUM, 2003).

Assim, as culturas sempre são processos em fronteiras, não uma fronteira que delimita o próprio e o alheio, mas que se produz e se estabelece no interior da própria cultura, dessa forma, o outro está dentro e não fora do contexto cultural, sendo esse o princípio fundamental da interculturalidade segundo Sidekum (2003).

Lopes aponta que a interculturalidade propõe um projeto político que permita estabelecer um diálogo entre as culturas, como forma de garantir uma real convivência pacífica (2008, p. 32). Para Canclini (2009, p. 17) também implica que os diferentes são o que são, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos.

Não é possível refletir de forma ingênua em relação à perspectiva intercultural. Nas relações interculturais existem não só diferenças, há, da mesma forma, desigualdades, conflitos, assimetrias de poder, como nas disputas territoriais entre indígenas e não-indígenas, mas quando há o envolvimento mútuo e disposição para o entendimento entre as culturas, há a busca pela compatibilidade entre os diferentes olhares e a construção do consenso. E por esse motivo, de acordo com Soriano, “el interculturalismo es la concepción más garantista de los derechos de las culturas” (2004, p. 149).

A interculturalidade promove o reconhecimento do “outro” por meio do diálogo entre os diferentes grupos sociais e culturais e favorece a construção de um projeto conjunto no qual as diferenças sejam integradas, para tanto, fazem-se necessários pontos de convergências, de leituras interculturais que permitam as aproximações indispensáveis ao encontro das similitudes entre os “eus” diferentes, entre as distintas formas de manifestação de uma mesma humanidade.

É preciso levar em conta, segundo Montiel, que “a humanidade é uma, mas suas culturas são numerosas. Deve-se ter presente que cada vez que uma cultura desaparece, a comunidade, em particular, e a humanidade, como um todo, se empobrecem” (2003, p. 43). Diante da diferença, segundo Sarmiento, “é grande o pânico do homem de se ver desapossado, desenraizado de algo que configura, na sua mente, o que pensa que seja o que ele é e até mesmo o que sonha ser” (2010, p. 17).

É no encontro com a diversidade que se opera a desapropriação e a apropriação, ou seja, ao afrontar a alteridade o humano reavalia-se, perde-se e reencontra-se. Assim, a

aproximação e a interação entre as diversas culturas tornam-se imprescindíveis à construção de um outro mundo, baseado na tolerância, no respeito às diferenças e na solidariedade. Segundo Flávio Pierucci,

Somos todos iguais ou somos todos diferentes? Queremos ser iguais ou queremos ser diferentes? Houve um tempo que a resposta se abrigava segura de si no primeiro termo da disjuntiva. Já faz um quarto de século, porém, que a resposta se deslocou. A começar da segunda metade dos anos 70, passamos a nos ver envoltos numa atmosfera cultural e ideológica inteiramente nova, na qual parece generalizar-se, em ritmo acelerado e perturbador, a consciência de que nós, os humanos, somos diferentes de fato (...), mas somos também diferentes de direito. É o chamado “direito à diferença”, o direito à diferença cultural, o direito de ser, sendo diferente. The right to be different!, como se diz em inglês, o direito à diferença. Não queremos mais a igualdade, parece. Ou a queremos menos, motiva-nos muito mais, em nossa conduta, em nossas expectativas de futuro e projetos de vida compartilhada, o direito de sermos pessoal e coletivamente diferentes uns dos outros (1999, p. 7).

Somente no momento em que se desconstituir a oposição entre diferença e igualdade é que será possível entender que a verdadeira igualdade está no direito à diferença. Quanto aos indígenas, Suess traz importante reflexão,

Se não mudarmos a imagem que a sociedade brasileira tem dos povos indígenas, dificilmente mudaremos o quadro da defesa de sua causa. Historicamente a sociedade brasileira privilegia a imagem do colonizador sobre o colonizado. [...] Trabalhar o imaginário e as representações negativas nas respectivas sociedades nacionais é um imperativo pedagógico. Nesse sentido, a busca do reconhecimento, ou seja, a aceitação de um grupo social pela sociedade envolvente, é o primeiro passo. Mas ele só é possível se houver protagonismo étnico, o que significa a mobilização do grupo em função de seu projeto de vida. Isso pressupõe identidade e autoestima (1997, p. 30).

Segundo Bonin, “a narrativa genérica de “índios nus” vivendo na floresta, habitando ocas, adorando o sol e a lua, marca ainda muitos discursos cotidianos, midiáticos e didáticos que constitui pano de fundo para se pensar o lugar dos índios” (2009, p. 100). Para a autora, quando a presença dos indígenas em espaços urbanos é motivo de estranhamento para as demais pessoas, há uma pluralidade cultural muito mais abrangente do que se costuma pensar.

5.3 Afirmação da diferença em contextos de interculturalidade

É possível referir que a presença de segmentos indígenas em contextos urbanos e rurais é marcada tanto por vulnerabilidades socioeconômicas, como pela constante luta pela afirmação de direitos, pela redistribuição e reconhecimento (FRASER, 2012).

É possível observar a existência de duas perspectivas de análise sobre a “presença dos indígenas nas cidades”. A primeira se debruça sobre os desafios que o contingente indígena coloca às políticas públicas específicas e diferenciadas voltadas para os povos indígenas. A segunda tem como foco as formas de apropriação e ressignificação das “cidades” pelos indígenas a partir de seus próprios “regimes de subjetivação” da cidade em si e de tudo que pode ser pensado como seus correlatos: mercado, mercadorias, universidades, associações, eleições, projetos entre outros.

O universo indígena se entrecruza entre consumo, dinheiro, educação, conhecimento, política, modos de sociabilidade, modos de comer, modos de pensar o seu mundo e o mundo dos brancos. No entanto, isso não quer dizer que exista uma “desagregação ou perda cultural”, ou que a lógica do capital pudesse corroer a cultura do indígena. O cacique Anildo alerta que os indígenas se adaptam a cultura dos *juruás* para manterem viva a cultura tradicional (DIÁRIO DE CAMPO, 2016).

Nessa pesquisa tem-se a preocupação epistemológica e ontológica acerca da importância da captura e problematização dos pontos de vista dos nativos sobre os significados cosmológicos da ressignificação da cultura indígena em contextos socioespaciais como o das “cidades”, buscando demonstrar que as fronteiras que distinguem e articulam o “mundo dos índios” (aldeia/floresta) e o dos “*juruás*” (cidade/mercado) são muito mais tênues e complexas do que se imagina.

É necessário olhar para um espaço mais abrangente quando a preocupação é a garantia de direitos para indígenas em situação de vulnerabilidade, como os são os da aldeia *Yakã Jú*, principalmente para todo o contingente indígena que hoje reside fora de terras indígenas demarcadas pela FUNAI. Esses indígenas não mudam seus costumes mesmo estando dentro da cidade, falam a língua guarani, utilizam-se de adornos como pulseiras, colares e pintura no corpo, ou seja, se comportam de forma diferente da sociedade envolvente.

Segundo Baines (2001) devido a isso surgem as tentativas populares de argumentar que o índio na cidade deixa de ser índio e se constrói uma imagem altamente pejorativa, que o congela no tempo e no espaço, colocando-o em oposição à vida urbana e relegando-o ao atraso, a pobreza e a ignorância. O cacique Anildo relata “Eu já sofri muito com preconceito. Por exemplo nos hospitais os indígenas sempre ficam para o último plano, nas escolas, vários

indígenas são discriminados, são xingados, tem um olhar diferente dos outros colegas pelas outras pessoas” (DIÁRIO DE CAMPO, 2016).

Segundo Gondim para os europeus os indígenas “não se encaixavam nos pressupostos universalizantes, porque desdenhavam o ouro, comiam parentes e inimigos, não tinham uma religião estruturada em uma sociedade estribada em preceitos morais naturais, ou oriundos de leis estabelecidas” (1994, p. 84). Ribeiro alerta que “o processo de assimilação das populações indígenas no Brasil moderno resultou na conclusão de que o impacto da civilização sobre as populações tribais dá lugar a transfigurações étnicas e não à assimilação plena” (1996b, p. 20).

Batista (2007, p. 59) destaca que “nas fricções interétnicas que se têm processado, a resistência secular e a capacidade de luta redimem o nativo que vai sendo dizimado aos poucos, porém, gloriosamente, enquanto se aproxima a extinção, que é fatal”. De acordo com Bernal “as organizações indígenas oferecem visibilidade às etnias no jogo social urbano representando (re-apresentando) os grupos étnicos tanto perante a sociedade em geral quanto perante eles mesmos e sua consciência étnica” (2009, p. 20). A partir dessas associações todas as atividades desenvolvidas pelas comunidades são realizadas mediante a aceitação de seus membros.

Para Bernal, “alguns grupos criaram suas próprias organizações; enquanto outros se mantêm voluntariamente num estado de ‘desorganização organizada’ como forma de resistência e de afirmação e autonomia cultural” (2009, p. 29). É frequente ver os indígenas da aldeia *Yakã Jú* vendendo seus artesanatos em feiras e praças públicas, eventos de escolas e faculdades públicas e privadas de Santo Ângelo e região e apresentando suas tradições.

De acordo com Weber (2004) “o dinheiro pode gerar dinheiro e seus rebentos podem gerar ainda mais e assim por diante” e para os indígenas que vivem na aldeia *Yakã Jú*, a utilização da sua cultura como atrativo turístico promove a geração de renda, em consequência, da entrada de turistas na aldeia. Dessa maneira, as tradições passam por um processo de ressignificação, pois aquilo que é tradicional para os indígenas, contemporaneamente passa a ser organizado também para atender às necessidades do mercado turístico.

Atividades tradicionais como pescar, caçar e plantar são realizadas em concomitantemente com as atividades turísticas. É possível perceber que o turismo está mudando o sistema de trabalho dos indígenas, uma vez que eles operacionalizam suas atividades para atender também um sistema diferente das suas tradições, mesmo organizando seus sistemas de trabalho de maneira tradicional.

As tradições indígenas e a sua dinâmica cultural modelam a sua cultura para serem apresentadas como produto da oferta turística e, deste modo, é negociado dentro da economia globalizada do turismo de forma informal entre a comunidade indígena e empreendimentos turísticos na cidade. Estes aspectos aparecem como estratégias de sobrevivência e um embrionário método de empreendedorismo indígena, e, também são postas como reafirmação identitária e luta pelos direitos desse grupo indígena.

O turismo como fenômeno social na contemporaneidade pode ser “definido como a soma de fenômenos e relações originados da interação de turistas, empresas, governos locais e comunidades anfitriãs, no processo para atrair turistas e outros visitantes” (GOELDNER, 2002, p. 23). A procura por desenvolver novos produtos a serem empregados como oferta no mercado globalizado do turismo, tem despertado o interesse dos indígenas da Aldeia *Yakã Jú*. Os recursos financeiros necessários à sobrevivência provém da venda de artesanato e projetos de atividades relacionado a cultura indígena, como as apresentações do coral.

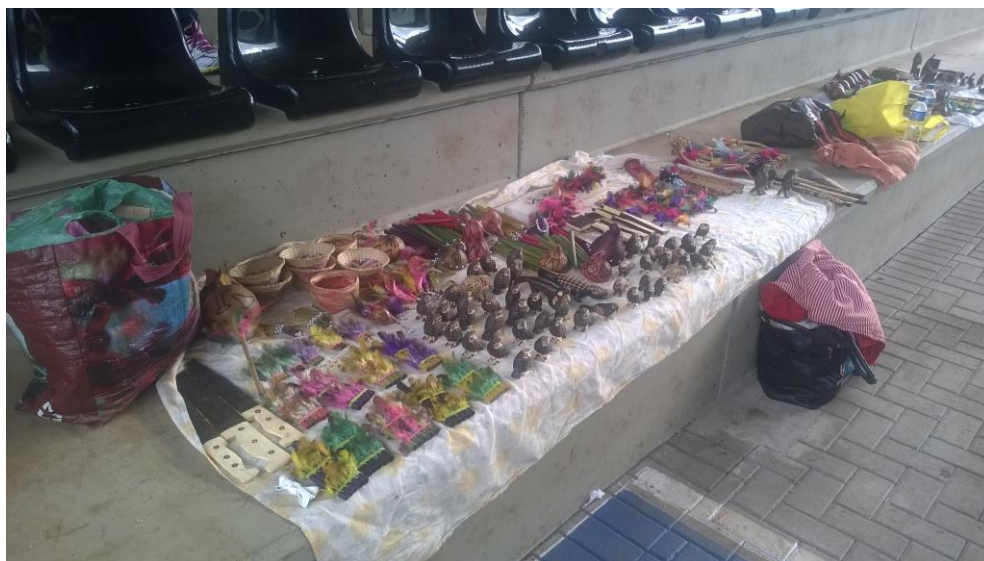
Para Juliano e Rabinovici, (2010), as comunidades indígenas e as demais comunidades tradicionais envolvidas nas atividades do turismo sofrem alterações em consequência da reorganização de sua etnicidade para a recepção e o contato com os visitantes. Leal alerta para o fato de que “o envolvimento dos povos indígenas com o turismo também é necessário relativizar, uma vez que é preciso inicialmente desenvolver uma reflexão sobre como tais povos que têm extraído condições de garantir sua existência nesse cenário capitalista desigual” (2009, p. 243).

De acordo com Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 29 de junho de 2006, art. 23: “os povos indígenas têm o direito de determinar e elaborar prioridades e estratégias para o exercício do seu direito ao desenvolvimento” (ONU, 2006). O Estatuto do Índio (BRASIL, 1973), em seu art. 02, §, III, orienta que é preciso respeitar, ao proporcionar aos índios meios para o seu desenvolvimento, as peculiaridades inerentes à sua condição e § IV - assegurar aos índios a possibilidade de livre escolha dos seus meios de vida e subsistência.

Alguns indígenas da Aldeia *Yakã Jú* se deslocam praticamente todos os dias até o Centro Histórico para a comercialização de artesanatos. Assim, os *Mbyá-Guarani* produzem para vender e têm na comercialização do artesanato uma importante fonte de subsistência. Na aldeia, não há matérias-primas para a confecção, isso porque, as áreas de matas são escassas e devido ao pouco tempo que estão ali instalados, por isso, se utilizam de matérias-primas vindas de outras aldeias e também de artigos, como miçangas, comprados na cidade.

O artesanato é tradicionalmente, uma atividade familiar, em que o indígena, ou a indígena, possui os meios de produção, alguns trazidos da natureza, outros da cidade. Em todas as etapas de elaboração, desde o preparo da matéria-prima até o acabamento final, não há divisão do trabalho, ou seja, o indígena começa e ele mesmo termina seu trabalho. Responde por todo processo de transformação da matéria-prima em um produto acabado.

Figura 55: Comercialização de artesanato durante a Expojuú 2015



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2015).

Durante a exposição, os indígenas levam os materiais necessários para fazer outros tipos de artesanatos caso o cliente peça um diferente do que esteja exposto. Esculturas em madeira pirografada mostra a relação do guarani com a natureza e o sobrenatural. São esculpidos bichinhos que moram nas terras férteis, nos rios e nas matas e retratam os animais que vivem e dependem da floresta. Simbolizam o modo de viver e a relação da comunidade com os seres da natureza.

Segundo o cacique Anildo, a natureza ensina a trançar, a tecer, modelar e a utilizar diversos materiais. É com ela, que os *Mbyá-Guarani* aprendem a respeitar tudo antes de usufruir: o tempo, o espaço e a forma mais adequada, de manusear para que elas não terminem. Os indígenas, segundo o cacique, aprendem a adaptar e transformar o que a natureza oferece-lhes às necessidades dos “*juruaís*”.

No passado o artesanato era feito basicamente para uso próprio. Atualmente numa situação de necessidade a maioria dos indígenas confecciona-o para comercialização. O artesanato conta muito da história indígena, isso porque traduz em seus desenhos e suas

formas artísticas o mundo místico que existe na mentalidade indígena, em suas memórias ancestrais, em sua oralidade, mas que é o motor que faz esse povo continuar vivo e atuante.

Figura 56: Apresentação do coral e comercialização de artesanato na praça



Fonte: imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2016).

Um dos artesanatos mais prestigiados pelos turistas é o pau de chuva (*Oky Ra'anga*). Segundo o líder espiritual, Floriano, o mesmo tem poder terapêutico, pois, “quando uma pessoa está aborrecida com alguma coisa, se precisa relaxar, utiliza o pau de chuva e consegue ficar tranquilo” (DIÁRIO DE CAMPO, 2015). Os desenhos feitos no pau de chuva estão ligados à natureza, aos animais e a caça.

Os principais desenhos encontrados no pau de chuva são da cobra coral (*Mboi Pytã*), da cobra jararaca (*Mboi Para*) e o desenho de asterisco que representa as caças conseguidas, é uma homenagem aos indígenas da aldeia que conseguem trazer da mata o animal abatido para seu consumo. Também são feitos desenhos do estilo *Ta`anga* que não tem significado sagrado, pois são feitos para comercializar para os “*juruás*”. Desse modo, fazem desenhos diversos para chamar a atenção, já que os “*juruás*” não entendem sobre a simbologia e a história guarani.

Há também a captação de recursos financeiros por meio da Trilha da Lua Cheia que ocorre anualmente na aldeia. A operadora de Turismo Caminho das Missões agencia esse roteiro em que os turistas participam de um ritual de pintura no rosto – segundo o cacique a

pintura torna o índio bonito e a beleza afasta os maus espíritos -, também recebem um cajado para andar na aldeia e assistem a apresentação de rituais indígenas. É possível compreender que os indígenas reproduzem seus rituais para atrair e chamar a atenção dos visitantes para gerar renda.

Figura 57: Banner de divulgação da Trilha da Lua Cheia do ano de 2018



Fonte: (CAMINHO DAS MISSÕES, 2018).

Figura 58: Apresentação indígena na Trilha da Lua Cheia



Fonte: Imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2018).

Figura 59: A comercialização de artesanato durante o turismo na aldeia



Fonte: Imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2018).

O fluxo de visitantes na aldeia é constante, recebem visitas de escolas, entidades, doadores, entre outros, essa aproximação de forma interacional entre as culturas, vêm modificando as tradições e o *habitus* das populações tradicionais. As atividades econômicas, no caso do turismo nessa comunidade, precisam de longo processo de maturação, tanto das questões voltadas para organização e o planejamento, quanto na administração e contabilidade das entradas de recursos advindos do turismo.

O cacique Anildo durante o evento Trilha da Lua Cheia fala aos visitantes que os indígenas precisam fazer esforço para compreender a língua portuguesa, mas não observa nenhum esforço dos “*juruás*” para compreenderem a língua guarani. Mesmo havendo apresentações para o “outro”, por meio dos elementos identitários ligados a sua cultura e dos indígenas atuando de forma organizada tradicionalmente, esse processo está fazendo com que a cultura *Mbyá-Guarani* resista historicamente dentro dos processos transformadores dos espaços urbanos. Entre as tradições apresentadas estão as músicas e danças tradicionais, as pinturas corporais e a comercialização de artesanato.

Os indígenas são convidados para participação em eventos em toda a região. Na Expoijuí, feira de negócios que ocorreu na cidade de Ijuí, em outubro de 2015, o coral Guarani realizou a apresentação e recebeu em dinheiro o valor de R\$ 3.000,00 (três mil reais). O cacique Anildo recebeu toda a quantia em dinheiro e colocou no bolso da calça jeans que

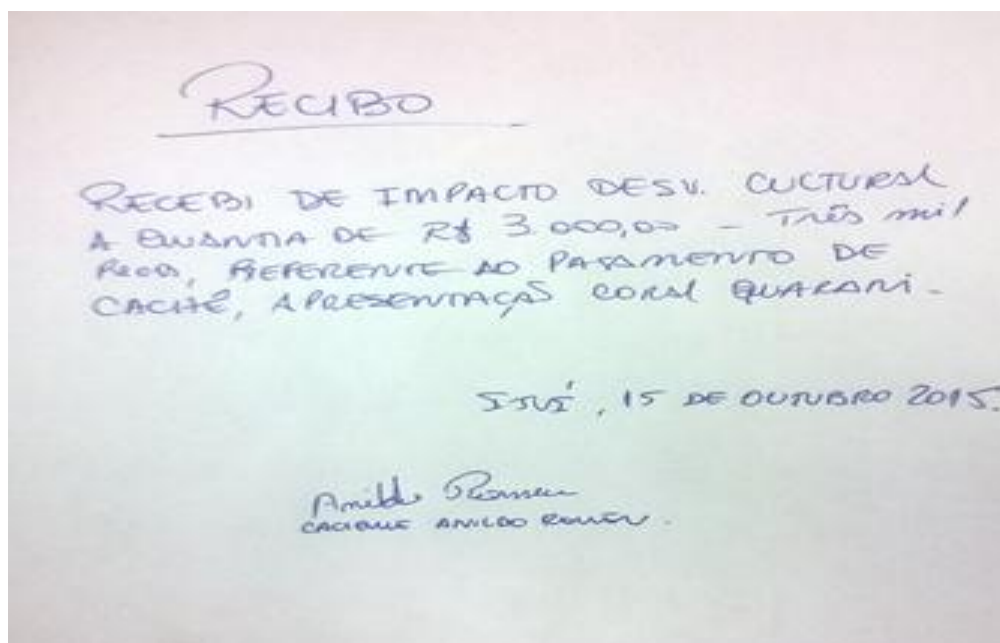
estava vestindo. Ao observar essa situação, o responsável da empresa que promovia o evento alertou o indígena acerca dos perigos de um assalto, inclusive dentro da feira. Posteriormente à assinatura do recibo e do recebimento da quantia em dinheiro, o cacique distribuiu de forma desigual entre os integrantes do coral, inclusive entre as crianças de 4 a 6 anos. O cacique entregava sem contar as cédulas, um pouco para cada um. Em certo momento foi possível observar uma das crianças com dinheiro caindo do bolso, onde haviam guardado, o que não causou espanto ou preocupação nos indígenas adultos naquela situação, embora ela seja corriqueira. Os indígenas adolescentes guardaram com cuidado o dinheiro no bolso. As crianças compraram sorvetes, picolés e algodão-doce. Os adolescentes optaram pela compra de roupas.

Figura 60: O pagamento da apresentação



Fonte: Imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2015).

Figura 61: Recibo de pagamento de apresentação do coral



Fonte: Imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2015).

O dinheiro recebido nas apresentações é, na maioria das vezes, dividido de forma desordenada entre todos os integrantes da aldeia, inclusive entre as crianças. A maioria dos adolescentes e adultos sabe contar dinheiro, algumas mulheres se confundem com as notas. Algumas vezes esses indígenas participam de eventos sem nenhum retorno financeiro, mas precisam sempre de ajuda para o transporte e alimentação quando o evento não ocorre na aldeia. Nesses casos, participam apenas pelo desejo de divulgação da cultura. Na maioria dos eventos os indígenas recebem espaço de divulgação da cultura na mídia local, seja na televisão ou rádio.

Em 2015, quando da primeira ida a campo, o Pajé Floriano depois de apresentar-se perguntou: “você não me conhece da televisão?” (DIÁRIO DE CAMPO, 2015). Era visível no semblante do indígena o orgulho e a satisfação de ser protagonista na divulgação da cultura indígena na mídia regional.

Figura 62: Divulgação da cultura na mídia local



Fonte: Imagem de arquivo pessoal da pesquisadora (HERTER DA SILVA, 2015).

Esse processo dinamiza a comunidade para a atração de recursos por meio do fluxo de visitantes e o interesse dos turistas em relação à comunidade como produto e oferta turística. De acordo com Grunewald, a dinâmica cultural, “vem gerando novas tradições a serem exibidas como sinais diacríticos na sua etnicidade, mediante o íntimo contato desses índios com um sistemático fluxo turístico” (2001, p. 8). Para Hall (2011) quanto mais as culturas nacionais ficam expostas a influências externas fica mais difícil conservar as identidades culturais ou impedir que elas se tornem enfraquecidas.

Segundo Sahlins (1997a e 1997b) os modos de vida são caracterizados por histórias narradas dos povos, pelo modo oral como eles lidam com contingências, defrontam-se e reconstroem-se. Isso porque, contrariando o que diz Hall, para Cohn, a percepção das dinâmicas sociais e culturais exige que se atente não apenas às tradições, como também à inovação; não se nega, assim, a reprodução social, mas amplia-se a noção de reprodução social, de modo que inclua a possibilidade de mudança. Desse modo, vai-se além da proposição de que estas sociedades têm, em todos os seus aspectos, o objetivo único da perpetuação estanque (2001, p. 37-38).

A aldeia *Yakã Jú*, por mais que esteja situada distante da cidade, está constantemente sujeita ao processo de integração social. Hábitos e costumes são mediados como forma de compensar a perda de não viver em suas terras originárias e por se considerarem grupos distintos à sociedade nacional (RIBEIRO, 1996b).

Um notável exemplo da interculturalidade são as habitações, sendo possível observar que algumas delas, mesmo sendo construídas em madeira, com piso assoalhado, nesse ambiente ainda se faz presente o espírito de coletividade e de comunidade, quando são compartilhadas experiências como a roda de conversa ao redor do fogo de chão e até mesmo assistir televisão (novelas e jogos de futebol). Fernanda, esposa do cacique, ao ser questionada acerca de como prefere a sua moradia, refere que “tanto faz, mas gosto mais do chão, de colocar os pés no chão, de fazer o fogo” (DIÁRIO DE CAMPO, 2016). Ao total possuem 15 moradias na aldeia, dessas, 3 foram construídas pela prefeitura quando da mudança em 2016.

Em relação aos artefatos de consumo, na aldeia nenhum indígena utiliza cartão de crédito para compras. Na aldeia possuem duas televisões, uma na moradia do cacique Anildo e outra na moradia de Mariano, as únicas que possuem energia elétrica. Todos os indígenas costumam reunir-se a noite para assistir a algum programa de televisão. Anildo, Francisco, Giovanne, Jorge, Flavio, Maxima, Cacio e Alisson possuem smartphones, pelos quais acessam o *whatsapp* e *facebook*. Nicanor, Silvio e Norma também possuem aparelhos celulares, porém do modelo antigo, os quais utilizam apenas para receberem e fazerem ligações. Miguelina tem um tablet no qual joga alguns jogos e acessa sua página de rede social *facebook*. Praticamente todos os indígenas jovens tem acesso a rede social *facebook*.

Carregam os celulares e smartphones no espaço que possuem para receber visitantes, uma espécie de galpão que contém algumas tomadas no centro. É comum chegar na aldeia e se deparar com muitos indígenas nesse local, utilizando o aparelho enquanto carrega. Nenhum indígena possui plano de telefonia, colocam crédito quando vão à cidade ou pedem para quem for para colocar, desse modo, utilizam para fazer e receber ligações e acessar as mídias. Possuir acesso as mídias ajuda esses indígenas a fortalecer as redes de alianças.

Um exemplo importante de interculturalidade, por meio do Coral Jeguatá Pyaú, foi a parceria entre os integrantes do coral indígena, o compositor Claudio Reinke e a intérprete Loma. A música “Viver Guarani” foi ganhadora do 11º Canto Missioneiro da Música Nativa na categoria Melhor tema sobre as Missões. O evento ocorreu de 22 a 24 de março de 2018, no Teatro Antônio Sepp, em Santo Ângelo. A canção inicia com a letra em guarani, cantada pelo coral *Jeguatá Pyaú* e na sequência a letra segue em português. Na letra possui um apelo ao respeito ao jeito de viver guarani, fala acerca de aspectos da identidade e da diferença cultural, como é possível observar no refrão que segue:

(...) A pele rubra mostra minha identidade
Sou a verdade presente hoje aqui
Minha cultura é diferente da sua

Respeite o jeito do meu viver guarani (...)

Figura 63: Apresentação no 11º Canto Missioneiro da Música Nativa



Fonte: Claudio Reinke, 2018.

O Canto Missioneiro da Música Nativa é promovido pela Prefeitura Municipal de Santo Ângelo, por meio da Secretaria Municipal de Cultura, com o apoio da Lei de Incentivo à Cultura (LIC) do Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Possui dentre seus objetivos, fomentar e incentivar a criatividade de compositores e intérpretes com letras e músicas ligadas à temática regionalista do Rio Grande do Sul e criar espaço para integração de artistas e pessoas ligadas à cultura musical sul rio-grandense. É consagrado como um dos maiores eventos da manifestação cultural tradicionalista gaúcha e recebe artistas de todo o estado. Foi a primeira participação de indígenas no festival. Pode ser considerada uma importante conquista para a comunidade indígena e um rico espaço de diálogo intercultural.

Figura 64: Premiação do 11º Canto Missioneiro da Música Nativa



Fonte: Claudio Reinke, 2018.

Esse cenário de interação dos *Mbyá-Guarani* da aldeia *Yakã Jú* e dos “*juruaás*” faz surgir à necessidade de se criar mecanismos próprios de interação com a sociedade envolvente. A criação de redes de aliança é uma das formas encontradas por esses indígenas frente ao etnocentrismo, uma forma de luta por redistribuição e reconhecimento (FRASER, 2012). A partir da interculturalidade esses indígenas agregam a sua cultura novos sentidos e apresentam respostas criativas às por vezes difíceis situações de contato intercultural. Isso mostra que os povos indígenas estão muito longe de desaparecer e fazem das dificuldades um caminho de fortalecimento político a partir das redes de alianças que estabelecem com os “*juruaás*”.

CONCLUSÃO

De um ato conhecido e costumeiro – o escrever – um percurso desconhecido apresentou-se. Percurso feito de períodos de inquietação e da maior dificuldade neste trabalho que foi a tentativa da escrita etnográfica por uma jovem operadora do direito, que tem na redação o seu maior instrumento de trabalho. Por várias vezes foi preciso ajustar ou trocar a lente para não perder o foco – ao mesmo tempo cultivando a visão periférica.

Agora, com profundo peso do compromisso nos ombros, está muito mais difícil escrever esse suposto “final”. Imbuída de humildade, digo que essa foi a maneira que consegui chegar até aqui. Para o instante, não consegui fazer diferente, mas, também, já sei que tal situação não é fixa, é contingencial, provisória, pois já começo, a partir dessas primeiras linhas escritas, a me sentir diferente.

Dessa forma, chego ao final dessa tese com mais dúvidas do que certezas. Novamente o conhecido/desconhecido: escrever as considerações finais de uma tese de doutoramento que está em andamento desde início de 2015. O retorno da sensação de não saber a forma, a maneira, o que escrever. Mas trago comigo a certeza que tudo está posto, construído ao longo do texto. Não há um único caminho, há um caminho a ser construído, com muita reflexão para saber o que estamos fazendo e tentar pensar as consequências e compromissos éticos que isso implica.

Ao ingressar no curso de doutoramento, me propus e fui, ao mesmo tempo, lançada a pensar diferente, a pensar fora da “caixa”, forma carinhosa que expressa, no meu caso, a saída do campo disciplinar do direito, com sua “decoreba” de leis, “carteirada”, “trajes condizentes com a dignidade da profissão”, termos jurídicos rebuscados, jargões, e outras tantas características específicas que fazem desse campo disciplinar único.

Pensar fora da “caixa”, compreender diferente, possibilitar a abertura ao desconhecido, essas foram as maravilhosas oportunidades que a interdisciplinaridade me proporcionou ao longo do curso de doutoramento. Isso não quer dizer que abandono ou menosprezo o campo disciplinar do direito, o qual deu base e sentido a minha vida pessoal e profissional e ao qual tenho orgulho de pertencer.

Muito pelo contrário, parafraseando um autor desconhecido, “é mais fácil enxergar a água quando se está do lado de fora do aquário”. Assim, ao pensar fora da caixa, foi possível tentar sair da obviedade dos fatos, coisas e pessoas, sair do lugar comum e experimentar alternativas novas e que, muitas vezes, fugiram totalmente do convencional. Esse percurso fez com que repensasse minha própria experiência e a suspeitar das verdades que havia

cristalizado. Hoje percebo que “trocar a lente”, por meio da interdisciplinaridade, é condição para ver as coisas, fatos e pessoas sob outra perspectiva.

E ao falar em outra perspectiva, como não pensar diretamente nos meus amigos *Mbyá-Guarani* da Aldeia *Yakã Jú*, que tanto me ensinaram ao longo desses anos! Nesse sentido, quanto a esses indígenas não se trata de pensar em estruturas sociais estáticas, muito pelo contrário, convém considerar que o *nhadereko Mbyá-Guarani* está sempre em movimento. Tampouco é possível considerar ações sociais como individuais, pois o indivíduo está inscrito dentro de uma rede de relações, como enfatiza Norbert Elias.

Dessa maneira, não é possível pensar o indivíduo sem estar inscrito simbolicamente em uma rede de relações. Isso quer dizer que a perspectiva dessa tese é a de movimento, pois não há verdades ou mentiras a partir desse lugar que falo e outras considerações finais diversas poderão ser propostas. Todavia, antes dessas considerações é preciso retomar os problemas de pesquisa que tantas noites me fizeram perder o sono em busca das respostas “certas”.

Sendo assim, a pesquisa tentou revelar como os *Mbyá-Guarani* da Aldeia *Yakã Ju*, nas suas experiências cotidianas de vida resignificam a sua diferença cultural diante da cultura de consumo onde estão inseridos? Como estas resignificações tencionam sua cosmologia e implicam sobre a constituição dos seus modos de ser?

Na busca pela resposta desses problemas de pesquisa a tese teve como objetivo geral analisar o modo *Mbyá-Guarani*, da Aldeia *Yakã Ju*, de resignificação de sua diferença cultural diante da sociedade de consumo. Ainda não tenho absoluta convicção de que consegui responder as perguntas, o que é possível afirmar nesse estágio do trabalho, a partir do caminho percorrido, é que consegui revelar algumas tensões e conflitos a que estão sujeitos esses indígenas em suas experiências cotidianas de vida, e as quais trago denominadas de “conclusões”.

- Conquanto o mundo seja o mesmo em qualquer sociedade, cada uma vai percebê-lo, decompô-lo e dar-lhe sentido, dentro das associações e códigos que aquela determinada sociedade construiu para “ler o mundo”. O discurso interpretativo, tanto dos *juruás* (não-indígenas), quanto dos indígenas, advém do sistema simbólico da sociedade. Assim, é possível referir que o processo de construção do *habitus* individual passa a ser mediado pela coexistência de distintas instâncias produtoras de valores culturais e referências identitárias. O *habitus* como uma matriz cultural predispõe, tanto indígenas, quanto *juruás* (não-indígenas) a fazerem suas escolhas de vida.

- Entretanto, desconhecemos que somos guiados por convenções sociais. E tal crença é vivida como algo intuitivo, universalmente válido, desde sempre, para todos os indivíduos. É por isso que uma das coisas mais difíceis para os *juruas* (não indígenas) é suportar a diferença, que se materializa na figura do indígena que vende, quase que invisivelmente, seu artesanato na praça da cidade, sem que isso seja vivido como uma ameaça.

- Reconhecer que o indígena possa ser diferente, mesmo despojado de estereótipos, abala a verdade construída ao longo da vida dos *juruás*, mostra que a verdade não é absoluta e não comporta generalizações sobre comportamentos ou características dos outros, inclusive relativamente aos indígenas, e revela que nossos referenciais são construções com tempo de vida limitado.

- As tradições indígenas *Mbyá-Guarani* passam por um processo de ressignificação ao serem apresentadas aos turistas como forma de captar renda para a comunidade indígena, em que o trabalho tradicional foi modificado (muitas vezes relegado a segundo plano) para atendimento também ao mercado turístico.

- Apesar do senso comum compreender que a resistência dos povos indígenas contra as Missões Jesuíticas não evitou o desmoronamento da organização comunitária originária, o entendimento desse trabalho é diverso. A essa cultura foram sendo incorporados, por via de adaptação, ressignificação, reconformação ou outra denominação que se queira referir, novos instrumentos de luta por igualdade e reconhecimento, incluindo com a construção de redes de alianças.

- A tentativa pela resolução de conflitos territoriais e questões indígenas frente às suas vulnerabilidades levou à mobilização política e social do grupo indígena, com a criação da Associação Indígena *Tekoá Pyaú* como processo facilitador para adquirir recursos financeiros e conquistar seus direitos na cidade (como fizeram para a conquista do atual território da aldeia).

- A associação indígena *Tekoá Pyaú* pode ser considerado um importante indicativo de ressignificação como refere Bourdieu (1983) na discussão acerca da autonomia indígena, trazendo, a partir da aquisição da terra para a aldeia, o rompimento com a tutela-proteção, estabelecendo o paradigma da interação e revelando uma conciliação entre direitos indígenas e interesses do Estado, já que não possuem reconhecimento perante a FUNAI.

- A utilização das tecnologias de informação, com o acesso ao *facebook* e *whatsapp*, destaca-se como fundamental para a constituição das redes de alianças com os “*juruás*”, inclusive posicionando-se como protagonistas nas lutas por direitos.

- Em tempos de escassez de matas e de matéria-prima, é difícil para esses indígenas conseguirem conciliar um discurso da cultura tradicional intacta, pura, frente à voracidade do uso do dinheiro e uma variedade infindável de novos produtos de consumo sempre à disposição. O consumo carrega uma dimensão simbólica, é portador de significados. Trata-se de uma experiência incorporada, mas também em construção contínua na forma de um *habitus* que habilita o indivíduo a constituir-se e é compreendido como um sistema flexível de disposição.

- Muitos estudos já foram concluídos sobre os indígenas *Mbyá-Guarani*. Tantas ideias repetidas e reforçadas de tal forma que inserir qualquer ideia inédita num primeiro momento soa como um desafio praticamente intransponível. Mesmo assim, ao concluir esse trabalho percebo que os fundamentos da sociedade *Mbyá-Guarani* parecem nunca estar completamente reduzidos às ideias que nós, “*juruás*”, fazemos deles.

- É possível situar a cidade como espaço privilegiado para o consumo e para a interculturalidade. Sendo assim, analisar a cidade por meio das culturas que nela habitam é imperativo. Para Agier (2006), as cidades são tomadas como espaços relacionais onde se produzem fenômenos significativos e invenções culturais inéditas e não apenas justaposição de culturas. Essa é a posição em relação aos *Mbyá-Guarani* da Aldeia *Yakã Jú*.

- O consumo (consumismo exacerbado) enquanto discurso dominante manifesta-se estruturante transformando os espaços para produzir oferta de produtos. Os gostos podem ser considerados como as preferências manifestadas por meio das práticas de consumo. O que e como consumir difere conforme o estilo de vida de cada um, e isso é determinado pelo *habitus*. Isso ocorre também em relação a esses indígenas.

- A transformação da cidade em fronteiras identitárias (AGIER, 2006) entre os indígenas e os “*juruás*” é sempre fundada sob olhares cruzados que põem em jogo diferenças de gostos, de estilos de vida e de comportamentos, ou seja, estruturas determinadas pelo *habitus*. Mas, como a cidade é reflexo das pessoas que nela vivem, é imperativo compreender também as lógicas que nela imperam ou poderiam imperar. A lógica hegemônica da cidade enquanto espaço privilegiado de consumo leva a um tipo de cegueira que impede os “*juruás*” de reconhecerem a existência de outros modos de ser e estar na cidade, como dos indígenas.

- A cegueira provocada pelas promessas do consumismo traz responsabilidades frente à existência de distintas lógicas não impositivas e individualistas de habitar a cidade. Lutar contra esses discursos, realizando movimentos de contraconduta que alude Foucault (1995), é lutar em prol dos direitos humanos. Essa é a luta dos *Mbyá-Guarani*.

- Os indígenas *Mbyá-Guarani* possuem modos de vida simples, baseados em complexas cosmologias cultivadas ao longo de milhares de anos, a qual é preciso lutar por redistribuição e reconhecimento, conforme enfatiza Fraser (2006). Sendo assim, reescrever a história de Santo Ângelo, incorporando aqueles que foram esquecidos nos silêncios da memória, que foram exilados no subterrâneo do esquecimento, utilizando a expressão de Michel Pollak (1989), é um compromisso ético de todos, para que ao recontar o passado seja possível reencantar o futuro da cidade.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. 1903-1969. **Indústria cultural e sociedade**. Tradução: Juba Elizabeth Levy. São Paulo: Terra e Paz, 2002.
- AGIER, Michel. **Antropologia da Cidade: Lugares, Situações, Movimentos**. Tradução de Graça Índias Cordeiro. São Paulo, Editora Terceiro Nome, 2011.
- _____. O humanitário como terreno de pesquisa. Entrevista concedida a Susana Durão. **Sociologia - problemas e práticas**, n. 50: 133-150. 2006.
- ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo, SP: Contexto, 2008.
- ALENCAR, José de. **Iracema**. Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional Departamento Nacional do Livro. 1865. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/iracema.pdf Acesso em: 21 de dezembro de 2017.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Org.); SANTOS, G. S. (Org.). **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2009.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. 164 p. (Coleção FGV de bolso. Série História).
- ALVAREZ, S. E., DAGNINO, E., ESCOBAR, A. (Org.) **A cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- ALVES, Elder Patrick Maia. Diversidade cultural, patrimônio cultural material e cultura popular: a Unesco e a construção de um universalismo global. **Revista Sociedade e Estudo**, v.25, nº3, setembro/dezembro 2010, p.539-560.
- ANGELIN, Rosângela. O reconhecimento da identidade multicultural diante da dignidade da pessoa humana. In: MADERS, Angelita Maria (Org.); ANGELIN, Rosângela (Org.). **Multiculturalismo em foco**. Santo Ângelo: FURI, 2010.
- ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1979.
- ASSIS, V.; GARLET, I. J. Análise sobre as populações Guaraní contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. **Revista de Índias**. v. 64, n. 230, 2004.
- ASTRAIN, R. S. Ética intercultural e pensamento latino-americano: problemas e perspectivas de uma Ética Intercultural no marco da globalização cultural. In: SIDEKUM, Antônio (org.). **Alteridade e Multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003.
- AVILÉS, María del Carmen Barranco. La concepción republicana de los derechos em um mundo multicultural. In: ROIG, F. J. Ansuátegui; GARCÍA, J. A. López; ALCALÁ, A. del Real; RUIZ, R. Ruiz (eds.). **Derechos Fundamentales, Valores y Multiculturalismo**. Madrid: Dynkinson S. L., 2005.

BAINES, Stephen G. As chamadas “aldeias urbanas” ou índios na cidade. **Revista Brasil Indígena**. Ano I, nº 7, Brasília/DF—Nov-Dez/ 2001.

BALDISSERA, J. A. **O Livro didático de história: uma visão crítica**. São Leopoldo: Cultural do Vale dos Sinos, 1993.

BALÉE, William. Sobre a indigeneidade das paisagens. **Revista de Arqueologia**, Rio de Janeiro, v.21, n.2, p. 09-23. 2008.

BARBOSA, L.; CAMPBELL, C. **Cultura, Consumo e Identidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

BARNARD, Malcolm. **Moda e comunicação**. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

BARRETO, Vicente; BAEZ, Narciso Leandro Xavier. Fundamentos teóricos de uma doutrina dos direitos humanos universais. **Revista do Direito**, nº 31, janeiro/junho de 2009. Disponível em: <http://online.unisc.br/seer/index.php/direito/article/view/1176/875> Acesso em 30 de maio de 2017.

BATISTA, D. **O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento**. 2. ed. Manaus: Valer, Edua e IMPA, 2007.

BAUDRILLARD, J. **Função-signo e lógica de classe**. In: A Economia Política dos Signos. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

_____. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 2011.

BAUMAN, Zigmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Identidade**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **A Arte da vida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. **O mal estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. Uma Primeira Nota sobre a Cultura de Massas: a Infra-Estrutura. In: ENGELS, Friedrich; GEERTZ, Clifford; BAUMAN, Zygmunt; LEONTIEV, Aleixei Nikolaevich; MARCARIAN, Eduardo. **O Papel da Cultura nas Ciências Sociais**. Porto Alegre: Villa Martha, 1980.

_____. **Vidas desperdiçadas**. Tradução de Carlos Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

- BAUMANN, Gerd. **El enigma multicultural**. Trad. Óssés Tórrón. Barcelona: 2001.
- BECK, Ulrich. **Liberdade ou Capitalismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- BECKHAUSEN, Marcelo. **Direitos indígenas**. Revista Eletrônica PRPE. 2007. Disponível em: <<http://www.prpe.mpf.mp.br/internet/content/search?SearchText=BECKHAUSEN>>. Acesso em: 22 de janeiro de 2014.
- BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.
- BENHABIB, Seyla. **Las reivindicaciones de la cultura: igualdad e diversidade em la era global**. Buenos Aires: Katz, 2006.
- BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MENEZES, Ana Luísa Teixeira de. **Educação ameríndia: a dança e a escola Guarani**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2009.
- BERNAL, R. J. **Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus**. Tradução: Evelyne Marie Therese Mainbourg. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/ Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.
- BERNARD, François de. Privatização ou divisão de diversidade e identidades culturais? In: SIDEKUM, Antônio (org.). **Alteridade e Multiculturalismo**. Ijuí: Unijuí, 2003.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- BITTENCOURT, Luciana Aguiar. Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica. In: BIANCO, Bela Feldman; LEITE, Miriam Moreira. (orgs.). **Desafios da Imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais**. Campinas/SP: Papirus, 1998.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos Direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BONIN, Iara Tatiana. Cenas da vida indígena na literatura que chega às escolas. In: **Série-Estudos – Periódico do Mestrado em Educação da UCDB**, Campo Grande: UCDB, n. 27, jan/jun. 2009, p. 97-109.
- BORGES, Luiz C. Os Guarani-Mbya e a categoria tempo. In: **Tellus**. Campo Grande: UCDB, ano 2, nº 2, abril de 2002.
- BOURDIEU, P. Gostos de Classe e Estilos de Vida. In: ORTIZ; R. (org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo, Ática, 1983.
- _____. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.
- _____. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- _____. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

_____. O capital social: notas provisórias. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Orgs.) **Escritos de educação**. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 65-69.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia, construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo, Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Helena H. N. Catequese no discurso jesuítico. In: BARROS, Diana L. P. **Os Discursos do Descobrimento: 500 e mais anos de discursos**. São Paulo: Edusp; FAPESP, 2000.

BRASIL. **Estatuto do Índio. 1973.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm. Acesso em: 24 de outubro de 2018.

BUBER, Martin. **Eu e tu**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1976.

BUENO, Francisco da Silveira. **Dicionário Escolar da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: FAE, 1991.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006.

CAMARGO, Serguei Aily Franco de; SURGIK, Ana Carolina Santos; DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho; MARTINS, Marco Aurélio de Carvalho; SOUZA, Andrei Sicsú de. **Fomento à Pesquisa e a Proteção ao Conhecimento Tradicional Associado no Estado do Amazonas**. In: XV Congresso Nacional do CONPEDI, Manaus, 2006.

CAMINHO DAS MISSÕES. Trilha da Lua Cheia – Santo Ângelo 2018. Disponível em: <https://www.facebook.com/caminhodasmissoes/photos/gm.1969006763353665/1565145400268445/?type=3&theater>. Acesso em: 22 de novembro de 2018.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. Trad. Luiz Sergio Henriques. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

_____. **A Globalização Imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2007.

_____. **Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2010.

_____. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade**. 4 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **A proteção internacional dos direitos humanos: fundamentos jurídicos e instrumentos básicos**. São Paulo: Saraiva, 1991.

CANDAU, Vera Maria. Sociedade multicultural e educação: tensões e desafios. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). **Cultura(s) e educação: entre o crítico e o pós-crítico**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

_____. Antropologia e moralidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 24, p. 110-121, 1994.

_____. **Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil** (Projeto de Pesquisa). América Latina, v. 5, n. 3, p. 85-90, 1962.

_____. Identidade e estrutura social. **Anuário Antropológico/78**, p. 243-263, 1980.

_____. O saber, a ética e ação social. **Manuscrito**, v. 13, n. 2, p. 7-22, 1990.

_____. **O índio no mundo dos brancos**. São Paulo: Pioneira, 1972.

_____. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra Capa, LACED, 2002.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. 2.ed. São Paulo, Brasiliense, 1987.

_____. **Entrevista com Manuela Carneiro da Cunha: Povos tradicionais tem um pacto com o meio ambiente**. Instituto Sociedade, População e Natureza. 2008. Disponível em: <http://www.ispn.org.br/entrevista-com-manuela-carneiro-da-cunha/> Acesso em 8 de fev. de 2017.

_____. (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.

_____. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. **Antropologia do Brasil**. São Paulo, Brasiliense/Edusp, 1986.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____. **A era da informação: economia, sociedade e cultura – o poder da identidade**. Trad. Alexandra Lemos e Rita Espanha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

_____. O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio. Territórios e povos originários (des)velados na metrópole de Porto Alegre. In: **Povos indígenas na bacia hidrográfica do Guaíba**. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Coordenação de Direitos Humanos. Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas, 2008.

_____. Cosmo-ecologia Mbyá-Guarani. In: FREITAS, Ana Elisa de castro; FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas. (Orgs.). **Caderno de Direitos Humanos**. Edição Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas. Porto Alegre: Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana. Coordenação de Direitos Humanos, 2010.

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura Yvy Araguayje: Fundamento da Palavra Guarani**. Dourados: Editora UFGD, 2008.

CHAUÍ, Marilena. **Cidadania Cultural: o direito à cultura**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

CICCARONE, Celeste. (org). **Memória viva Guarani: revelações sobre a terra. Comunidade Tekoa Porã**. Vitória: UFES, 1996.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai**. São Paulo: Editora 32, 1995.

COHN, Clarice. Culturas em transformação - os índios e a civilização. **São Paulo em Perspectiva**, vol.15, n. 2, São Paulo, Apr./June 2001. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-88392001000200006>. Acesso em 3 de novembro de 2017.

COLAÇO, Thais Luzia. **Incapacidade indígena: tutela religiosa e violação do direito guarani pré-colonial nas Missões Jesuíticas**. Curitiba: Juruá, 2018.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos Direitos Humanos**. 6. Ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

CORRÊA, Darcísio. **A construção da cidadania**. 3. ed. Ijuí: Unijuí, 2002.

COSTA, J. H. Reflexões sobre a indústria cultural a partir de Pierre Bourdieu: a importância dos conceitos de Habitus e Capital Cultural. **Revista Espaço Acadêmico**, ano 12, n. 140, 2013.

CRETTON PEREIRA, Vicente. Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani. 2014. **Tese de doutorado em Antropologia da Universidade Federal Fluminense**, Niterói. Biblioteca Depositária: Biblioteca Digital da UFF.

COUTINHO, Eduardo Granja. Os sentidos da Tradição. In: BARBALHO, Alexandre; PAIVA, Raquel (orgs.). **Comunicação e Cultura**. São Paulo: Paulus, 2005.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru, Edusc, 2002.

DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. Base jurídica para a proteção dos conhecimentos tradicionais. **Revista CPC**, v. 1, n. 2, p. 80-95, 2006.

DARELLA, Maria Dorothea Post. **Ore Roipota Yvy Porã. Territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

DE CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2001.

DELGRANO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral e narrativa: tempo, memória e identidades**. VI Encontro Nacional de História Oral (ABHO) – Conferência de Abertura, 2006.

DEL'OLMO, Florisbal de Souza. **Globalização e multiculturalismo: aproximações e Divergências na atualidade**. Revista Direitos Culturais, v.1, n.1, Publicação em: dezembro 2006.

DERANI, Cristiane. **Direito ambiental econômico**. São Paulo: Max Limond, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da Hospitalidade**. Trad. Antonio Romane. São Paulo: Escuta, 2003.

DIAS, Laércio Fidelis. O bem beber e a embriaguez reprovável segundo os povos indígenas do Uaçá' 01/01/2006 230 f. **Tese de doutorado em Ciência Social (Antropologia Social)**. **Instituição** de Ensino: Universidade de São Paulo, São Paulo Biblioteca Depositária: FFLCH/USP.

DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo. **Saberes Tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2001.

_____. Etnoconservação da natureza: enfoques alternativos: In: _____. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: HUCITEC, NUPAUB/USP, 2000.

DIEHL, Eliana Elisabeth. Entendimentos, Práticas e Contextos Sociopolíticos do uso de Medicamentos entre os Kaingáng (Terra Indígena Xapecó, Santa Catarina, Brasil). 01/07/2001 230 f. **Tese de doutorado em Saúde Pública**. Instituição de Ensino: Fundação Oswaldo Cruz, Rio De Janeiro. Biblioteca Depositária: Biblioteca Lincoln de Freitas Filho.

DOUGLAS, M.; ISHERWOOD, B. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

DUBAR, Claude. **Las crisis de las identidades: la interpretación de una mutación**. Barcelona: Bellaterra, 2002.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão**. 2. ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2002.

_____. **O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

ECKERT, Cornélia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Etnografia da duração: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas**. Porto Alegre, RS: Marcavizual, 2013.

_____. **Antropologia da e na cidade, interpretação sobre as formas de vida urbana**. Porto Alegre, RS: Marcavizual, 2013.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os Outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: vol. 2 – Formação do Estado e Civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____. **O Processo Civilizador: vol. 1 – Uma História dos Costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

FAUSTINO, Rosângela. Religião guarani Nhandewa: uma complexa organização e recreação para a vida e a educação. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 3, n. 7, p. 47-71, maio 2010.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso - Pesquisa etnográfica e educação. **Revista Brasileira de Educação**, jan./abr., 1999, n. 10.

FORNET-BETANCOURT, R. **Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas**. Trad. Angela Tereza Sperb. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 231-249.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pos socialista”. Trad. Julio Assis Simões. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, 2006 Disponível em <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50109/54229>. Acesso em 5 de jul. de 2017.

_____. Reconhecimento sem ética? Tradução: Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga Assis. **Lua Nova**, São Paulo, 70: 101-138, 2007. Disponível em: <http://gajop.org.br/justicacitada/wp-content/uploads/Reconhecimento-sem-Etica.pdf> Acesso em 4 de jul. de 2017.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Tradição oral e Memória indígena: a canoa do tempo. In: Salomão, Jayme (dir.) América: **Descoberta ou Invenção**. 4º Colóquio UERJ, Rio de Janeiro, Imago, 1992.

_____. Cinco idéias equivocadas sobre o índio. In: **Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH)**. Nº 01 – Setembro 2000. P.17-33. Manaus-Amazonas.

GADAMER, H. G. **Estética y hermenéutica**. Madrid: Tecnos, 1996.

GAFFO, L. **Mito e ritos na relação homem natureza: um caso – a ocupação da cratera de colônia Parelheiros, São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de São Paulo. São Paulo/SP. 1998.

GALEANO, Eduardo. **Espelhos. Uma história quase universal**. Trad. Eric Nepobuceno. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

GALLI, Carlo. **Multiculturalismo: Ideologias y desafios**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

GALPERIN, Hernán; MARISCAL, Judith. **Pobreza y Telefonía Móvil en América Latina y el Caribe**. Lima: Diálogo Regional sobre Sociedad de la Información, 2007.

GALVÃO, Patricia Paiva de Oliveira. Estado nutricional, doenças crônicas e condição socioeconômica das famílias Khisêdjê que habitam o Parque Indígena do Xingu. 09/05/2013 82 f. **Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva**. Instituição de Ensino: Universidade Federal de São Paulo, São Paulo. Biblioteca Depositária: Biblioteca Central da Unifesp.

GANDIA, Enrique de. Francisco de Alfaro y la condición social de los índios; Río de la Plata, Paraguay, Tucumán y Perú. Siglos XVI y XVII. Buenos Aires, El Ateneo, 1939.

GARLET, I. **Mobilidade Mbya: História e significação**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUC- Rio Grande do Sul, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. Estar Alli - la antropologia y la escena de la escritura. In: **El Antropólogo como Autor**. Barcelona: Paidós, 1989.

GIDDENS, Antony. **Modernidade e identidade**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOBBI, Flavio Schardong. Sobre formações aldeãs Guarani no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (Orgs.). **RS Índio: cartografias sobre a produção do conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

GODELIER, M. **Investigaciones económicas**. Barcelona, Anagrama, 1981.

GODENZZI, J. Introducción/Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana. **TinkuiBoletín de Investigación y Debate**, Universidad de Montreal, n. 1, Invierno 2005, p. 4-10. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3302998.pdf> Acesso em: 30 de agosto de 2017.

GOELDNER, C R. **Turismo: princípios práticas e filosofias**. Tradução: Roberto Cataldo Costa. 8. ed. Porto Alegre: Bookman, 2002.

GOFFMAN, Erving. **Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 5. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos identitários e culturais: gênero, etnia, gerações. In: GOHN, Maria da Glória. **Movimentos Sociais e redes de mobilizações civis no Brasil contemporâneo**. Petrópolis/RJ: Editora Vozes Ltda, 2010. P. 89-119.

GONDIM, N. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GONÇALVES, Evanilson Campos. O Lixo Como Problema Ambiental na Aldeia Bananal do Posto Indígena de Taunay: Base para Discussão sobre Planejamento Local. 01/03/2006. **Dissertação de Mestrado em Geografia**. Instituição de Ensino: Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande Biblioteca Depositária: Biblioteca do Campus de Aquidauana.

GONÇALVES, Rita de Cássia. LISBOA, Teresa Kleba. **Sobre o método da história oral em sua modalidade trajetórias de vida**. In. Revista Katál, Florianópolis, SC. Volume 10, 2007.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. As transformações do patrimônio: da retórica da perda a construção permanente. In: TAMASO, Isabela Maria; LIMA FILHO, Manuel Ferreira. **Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

GONDIM, Carolina de Miranda. Consumo alimentar de uma população de indígenas Potiguara no estado da Paraíba - Brasil' 01/08/2007. **Dissertação de Mestrado em Nutrição**. Instituição de Ensino: Universidade Federal de Pernambuco, Recife. Biblioteca Depositária: Biblioteca da UFPE.

GRÜNEWALD, R de A. **Índios do descobrimento: tradições e turismo**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

GUERRA GUARANÍTICA. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: <http://penta2.ufrgs.br/rgs/historia/GuerraGuaranitica.html> Acesso em: 13 de abril de 2016.

GUIMARÃES, Mauro. **A dimensão ambiental na educação**. Campinas: Papirus, 1995.

GUIMARÃES ROSA, João. **Grande sertão: veredas**. 19ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

GUISARD, Luis Augusto de Mola. O bugre, um João-ninguém – um personagem brasileiro. **São Paulo em Perspectiva**, 13 (4), 1999.

HABERMAS, Jurgem. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

_____. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaide La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. Quem precisa de identidade? In: Silva, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Volume II. Petrópolis: Vozes, 1992.

HERKENHOFF, João Batista. **Direitos Humanos - a construção universal de uma utopia**. Aparecida: Santuário, 1997.

HERRERA FLORES, Joaquim. Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade da Resistência. In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

HOFFE, Otfried. **Derecho Intercultural**. Traducción de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**. A gramática moral dos conflitos sociais. 2.ed. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, J.; MATTOS, P. (Orgs.). **Teoria Crítica no século XXI**. Annablume, 2007, pp. 79-94.

INACIO FILHO, Lourival. Arbitrariedades Das Mídias Jornalísticas Impressas: A questão indígena em Rondônia (1981-1985). 30/10/2014. **Dissertação de Mestrado em História e Estudos Culturais**. Instituição de Ensino: Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho. Biblioteca Depositária: Biblioteca da Universidade Federal de Rondônia.

JAGUARIBE, Hélio. **Folha de São Paulo**, 2 de setembro de 1994.

JULIANO, T.; RABINOVICI, A. Turismo em terras indígenas. In: NEIMAN, Z.; RABINOVICI, A. **Turismo e Meio Ambiente no Brasil**. Barueri, São Paulo: Manole, 2010.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultura, 1980.

KERN, Arno Alvarez. **Utopias e missões jesuíticas**. Porto Alegre: Editora da Universidade - UFRGS, 1994.

KING, Stephen. **Celular**. Tradução de Fabiano Moraes. Rio de Janeiro : Objetiva, 2007.

KISHI, Sandra Akemi Shimada. **A Proteção da Biodiversidade: um direito humano fundamental**. In: KISHI, Sandra Akemi Shimada; SILVA, Solange Teles da; SOARES, Inês Virgínia Prado (Org.). **Desafios do Direito Ambiental no Século XXI: estudos em homenagem a Paulo Affonso Leme Machado**. São Paulo: Malheiros, 2005.

KLEIN, Tatiane Maira. Práticas midiáticas e redes de relação entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul' 25/10/2013. **Dissertação de Mestrado em Ciência Social (Antropologia Social)**. Instituição de Ensino: Universidade de São Paulo, São Paulo Biblioteca Depositária: FFLCH/USP.

KYMLICKA, Will. **Cidadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías**. Madrid: Paidós, 1995.

LACERDA, Elenice. Implicações sócio-culturais no uso do medicamento em comunidades indígenas: o caso dos Tapeba de Caucaia. 01/10/1999. **Dissertação de Mestrado em Saúde Pública**. Instituição de Ensino: Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza. Biblioteca Depositária: Universidade Estadual do Ceará.

LADEIRA, M. I. **O caminhar sob a luz: O território mbya à beira do oceano**. Dissertação de mestrado. Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, PUC-São Paulo, 1992.

_____. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. Doutorado. Programa de Geografia Humana. USP, 2001.

LADEIRA, M. I; MATTA, P. **Terras no Litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós - Ka'agüy oreramói kuéry ojou rive vaekue ý**. São Paulo: CTI, 2004. Disponível em:<www.trabalhoindigenista.org.br>. Acesso em: out. 2016.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura um conceito antropológico**. 20. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LEAL, R. E. da S. O turismo desenvolvido em territórios indígenas sob o ponto de vista antropológico. In: BARTHOLO, R; SANZOLO, D G; BURSZTYN, I (Org.). **Turismo de Base Comunitária; diversidade de olhares e experiências brasileiras**. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2009.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

LEFF, Enrique. **Racionalidade Ambiental: a reapropriação social da natureza**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão. 5 ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

_____. Memória. **Enciclopédia Einaudi**. V.I. Memória – História. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, p. 11- 50.

LEITE, L. C. A. **A sétima maravilha missioneira: Santo Ângelo Custódio – RS**. Santo Ângelo: FURI, 2012.

LEITE, José Adércio Sampaio. **A constituição reinventada pela jurisdição constitucional**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

LÉNA, Philippe. As políticas de desenvolvimento sustentável para a Amazônia: problemas e contradições. In: ESTERCI, Neide; LIMA, Débora; LÉNA, Philippe. **Rede Amazônia: diversidade sociocultural e políticas ambientais**, v. 1, n. 1. Rio de Janeiro, 2002.

LEONTIEV, Aleixei Nikolaevich. O homem e a cultura. In: ENGELS, Friedrich; GEERTZ, Clifford; BAUMAN, Zygmunt; LEONTIEV, Aleixei Nikolaevich; MARCARIAN, Eduardo. **O Papel da Cultura nas Ciências Sociais**. Porto Alegre: Villa Martha, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução: Tania Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

LIEBGOTT, R. A. **Povo Guarani, um grande Povo! Resistência e luta pela demarcação de suas terras**. Disponível em: <www.cimi.org.br>. Acesso em dez. 2016.

LITAIFF, A. Mitos e práticas entre os índios Guaranis. **Revista Tellus**, ano 8, n. 14, abr. 2008. Campo Grande – MS. Ed. UCDB Tellus.

LLOSA, Mario Vargas. **A Civilização do Espetáculo – uma radiografia do nosso tempo e de nossa cultura**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

LOPES, A. M. D. Interculturalidade e direitos fundamentais culturais. **Revista de Direito Constitucional e Internacional**. n. 63, ano 16, Abr-Jun, 2008. Disponível em: <http://www.lexml.gov.br/urn/urn:lex:br:redede.virtual.bibliotecas:artigo.revista:2008;100082476> 8 Acesso em 5 de agosto de 2014.

LUCAS, Douglas Cesar. **Direitos humanos e interculturalidade: um diálogo entre a igualdade e a diferença**. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2013.

_____. A moralidade jurídica dos direitos humanos como condição de sua universalidade: Nos Passos do Pensamento de Otfried Höffe. **Revista Direito em Debate**. Ano XIX, nº 33, jan.-jun. 2010 / nº 34, jul.-dez. 2010.

_____. A proteção jurídica das identidades desconectadas: um mapa de sua ambivalência. **Revista de Direitos Fundamentais e Democracia**, Curitiba, v. 12, n. 12, p. 215-236, julho/dezembro de 2012a.

_____. A Identidade como Memória Biográfica do Corpo e sua Proteção Jurídica: itinerários de um paradoxo. Sequência – Publicação do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, n. 65, p. 125-154, dez. 2012b.

LUCIANO BANIWA, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MACHADO, Almiros Martins. **Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe“y: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da (s) terra (s) isenta (a) de mal**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

MADERS, Angelita Maria. Alteridade e Multiculturalismo: os paradigmas de uma filosofia intercultural para o estudo da identidade latino-americana. In: MADERS, Angelita Maria (Org.); ANGELIN, Rosângela (Org.). **Multiculturalismo em foco**. Santo Ângelo: FURI, 2010.

_____; DUARTE, Isabel Cristina Brettas. O que é isto – o multiculturalismo? In: MADERS, Angelita Maria; ANGELIN, Rosângela; LOCATELLI, Liliana (Orgs.). **Multiculturalismo e Direito**. Santo Ângelo: FURI, 2012.

MAGNI, Cláudia Turra. O uso da fotografia na pesquisa sobre habitantes da rua. In: **Horizontes Antropológicos – Antropologia Visual**. N. 2. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, 1995.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCONDES, Camila. Descarte do lixo e seu impacto no ambiente e saúde: percepção das comunidades indígenas de Mangueirinha – PR. 21/03/2014 113 f. **Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Regional**. Instituição de Ensino: Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco. Biblioteca Depositária: UTFPR - Campus Pato Branco.

MARONEZE, Jorge Humberto Machado. A (re) construção da identidade cultural local num contexto globalizado. In: MADERS, Angelita Maria (Org.); ANGELIN, Rosângela (Org.). **Multiculturalismo em foco**. Santo Ângelo: FURI, 2010.

MARSHALL, Thomas Humprey. **Cidadania, Classe Social e Status**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

MARX, K. **O Capital**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, Livro 1, 1967.

McCRACKER, G. **Cultura e Consumo**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico**. Trad. Bebel Orofino Schaefer. São Paulo: Cortez, 1997.

MCLUHAN, Marshall. **Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem**. 3a. ed. São Paulo: Cultrix, 1971.

MEDEIROS, Ana Catarina Leite Veras. O consumo de bebidas alcoólicas e o trabalho no povo indígena Xukuru do Ororubá' 01/05/2011 164 f. **Dissertação de Mestrado em Saúde Pública**. Instituição de Ensino: Centro de Pesquisa Aggeu Magalhães/Fiocruz, Recife. Biblioteca Depositária: Biblioteca do Centro de Pesquisas Aggeu Magalhães.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo, SP. Edições Loyola, 3ª Ed. 2000.

MELIÀ, Bartolomeu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, Manuel (coord.). **O rosto índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989.

_____. **El Guaraní: Experiência Religiosa**. Asunción: CEADUC-CEPAG. 1991.

_____. **El Guaraní, conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria**. 2. ed. Assunção: Universidad Católica. 1988.

_____. **Educación indígena en la escuela.** Palestra proferida no I Congresso Internacional de Educação Indígena. Dourados (MS), 1998.

MELIÀ, Bartolomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: los Paĩ-Tavyterã. **Suplemento Antropológico**, Asunción, CEADUC, 11 (1-2): 151-295, 1976.

MELIÀ, B.; SAUL, M.V.A; MURARO, V.F. **O Guarani: uma bibliografia etnológica.** Santo Ângelo: Fundação Nacional PróMemória/ FUNDAMES, 1987.

MELLO, Flávia Cristina de. *Aata tapé rupy* – Seguindo pela estrada. Uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá e Chiripá Guarani no sul do Brasil. **Dissertação de Mestrado.** Florianópolis, UFSC, 2001.

_____. *Aetchá Nhanderukuery Karai Retarã:* Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. **Tese de doutoramento.** Florianópolis, UFSC, 2006.

MELO, Adriane Chagas. Influência do Consumo de Carboidratos na Prevalência de Miopia em Crianças Indígenas ea Aldeia Jaguapiru, Dourados, MS' 01/11/2009 68 f. **Dissertação de Mestrado em Ciências da Saúde.** Instituição de Ensino: Universidade de Brasília, Brasília. Biblioteca Depositária: BCE.

MELO DE OLIVEIRA, Paulo Rogério. “Terra sem mal” e messianismo entre os guarani do Paraguai colonial (séculos XVI e XVII). In: **Interseções** [Rio de Janeiro] v. 17 n. 2, p. 415-428, dez. 2015.

MENDONÇA, Luciana de Andrade. Parques Nacionais do Iguaçu e Iguazú: uma fronteira ambientalista entre Brasil e Argentina. In: OLIVEIRA, R. C. de; BAINES, S. G. **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005. (p.117-135).

MENEZES, Ana Luísa Teixeira de. A alegria do corpo-espírito saudável: ritos de aprendizagem guarani. **Tese de Doutorado em Educação** – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

MÉTRAUX, Alfred. **Religion y magia indigenas de America del Sur.** Madrid: Aguilar, 1973.

MONTEIRO, John. Os Guarani e o Brasil Meridional. In: Manuela Carneiro da Cunha (Org.); **História dos Índios do Brasil.** São Paulo: Fapesp/SMC, Cia das Letras, 1992.

MONTESQUIEU, Charles de. **O Espírito das Leis.** Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (org.). **Alteridade e Multiculturalismo.** Ijuí: Unijuí, 2003.

MONTOYA, Antonio Ruiz. **Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape.** Porto Alegre: Martins Livreiro Editora, 1997.

_____. **Tesoro de la lengua Guarani.** Madri: Por Iuan Sanchez, 1639. p.209. Disponível em: http://www.memoriachilena.cl/temas/dznocumento_detalle.asp?id=MC0014762. Acesso em maio de 2016.

MORAES, Carlos Eduardo Neves de. **A refiguração da Tava Miri São Miguel na memória coletiva dos Mbyá nas Missões/RS, Brasil.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

MOREIRA, Vânia M. L. Índios no Brasil: marginalização social e exclusão historiográfica. In: **Diálogos Latinoamericanos.** Dinamarca: Centro de Estudos Latinoamericanos. Universidade de Aarhus. n° 3/2001.

MORIN, Edgar. KERN, Anne Brigitte. **Terra-pátria.** Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: Sulina, 2003.

MORIN, E. **Os Sete Saberes necessários à educação do Futuro.** 2. ed. São Paulo, Cortez, 2000.

MPT – Ministério Público do Trabalho. Parceria entre MPT e MPF viabiliza compra de terra para a Aldeia Indígena Guarani Tekoá Pyau, em Santo Ângelo. 6 de outubro de 2015. Disponível em: <http://prt4.mpt.mp.br/procuradorias/ptm-santo-angelo/4184-parceria-entre-ministerio-publico-do-trabalho-e-ministerio-publico-federal-viabiliza-compra-de-terra-para-a-aldeia-indigena-guarani-tekoa-pyau-em-santo-angelo>. Acesso em: 20 de novembro de 2016.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** Petrópolis: Vozes, 1999.

MUÑOZ, Maritza Gómez. Saber indígena e meio ambiente: experiências de aprendizagem comunitária. In: LEFF, Enrique (Coord.). **A complexidade ambiental.** São Paulo: Cortez, 2003.

NIMUENDAJU UNKEL, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapucúva-Guarani.** São Paulo: Hucitec-EDUSP, 1987.

OLIVEIRA, José Roberto de. **Pedido de perdão ao triunfo da humanidade: a importância dos 160 anos das missões jesuítico-guarani.** 2ª ed. Porto Alegre: Livreiro-Editora, 2011.

OLIVEIRA, M. O. de. **História e arte guarani: interculturalidade e identidade.** Santa Maria : Ed. UFSM, 2004.

OLIVEIRA, Telma Eliane Garcia Clajus. Prazer e padecer: a alcoolização entre os Tembé Tenetehara de Santa Maria do Pará. 22/10/2015 217 f. **Tese de doutorado em Antropologia.** Instituição de Ensino: Universidade Federal do Pará, Belém Biblioteca Depositária: UFPA.

OLIVEN, Ruben George. **A Antropologia de Grupos Urbanos**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação**. Petrópolis: Vozes, 1992.

ONU, Organização das Nações Unidas. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**, 2006. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em: 16 de novembro de 2018.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: **A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

PACHECO, Marcos Antônio B. **Estado Multicultural e Direitos Humanos. Tópica Constitucional dos Direitos Étnicos**. São Luis: UFMA/CNPq, 2005.

PANIKKAR, Raimundo. **Sobre el dialogo intercultural**. Traducción y presentación de J. R. Lopes de Sá Osa. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.

PAREKH, Bhikhu. **Repensando el multiculturalismo: diversidad cultural y teoría política**. Madrid: Istmo, 2005.

PEREIRA, Eliete da Silva. Nos meandros da presença étnica na rede digital. In: FELICE, Massimo Di. **Do público para as redes: a comunicação digital e as novas formas de participação social**. São Caetano do Sul – SP. Difusão, Ed. 2008.

PERUZZO, Cicilia M. K. Comunicação nos movimentos sociais: o exercício de uma nova perspectiva de direitos humanos. In: **Contemporânea - Comunicação e Cultura**, v.11, n.01, jan-abril 2013, p. 138-158. Disponível em: <https://rigs.ufba.br/index.php/contemporaneaposcom/article/download/6980/6087> Acesso em: 25 de julho de 2017.

_____. Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados e as reelaborações no setor. **Palavra Chave: Revista da Facultad de Comunicación**. Cundinamarca/Colombia, Universidad de La Sabana, v. 11, n. 2, p. 367-379, dez. 2008.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Além das fronteiras. In MARTINS, Maria Helena (org.). **Fronteiras culturais – Brasil, Uruguai, Argentina**. Cotia, SP: Ateliê editorial, 2002.

PIOVESAN, Flávia. **Temas de Direitos Humanos**. 3ª ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

_____. Igualdade, Diferença e Direitos Humanos: Perspectivas Global e Regional. In: SARMENTO, Daniel; IKAVA, Daniela; PIOVESAN, Flávia (orgs). **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Lúmen júris, 2008.

PIPI, Gládis. **História Cultural das Missões – memória e patrimônio**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2005.

PISÓN, José Martínez. **Tolerancia y derechos fundamentales em las sociedades multiculturales**. Madrid: Tecnos, 2001.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (guarani)**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

POLAR, Cornejo. Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes; **Revista Iberoamericana**, Vol. LXVIII, N. 200, Julio-Septiembre 2002, 867-870.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: EDGARDO LANDER (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. ColecciónSurSur, Clacso, Buenos Aires – Argentina, setembro 2005.

RAJCHMAN, J. **Foucault: a liberdade da filosofia**. Rio de Janeiro, Zahar, 1987.

RANGEL, Jesús Antonio de La Torre. **El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas**. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1991.

RENESSE, Nicodeme Costia de. Perspectivas indígenas sobre e na internet: ensaio regressivo sobre a construção e o uso da comunicação em grupos ameríndios do Brasil. 01/03/2012 80 f. **Dissertação de Mestrado em Antropologia Social**. Instituição de Ensino: Universidade de São Paulo, São Paulo. Biblioteca Depositária: FFLCH.

RESTA, Eligio. **Percursos da identidade uma abordagem jusfilosófica**. Trad. Doglas Cesar Lucas. Ijuí: Ed. Unijuí, 2014.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996a.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b.

RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. Krahô, Cupen, Turken: O uso de bebidas alcoólicas e as máquinas sociais primitivas.' 01/04/2001 142 f. **Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais**. Instituição de Ensino: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo Biblioteca Depositária: Biblioteca Central da PUC/SP.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. ECKERT, Cornélia. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Céli Regina Jardim; GUAZZELLI, César Augusto Barcellos (orgs.). **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

ROCHA, Leandro Mendes. O Estado, as fronteiras e o trinômio índio - Deus- Pátria: O caso dos índios Tiriyo. In: Gutiérrez, Horacio; Naxara, Márcia R. C.; Lopes, Maria Aparecida de S.(orgs). **Fronteiras: paisagens, personagens, identidades**. Franca: UNESP; São Paulo: Olho D'Água, 2003. (p.95-114).

RODRIGUES, Leticia Berloff. A prática do futebol entre indígenas de Dourados – MS. 29/08/2014 111 f. **Dissertação de Mestrado em História**. Instituição de Ensino: Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados Biblioteca Depositária: Biblioteca UFGD.

RODRIGUES, Nelson. **A menina sem estrela**. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

ROMEU, Floriano. **CD Viver Guarani**. Projeto Projeto Rota Missões – Aldeia Alvorecer. 2005.

RUBIO, David Sanchez. Direitos Humanos, Ética da Vida humana e Trabalho Vivo. In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Direitos Humanos e Filosofia Jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

RUIZ, Ruiz Ramón. Liberalismo y Comunitarismo: dos perspectivas antagónicas del fenómeno multicultural. In: RUIZ, Ruiz Ramón. **Derechos Fundamentales, valores y multiculturalismo**. Madrid: Dykinson, 2005.

SAINT’HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Belo Horizonte e São Paulo: Livraria Hitatiaia/EDUSP, 1974.

SAMAIN, Etienne (org.). 1995. “Ver” e “dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a Fotografia. In: **Horizontes Antropológicos – Antropologia Visual**. N. 2. Porto Alegre, PPGAS/UFRGS.

SANTAELLA, Lúcia. **Culturas e artes do pós-humano: da cultura das mídias à cibercultura**. São Paulo: Paulus, 2010.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

_____. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Edusp, 2007.

SARMENTO, Maria. **Uma cultura do ente face a uma cultura do entre – contributo para a compreensão de novos paradigmas interculturais**. In: BORGES, Paulo (org.). Revista Cultura entre culturas. n. 1, 2010.

SATLER, Don. **Cultura do Consumo & Modernidade**. São Paulo: Nobel, 2002.

SCHADEN, Egon. **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1989.

_____. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. Ed. da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1974.

SCHMIDL, Ulrico. **Derrotero y viaje al Rio de Plata y Paraguay**. Asunción: Ediciones NAPA, 1983.

SEITENFUS, Ricardo. **Manual das organizações internacionais**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

SELAU, Mauricio da Silva. História Oral: uma metodologia para o trabalho com fontes orais. In: **Revista Esboços**, v. 11, nº 11. Florianópolis/SC: UFSC, 2004.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Trad. Laureano Pelegrin. Bauru: Edusc, 1999.

SIDEKUM, Antonio. **Alteridade e Interculturalidade**. In: SIDEKUM, Antonio (org.). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí, 2003.

SILVA, Aracy L. Mito, razão, história e sociedade: interrelações nos universos socioculturais indígenas. In: SILVA, Aracy L. GRUPIONI, Luís D. B. (orgs). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. 4 ed. São Paulo: Global, Brasília: MEC/MARI, UNESCO, 2004.

SILVA, Caetana Juracy Rezende. Pensando a educação profissional e tecnológica integrada à educação escolar indígena. In: CLAUDINO, Zaqueu Key. **Educação indígena em diálogo**. Pelotas: UFPEL, 2010.

SILVA, Danielle Alice Vieira da. Consumo alimentar e estado nutricional em crianças indígenas Karapotó em Alagoas. 15/12/2014 88 f. **Dissertação de Mestrado em Nutrição**. Instituição de Ensino: Universidade Federal de Alagoas, Maceió. Biblioteca Depositária: UFAL.

SILVA, José Afonso da. **Direito ambiental constitucional**. São Paulo: Malheiros, 1995.

_____. **Comentários Contextual à Constituição**. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

SILVA, Lúcia J. Oliveira L. Globalização das redes de comunicação: uma reflexão sobre as implicações cognitivas e sociais. In: ALVES, José Augusto; CAMPOS, Pedro e BRITO, Pedro Quelhas (coord.). **O Futuro da Internet – Estado da arte e tendências de evolução**. Lisboa: Centro Atlântico, 1999.

SILVA, Luiz Fernando da. Unesco, cultura e políticas culturais. **Anais do XV Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste e Pré-Alas Brasil**, set. de 2012, UFPI, Teresina – PI. Disponível em: <http://www.sinteseeventos.com.br/ciso/anaisxvciso/resumos/GT07-08.pdf> Acesso em 26 de abril de 2017.

SILVA, L. T. O multiculturalismo e a política de reconhecimento de Charles Taylor. **Novos Estudos Jurídicos**. Florianópolis, v. 11, n. 02, p. 319, jul.-dez. 2006.

SILVA, Rosane Leal da; MACHADO, Leandro Silvio; ARAÚJO, Quelcen. A Atuação da Unesco na Promoção de Direitos Humanos. **Revista Direito em Debate – Revista do Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais da Unijuí**. Ano XIV, nº 25, jan./jun. 2006, p. 9-33.

SILVA, Thiago Muller da. A Mídia Como Mediadora Das Influências Da Sociedade De Consumo Em Crianças Indígenas Terena Da Aldeia Bananal. 20/12/2016 118 f. **Dissertação de Mestrado em Psicologia**. Instituição de Ensino: Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande.

SOARES, A. L.; KLAMT, S. C. **Antecedentes indígenas: pré-história compacta do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Ed. Martins Livreiro, 2005.

SOARES, Luís. Contra a Corrente: Sete premissas para construir uma comunidade virtual. In: ALVES, José Augusto; CAMPOS, Pedro; BRITO, Pedro Quelhas (coord.). **O Futuro da Internet – Estado da arte e tendências de evolução**. Lisboa: Centro Atlântico, 1999.

SOCHA, E. Pequeno glossário da teoria de Bourdieu. **Revista Cult**, ano 11, v. 128, p. 46, 2008.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

SORIANO, Ramón. **Interculturalismo: entre liberais y comunitarismo**. Córdoba: Almuzara, 2004.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Os processos da globalização. In: Sousa Santos, Boaventura de (org.). **A globalização e as ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. Porto: Afrontamento, 1994.

_____; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania – para uma sociologia política da Modernidade periférica**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

SOUZA, R. T. A racionalidade ética como fundamento de uma sociedade viável: reflexões sobre suas condições de possibilidade desde a crítica filosófica o fenômeno da “corrupção”. In: GAUER, Ruth M. (Org.). **A qualidade do tempo: para além das aparências históricas**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1994.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. As vozes esquecidas: os diferentes, desiguais e desconectados nas fronteiras do Brasil. P. 202 – 227. In: GUIMARÁES, Antônio Marcio da Cunha; GOMES, Eduardo Biacchi; LEISTER, Margareth Anne (coords). **Direito internacional dos direitos humanos** [Recurso eletrônico on-line]. Organização: CONPEDI/UNICURITIBA. Florianópolis: FUNJAB, 2013.

_____. Multiculturalismo, Direito e identidade: o ambiente das comunidades Tradicionais Um passado e um futuro. **Diritto & Diritti**, v. 60, p. 23-53, 2010.

_____; COLAÇO, Thais Luzia. Direito e identidade das comunidades tradicionais: do direito do autor ao direito à cultura. **Liinc em Revista**, v. 7, p. 681-700, 2011.

STEFANELLO, Alaim Giovani Fortes; DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. **A Proteção Jurídica da Sociobiodiversidade Amazônica**. In: XVI Congresso Nacional do CONPEDI, Belo Horizonte, 2007.

STUMPF, B. O. **Percepções indígenas sobre ambiente e educação ambiental: experiência etnográfica em uma aldeia Guarani**. IECAM - Instituto de Estudos Culturais e Ambientais. 2013. Disponível em: <http://iecam.org.br/img/image/file_50d3689093cb2.pdf>. Acesso em 15 de junho de 2017.

SUESS, Paulo. Reconhecimento e protagonismo: apontamentos em defesa do projeto histórico dos Outros. In: SIDEKUM, Antônio (org.) **História do imaginário religioso indígena**. São Leopoldo: Unisinos, 1997.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

_____. **A ética da autenticidade**. Trad. Luís Lóia. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. (Org.). **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TEMPASS, Martín César. Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani. **Dissertação de Mestrado em Antropologia Social** - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

_____. Quanto mais doce, melhor: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. 01/04/2010. **Doutorado em Antropologia Social**. Instituição de Ensino: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Biblioteca Depositária: Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades.

TEN CATEN, Odécio. **Forma(s) de governo nas reduções guaranis**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003.

THIOLLENT, Michel Jean-Marie; MICHELAT, Guy; MAÎTRE, Jacques; KANDEL, Liliane; BOURDIEU, Pierre. **Crítica metodológica, investigação social & enquête operária**. 2. ed. São Paulo, SP: Polis, 1981.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem; MURA, Fabio. **Historia y territorio entre los Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil**. Revista de índias, v.230, n.64, p.55-66, 2004.

THOMPSON, John B. **A mídia e a Modernidade: uma teoria social da mídia**. Tradução de Wagner de O. Brandão. Leonardo Avritzer rev.10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

TOURAINÉ, Alain. **Igualdade e diversidade: o sujeito democrático**. Trad. Modesto Florenzano. Bauru: EDUSC, 1998a.

_____. **Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes**. Trad. Jaime A. Clasen e Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1998b.

_____. **Pensar outramente: o discurso interpretativo dominante.** Trad. Francisco Moras. Petrópolis: Vozes, 2009.

TRATADO DE TORDESILHAS. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: <http://penta2.ufrgs.br/rgs/historia/tordesilhas.html> Acesso em: 13 de abril de 2016.

UNESCO. **Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural de 2002.** Disponível em: unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160por.pdf Acesso em 23 de set. de 2014.

_____. **Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais de 2005.** Disponível em: unesdoc.unesco.org/images/0015/001502/150224por.pdf Acesso em 23 de set. de 2014.

VALENTE, Ana Lucia. **Educação e diversidade cultural: um desafio da atualidade.** São Paulo: Moderna, 1999.

VARESE, Stefano. **Parroquialismo y Globalización. Las etnicidades indígenas ante el tercer milenio.** In: VARESE, Stefano (Coord.) *Pueblos indios, soberania y globalismo.* Quito: Abya Yala, 1996, p. 15-30.

VEBLEN, Thorstein. **A Teoria da Classe Ociosa,** S. Paulo, Livraria Pioneira Editora , 1965.

VENTURINI, Sergio. **O índio nas Missões – antes, durante e depois dos jesuítas.** Porto Alegre: Martins Livreiro, 2009.

VERRI, Liane Maria (coord). **Vamos Conhecer Santo Ângelo – nosso município.** 2ª edição. Santo Ângelo: FuRI, 1990.

VIANNA, F. F. L. B. A bola, 'os brancos' e as toras: futebol para índios xavantes. 2001. 371 p. **Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.** Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Biblioteca Depositária: Biblioteca da USP.

VIEIRA, Mariella Pitombo. **Reinventando sentidos para a cultura. Uma leitura do papel normativo da UNESCO através da análise da Convenção sobre proteção e promoção da diversidade das expressões culturais.** Tese de Doutorado (Ciências Sociais). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem.** 2ª ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

ZAOUL, H. **Globalização e diversidade cultural.** Tradução de Michel Thiollent. São Paulo: Cortez, 2003.

WACHOWICZ, Marcos; ROVER, Aires José. Propriedade Intelectual: conhecimento tradicional associado e a biotecnologia. In: IACOMINI, Vanessa (Coord.). **Propriedade Intelectual e Biotecnologia.** Curitiba: Juruá, 2007.

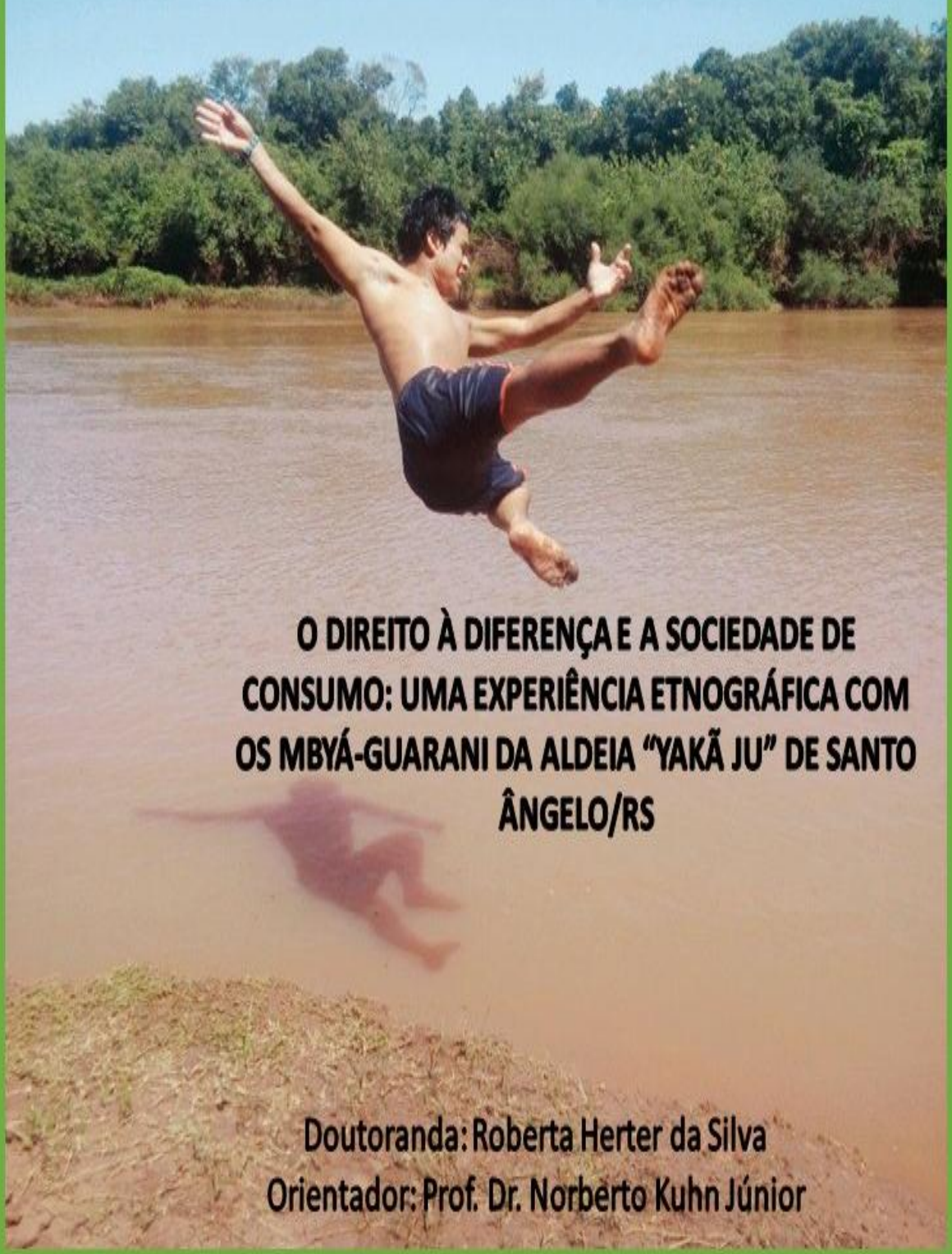
WEBER, M. 1864-1920. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo.** Tradução: Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEISSMANTEL, Marta. **Buriti: dos primórdios até 1950.** Santo Ângelo: FURI, 2010.

WISNIK; José Miguel. **O som e o sentido. Uma outra história das músicas.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

Universidade Feevale
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Diversidade
Cultural e Inclusão Social – Nível Doutorado



O DIREITO À DIFERENÇA E A SOCIEDADE DE
CONSUMO: UMA EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA COM
OS MBYÁ-GUARANI DA ALDEIA “YAKÃ JU” DE SANTO
ÂNGELO/RS

Doutoranda: Roberta Herter da Silva
Orientador: Prof. Dr. Norberto Kuhn Júnior