

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

LUIZ FELIPE RODRIGUES

**MAKÁ LETSET – “PARA NOSOTROS INDÍGENAS, EL ESPACIO ES SIN
FRONTERAS”: ANDANÇAS E ARTESANIAS NA TRÍPLICE FRONTEIRA**

Dourados - MS

2022

LUIZ FELIPE RODRIGUES

**MAKÁ LETSET – “PARA NOSOTROS INDÍGENAS, EL ESPACIO ES SIN
FRONTERAS”: ANDANÇAS E ARTESANIAS NA TRÍPLICE FRONTEIRA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
– Doutorado em Geografia, da Faculdade de
Ciências Humanas, da Universidade Federal da
Grande Dourados, como requisito para a
obtenção do título de Doutor em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Jones Dari Goettert.

Dourados - MS

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

R696m Rodrigues, Luiz Felipe
MAKÁ LETSET - "PARA NOSOTROS INDÍGENAS, EL ESPACIO ES SIN FRONTERAS":
ANDANÇAS E ARTESANIAS NA TRÍPLICE FRONTEIRA [recurso eletrônico] / Luiz Felipe
Rodrigues. -- 2022.
Arquivo em formato pdf.

Orientador: Jones Dari Goettert.
Tese (Doutorado em Geografia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2022.
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Comunidade Maká. 2. Povos indígenas e fronteiras. 3. Povos indígenas e cidades. 4.
Geografias indígenas. I. Goettert, Jones Dari. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

Cambia lo superficial
Cambia también lo profundo
Cambia el modo de pensar
Cambia todo en este mundo

Cambia el clima con los años
Cambia el pastor su rebaño
Y así como todo cambia
Que yo cambie no es extraño

Y el más fino brillante
De mano en mano su brillo
Cambia el nido el pajarillo
Cambia el sentir un amante

Cambia el rumbo el caminante
Aunque esto le cause daño
Y así como todo cambia
Que yo cambie, no extraño

Cambia, todo cambia...

Y el sol en su carrera
Cuando la noche subsiste
Cambia la planta y se viste
De verde en la primavera

Cambia el pelaje la fiera
Cambia el cabello el anciano
Y así como todo cambia
Que yo cambie, no es extraño

Pero no cambia mi amor
Por más lejos que me encuentre
Ni el recuerdo ni el dolor
De mi pueblo y de mi gente

Y lo que cambió ayer
Tendrá que cambiar mañana
Así como cambio yo
En esas tierras lejanas

Cambia, todo cambia...



Todo Cambia, música de
Mercedes Sosa (1984).

Imagem: Latuff, 2009

EM MEMÓRIA DE GENI FRANCISCA DA MOTTA



Geni Francisca da Motta é minha vó paterna, falecida em 2018. Ela me ensinou a fazer feijão bem temperado e pão de queijo. Desde que ficou viúva, gostava de pintar as unhas, usar batom vermelho e dançar.

Minha homenagem a ela, aqui, se deve a esses afetos e também à sua história que pouco conheci. Ela e seus filhos sempre falaram que são “bugres”, termo pejorativo atribuído aos indígenas na região sul desde o século XIX, que parece ter sido adotado por ela e sua família. Nascida em Bom Retiro - Santa Catarina, sempre trabalhou em fazendas e na roça, até se aposentar. Sua mãe, avó de meu pai, era conhecida por seus netos como “mãe velha”.

Também morou em Santo Antônio do Sudoeste - Paraná, na fronteira com San Antonio - Argentina, para onde atravessavam para comprar

farinha. Posteriormente, mudou-se para Renascença, pequeno município, também no sudoeste do Paraná, onde viveu até o fim de seus dias.

Talvez, seja descendente do povo, conhecido pelos brancos, como Xokleng. Esse povo ocupava o território da região de Bom Retiro, e foi massacrado e quase exterminado durante a colonização branca. Resistindo, hoje existem duas comunidades no estado de Santa Catarina. O mito do “sul branco” invisibiliza até os dias atuais os povos indígenas e negros que aqui (re)xistem.

Sinto que parte das histórias de Geni, e de tantas histórias indígenas negras e pobres tenham sido estigmatizadas e apagadas pelas rédeas do colonialismo.

HOMENAGEM À bell hooks



bell hooks, mulher negra indígena (2019), foi uma intelectual sensível à sua trajetória enquanto um fio da trajetória coletiva, entrelaçada às trajetórias Outras. bell hooks, em minúsculo, é homenagem à sua bisavó e caminho para uma escrita do "entre", em detrimento das perspectivas individualistas. Sua última obra fala de *amor* no coletivo, enquanto prática transformadora, revolucionária e libertadora da alma. Com bell, com Geni e com os Maká, juntas e juntos, sinto que é preciso *tecê-lo* para fabricar *fronteiras* como *aberturas* em vez de fechamentos.

AGRADECIMENTOS



Beijinho-Burguesa-Cacau-Gatirica-Mimosa
Mãe-Jones-Ciudad del Este-Paola-Lisandra-Protásio-Suzi
Rodrigo-Beatriz-Greisse-Kaingang-Dourados-Midiane-Renata
Anahí-VóGeni-Xokleng-Juliana-Porto União-Kabyr
Daiane-Eugenia-União da Vitória-Gesliane-Madrinha-Ariel-Mariana
Carlos-Zé Vitor-Burguesa-Andrea-Dalila-AnaLe-Puerto Iguazú
Jardim-Flaviana-Fernando-Tone-Lorrane-Pai-Guarani-Robson
Foz do Iguazú-Lorena-Roberto-Erika-Maká-Vó-Padrinho-Zé Vitor

“E o que ele quer
é mergulhar na
geografia dos afetos”
(ROLNIK, 1989, p. 67).

**Agradeço à Universidade Pública e à bolsa Demanda-Social CAPES
pela oportunidade. Defenda a educação pública e de qualidade!**

RESUMO

Os Maká são um povo indígena oriundo da região do Chaco Boreal, entre Paraguai e Argentina, e atualmente se distribuem em quatro comunidades localizadas nas cidades paraguaias de Mariano Roque Alonso e Villa Hayes (nas proximidades de Asunción e na fronteira com a Argentina), em Encarnación (na fronteira com a Argentina) e em Ciudad del Este (na Tríplice Fronteira com Brasil e Argentina), sendo esta última, o foco de análise desta tese. Tais comunidades estão inseridas em contextos de fronteira e em zonas urbanas (ou na proximidade delas, no caso da de Villa Hayes). A comunidade Maká (Maká letset, na língua nativa) possui um cacique geral que é responsável pela organização política do conjunto de comunidades, e cada uma delas possui uma liderança. As decisões políticas, as reuniões entre os líderes e as principais festividades ocorrem principalmente na comunidade de Mariano Roque Alonso, considerada o centro político dos Maká. É nela também onde reside o cacique geral. Os Maká se dedicam, principalmente, ao comércio de artesanato, buscando pontos turísticos e outras áreas movimentadas para realizar a venda. Essa atividade é responsável pela mobilidade constante entre as comunidades, e tem um papel importante para a constituição da identidade cultural maká e para a manutenção dos laços de parentesco. Envolvendo-se com as demandas turísticas, os Maká territorializam, desterritorializam e reterritorializam sua identidade a partir das diferentes modalidades de identificação que envolvem a sua condição de indígenas perante as imagens e imaginários produzidos pelo turismo, bem como, pelo nacionalismo paraguaio e pela sociedade não-indígena. Diante dessas circunstâncias, propôs-se para esta tese compreender a complexidade das relações dos Maká, focando na comunidade de Ciudad del Este, com os diferentes grupos sociais e lugares, e a partir disso, refletir sobre o seu território e suas andanças entre fronteiras. Para isso, busquei trazer o percurso histórico do povo Maká, a fim de entender a sua situação atual, e construir, através de trabalhos de campo, uma cartografia maká da Tríplice Fronteira buscando lançar luz às relações traçadas pelas tramas de suas andanças e artesanias, e como estas, dinamizadas por negociações, apropriações e enunciações, e fundadas pela multiplicidade de encontros, constituem a produção do seu próprio modo de ser, e, portanto, do seu território. Nesse sentido, a cartografia enquanto caminho que é tecido, se faz no entrelaçamento entre as andanças maká, as andanças de Outros sujeitos e grupos sociais, e as minhas andanças enquanto sujeito/pesquisador, atravessadas por múltiplas fronteiras.

Palavras-chave: Comunidade Maká; Povos indígenas e fronteiras; Povos indígenas e cidades; Geografias indígenas.

RESUMEN

Los Maká son un pueblo indígena de la región del Chaco Boreal, entre Paraguay y Argentina, y actualmente están distribuidos en cuatro comunidades ubicadas en las ciudades paraguayas de Mariano Roque Alonso y Villa Hayes (cerca de Asunción y en la frontera con Argentina), en Encarnación (en la frontera con Argentina) y en Ciudad del Este (en la Triple Frontera con Brasil y Argentina), siendo esta última, el foco de análisis de esta tesis. Tales comunidades se insertan en contextos de frontera y en áreas urbanas (o cercanas a ellas, en el caso de Villa Hayes). La comunidad Maká (Maká letset, en lengua nativa) tiene un cacique general que es responsable por la organización política del conjunto de comunidades, y cada una de ellas tiene un liderazgo. Las decisiones políticas, los encuentros entre líderes y las principales festividades tienen lugar principalmente en la comunidad de Mariano Roque Alonso, considerada el centro político de los Maká. También es donde reside el cacique general. Los Maká se dedican principalmente al comercio de artesanías, buscando lugares turísticos y otras zonas concurridas para vender. Esta actividad es responsable de la constante movilidad entre comunidades, y juega un papel importante en la constitución de la identidad cultural maká y en el mantenimiento de los lazos de parentesco. Involucrándose con las demandas turísticas, los Maká territorializan, desterritorializan y reterritorializan su identidad desde las diferentes modalidades de identificación que involucran su condición de indígenas frente a las imágenes e imaginarios producidos por el turismo, así como por el nacionalismo paraguayo y por la sociedad no-indígena. Dadas estas circunstancias, se propuso para esta tesis comprender la complejidad de las relaciones Maká, centrándose en la comunidad de Ciudad del Este, con diferentes grupos sociales y lugares, y desde ahí, reflexionar sobre su territorio y sus andanzas entre fronteras. Para ello, busqué analizar el recorrido histórico del pueblo Maká, con el fin de comprender su situación actual, y construir, a través de trabajos de campo, una cartografía maká de la Triple Frontera buscando arrojar luz sobre las relaciones trazadas por las tramas de sus andanzas y artesanías, y cómo estas, dinamizadas por negociaciones, apropiaciones y enunciaciones, y fundadas por la multiplicidad de encuentros, constituyen la producción de su propio modo de ser, y por lo tanto, de su territorio. En ese sentido, la cartografía como camino tejido, se hace en el entrelazamiento entre las andanzas maká, las andanzas de Otros sujetos y grupos sociales, y mis andanzas como sujeto/investigador, atravesadas por múltiples fronteras.

Palabras clave: Comunidad Maká; Pueblos indígenas y fronteras; pueblos y ciudades indígenas; geografías indígenas.

ABSTRACT

The Maká are an indigenous people from the Chaco Boreal region, between Paraguay and Argentina, and are currently distributed in four communities located in the Paraguayan cities of Mariano Roque Alonso and Villa Hayes (near Asunción and on the border with Argentina), in Encarnación (on the border with Argentina), and in Ciudad del Este (on the Triple Border with Brazil and Argentina), the latter being, the focus of the analysis of this thesis. These communities are inserted in border contexts and in urban areas (or close to them, in the case of Villa Hayes). The Maká community (Maká letset, in the native language) has a general cacique who is responsible for the political organization of the communities as a whole, and each one of them has a leadership. The political decisions, the meetings between the leaders, and the main festivities take place mainly in the community of Mariano Roque Alonso, which is considered the Maká political center. This is also where the general cacique resides. The Maká are mainly dedicated to the trade of handicrafts, searching for tourist spots and other busy areas to sell their goods. This activity is responsible for the constant mobility among the communities, and plays an important role in the constitution of the Maká cultural identity and the maintenance of kinship ties. Involved in the tourist demands, the Maká territorialize, deterritorialize, and reterritorialize their identity based on the different modalities of identification that involve their condition as indigenous people in the face of the images and imaginaries produced by tourism, as well as by Paraguayan nationalism and non-indigenous society. In view of these circumstances, we proposed for this thesis to understand the complexity of the relations of the Maká, focusing on the community of Ciudad del Este, with different social groups and places, and from this, to reflect about their territory and their wanderings across borders. To this end, I sought to bring the historical course of the Maká people in order to understand their current situation, and to build, through fieldwork, a Maká cartography of the Triple Frontier, seeking to shed light on the relations traced by the weft of their journeys and crafts, and how these, energized by negotiations, appropriations, and enunciations, and founded by the multiplicity of encounters, constitute the production of their own way of being, and, therefore, of their territory. In this sense, the cartography, as a path that is woven, is made in the interweaving between the Maká wanderings, the wanderings of other subjects and social groups, and my wanderings as a subject/researcher, crossed by multiple frontiers.

Keywords: Maká community; Indigenous peoples and borders; Indigenous peoples and cities; Indigenous geographies.

MAKÁ LETSET



MAKÁ LETSET





CARTOGRAFIAS MAKÁ

Inspirado em obra da Exposição "Cartas ao Mundo", SESC Avenida Paulista - SP, de Bia Lessa.
Fotografias editadas: Trabalho de campo; Luis Henrique Dias Rocha (menina e idosa Maká).
Imagens de satélite: Google Earth.
Edição nossa.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	1
Trabalhos de campo e outras notas metodológicas.....	11
2021 - Do fechamento à reabertura parcial da Tríplice fronteira na pandemia da COVID-19.....	14
1. (CON)TRADUÇÕES: RECONHECENDO OS MAKÁ NA TRÍPLICE FRONTEIRA... 17	
Indígenas ambulantes: ambulando o “nativo”	26
Geografias indígenas, geografias maká	43
2. DO CHACO PLURIÉTNICO AO ESTADO NACIONAL: A GEOGRAFIA INDÍGENA DO CHACO E AS IMPLICAÇÕES DO COLONIALISMO	62
O papel dos Maká no Estado paraguaio: da guerra ao turismo	78
Fantasia Índia: os “artistas índios”	90
3. TRABALHO, TURISMO E FRONTEIRAS: NOVOS CONTEXTOS DA DINÂMICA ESPACIAL MAKÁ	99
O trabalho e a cidade.....	111
Os Maká na capital paraguaia (trabalho de campo)	115
Dos passos à Ciudad del Este	122
4. “DE VOLTA AO CHACO”: PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO E DIFERENCIAÇÃO ENTRE OS OUTROS	127
“O primeiro explorador dessa região”	128
“Arrumou um amigo, índia?”	131
“Siempre se dice que los Maká son parientes de los Guaraní”	138
“El problema son las viviendas... no hay nada para visitar aquí”	140
“Plata! Plata!”	147
“Eles caçavam assim”	150
Monalisa indígena indigesta: fronteiras nativas, fronteiras exógenas	152
“Esses não são os Maká”	173
Caminhando com a terra natal.....	180
Das origens, ao shopping Paris	189
Do indigesto às origens	191
5. MAKÁ LET SET CONTRA-FRONTEIRAS? DE UMA CARTOGRAFIA DE GENTE QUE TECE	193
Plurilocalidades maká.....	213
Território tecido	216
Exotismo, distância, reconhecimento	218

Da cabeça aos pés e dos pés à cabeça: trabalho de campo, corpo geográfico e os caminhos até-agora 220

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS222

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 - Entrada da comunidade Maká em Ciudad del Este	04
Fotografia 2 - Mulheres indígenas vendendo artesanato nas proximidades das Cataratas do Iguaçu, lado brasileiro.....	27
Fotografia 3 - Mulher indígena vendendo artesanato nas proximidades das Cataratas do Iguaçu, lado brasileiro	28
Fotografia 4 - Mulher indígena vendendo artesanato em baixo de placa nas proximidades das Cataratas do Iguaçu, lado brasileiro	28
Fotografia 5 - Homem Maká vendendo artesanatos no centro de Puerto Iguazú	29
Fotografia 6 - Homem Maká carregando artesanatos que estava vendendo no centro de Puerto Iguazú	29
Fotografia 7 - Entrada da comunidade Maká em Ciudad del Este	30
Fotografia 8 - Mulheres Maká mostrando seus artesanatos	31
Fotografia 9 - Homem Maká mostrando as flautas que vendem.....	32
Fotografia 10 - Artesanatos e bijuterias sendo vendidas por uma mulher Maká nas ruas do Microcentro	34
Fotografia 11 - Crachá de identificação de artesã Maká na Tríplice Fronteira	35
Fotografia 12 - Placa de construção da sala de aula Maká por fundação ligada à igreja evangélica coreana	37
Fotografia 13 - Vista da janela da sala de aula da comunidade Maká de Ciudad del Este	37
Fotografia 14 - Quadro da escola Maká em Ciudad del Este, Paraguai.....	41
Fotografia 15 - Mulheres Maká mostrando seus artesanatos e a técnica para produzi-los	42
Fotografia 16 - Anúncio do Turismo Guaraní Yryapu, no Terminal Rodoviário de Puerto Iguazú, na Argentina	50
Fotografia 17 - Placa em caminho do circuito turístico "Selva Iryapú" em Puerto Iguazú	51
Fotografia 18 - Cartografia M'byá Guaraní de seu território na reserva Yryapu na entrada da comunidade.....	53
Fotografia 19 - Homem Maká vendendo artesanatos no centro histórico de Asunción	115
Fotografia 20 - Mulheres Maká vendendo artesanato no centro histórico de Asunción	116
Fotografia 21 - Artesanatos Maká em banca de ambulante no centro de Asunción	117
Fotografia 22 - Artesanatos Maká em banca de ambulante no centro de Asunción....	117
Fotografia 23 - Violino de madeira fabricado pelos Maká em Museu em Asunción	118
Fotografia 24 - Entrada do Marco das Três Fronteiras (lado brasileiro)	129
Fotografia 25 - Painel na entrada do Marco das Três Fronteiras.....	129
Fotografia 26 - Mulher Maká e ambulantes trabalhando nas proximidades do Parque das Aves.....	132
Fotografia 27 - Suzi tecendo bolsa	135
Fotografia 28 - Suzi e seus artesanatos	137
Fotografia 29 - Líder da comunidade Maká em Ciudad del Este e eu	139
Fotografia 30 - Vista das moradias Maká (térreo) a partir da janela da sala de aula/escola	145
Fotografia 31- Corredor e banheiros da comunidade Maká em Ciudad del Este.....	146
Fotografia 32 - Moradias da Comunidade Maká em Ciudad del Este.....	146

Fotografia 33 - Artesanatos Maká no Microcentro	147
Fotografia 34 - Mural com imagem indígena no Microcentro	149
Fotografia 35 - Mural no Microcentro. À direita, imagem de mulheres indígenas	149
Fotografia 36 - Tenda dos artesanatos Maká na feira da Avenida JK, Foz do Iguaçu ..	150
Fotografia 37 - Artesanatos indígenas na banca da feira da Avenida JK	151
Fotografia 38 - Penas sintéticas em loja, Foz do Iguaçu	153
Fotografia 39 - Outdoor do shopping Monalisa, em Foz do Iguaçu.....	154
Fotografia 40 - Máquina para o agronegócio sendo transportada do Brasil ao Paraguai	155
Fotografia 41 - Outdoor em comércio no Microcentro	156
Fotografia 42 - Anúncio de cinema em Ciudad del Este com a imagem de Monalisa.	157
Fotografia 43 - Outdoor comercial em frente a SAX, uma loja luxuosa	158
Fotografia 44 - Entrada do shopping Paris com estátuas de guardas	158
Fotografia 45 - Cama de papelão no Microcentro	159
Fotografia 46 - Local em que dormem pessoas de rua no Microcentro	160
Fotografia 47 - Papelão, roupa, copo e garrafa de cachaça em passarela no Microcentro	160
Fotografia 48 - Pedido de ajuda em papelão nas proximidades da aduana brasileira	161
Fotografia 49 - Mural nas proximidades do Terminal Rodoviário de Ciudad del Este.	165
Fotografia 50 - Mural no Microcentro com imagens de colonizadores e indígenas	166
Fotografia 51 - Mural com imagem de mulher indígena entre plantas e animais. À vista, imagem da Monalisa, no shopping de mesmo nome	167
Fotografia 52 - Mural com rosto indígena no Microcentro. Na frente, copo e garrafa de plástico.....	167
Fotografia 53 - Mural com imagem de mulher indígena no Microcentro	168
Fotografia 54 - Artesanatos maká em rua do Microcentro	169
Fotografia 55 - Trabalhadores recolhendo plásticos e papelão no Microcentro	169
Fotografia 56 - Edifício Taipei em Ciudad del Este	171
Fotografia 57 - Edifícios em Ciudad del Este	172
Fotografia 58 - Rua nas proximidades da comunidade Maká em Ciudad del Este	174
Fotografia 59 - Edifícios nas proximidades da comunidade Maká em Ciudad del Este	175
Fotografia 60 - Rua em que fica a comunidade Maká de Ciudad del Este	175
Fotografia 61 - Um dos murais mostrados para Carlos.....	177
Fotografia 62 - Arcos e flechas em feira do Marco das Três Fronteiras em Puerto Iguazú	179

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Funcionários da Itaipu posando junto a casas avá-guarani em que atearam fogo	18
Imagem 2 - Comunidade Maká dançando em celebração à 30 anos da comunidade Qemkuket (2015).....	33
Imagem 3 - Cartaz de "exposições exóticas" de povos africanos e ameríndios.....	40
Imagem 4 - Júlio, e outro companheiro Maká, junto a secretária de Direitos Humanos de Foz do Iguaçu no Marco das Três Fronteiras, atrativo turístico da cidade	58
Imagem 5 - Aldeia Maká (1932)	75
Imagem 6 - Homens Maká no Jardim Botânico de Asunción	80

Imagem 7 - Localização da antiga colônia Fray Bartolomé de las Casas	81
Imagem 8 - Registro de xamã Maká assassinado por acusação de bruxaria	88
Imagem 9 - Registros de xamãs Maká assassinados por acusação de bruxaria	89
Imagem 10 - Registro de casa abandonada após homem Maká acusado de bruxo ser assassinado	89
Imagem 11 - Indígenas Maká divulgando "Fantasia Índia"	90
Imagem 12 - Cartaz de anúncio de "Aldea Índia" em Buenos Aires	91
Imagem 13 - Obra de Roberto Holden Jara no Museo de las Memorias - Asunción.....	93
Imagem 14 - Obra "Stellejer" - indígena Maká, de Roberto Holden Jara	93
Imagem 15 - Tenda Maká. Fotografia de Claus Henning	94
Imagem 16 - Cartão postal com fotografia dos Maká, de Clauss Henning. Vendida na internet com o anúncio de "Tribu Índios autênticos (Paraguay)"	95
Imagem 17 - Enchente na colônia "Fray Bartolomé de las Casas.....	98
Imagem 18 - Pessoas Maká na região de Asunción com camisetas que fazem referência ao Brasil e a empresas telefônicas brasileiras.....	121
Imagem 19 - Pessoas Maká na região de Asunción com camisetas que fazem referência ao Brasil e a empresas telefônicas brasileiras.....	121
Imagem 20 - Toalha com estampa da bandeira brasileira pendurada em varal de roupas de uma casa Maká, em Mariano Roque Alonso	122
Imagem 21 - Mulheres Maká, uma delas, com camiseta com bandeira do Brasil	122
Imagem 22 - Anúncio da Expo Orígenes.....	189
Imagem 23 - Programação da Expo Orígenes.....	190
Imagem 24 - Anúncio de evento religioso em língua Maká publicado em grupo de Facebook.....	208
Imagem 25 - Imagem com versículo bíblico em língua Maká publicado em grupo de Facebook.....	209
Imagem 26 - Imagem com elementos nacionais publicada em grupo de Facebook ..	209
Imagem 27 - Publicação do perfil "Comunidad Indígena Maká Py" no Twitter denunciando inauguração de estabelecimento que utilizou imagens e outros elementos maká sem autorização prévia.....	210
Imagem 28 - Publicação de comunicado do povo Maká pelo perfil "Comunidad Indígena Maká Py" no Twitter	211
Imagem 29 - Matéria sobre o clube de futebol feminino Maká em jornal paraguaio (online).....	212

LISTA DE DESENHOS

Desenho 1 - Homens indígenas vendendo artesanato nas proximidades das Cataratas do Iguaçu, lado brasileiro	20
Desenho 2 - Casa na Aldeia Quati - Reserva indígena Xokleng em Porto União - SC	46
Desenho 3 - Mulheres Guarani e suas crianças vendendo artesanato no Microcentro	148
Desenho 4 - Crianças brincando em cima de papelão perto de camelôs no Microcentro; Homem observa outro dormindo em papelão (de travesseiro e colchão) e plástico (de coberta) na aduana paraguaia.....	161
Desenho 5 - Homens carregando a fronteira nas costas. Registros de campo de homens carregando caixas com mercadorias nas costas em Ciudad del Este e de homem vendendo água no congestionamento em direção à Ponte da Amizade	162

Desenho 6 - "Crianças indígenas carregando a fronteira em placa de papelão". Registros de uma menina indígena pedindo ajuda no trânsito de Ciudad del Este e menina indígena puxando seu irmão para pedirem ajuda no trânsito de Ciudad del Este	163
Desenho 7 - "Índigena se lavando e pendurando a fronteira na cerca". Registro de jovem indígena tomando banho nas proximidades do Terminal Rodoviário de Ciudad del Este	164
Desenho 8 - Homem Guarani dormindo no chão em Ciudad del Este	165
Desenho 9 - Mulher e duas crianças Guarani caminhando pelo Microcentro.....	173
Desenho 10 - Mulher e jovens Maká indo a um pequeno comércio nas redondezas da comunidade	178
Desenho 11 - Mulheres e criança Guarani no Microcentro e Indígenas Guarani sentados na aduana paraguaia	180
Desenho 12 - "Hombre Maká Real", de autoria de pessoa Maká	180
Desenho 13 - "Casador Maká", de autoria de pessoa Maká	181
Desenho 14 - "Pescador Maká", de autoria de pessoa Maká.....	181
Desenho 15 - "Mulher Maká", de autoria de pessoa Maká	182
Desenho 16 - Maká Letset, de autoria de pessoa Maká	182
Desenho 17 - "Aldea", de autoria de pessoa Maká	183

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Encontro de lugares em ponto de venda Maká	170
Figura 2 - Representação gráfica da comunidade Maká (Maká Letset)	186
Figura 3 - Tecendo entreculturalidade.....	216

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Maká Letset na Tríplice Fronteira.....	01
Mapa 2 - Localização dos assentamentos Maká no Paraguai e suas fronteiras	03
Mapa 3 - Maká Letset no Microcentro de Ciudad del Este (área aproximada).....	05
Mapa 4 - Comunidade Maká Letset no Paraguai	185

APRESENTAÇÃO

Tudo muda, como canta a voz eternizada de Mercedes Sosa. E aqui busco demonstrar que os povos indígenas, inventados pelos discursos oficiais e hegemônicos como objetos congelados no tempo e no espaço, são sujeitos caminhantes, e suas geografias não correspondem a essencialismos que negam a sua coetaneidade - em aproximação com Massey (2008). Partindo dessa compreensão, trago à discussão narrativas e observações construídas a partir do contexto histórico e das experiências da etnia Maká, sobretudo, dos que se encontram vivendo na área urbana de Ciudad del Este - Paraguai, cidade localizada em Tríplice Fronteira com Foz do Iguaçu - Brasil e Puerto Iguazú - Argentina, que conformam juntas o maior núcleo urbano fronteiriço da América do Sul. Na Tríplice Fronteira opera um mercado turístico de grande porte organizado sobre atrativos que possuem relevância turística internacional, ligados, sobretudo, à presença das Cataratas do Iguaçu entre Brasil e Argentina. A construção e a presença da Usina Hidrelétrica de Itaipu, também foi/é dinamizadora da região.

Mapa 1 - Maká Letset na Tríplice Fronteira



Fonte: Imagem - Earthstar Geographics; Adaptação do autor (2022).

Os Maká, grupo indígena do tronco linguístico *mataco-mataguayo*, são oriundos da região do Chaco paraguaio, e mobilizaram ao longo do tempo para outras regiões do país, sobretudo, para áreas urbanas e cidades fronteiriças com Brasil e Argentina (BENITEZ, 2016, p. 22). Atualmente, tendo como principal trabalho a produção, a venda e a revenda de artesanatos, se distribuem em quatro grupos, sendo um localizada em Mariano Roque Alonso (Comunidade Juan Belaieff), um em Villa Hayes (Comunidad Qemkuket) - ambos nas proximidades da fronteira com a cidade de Clorinda na Argentina, um em Encarnación - na fronteira com Posadas na Argentina, e outro em Ciudad del Este (que analisamos na tese) - na fronteira com Foz do Iguaçu no Brasil e Puerto Iguazú na Argentina. Vale ressaltar que há uma mobilidade constante entre as comunidades, cujos detalhes serão apresentados ao decorrer do trabalho.

Verifica-se que todas as comunidades Maká se encontram em áreas fronteiriças, o que lhes confere uma situação sociocultural bastante complexa e que é abarcada pelo seu sistema cultural a partir de suas andanças. Um exemplo disso, são os idiomas que os os Maká apreendem para intermediar as relações com as sociedades envolventes. Além de falarem o idioma maká, se comunicam também em castelhano (espanhol), guarani (outra língua indígena e que, junto com o espanhol, é oficial no Paraguai), e um pouco de português em decorrência das constantes andanças pelo Brasil. É preciso lembrar que ao pensar em “fronteiras” no contexto dos povos indígenas, não pensamos apenas na di-visão entre diferentes Estados nacionais, mas também nas fronteiras com as sociedades não-indígenas que são as dominantes. As fronteiras aqui não são tidas como limites rígidos entre “uns” e “outros”, mas como espaços, às vezes mais porosos e às vezes mais fechados, em que diferentes trajetórias¹ e caminhos se entrelaçam, configurando uma trama ou um tecido como aquele que o artesão tece com sua “marca” própria. Como veremos, os Maká afirmam outra compreensão: que para eles indígenas, não existem fronteiras. A lógica Maká é a das andanças.

¹ Entendo como “trajetórias” no sentido empregado por Massey (2008, p. 33), para a qual, enfatizam “[...] o proceso de mudança em um fenômeno”, abarcando uma dimensão temporal e também espacial. Sua espacialidade envolve “[...] seu posicionamento em relação a outras trajetórias ou historias”.

Mapa 2 - Localização dos assentamentos Maká no Paraguai e suas fronteiras



Fonte: Mapa base - d-maps.com; Adaptação do autor (2022).

A comunidade de Ciudad del Este é localizada numa das bordas do **Microcentro**, ao lado do bairro San Rafael (ou San Blas). Em sua entrada, há um mural em que estão esculpidas imagens representando indígenas Maká com trajes tradicionais. Em cima do mural, há um letreiro escrito "MAKÁ LETSET". Quando vi pela primeira vez, pensei que "letset" se tratava de uma palavra em inglês, pelo fato de o Microcentro ser voltado ao

comércio de mercadorias importadas, e por isso, outdoors, anúncios, etc., em inglês e outras línguas estrangeiras serem bastante comuns. Só conheci o verdadeiro significado de "Letset", e que se tratava de uma palavra Maká, mais tarde, ao olhar um livro escolar Maká. "Letset" significa comunidade.

O **Microcentro** de Ciudad del Este é uma área que fica próxima da Ponte da Amizade onde se concentram comércios diversos, incluindo shoppings e galerias comerciais, que vendem, sobretudo, mercadorias importadas (comércio de reexportação), tendo como principal público, compradores brasileiros.

Observa-se que muitos dos comerciantes são estrangeiros, sobretudo, árabes, brasileiros e chineses, enquanto os funcionários, são de nacionalidade paraguaia e brasileira. Penner (1998, p. 29), apresenta dados de 1998 em que 72% dos comerciantes do Microcentro eram de origem estrangeira, 50% residindo em Foz do Iguaçu.

Também é intensa a presença de camelôs, vendedores ambulantes e demais trabalhadores informais, majoritariamente paraguaios (ver RABOSSI, 2004 e RODRIGUES, 2019).

Conforme Rabossi (2004, p. 48), trabalho que indico para aprofundar as informações sobre as singularidades da cidade, o Microcentro é considerado uma zona especial e conta com um departamento específico para a sua administração na Municipalidade (prefeitura) de Ciudad del Este.

Fotografia 1 - Entrada da comunidade Maká em Ciudad del Este



Fonte: Trabalho de campo, 2019.

Mapa 3 - Maká Letset no Microcentro de Ciudad del Este (área aproximada)



Fonte: Imagem - Google Earth; Adaptação do autor (2022).

No circuito turístico presente na Tríplice Fronteira, os Maká encontram uma oportunidade para o comércio de artesanatos, se dirigindo às proximidades dos principais pontos turísticos das cidades: Cataratas do Iguazu (no lado brasileiro e no lado argentino), Parque das Aves, Museu de Cera, Rafain Churrascaria Show (Brasil), Marco das Três Fronteiras (lado brasileiro e lado argentino), Microcentro de Ciudad del Este, Itaipu Binacional (lado paraguaio), centro e feirinha de Puerto Iguazú, entre outros².

Construído sob discursos que elaboram um ideal de natureza, se encontram nesse circuito turístico diversas imagens e narrativas que mencionam os povos indígenas, na maioria das vezes de forma "genérica". Observam-se nessas construções paisagens cenográficas em que os indígenas aparecem sob a lente do exotismo nostálgico que projeta nesses sujeitos a imagem de índios selvagens da floresta que habitavam a região antes dos brancos se estabelecerem e que portam uma cultura pura e imobilizada que

² Em decorrência da pandemia da COVID-19, as idas dos Maká para Puerto Iguazú - Argentina estavam suspensas devido as medidas de controle sanitário implementadas nas fronteiras pelo governo argentino (informação conforme relato de uma pessoa Maká em trabalho de campo). A entrada no país por via terrestre (exceto veículos de carga) foi suspensa de março de 2020 até setembro de 2021. A partir da sua reabertura, a entrada no país só é permitida, até o momento, mediante apresentação de comprovante de vacinação contra a Covid-19 completa.

se converte num objeto à venda. Conseqüentemente, tais cenografias invisibilizam as geografias indígenas que ali resistem há bastante tempo, o que inclui a sua contemporaneidade e a sua multiplicidade étnica e geográfica. Também expressam um controle sobre o imaginário social e suas representações que serve à acumulação do capital e controle social, captando a diversidade “na tentativa de homogeneizá-la ou de marginalizá-la como peça de museu” (MONTENEGRO e ROCHA, 2017, p. 165). Como estratégia de sobrevivência, os Maká inseridos nesse contexto configuram a sua imagem contribuindo para a recriação do exótico atrelado às demandas turísticas (BENITEZ, 2016, p. 14).

Além disso, os discursos turísticos também exaltam a diversidade cultural que constitui a população da Tríplice fronteira, ressaltando a suposta harmonia entre os diferentes povos. Em crítica ao relativismo cultural³, Canclini (1982) fala da necessidade de reconhecermos as desigualdades entre as culturas, uma vez que, inseridas no interior do sistema capitalista, há uma condição desigual de reprodução e apropriação de capital cultural entre os diferentes grupos. Segundo o autor, o pluralismo na esfera capitalista não tem como base uma reciprocidade igualitária, mas, trocas desiguais. Dito isso, as diferenças e os sentidos tomados pelas diferentes culturas não são simplesmente resultados do “acaso”, mas das relações de poder oriundas da interação conflituosa com os setores hegemônicos que buscam reestruturar os elementos de outras culturas subalternizadas (segundo ele, cada vez mais produzidas para os outros), a fim de adaptá-las para o consumo. No entanto, Canclini frisa que os grupos subalternizados não são passivos a esse processo, pois estes criam estratégias para adaptar-se, resistir e sobreviver diante da situação de dominação.

Os Maká que vivem em Ciudad del Este, como se mostrará ao longo do trabalho, enfrentam situações que envolvem a instabilidade do trabalho informal, condições habitacionais precárias vivendo na área urbana e demais violências cotidianas pela sociedade envolvente. Outros povos, também inseridos nesse contexto, como os M'byá

³ O relativismo cultural, segundo Canclini (1982), é uma vertente epistemológica que critica o etnocentrismo e refuta a concepção evolucionista da história enquanto um processo único e linear, defende a superioridade de certas culturas (a branca-europeia) diante de outras consideradas como “atrasadas”, pois, todas as culturas são dotadas de estrutura. No entanto, o autor destaca que o relativismo cultural acaba deixando de lado as relações de poder entre as diferentes culturas no capitalismo, afirmando que “[...] a pouca utilidade do relativismo cultural torna-se evidente quando se percebe que ele produziu uma nova atitude diante de culturas remotas, mas, que é improdutivo quando os “primitivos” são os setores “atrasados” da sua própria sociedade, quando são os costumes e crenças que existem nas periferias da nossa cidade que sentimos como estranhos” (1982, p. 26).

Guarani em Puerto Iguazú que criam estratégias de sobrevivência frente às demandas do turismo, e os Guarani em Ciudad del Este que se encontram em condições de extrema vulnerabilidade e miséria, lutam diariamente para r-existir frente às perdas e à marginalização historicamente impostas. A palavra "r-existir" é referente a "r-existência". Ambas aparecerão ao longo do trabalho, e são utilizadas por Porto-Gonçalves (2006, p. 165) para se referir a um ato que vai além da retomada de uma ação anterior, uma ação que é reflexa e que atua conforme as circunstâncias a partir de sua própria matriz de racionalidade, agindo entre diferentes lógicas. Nessa perspectiva, "[...] mais do que resistência, o que se tem é R-Existência, posto que não se reage, simplesmente, a ação alheia, mas, sim, que algo preexiste e é a partir dessa existência que se R-Existe" (PORTO-GONÇALVES, 2017, p. 50).

Tais situações, complexas, diversas e simultâneas, conformam as geografias indígenas que se reproduzem na Tríplice Fronteira, mas são invisibilizadas ou rapidamente esquecidas frente aos discursos hegemônicos capitalistas sobre um exótico indígena que "já foi". Ir à contrapelo dessa hegemonia enseja a reflexão de que:

"Mergulhar no meio" das geografias indígenas é ter a compreensão de que suas *águas são turvas*, às vezes já sem peixes e, em outras, até mesmo sem mais rios, sem mais águas. É o mergulho em seus territórios "confinados" - quando eles ainda existem como tal, pois em muitos casos os territórios já são apenas os *devires* em lutas e "*re-existências*"-até-agora. É o mergulho por territórios e tempos em cercamentos, pois que a "geografia política" hegemônica ocidental-capitalista é o cerco histórico e implacável às terras comuns, à Terra Comum, indígena, camponesa, quilombola, cabocla, comunitária, *feminina* (aliás, as próprias definições de "aldeia indígena", "reserva indígena", "terra indígena", "território indígena" etc. abonam o violento massacre que marca todas as *linhas* capitalísticas contra os Povos Indígenas) (GOETTERT e MOTA, 2021, p. 22).

A fim de reforçar as denúncias sobre essas situações desumanas, criticar os ideais essencialistas acerca dos povos indígenas na Tríplice Fronteira, e em vez de cenografias, visibilizar e reconhecer as suas geografias, esse trabalho busca refletir o território e a territorialidade Maká, que ao longo do tempo se constitui a partir de experiências e transformações diversas, oriundas, sobretudo, das relações com as diferenças - incluindo sujeitos, espaços, objetos, racionalidades e ações. Nesse ponto, me apoio no entendimento de que as diferenças não são essências dadas e imutáveis, mas sim, estratégias cognitivas de afirmação e construção (PORTO-GONÇALVES, 2017, p. 47).

Assim, é preciso ir além do simples reconhecimento da diferença, reconhecendo as relações sociais e de poder que as instrumentaliza (ibidem).

No caso dos Maká e demais povos indígenas, o colonialismo com a chegada dos europeus ao que se chama hoje “América” e a formação dos Estados nacionais, resultaram em condições impostas que produziram transformações profundas e dolorosas que atravessaram suas vidas e seus territórios. Para os Maká, isso acarretou num processo de des-reterritorialização que modificou completamente sua forma de subsistência, resultando num novo contexto relacional no qual elaboraram formas de negociação para r-existir, apropriando-se de elementos diversos conforme sua lógica própria e suas necessidades. Desse emaranhado, veremos, conforma-se uma geo-política⁴ aberta que, em vez de ter a sua razão prática no “delimitar”, está mais associada ao “caminhar”, caracterizando uma forma própria de viver (no espaço). Essa geo-política confere um processo de negociações entre diferentes sujeitos, espaços e situações a partir do seu modo de ser, e que é aberto à multiplicidade. Tal abertura nutre a recriação constante do modo de ser Maká, elo que constitui o seu povo. Então, lançamos a hipótese de que essa perspectiva espacial, e, portanto, ontológica – a vida é espacial – se aproxima da compreensão proposta por Massey (2008) do espaço enquanto uma esfera de multiplicidades, heterogeneidades coetâneas, de uma “simultaneidade de estórias-até-agora”. Segundo Branislava Susnik, antropóloga já falecida que muito estudou os povos indígenas do Paraguai, a palavra “Maká” significa “propriamente nosso” (ZANARDINI e BIEDERMANN, 2019, p. 95). Por outro lado, Herrera e Berná (2004, p. 35), a partir de trabalho de campo entre os Maká, afirmam que na língua nativa se denomina, “Initset” que significa “nosso habitat”. Nesse sentido, lanço a hipótese de que essa constituição do “próprio” se faz no envolvimento com as multiplicidades numa dinâmica de negociações, apropriações, enunciações, sendo esse caminhar envolvido, o seu próprio habitat.

Partindo desse ponto de vista, busco lançar luz às relações imbricadas na constituição histórica do modo de ser Maká, que é indissociável à uma perspectiva e existência espacial próprias. Isso implica refletir uma racionalidade de espaço que extrapole a clássica concepção de escala estatal, considerando outras escalas em que se desdobram desde territórios do/no corpo, até os que podem ser denominados

⁴ Utilizo o termo geo-política ou geo-políticas para me referir aos modos de articular diferentes espaços em que se caminha enquanto políticas de autoafirmação e “negociação” com as diferenças.

territórios-mundo (HAESBAERT, 2021, p. 162). Tais escalas revelam circuitos móveis e mutáveis que configuram as tramas de sua existência dentro de suas próprias lógicas, também em constante transformação e adaptação. Isso também nos permite recontextualizar a noção precária de “nativo” a que os povos indígenas são relacionados (BRAH, 2011). Ao analisar experiências territoriais indígenas a partir da ideia de nomadismo, Katzer (2020, p. 92) assinala que tais lógicas nômades são trajetórias ocultas, espectrais e ilegítimas pois não são reconhecidas pelo Estado, tampouco reconhecidas juridicamente, e não se encontram na legislação vigente que, ao contrário, estão construídas na lógica de um espaço físico (tradução livre).

Tratando-se de uma comunidade indígena que vive num contexto fronteiriço, no que se refere à lógica dos Estados nacionais que ali se sobrepõe, é necessário que se problematize a noção de fronteira. Para Brah (2011), fronteiras são:

[...] líneas arbitrarias de división que son a la vez sociales, culturales y psíquicas; territorios que patrullar frente a los que se construye como extraños, extranjeros, los Otros; formas de demarcación donde el propio acto de prohibición inscribe la transgresión; zonas donde el miedo al Otro es el miedo a uno mismo; lugares donde los reclamos de propiedad –los reclamos de «mío», «tuyo» y «suyo»– son vigilados, discutidos, defendidos y peleados (BRAH, 2011, p. 229-230).

Desse modo, divisão, estranheza, conflito, tensão, transgressão, demarcação, controle e propriedade conformam o repertório do que costumamos construir como fronteira. No entanto, em trabalho de campo, os informantes Maká com os quais estabeleci contato, afirmaram que para eles não existem fronteiras, frisando o “caminhar” como ponto fundamental da sua perspectiva espacial. Isso implica pensar outros contornos que não aqueles que possuem a função de “delimitar”, mas contornos abertos, deslocáveis e que são feitos mais a fim de estabelecer fios que tecem uma existência entrelaçada com outras que são múltiplas e relacionais. E mais que tudo, esse tecer é território de resistência, pois significa “permanecer e perdurar”, como disse um homem Maká da comunidade localizada na cidade de Encarnación - Paraguai (LAMPIKA e NUÑEZ, 2020). E é sobre essa questão que o trabalho buscará estabelecer um diálogo sob o viés espacial, geográfico, também com o objetivo de reconhecer outras ontologias e imaginações espaciais oriundas de práticas concretas.

Para Rivera Cusicanqui (2018, p. 89), “el pensar geográfico es un pensar situado, y es vital como gesto epistemológico. Tendríamos que desmontar la artificialidad histórica

del mapa, y resituar el locus del pensamiento en una ubicación particular y material del planeta". Nessa perspectiva, busco trazer as cartografias maká que se fazem pelas suas andanças e seus encontros, situados, situantes, vividos, com os Outros. Busco entendê-las a partir das reflexões de Rolnik (1989, p. 70): "[...] a expansão da vida é seu parâmetro básico e exclusivo, e nunca uma cartografia qualquer, tomada como mapa. O que lhe interessa nas situações com as quais lida é o quanto a vida está encontrando canais de efetuação". Elas "[...] trazem marcas dos encontros que as foram constituindo: sinais dos estrangeiros que, devorados, desencadearam direções em sua evolução (idem, p. 16). As cartografias, nessa perspectiva, borram as cartografias oficiais que, na maioria das vezes, serviram e servem à ação hegemônica.

O cartografar que se desvela nessa tese, tem um sentido de ambiguidade: é um "cartografar do cartografar", uma vez que meus passos estão entrelaçados aos passos maká, ambos se confundindo e se tensionando na produção das imagens e palavras que se seguiram e que se seguem. São tessituras de encontros, afetos/afet-ações e suas desterritorializações. Essa é uma das entradas pelas quais entendo o que Massey (2008, p. 16) diz quando afirma que "a teoria 'surge' da vida". Utilizo a noção de "cartografar do cartografar" para situar a minha posição de sujeito relacional diante dos Maká e outros sujeitos que me atravessaram durante os vários caminhos que percorrem essa pesquisa e que buscam encontrar as geografias indígenas que não enxergamos. Nesse sentido, o que a escrita dessa tese apresenta são os encontros e agenciamentos que foram possíveis entre mim, os Maká e o meio geográfico que nos envolve. Há uma autoria/cartografia minha envolvida com a dos Maká. Afinal, conheci os Maká porque eles me permitiram e mostraram-me "existir" ali na Tríplice Fronteira, e é dessa nossa relação que vou tecendo a escrita, amarrando palavras com desenhos e fotografias.

Nesse caminho, o que se apresenta nessa tese não é simplesmente a trajetória dos Maká ou a minha trajetória de pesquisa. Ambas se implicam, se atravessam, se relacionam, se des-encontram. Juntas, também andam e se envolvem as trajetórias dos M'byá e Avá Guarani, dos homens e mulheres ambulantes, pessoas mais ou menos brasileiras, mais ou menos paraguaias, mais ou menos argentinas, imigrantes, fronteiriças e tantas outras. Dentro disso, o foco é tecer uma cartografia indígena da Tríplice Fronteira através e com os Maká, na tentativa de captar o devir-indígena pelos caminhos andados, sempre relacionais.

Trabalhos de campo e outras notas metodológicas

Os relatos, as observações, desenhos e fotografias se apresentam como registros de campo que buscam compor uma cartografia das andanças cruzadas entre mim e os Maká na Tríplice Fronteira, e são oriundos de diferentes trabalhos de campo realizados nos anos de 2016, 2018, 2019 e 2021, sendo os dois primeiros anos orientados à outras pesquisas realizadas no âmbito da graduação e mestrado com trabalhadores ambulantes (RODRIGUES, 2019), e que deram origem à proposta de pesquisa com a comunidade Maká. Neste trabalho também apresento encontros com indígenas Guaranis nas cidades da Tríplice Fronteira e outros sujeitos que compartilham do cotidiano fronteiriço no qual os Maká habitam e interagem. Ainda que em muitos momentos o texto envolva os outros povos indígenas que estão na Tríplice Fronteira, essa pesquisa não adentra as trajetórias dos Guaranis da região, sendo uma problemática que pretendo discutir em estudos futuros.

Os trabalhos de campo se deram nas ruas das cidades da Tríplice Fronteira nas áreas de grande movimento de pessoas, sobretudo, de turistas e, conseqüentemente, em pontos próximos aos atrativos turísticos onde os Maká costumam vender seus produtos, e na comunidade onde moram em Ciudad del Este. As interações se construíram por conversas informais, entrevistas semi-estruturadas e encontros pelas ruas. A escolha das entrevistas semi-estruturadas se deu pela vantagem e possibilitar uma conversa mais dinâmica, permitindo maior flexibilidade na interação, uma vez que, nos casos de pessoas em situação de subalternidade como trabalhadores ambulantes e indígenas, por exemplo, é notável o desconforto, o medo e o constrangimento com algumas questões e determinadas situações do meio que podem interferir na relação entre pesquisador e sujeito.

Também optei por fotografias e desenhos⁵ porque estes expressam as direções do meu olhar (entendido como uma multidimensionalidade de todos os meus sentidos) durante as direções da minha trajetória em campo. Assim como há situações que não

⁵ Para Tim Ingold (2015), desenhar não é uma questão de projeção, mas uma questão de encontro em que o praticante vincula trajetórias de vida, e assim, os próprios caminhos à textura do mundo, deixando rastros na imaginação e no chão. O autor considera que "o desenho é parte metafórico, mas também parte metodológico. Metaforicamente, é sobre a nossa compreensão de pessoas e outras coisas como desenhando juntas ou vinculando as trajetórias de vida. Cada um, poderíamos dizer, é um juntador. Metodologicamente, diz respeito ao potencial do desenho como uma maneira de descrever as vidas que observamos e das quais participamos, tanto em movimento quanto em repouso, no que é às vezes chamado de "encontro etnográfico" (INGOLD, 2015, p. 317).

podem ser ditas por palavras, há situações que não podem ser ditas por fotografias, mas podem ser trazidas por desenhos, e vice-versa. Os desenhos, por exemplo, ainda que possam borrar e até transformar alguns elementos e detalhes das cenas, são capazes de potencializar os mesmos sentidos, e até potenciá-los, do que foi presenciado na situação em trabalho de campo. O ato de desenhar me permitiu uma observação diferente da captada pela fotografia, por exemplo. Para fazer os rascunhos dos desenhos, tive que focar minha atenção em outros detalhes talvez menos imediatos dos que envolvem o fotografar. O tempo do desenho é outro, pois este parece ter uma temporalidade mais lenta que o de uma foto. O desenho exige maior movimento das mãos para realizar os contornos. Exige repetir o olhar, e na medida que a realidade vai se movimentando, exige também recorrer à memória e à percepção. Uma fotografia, em seu registro e leitura, também exige esses procedimentos. No entanto, ainda sim, a temporalidade parece ser outra, e as possibilidades de apreensão e registro do espaço geográfico também envolvem detalhes diferentes que uma fotografia. Combinar ambas me possibilitou ampliar o meu olhar acerca das problemáticas que pretendi esboçar nessa pesquisa.

A alternância entre um recurso e outro se dá por um pacto ético com as pessoas envolvidas no trabalho e com as outras pessoas que encontrei pelas andanças, e também pelas impossibilidades de aproximação entre os vários sujeitos que perpassam os caminhos dos quais essa pesquisa fala e eu enquanto pesquisador. Dessa maneira, os relatos ouvidos e escritos, as fotografias, os desenhos e outros elementos que constroem uma cartografia, foram ferramentas e resultados da realização dos trabalhos de campo e de todo o processo de pesquisa e de reflexão que eles envolvem.

Os trabalhos de campo que foram realizados mostraram que a forma como cada um deles acontece, vai mudando conforme a situação. O contexto vai desenhando os seus contornos, e coube a mim, enquanto pesquisador, encontrar algum atalho possível de andança diante do que se apresentava na realidade. Aberturas e fechamentos, falas e silenciamentos, os olhares e suas direções... a complexidade das relações, do formar e desmanchar encontros em trabalho de campo, uns planejados, alguns mais espontâneos, outros mais silenciosos, e há aqueles imaginados, desejados, mas que, por diferentes razões, não chegam a acontecer. E todos eles podem se revelar potências de reflexão ou pontos "cegos" na leitura da realidade, porque parece que nem tudo precisa

ou pode ser dito, ainda que isso possa causar frustrações ou angústias às expectativas de quem está fazendo a pesquisa.

Nessa trajetória, várias foram as dificuldades para estabelecer uma proximidade mais profunda com os sujeitos Maká com os quais interagi. Nesse sentido, muitas situações dos encontros se deram “ao acaso”, mas compreendo que tais agenciamentos foram os possíveis. Em primeiro lugar, desde que visito a comunidade, aconteceram duas trocas de líder. Com o primeiro me encontrei duas vezes, e com o segundo e terceiro uma vez. Isso significou a necessidade de permanecer em diálogos em estágios mais iniciais com ambos, uma vez que, cada pessoa possui uma maneira de conversar e de se abrir com outro sujeito, e também, de abrir-se a sua própria trajetória. Nas minhas idas à comunidade Maká de Ciudad del Este, a sala de aula em que funciona a escola da comunidade se constituiu enquanto um espaço importante de encontros. Sempre que fui convidado a entrar na comunidade, eu era levado até a sala de aula que parece funcionar também como um espaço para receber pessoas de fora.

Outra dificuldade foi o fato da maioria encontrarem-se trabalhando na maior parte do tempo, o que impossibilitou uma interação mais prolongada nos encontros nas ruas a fim de não atrapalhar as vendas de artesanato. Nesse contexto, a própria condição de trabalho, instável e sujeito às intempéries das ruas e do ambiente informal (considerando os trabalhadores ambulantes com os quais compartilham espaço) perante a lei, dificultou em partes as interações, uma vez que, tudo pode ser motivo de desconfiança. O fato de as vendas serem realizadas em grande parte por mulheres também dificultou as relações de campo, pois, as diferenças de gênero inseridas num sistema desigual entre homens e mulheres, em que estas últimas estão sujeitas a uma série de violências patriarcais na sociedade como um todo, também parecem ter operado como limites ao estabelecimento de um diálogo mais fluído, dando lugar a uma trama de palavras habitada por um número considerável de silêncios. O fato das mulheres Maká tecerem bolsas e pulseiras no local de venda também pareceu ser um dos motivos pelos quais foi mais difícil conversar com elas, uma vez que se encontravam bastante concentradas.

Porém, dentre as dificuldades, a maior foi o período da pandemia da COVID-19, doença causada pelo coronavírus (Sars-CoV-2), que levando a óbito milhões de pessoas e a saturação dos sistemas de saúde, implicou medidas de isolamento social, fechamento de fronteiras, intensificação da precarização do trabalho, aumento da pobreza, outros problemas de saúde ligados à essas consequências, etc. Nesse sentido, a pandemia

inviabilizou o prosseguimento do roteiro de trabalhos de campo, causando um hiato no aprofundamento das interações. O retorno à realização de trabalhos de campo se deu ao final do mês de julho e em dezembro de 2021, adotando os protocolos de segurança necessários como o distanciamento e o uso adequado de máscara apropriada, sendo possível pela diminuição de casos e ao avanço da imunização contra o Sars-CoV-2. No entanto, tal condição, por exigir cuidados redobrados e representar um novo contexto, também limitou interações com maior profundidade e proximidade.

As idas previstas no projeto de pesquisa ao Museo Etnográfico Dr. Andrés Barbero em Asunción, instituição que abriga um grande número de materiais que eu pretendia consultar durante a elaboração da pesquisa, também não foi possível devido, em primeiro lugar, ao período de fechamento das fronteiras entre Brasil e Paraguai (março a outubro de 2020) em razão da pandemia, e depois, por questões financeiras e de tempo disponível, uma vez que comecei a lecionar. Os períodos de folga que tive, quando a pandemia amenizou, aproveitei para realizar os trabalhos de campo na comunidade de Ciudad del Este. Nesse sentido, muitas das informações disponíveis foram encontradas por pesquisa *online*. O estudo de Eva Herrero e David Berná (2004) e o trabalho de dissertação de mestrado de Benitez (2016) sobre os Maká foram referências importantíssimas para a construção da presente tese, assim como outras fontes que forneceram informações com as quais busquei dialogar na tese.

2021 - Do fechamento à reabertura parcial da Tríplice fronteira na pandemia da COVID-19

Desde o início de 2020, o mundo foi tomado pela pandemia do coronavírus, causador da doença COVID-19, levando a óbito milhões de pessoas. Nesse período, os efeitos da crise sistêmica do modo de produção capitalista, responsável também pela catástrofe pandêmica devido ao seu modelo sociometabólico ser insustentável para o planeta e devido as diversas redes globais de circulação que o sustentam e que difundiram o vírus, ganharam força, acirrando as desigualdades e a violação dos direitos humanos (DAVIS, *et al*, 2020), uma vez que, as medidas de prevenção como o distanciamento, o isolamento social, o uso de máscaras e a higienização adequadas, e atendimentos de saúde necessários são inacessíveis para grande parte da população que vive em situação de pobreza, um aspecto perverso na disseminação da COVID-19.

Nesse período, entre as medidas adotadas para a contenção do vírus, foi adotado o fechamento das fronteiras. Segundo o relatório do IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada sobre a pandemia e as fronteiras brasileiras:

A pandemia como fato real é um problema fronteiriço. No caso do Sars-COV-2, esse vírus entrou no Brasil por um terminal aeroportuário, instalou-se em cidades com maior relação com o exterior e rapidamente penetrou pelo território... [...] Não pressupõe o fechamento das fronteiras, mas o controle seletivo do que passa por elas; um fechamento seria um ato extremo de isolamento do país, mas necessário em alguns casos para não agudizar o sistema de saúde. Um controle maior e caminhos alternativos devem ser buscados antes (PÊGO, et al, 2020, p. 31-32).

Diante da situação, muitas fronteiras pelo mundo tiveram suas passagens fechadas, interferindo no modo de vida de muitas populações, sobretudo, daquelas que sobrevivem do movimento fronteiriço, muito acentuado nas aglomerações urbanas transfronteiriças na faixa de fronteira terrestre:

A implicação territorial no fechamento dos pontos de fronteira terrestre significa separar as cidades gêmeas, isto é, impedir os contatos mais imediatos da população, os relacionamentos que em muitos casos são consistentes e alcançam diferentes searas da vida local. Dentre as dificuldades criadas à população local, principalmente acesso a serviços e comércio oferecidos pelo país vizinho, tal medida criou dificuldades para cidadãos sul-americanos em trânsito [...] Os arranjos transfronteiriços operam como os principais portais terrestres a fluxos de longa distância, mas, fundamentalmente, aos decorrentes de movimentos pendulares que concretizam a interação entre os lados da fronteira quanto ao exercício do trabalho, consumo, acesso a serviços entre outras atividades rotineiras à vida em qualquer cidade. Neles, a dimensão transfronteiriça constitui uma instância para a qual a inseparabilidade é uma condição imprescindível a sua existência socioespacial. O sumário fechamento de fronteiras, como verificado entre as medidas de controle à pandemia, inviabilizou as interações cotidianas que peculiarizam esses espaços nacionalmente híbridos (PÊGO, et al, 2020, p. 40).

Na América do Sul, os países adotaram as medidas de controle e fechamento das fronteiras (terrestre, fluvial e aérea) em diferentes estágios (idem, p. 30). Na Tríplice Fronteira, a ponte Tancredo Neves que liga Foz do Iguaçu a Puerto Iguazú está fechada desde 16 de março de 2020 até o momento, e a Ponte da Amizade que liga Foz do Iguaçu a Ciudad del Este foi fechada em 18 de março de 2020, e reaberta em 15 de outubro do mesmo ano. Nessa conjuntura, não se constataram ações dos agentes públicos e a

inserção na agenda dos governos em relação a dimensão transfronteiriça que envolve direitos a uma cidadania transfronteiriça (PÊGO, et al, 2020, p. 40).

Apesar de identificados por órgãos governamentais, como o IBGE, que mapeia o que chama “arranjos fronteiriços” (IBGE, 2026), e o Ministério de Desenvolvimento Regional, que em portarias elenca as “cidades gêmeas”, assim como por acordos binacionais, particularmente, para permissão de residência, estudo e trabalho, prestação de serviços de saúde, ou autorizam a circulação ou instituem a carteira de transfronteiriço, entre outras medidas que preveem os intercâmbios entre os povos.²⁹ Ressalta-se a lacuna relativa a protocolos internacionais abrangentes e a ausência da formulação de políticas públicas efetivas que contemplem essa especificidade (PÊGO, et al, 2020, p. 40).

Considerando que a região fronteiriça é caracterizada pelo alto grau de informalidade no trabalho, a pandemia implica na intensificação dos problemas da alta vulnerabilidade social em que já se encontram os cidadãos das cidades fronteiriças (PÊGO, et al, 2020, p. 45). Na Tríplice Fronteira, por exemplo, os Maká, além de outras comunidades indígenas e trabalhadores como as vendedoras e vendedores ambulantes, tiveram suas mobilidades e formas de sobrevivência interrompidas, o que precarizou ainda mais as suas condições de vida. O isolamento necessário, não veio acompanhado de garantias de condições dignas de renda e sobrevivência para essas pessoas, que ficaram numa condição bastante vulnerável⁶, já que tiram da dinâmica fronteiriça os recursos para a sua sobrevivência. Mesmo após a abertura da fronteira entre Brasil e Paraguai, as dificuldades continuaram devido a diminuição do fluxo de turistas pela pandemia - já que os Maká sobrevivem em grande parte dessa demanda, e também, devido a vulnerabilidade em que se encontram expostos nas ruas, e assim, ao contágio pelo coronavírus.

⁶ Matérias mostrando as dificuldades enfrentadas pelos Maká e outros povos indígenas no Paraguai durante a pandemia do Corona vírus: <https://towardfreedom.org/story/paraguays-pandemic-response-fails-indigenous-communities/>; <http://www.trece.com.py/actualidad/comunidad-maka-clama-por-ayuda>

1. (CON)TRADUÇÕES: RECONHECENDO OS MAKÁ NA TRÍPLICE FRONTEIRA

“Todo o sistema funciona para não saber. É preciso começar a saber”. Grada Kilomba (2019)⁷.

Por cinco anos, morei na Tríplice Fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, conformada pelas cidades de Foz do Iguaçu, Ciudad del Este e Puerto Iguazú. Essas cidades, tem sua dinâmica marcada pela mobilidade transfronteiriça da população, e suas principais atividades econômicas giram em torno do comércio e do turismo. Entre Brasil e Argentina, estão as Cataratas do Iguaçu que, consideradas uma das “sete maravilhas da natureza” por votação realizada em várias partes do mundo organizada por uma fundação sediada na Suíça chamada New7Wonders, conferem à Tríplice Fronteira, um destino turístico internacional.

Juntas, essas cidades formam um aglomerado transfronteiriço com uma população de quase um milhão de habitantes. Esse aglomerado transfronteiriço tem como suas principais atividades econômicas o comércio e o turismo. Este último, de nível internacional, é encabeçado pela presença das Cataratas do Iguaçu, e demais atrativos como o Parque das Aves, circuitos de ecoturismo, museu de cera, Usina de Itaipu, e também, a Tríplice Fronteira.

A construção da Usina de Itaipu, na década de 1970, período da ditadura militar no Brasil, teve um papel fundamental na conformação dessas cidades. Ao atrair uma multidão de trabalhadores para a sua obra, acarretou um acelerado aumento populacional, a construção de bairros para abrigar as famílias dos trabalhadores, o aumento da pobreza, da desigualdade socioespacial e do trabalho informal⁸. A formação da represa de Itaipu, desterritorializou muita gente, sobretudo, pequenos agricultores e comunidades indígenas da etnia Avá-Guarani. Um estudo recente, revela que órgãos como a FUNAI, o INCRA e a Itaipu mascararam a realidade nos registros cartográficos que fizeram na época, para viabilizar a desterritorialização de comunidades indígenas⁹. Na sequência de imagens abaixo, reveladas em 2017 pela Comissão da Verdade do

⁷ Palavras de Grada Kilomba em conversa online no canal da BoCA – Biennial of Contemporary Arts. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fZp6FcsYfOU>

⁸ Ver Catta e Adelita.

⁹ Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2020/07/mapas-ineditos-indicam-que-ditadura-mascarou-dados-ao-retirar-indigenas-em-itaipu/?fbclid=IwAR0e3X4ILX4g-C2Cxc25vNBjeZiXBiDLcyWvCmQkFSVHPjFbAsFU4OL6Dg4>

Paraná, é possível ver funcionários da Itaipu posando em frente a casas Avá-guarani em chamas.

Imagem 1 - Funcionários da Itaipu posando junto a casas avá-guarani em que atearam fogo



Fonte: Retirado de Repórter Brasil. 2020¹⁰.

Sobre a colonização do Oeste do Paraná, onde se encontra Foz do Iguaçu, Carvalho (2020, p. 183) aponta que esta objetivou uma “limpeza étnica” da região: “o mote fundamental utilizado por tal campanha se realizou por meio da simples e sistemática negação da presença indígena em seu próprio território, a qual auxiliou e promoveu o esbulho das terras indígenas e a liberação à apropriação estatal e

¹⁰ Idem.

privada". Eu não tinha conhecimento dessas desterritorializações, até o ano de 2017, em que tive a oportunidade de conhecer um pouco das manifestações dessas comunidades que foram desapropriadas, e que, ainda hoje, reivindicam seus direitos territoriais. Até então, a forma com que eu territorializava a Tríplice Fronteira na minha imaginação espacial, não incluía essas outras trajetórias em sua formação. Imaginação bem planejada, como mostram os registros cartográficos manipulados.

No cotidiano dessas cidades, invadido por gentes de diversos cantos do mundo, tanto turistas como imigrantes, centenas de homens e mulheres sobrevivem desse movimento trabalhando como vendedores ambulantes. Na grande maioria, de nacionalidade paraguaia, vendendo "bugigangas baratas" *Made in China* disponíveis no comércio de Ciudad del Este, e também em alimentos como o alho e o feijão que os brasileiros muito consomem, muitos deles realizam o trânsito diário entre os diferentes países para trabalhar, conferindo às ruas dessas cidades, um ambiente de trocas diversas que alimentam o processo de transfronteirização.

Diante disso, nos trabalhos finais da graduação e do mestrado em Geografia, me dediquei a compreender as trajetórias e práticas desses trabalhadores na Tríplice Fronteira, e como essas agenciavam um processo cotidiano de transfronteirização e de contato com o Outro, revelando diálogos, conflitos e assimetrias.

Em uma das idas a campo (2016) que realizei durante trabalho final de graduação, nas proximidades da entrada para as Cataratas do Iguazu na cidade de Foz do Iguazu, e também de outros atrativos, como o Parque das Aves, junto aos ambulantes que vendiam água, água de coco e chapéus, estavam dois homens indígenas vendendo artesanatos. Um deles, o mais velho, usava um cocar, elemento que me fez os identificar como indígenas. Com suas mãos, parecia produzir uma pulseira. Com ele, estava um jovem rapaz com camisa de futebol e calça jeans amarela, acessório que estava na moda entre os jovens na época. Em seu pulso, uma pulseira das quais eles também estavam vendendo. Apenas os avistei a distância, não chegando a conversar. Ao lado deles, bolsas coloridas, sacolas com pertences e artesanatos, e uma jarra de água para **tereré**.

O **tereré** é feito da infusão da erva-mate em água fria ou gelada. Na água, podem ser colocadas folhas ou raízes de ervas medicinais conhecidas popularmente, sendo bastante consumidas pelos paraguaios. No Paraguai, o consumo do tereré é bastante difundido. Segundo fontes encontradas na internet, uma das hipóteses da origem do tereré, é que ele teria sido inventado pelos povos indígenas da região que compreende o atual território do Paraguai e partes de outros países da América do Sul.

Desenho 1 - Homens indígenas¹¹ vendendo artesanato nas proximidades das Cataratas do Iguaçu, lado brasileiro



Fonte: trabalho de campo, 2016.

Diversas narrativas oficiais e turísticas engrandecem a multiplicidade de etnias e povos que co-habitam a Tríplice Fronteira numa suposta harmonia. Muitas vezes, evocam-se discursos que citam a “ancestralidade” Guarani dessas terras. No lado paraguaio, por exemplo, a Usina Hidrelétrica de Itaipu tem um museu chamado “Terra Guarani”. Nele, é exposta a “história” da região que conta com maquetes, artefatos e estátuas identificando a presença dos Guarani nessas terras. O que não é contado, são as desapropriações que comunidades Guarani sofreram para a construção dessa usina. Nas lojas de lembrancinhas para turistas, por exemplo, também há vários objetos que fazem referência a esse ideal. Exemplo é uma miniatura de garrafa enchida com terra vermelha identificada como “terra guarani” que encontrei à venda em uma dessas lojas.

Outra referência indígena que é difundida nesses circuitos é a “lenda” das Cataratas, envolvendo os indígenas Kaingang¹² que “viviam” na região. Só não se conta

¹¹ Não destaco sua particularidade étnica porque, todavia, eu não tinha conhecimento desta. O mesmo acontece com algumas das próximas fotografias.

¹² O povo Kaingang se distribui pelos estados da região sul do Brasil, São Paulo e Norte da Argentina. Segundo publicação do ISA (Instituto Socioambiental), o termo Kaingang foi introduzido ao final do século XIX por Telêmaco Borba (militar, explorador e funcionário do sistema de aldeamentos indígenas do Paraná). Mais informações em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang>

que não vivem mais ali, porque perderam o acesso às Cataratas e seus arredores que, atualmente, são Parques Nacionais controlados pelos Estados Nacionais e pela iniciativa privada. Desse modo:

Se, por um lado, nos traços identitários desta região tri-fronteiriça chamaria a atenção para uma suposta descendência dos Guarani, explicado nos mitos que circulam sobre a origem das Cataratas do Iguaçu e dos índios Naipi e Tarobá, assim como a atribuição de uma suposta origem Guarani a palavras como Iguaçu, Mboicy, Itaipu, os discursos institucionais fazem apelo apenas aos Guarani "históricos", como se tivessem deixado um legado de povos originários que não existem mais, incorporados idealmente ao discurso oficial dos Estados-Nação, inclusive das instituições que os representam a nível regional. Enquanto existe uma breve apologia ao que se pensa como cultura guarani histórica na Tríplice Fronteira, os Guarani atuais são julgados por não corresponder a este vago imaginário do que é "indígena", assim como por não assumir uma identidade nacional que lhes outorgaria uma categoria de cidadãos (CÁRDENAS e WEBBER, 2018, p. 44).

Analisando tal contexto considerando a ótica da modernidade, pode-se afirmar que esta:

... funciona como uma narrativa europeia que se esforça por esconder seu outro lado, a colonialidade, inclusive no mais policêntrico mundo capitalista atual. O atual estágio do projeto desenvolvimentista que se ampara na promessa da democracia, da participação e da pluralidade de sujeitos-alvo constitui apenas uma nova roupagem para o disfarce da colonialidade (MONTENEGRO e ROCHA, 2017, p. 169).

Quando encontrei esses dois homens indígenas, os "traduzi" como se fossem da etnia Guarani. Outras vezes, encontrei indígenas dentro de ônibus de linha internacional entre Brasil e Argentina, e no momento, eu considerava que todos fossem Guarani. Estes carregavam bolsas grandes, e alguns também usavam cocar na cabeça. Na aduana argentina, todos os passageiros precisam descer para apresentar documento de identificação na entrada e na saída, exceto os indígenas. Descobri isso numa dessas vezes em que reparei que eles não desceram do ônibus, e foi o que mais me chamou a atenção. Nessa descoberta, percebi que as fronteiras nacionais e a nacionalidade não tinham a mesma lógica das sociedades nacionais para os indígenas, e que seus territórios são mais complexos que os contornos dos países. Uma outra lógica territorial me atravessou naquele momento. Uma lógica em que as fronteiras nacionais atravessam os territórios indígenas, ao mesmo tempo em que são atravessadas pelas territorialidades

desses povos. Como veremos ao decorrer do trabalho, não se trata de uma negação ou oposição entre estes, mas de uma síntese.

A relação entre os territórios indígenas e os Estados nacionais precisa ser discutida com bastante cuidado, uma vez que, é bastante complexa, e a forma como é tratada pode ter efeitos políticos desfavoráveis para as lutas indígenas, já que, dependendo do interesse, ora os Estados afirmam os indígenas como parte fundamental da história, e ora colocam estes como estrangeiros para negar os seus direitos. Analisando a situação dos Avá-Guarani na Tríplice Fronteira, Carvalho (2020) discute a relação entre cidadania e a dimensão transnacional das territorialidades indígenas que é bastante complexa e marcada pela violência e o não reconhecimento aos direitos desses povos pelos Estados, ainda que estes estejam explícitos em duas convenções internacionais (Convenção Internacional de Genebra n. 169 da Organização Internacional do Trabalho/OIT sobre Povos Indígenas e Tribais de 1989 e na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007) em que Brasil, Paraguai e Argentina são signatários. O fato de que os territórios indígenas serem anteriores e extrapolem a lógica das fronteiras entre países não é considerado, e assim, a obtenção da cidadania pelos indígenas se reduz ao país onde nasceram. Desta forma, conforme a autora, perdura uma noção conservadora em que se confunde Estado com Nação e nega-se a condição dos Estados Nacionais enquanto países pluriétnicos. Trazendo o exemplo dos Guarani em relação ao território brasileiro no contexto da Tríplice Fronteira, a autora destaca:

Ora são acusados de “não serem indígenas”, ora de “serem estrangeiros” que não falam português, pois utilizam da língua materna em quase todas as ocasiões, ora de “serem paraguaios” a pecha mais comum, ora de “serem índios aculturados” por usarem roupas e relógios, ora que “são estrangeiros invasores de terras”, o que pretende aludir em última instância, suposta destituição dos direitos às terras em território brasileiro (CARVALHO, 2020, p. 198)

Para ela, essas ações dos Estados são intencionais para negar o reconhecimento da existência dos povos indígenas, e, portanto, da sua cidadania e do direito as suas terras (idem, p. 202). Portanto, quando penso as mobilidades Maká entre fronteiras, uma mobilidade transnacional, as analiso como articuladas com as esferas políticas dos Estados que devem assegurar os seus direitos dos povos indígenas enquanto Nações que habitam, realizando suas práticas, nos diferentes países simultaneamente. Vejamos

o que estabelecem as Constituições do Paraguai, do Brasil e da Argentina em relação aos povos indígenas. No capítulo V destinado aos povos indígenas da Constituição Paraguaia de 1992 (vigente) se verifica que:

Art. 62 Esta Constitución reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo. **Art. 63** Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y a desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat. Tienen derecho, asimismo, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que la voluntaria sujeción a sus normas consuetudinarias para la regulación de la convivencia interior siempre que ellas no atenten contra los derechos fundamentales establecidos en esta Constitución. En los conflictos jurisdiccionales se tendrá en cuenta el derecho consuetudinario indígena. **Art. 64** Los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida. El Estado les proveerá gratuitamente de estas tierras, las cuales serán inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de ser arrendadas; asimismo, estarán exentas de tributo. Se prohíbe la remoción o traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos. **Art. 65** Se garantiza a los pueblos indígenas el derecho a participar en la vida económica, social, política y cultural del país, de acuerdo con sus usos consuetudinarios, ésta Constitución y las leyes nacionales. **Art. 66** El Estado respetará las peculiaridades culturales de los pueblos indígenas especialmente en lo relativo a la educación formal. Se atenderá, además, a su defensa contra la regresión demográfica, la depredación de su hábitat, la contaminación ambiental, la explotación económica y la alienación cultural. **Art. 67** Los miembros de los pueblos indígenas están exonerados de prestar servicios sociales, civiles o militares, así como de las cargas públicas que establezca la ley (PARAGUAY, 1992).

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 estabelece que:

CAPÍTULO VIII Dos Índios. **Art. 231.** São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. **§ 1º** São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. **§ 2º** As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. **§ 3º** O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em

terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei. **§ 4o** As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis. § 5o É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, *ad referendum* do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco. **§ 6o** São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé. **§ 7o** Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3o e 4o. **Art. 232.** Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (BRASIL, 1988).

Na Constituição Nacional Argentina, a menção aos direitos dos povos indígenas aparece no parágrafo 17 do artigo 75, capítulo IV que estabelece as atribuições do Congresso:

Art. 75.- Corresponde al Congreso: **17.** Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones (ARGENTINA, 1994).

A Constituição do Paraguai reconhece os grupos indígenas como formações anteriores à do Estado (Art. 62), mas, os direitos de participação da vida econômica, política, cultural e social do país são assegurados conforme as leis nacionais (Art. 65). A Constituição brasileira reconhece os direitos originários sobre as terras ocupadas tradicionalmente, consideradas as habitadas em caráter permanente, as utilizadas em suas atividades produtivas e as necessárias à sua reprodução física e cultural conforme suas culturas (Art. 231, § 1º). Já a Constituição da Argentina reconhece a preexistência étnica e cultural dos povos indígenas argentinos, assegurando sua participação na

gestão de seus recursos naturais e seus demais interesses. Nesse sentido, verifica-se que as Constituições do Paraguai e da Argentina reconhecem que os povos indígenas são anteriores ao Estado. No entanto, a Argentina adjetiva esses povos como “argentinos”, o que pode excluir outros povos que não tenham assentamento fixo no território nacional, mas que se mobilizam por ele. Já a Constituição brasileira reconhece as terras ocupadas tradicionalmente, levando em conta as utilizadas em suas atividades produtivas e culturais, o que dá margem para a inclusão dos povos itinerantes que trabalham com o comércio de artesanato, por exemplo.

Porém, podemos perceber a ausência de prerrogativas que envolvam o caráter de mobilidade dos povos indígenas, bem como, a relatividade dos limites nacionais para esses povos que, em muitos casos, possuem mobilidade em escala transnacional na perspectiva dos Estados. Em Audiência Pública realizada pela Assembleia Legislativa do Paraná no dia 21 de março de 2022, discutiram-se a necessidade de política públicas voltadas para o acolhimento de indígenas itinerantes e a implementação de “casas de passagem” destinadas exclusivamente para os povos indígenas em deslocamento (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO PARANÁ, 2022). Conforme comentário do professor indigenista Paulo Porto sobre a questão dessa Audiência:

A política pública é a política da rua. Quando discutimos casas de passagem, sempre esbarramos no preconceito. As populações indígenas são atendidas como se fossem população de rua. Muitas se negam a este acolhimento, pois não são população de rua. São famílias indígenas. Casa de passagem não é um problema indígena, é um problema causado por não indígenas (Paulo Porto. Retirado de Assembleia Legislativa do estado do Paraná, 2022¹³).

A defensora regional de Direitos Humanos da Defensoria Pública da União no Paraná, Rita Cristina Oliveira, também frisou a falta de políticas públicas de mobilidade, destacando que esta é parte dos direitos e dos modos de vida indígenas (ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO PARANÁ). A proposta é bastante pertinente diante das mobilidades e das particularidades territoriais dos povos indígenas, como observamos no caso dos Maká, e poderia envolver também a problemática da transnacionalidade de algumas dessas mobilidades.

¹³ Disponível em: <https://www.assembleia.pr.leg.br/comunicacao/noticias/povos-indigenas-cobram-implantacao-e-estruturacao-de-casas-de-passage-no-estado>. Acesso: 24 mar. 2022.

Indígenas ambulantes: ambulando o “nativo”

Tempos depois, voltei a realizar outros trabalhos de campo no âmbito da pesquisa de mestrado (2018). Encontrei novamente o que enxerguei como “ambulantes indígenas”, vendendo os mesmos produtos, e no mesmo local, que aqueles homens que havia encontrado há um anteriormente. Nessa vez, eram duas mulheres indígenas produzindo artesanatos, enquanto deixavam expostos para a venda os que estavam finalizados. Elas vestiam saias longas e coloridas.

Conversamos em português, e uma delas, vestia uma camiseta com a palavra “Brasil” e a bandeira brasileira. A camiseta parecia dialogar com o entorno, enunciando uma estratégia de composição de paisagem para os turistas. Em um momento da conversa, perguntei: “Em que parte de Foz do Iguaçu vocês moram?”. “Nós moramos no Paraguai, em Ciudad del Este”, me respondeu. Me contou também que realizavam o deslocamento de ônibus.

Goettert (2011, p. 69) nos ajuda a ler essa questão, considerando que “toda fronteira resulta de relações humanas” e que estas são “reinventadas, re-imaginadas e revividas”. Isso, segundo o autor, faz com que “poderes, controles e identidades” se movimentem e ganhem outros contornos que “desarrumam” a condição pretendida de “cada macaco no seu galho”. Dito isso:

Um dos mais emblemáticos aspectos da fronteira é o de como fomos e somos capazes de tê-la como dada, como se estivesse ali *ad aeternum* – aliás, elemento de sustentação de sua condição de dispositivo de poder, de controle e de identidade. Por outro lado, não é descabido afirmar que toda fronteira também desliza sobre um conjunto de outras fronteiras, elas mesmas igualmente em constante movimento. Pois, então, quais são as *fronteiras da fronteira*? (GOETTERT, 2011, p. 69).

Algumas dessas “fronteiras da fronteira” se revelam em minha ignorância na minha “pergunta” afirmativa “Em que parte de Foz do Iguaçu vocês moram?” revela uma limitação das territorialidades indígenas aos territórios nacionais, mesmo estando em uma fronteira marcada pela mobilidade transfronteiriça. O fato de as mulheres terem falado comigo em português, de uma delas vestir uma camisa do Brasil e de estarem trabalhando em Foz do Iguaçu, também contribuíram para que eu atribuísse uma nacionalidade específica para elas.

No outro lado da rua, vestida com uma camisa que na estampa estava escrito “Três Fronteiras” estava outra mulher indígena com seus artesanatos em baixo de uma placa que indicava a rota para cada atrativo turístico das proximidades. Ao seu redor, uma aglomeração de carros e ônibus de turismo. Ao conversar com ela, me disse que costumava trabalhar nesse ponto, e que aproveitava o local de venda para produzir bolsas coloridas, me mostrando uma que ela estava fazendo. Com ela, assim como com as outras duas mulheres que encontrei por ali, não estendi a conversa. O fato de elas não estarem somente vendendo, mas também tecendo ao mesmo tempo, fez com que eu sentisse naquele dia um receio de atrapalhá-las enquanto manobravam concentradas os fios e tecidos.

Fotografia 2 - Mulheres indígenas vendendo artesanato nas proximidades das Cataratas do Iguaçu, lado brasileiro



Fonte: trabalho de campo, 2018. Retirado de Rodrigues (2019).

Fotografia 3 - Mulher indígena vendendo artesanato nas proximidades das Cataratas do Iguaçu, lado brasileiro



Fonte: trabalho de campo, 2018.

Fotografia 4 - Mulher indígena vendendo artesanato em baixo de placa nas proximidades das Cataratas do Iguaçu, lado brasileiro



Fonte: trabalho de campo, 2018. Retirado de Rodrigues (2019).

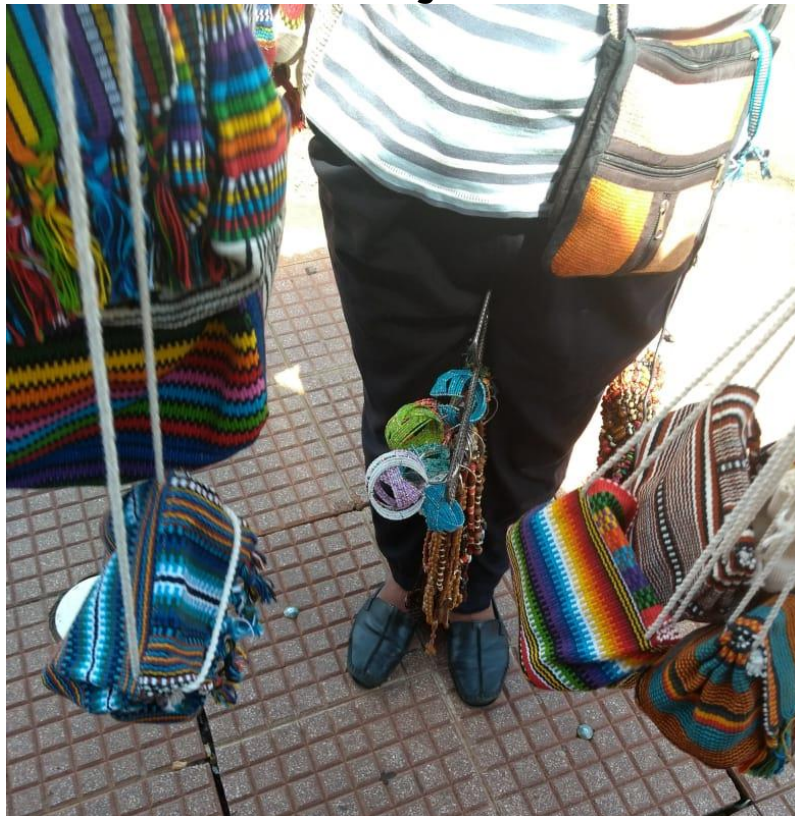
Em outro trabalho de campo no mesmo ano, em Puerto Iguazú, na Argentina, encontrei homens indígenas vendendo os mesmos artesanatos que as mulheres que havia encontrado em Foz do Iguazu vendiam. Alguns deles andavam e carregavam os artesanatos pendurados aos seus corpos, e outros deixavam expostos em tecidos na calçada por onde passam os pedestres. Um deles, estava usando uma camiseta de clube de futebol. Ao conversar com um deles, perguntei: "Você é guarani?", já esperando a "afirmação". "Não, eu sou Maká", respondeu.

Fotografia 5 - Homem Maká vendendo artesanatos no centro de Puerto Iguazú



Fonte: trabalho de campo, 2018. Retirado de Rodrigues (2019).

Fotografia 6 - Homem Maká carregando artesanatos que estava vendendo no centro de Puerto Iguazú



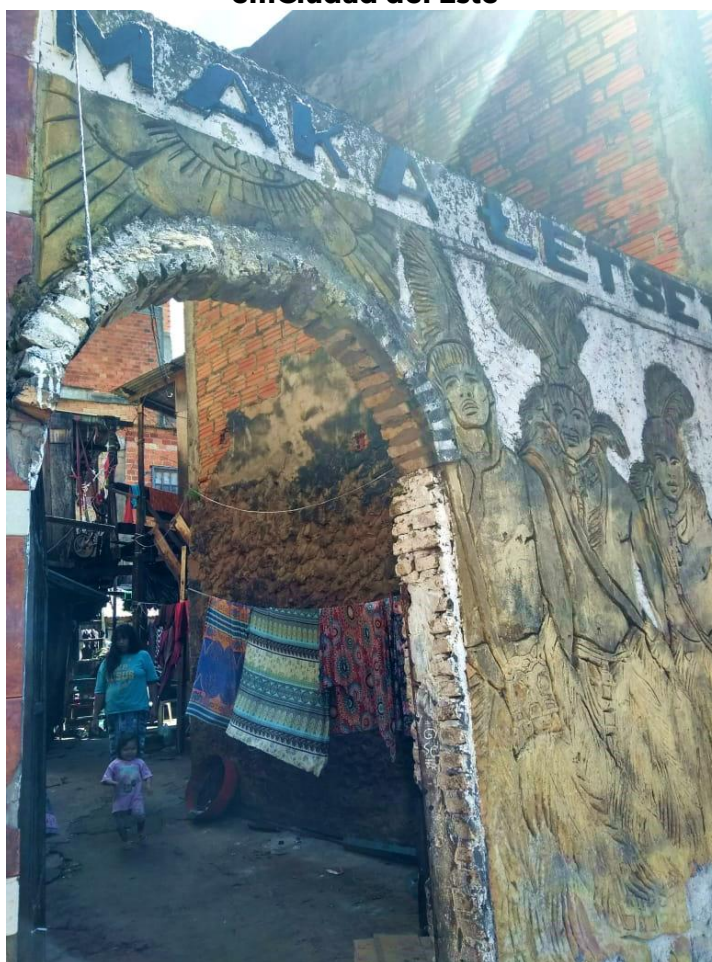
Fonte: trabalho de campo, 2018.

Naquele momento, fiquei surpreso. Morando na Tríplice Fronteira por cinco anos, eu não tinha noção alguma de que ali, vivia outra etnia que não fosse a Guarani. Por esse motivo, nem havia me preocupado em perguntar a etnia das mulheres que conversei anteriormente. Foi na conversa com este homem Maká, que conheci a existência desse outro grupo étnico na Tríplice Fronteira e desestabilizei o imaginário que apagava a pluralidade étnica indígena da Tríplice Fronteira. Na conversa com este homem Maká, ele me contou onde moram no Paraguai. Foi então que ele me explicou que moravam em Ciudad del Este, no Microcentro, nas proximidades de uma loja de cobertores Kamamyá, marca muito vendida no comércio de Ciudad del Este. Essa loja fica em um edifício alto e espelhado de esquina, há uns dez metros de onde mora a comunidade Maká.

Dias depois, fui à Ciudad del Este para visitar o local onde moravam. Ao chegar nas proximidades, encontrei crianças Maká brincando na rua em frente à entrada da comunidade, e uma mulher Maká sentada numa calçada, a quem perguntei onde moravam e se poderia conhecer. Nisso, ela foi chamar quem poderia me atender. Uma mulher e uma criança Maká vinham em direção à entrada. Logo, vieram dois homens Maká e me convidaram para entrar. Nesse momento, o mural de entrada da comunidade me chamou bastante a atenção, bem como o “LETSET MAKÁ” estampado acima das imagens de indígenas Maká com trajes tradicionais.

Ao seguir os homens Maká, nos esperavam duas mulheres com duas crianças segurando sacolas em que guardavam os artesanatos que vendem. Com as mulheres, estavam bolsas e mochilas que elas produzem.

Fotografia 7 - Entrada da comunidade Maká em Ciudad del Este



Fonte: trabalho de campo, 2018.

Fotografia 8 - Mulheres Maká mostrando seus artesanatos



Fonte: trabalho de campo, 2018

Logo, os homens trouxeram sacolas com pulseiras que ambos produzem e outros objetos como flautas. Alguns modelos de flautas, reconheci de uma viagem que fiz à Corumbá - Mato Grosso do Sul, na fronteira com a Bolívia, onde visitei uma loja de artesanato local que vendia flautas idênticas, que segundo a vendedora, eram trazidas do Peru. Os Maká, nesse sentido, não vendem nas ruas apenas os artesanatos produzem, mas também incorporam em suas vendas outros que encontram disponíveis nas variadas galerias comerciais locais, como diversas pulseiras e bijuterias, muitas Made in China, como outros objetos com referência "indígena" na sociedade não-indígena disponíveis nesses locais, transformando-as em Maká. Muitas das penas utilizadas na produção dos cocares, por exemplo, são penas sintéticas, coloridas artificialmente. Benitez (2016, n.p.) entende esse processo como uma "reinterpretação do próprio" e também como uma "apropriação e transformação do outro". Segundo a autora, "essa elaboração da imagem pessoal e coletiva responde, portanto, a uma demanda da "diferença", tanto do setor turístico, como a da sociedade nacional" (ibidem). Assim, os Maká resistem a partir do que lhes é "próprio", adaptando o conhecimento do trabalho manual de seus ancestrais

às demandas atuais (idem, p. 40). A produção de artesanato, por exemplo, é uma técnica tradicional herdada das antigas gerações ao longo do tempo, e atualmente se dá em maior parte com o uso de materiais de procedência industrial, e não mais como no passado em que somente tinham acesso às fibras e tintas naturais (ZANARDINI e BIEDERMANN, 2019, p. 101).

Su comercialización de la artesanía se ha visto incrementada a través de sus desplazamientos a lugares turísticos y ferias de ventas. Se han convertido en unos verdaderos mediadores comerciales entre los diferentes grupos étnicos y los turistas. Se han dejado atrás la fabricación (mayoritariamente) de artesanía propia, y comercializan productos elaborados industrialmente (como son las telas para hacer cintos, bolsos, etc.) (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 53).

Os Maká, segundo os mesmos autores, também vendem produtos comprados de outros grupos indígenas “paraguaios” e “bolivianos”, e também de artesãos não indígenas, e lojas de atacado (idem, p. 70). Seus próprios artesanatos, desse modo, constituem artigos de autoconsumo e de venda em preços mais altos que os adquiridos de outros (ibidem).

Fotografia 9 - Homem Maká mostrando as flautas que vendem



Fonte: trabalho de campo, 2018.

Ao mencionar os efeitos da permanente participação dos Maká em eventos festivos, Benitez (2020, p. 42) aponta que os olhares do exterior, além de expressarem admiração, também demonstram suspeitas de “autenticidade”. A autora traz um relato interessante de uma conversa sua com o falecido ex-cacique Maká, André Chemei, sobre a questão (em 19 de abril de 2015 nas festividades do “dia do índio” na comunidade de Mariano Roque Alonso). Segundo este, “los paraguayos “entendidos”, dicen que esta ropa no es nuestra y tienen razón, no es nuestra, nosotros salimos desnudos del monte” (ibidem, p. 43). Nessa perspectiva, a autora reforça a heterogeneidade dos elementos Maká, apropriados por eles em suas diversas relações com o meio e com a sociedade envolvente (ibidem).

Imagem 2 - Comunidade Maká dançando em celebração à 30 anos da comunidade Qemkuket (2015)

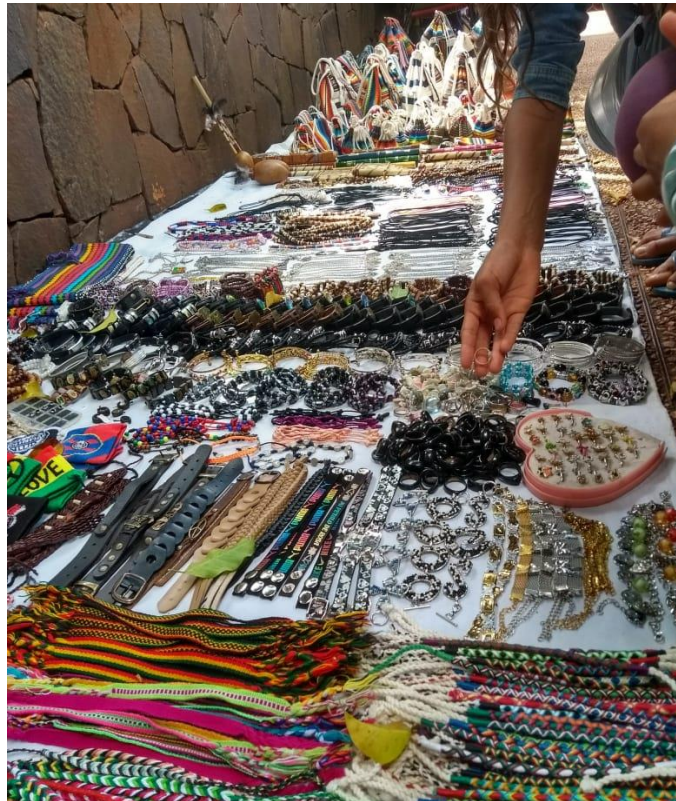


Fonte: E'a, 2015¹⁴.

Para Zaoual (2006), os sujeitos incorporam em suas ações um complexo de relações com seu espaço vivido, e, portanto, são situados, territoriais e relacionais, construindo seu comportamento por meio das interações simbólicas e práticas cotidianas com a dinâmica do seu meio, o que inclui os Outros.

¹⁴ Disponível em: <http://ea.com.py/los-maka-o-como-sobrevivir-a-la-ciudad/>. Acesso: 15 mai. 2022.

Fotografia 10 - Artesanatos e bijuterias sendo vendidas por uma mulher Maká nas ruas do Microcentro



Fonte: trabalho de campo, 2018.

Benitez (2016, p. 37) aponta que os Maká da Tríplice Fronteira conjugam seus modos de ser com as exigências do meio, tirando proveito de seu repertório simbólico para vendê-lo como valor exótico para a demanda do turismo. A autora reforça algumas dessas incorporações e reconfigurações no parágrafo a seguir:

También es frecuente la participación Maká en los festivales folclóricos más renombrados del país. En estos espacios se presentan ataviados con trajes elaborados por ellos mismos en los que confluye tanto la estética propia como la interpretación del estereotipo que de ellos espera el público. En esta configuración reluce la pluma de avestruz que sirve de aderezo para la cabeza, como sobrefaldas y tobilleras, la bolsa de cazador mucho más pequeña que la usada anteriormente por sus ancestros y la cual ha perdido su función utilitaria, sobre las camisetas uniformizadas al propio estilo futbolero abundan colleres y otros apliques. Las mujeres por su parte adoptaron largas y estampadas faldas combinadas con algunos adornos como aros y collares a veces hechos de semillas u ornamentos chinos adquiridos de los autoservicios de Ciudad del Este (BENITEZ, 2020, p. 35).

Durante a conversa, nos contaram que vendem os artesanatos nos pontos turísticos dos três países, atravessando todos os dias os limites internacionais para trabalhar. Uma das mulheres nos mostrou o seu crachá de identificação como artesã Maká. Nele está o seu nome em idioma Maká, o número da sua cédula de identidade nacional paraguaia e as bandeiras da Argentina, do Brasil e do Paraguai. Analisando o caso de etnias indígenas situadas em áreas de fronteira, Oliveira (2000, p. 17) menciona que o uso de passaportes próprios para circulação regional, reivindicada pelas próprias comunidades indígenas, constituem formas inovadoras de relação com os Estados nacionais.

Fotografia 11 - Crachá de identificação de artesã Maká na Tríplice Fronteira



Fonte: Trabalho de campo, 2018.

Ao atravessar aquela entrada com um mural chamativo, foi inevitável não se espantar com a precariedade do local onde mora a comunidade. A entrada dá acesso à um estreito corredor que nos leva até casas e demais locais como onde lavam e penduram as roupas e os banheiros que são coletivos. No térreo, o chão é de terra batida. As casas, pequenas e precárias, são barracos de madeira velha e lona. Nos corredores, há esgoto à céu aberto.

A melhoria nas condições de moradia tem sido uma reivindicação dos Maká em Ciudad del Este frente ao governo local, que, até os dias atuais, não cumpriu as promessas de atendê-la¹⁵. Conforme matérias na imprensa nacional, no periódico ULTIMAHORA, de 2019, os Maká que vivem em pleno centro de Ciudad del Este, no bairro Emiliano Rivarola Fernández, não possuem moradia digna, necessitam de um melhor acesso à educação e reclamam da ausência do *Instituto Paraguayo del Indígena* (INDI). Na comunidade, vivem 46 pessoas (entre adultos, adolescentes e crianças) amontoadas em pequenos quartos de madeira que estão caindo aos pedaços e cheios de goteira. Algumas dessas casas têm mais de 40 anos e a madeira se encontra em decomposição. A vila, que era inicialmente um local de passagem dos Maká que vinham de Mariano Roque Alonso (cidade da região metropolitana de Asunción - Paraguai) para oferecer suas mercadorias aos turistas, logo se transformou em morada para esse grupo. Uma das matérias citam o acidente de uma idosa Maká, devido à precariedade habitacional da comunidade.

Na visita, após mostrarem um pouco de sua comunidade e negociarem seus artesanatos, perguntei se havia escola própria para a comunidade. O homem, chamado Júlio, de 68 anos de idade, que se identificou como líder, então, contou que a escola era ali mesmo. Pedi se eu poderia conhecê-la. Então, Júlio me guiou pelo corredor, até uma escada de concreto com degraus estreitos e cercada por paredes. Subimos, e chegamos na porta da sala onde funciona a escola Maká, que atende até o quinto ano do fundamental. Nela, há uma placa de metal sinalizando, nas línguas espanhola e coreana, a construção da sala por uma fundação chamada "Arriba Paraguay", da Igreja evangélica coreana Kwang Yeom, que tem suas atividades desenvolvidas no Paraguai por imigrantes coreanos.

Júlio abriu a porta e nos convidou para entrar. A sala é pequena. Tem um quadro verde e, aproximadamente, vinte cadeiras escolares. Ela também serve como depósito para algumas doações, como roupas e alimentos, já que, a comunidade não conta com muito espaço disponível. Da janela da sala-escola, enxerga-se o amontoado de casas da comunidade, cercada de outras construções do comércio de Ciudad del Este.

¹⁵ Matérias disponíveis em: <https://www.ultimahora.com/a-un-ano-promesa-maka-aun-esperan-viviendas-dignas-n2830076.html> e <https://www.ultimahora.com/los-maka-viven-hacinados-y-precarias-casas-cde-n2846437.html>. Outras matérias sobre a situação: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/do-outro-lado-da-fronteira-indios-vivem-em-favelas-9mag0vn42zmr8ajrwey73jln2/>

Fotografia 12 - Placa de construção da sala de aula Maká por fundação ligada à igreja evangélica coreana



Fonte: Trabalho de campo, 2018.

Fotografia 13 - Vista da janela da sala de aula da comunidade Maká de Ciudad del Este



Fonte: Trabalho de campo, 2018.

Na despedida, Júlio nos contou que o seu povo é originário do Chaco¹⁶, que fica entre os atuais territórios da Argentina e do Paraguai. Do Chaco, vieram andando até

¹⁶ O Chaco é uma ecorregião que abriga a maior floresta tropical seca da América do Sul abrangendo partes da Argentina, da Bolívia, do Paraguai e uma pequena porção do Brasil. Abriga uma grande

Asunción, capital do Paraguai. E de lá, depois de um tempo, um grupo se deslocou e se estabeleceu, por volta de 1976, em Ciudad del Este e outro em Encarnación, cidade paraguaia que é capital do Departamento de Itapúa e famosa nacionalmente por suas praias de água doce na beira da represa da Usina binacional de Yacyretá, que faz fronteira com Posadas, capital da Província de Misiones, na Argentina. Esses deslocamentos se deram, segundo Júlio, porque são cidades movimentadas pelo turismo, e, por isso, lugares propícios para se vender artesanato. Não posso negar que, naquele momento, também fiquei surpreso. Ainda estava tomado por concepções muito fixas acerca dos povos indígenas e suas territorialidades. Muitas vezes, a noção de nativo está impregnada de um entendimento imagi-nativo que concebe povos indígenas como grupos fixados e isolados em determinada região, e que sempre foi assim - objetificando o processo de temporalidade. E isso também advém, em grande parte, das práticas de confinamento dos povos indígenas pelos Estados nacionais. Segundo Clifford (2010, p. 223) "existen diversas formas de ser "nativo" con relación a un lugar; los supuestos de ser-primeros o "autóctonos" a menudo ocultan importantes historias de desplazamiento [...]". É possível relacionar a colocação do autor com a experiência indígena Maká, que como vimos, é marcada por deslocamentos em diferentes escalas e intensidades.

Para Katzer (2020, p. 98), "la legislación vigente, prescribe el arraigo y radicación a un espacio fijo. Insiste en asociar una comunidad con un territorio fijo. La semántica biopolítica marca una ontología de la vida excluyente de su propia condición estructural el movimiento". Como discutirei mais afundo no capítulo 4, a inscrição étnica e o território de origem, na realidade, se movem pelo corpo-território, sendo levadas (e combinadas) a outros lugares de múltiplas maneiras, fazendo com que estes se tornem também território próprio (SÁNCHEZ, 2021, p. 117), o que desestabiliza as concepções de nativo empregadas habitualmente pela lógica jurídica-estatal. Brah (2011, p. 223) também questiona a forma como é tratada a questão das "origens" - "¿en términos naturalizados y esencialistas o como desplazamientos históricamente constituídos?"

Afinal, nessas circunstâncias, quem é nativo na Tríplice Fronteira? Podemos refletir que essa posição é sempre relativa e negociada conforme o contexto geográfico. Os

diversidade de fauna e flora, e é território de diversos povos indígenas. Nos últimos anos, vem sendo ameaçado pelo desmatamento e pelo avanço da agricultura industrial (ECOIA, online, disponível em: <https://ecoia.org.br/gran-chaco-o-bioma-esquecido/>). O Chaco paraguaio corresponde a 60% do território nacional e é uma região escassamente povoada. No entanto, nessa região, vivem aproximadamente 40 mil indígenas (FUNDAPAZ, online, disponível em: <https://www.fundapaz.org.ar/el-chaco-americano/>).

Guarani são nativos, e os Maká também são. Eu, enquanto habitante fronteiriço também sou “nativo” em determinadas “situ-ações”. Portanto, parece ser sempre o contexto de referência o que define o que são umas/uns e outras/outros. Negociar essa posição, que é variavelmente múltipla e fluída, permite mediar aberturas em diferentes contextos relacionais, e isso corresponde a ideia de que o espaço é a esfera da multiplicidade (MASSEY, 2008).

Após essa primeira visita, voltamos mais duas vezes no ano de 2018 e 2019. Nessas três primeiras vezes, estive sempre acompanhado de amigas e colegas. Nas últimas duas vezes, meu orientador também estava. Em ambos encontros, os Maká negociaram seus artesanatos, sua principal fonte de renda.

Na visita de 2018, nos encontramos mais uma vez com Júlio. Após mostrar os artesanatos, falamos sobre a vida na Tríplice Fronteira. Júlio então, disse: “Para los Maká no existen fronteras. Sudamérica es una sola, y caminar por la tierra es un derecho humano”. Pegou a minha mão e colocou próxima da dele, e continuou: “el color de nuestra piel no importa, somos todos humanos”. O direito caminhar pela terra aparece como elemento importante para a geografia indígena Maká. As fronteiras não devem ser obstáculos para esse caminhar, e ali, elas aparecem atreladas à cor da pele, o que revela uma experiência racializada pela qual os Maká vivem na relação com os não-indígenas e no atravessamento de múltiplas fronteiras diariamente, em que os marcadores étnico-raciais constituem elementos de hierarquização, subalternização e estigma para os indígenas. O sentido do direito de caminhar pela terra para os Maká, subalternizando os limites nacionais à sua lógica, também está atrelado à sua sobrevivência na sociedade não-indígena. Nessa perspectiva, a concepção da terra como um bem comum pressupõe também o direito ao trabalho (MARTINS, 1986, p. 101).

Júlio continuou contando que vão ao Brasil e à Argentina para vender artesanato, e que os turistas europeus são importantes para os Maká. “Allá donde viven ellos, no hay nativos, entonces vienen y quieren conocernos, quieren ver la naturaleza”. Nisso, perguntei se os turistas costumam visitar a comunidade. Então, me respondeu: “no, aquí no hay naturaleza, por eso nos vamos allá cerca de las Cataratas”. Ou seja, talvez, Júlio tenha a consciência que para os turistas, vê-los em moradias precárias nas margens do centro comercial de uma cidade, e não perto da natureza, não seja atrativo. Construídos como “selvagens”, os povos indígenas são imaginados, unicamente, na floresta, na concepção de uma natureza exotizada pela sociedade ocidental. Segundo Nunes (2010,

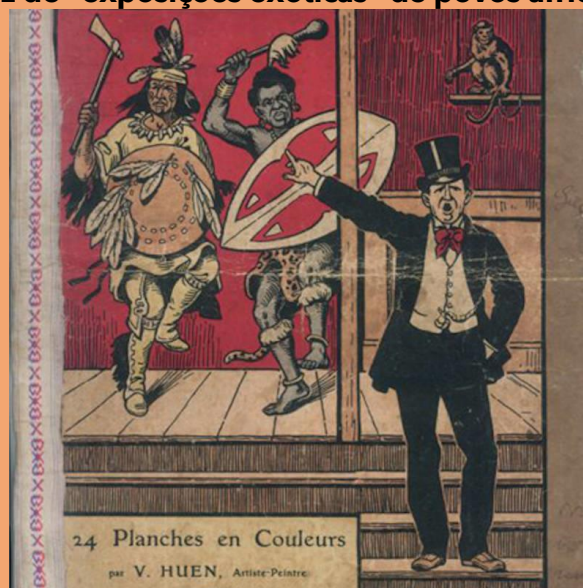
p. 16) “o selvagem fora da selva, (quase) camuflado entre prédios, é pensado como um indivíduo deslocado, fora de seu próprio mundo, em contradição com a essência de seu ser”. Canova (2019), assinala que na América Latina, a mobilidade indígena a centros urbanos tem raízes coloniais, não se tratando de um fenômeno recente. Segundo a autora, “...esta movilidad se ha mantenido históricamente invisibilizada debido a imaginarios espaciales racializados que construyen el espacio urbano como perteneciente a lo “blanco” y/o “mestizo,” mientras que el rural a lo “indígena”” (idem, p. 117).

Entre os séculos XVII, XIX e XX, existiram “zoológicos humanos” na Europa e na América do Norte, também chamados de “exposições etnológicas”, em que diferentes povos, sobretudo povos africanos e indígenas, eram expostos por serem considerados no imaginário exótico como “primitivos” e “naturais”.

La exhibición de los “pueblos salvajes” de distintos lados del mundo comenzó a convertirse en una práctica más o menos común en diversos lugares [...] En la mayoría de los casos, estas “presentaciones” estaban organizadas por comerciantes que pretendían obtener rédito económico explotando la imagen del “otro” desde el imaginario del exotismo que primaba en la sociedad europea de la época. Sin embargo, en muchas de ellas, la participación de los antropólogos fue protagónica, ya que aprovechaban tales circunstancias para realizar sus observaciones y relevamientos (GIORDANO, 2004, p. 375).

Esses “Outros”, “distantes”, eram exibidos ao público dentro de jaulas ou cercados com animais ou em apresentações de circo, já que tais corpos eram considerados como sendo não totalmente “humanos”, tendo algo de “animalesco”. Esses zoológicos, tidos como “shows de exotismo” e conhecidos também como “exposições etnológicas”, tiveram seu auge ao final do século 19. O último noticiado, “exibiu” congoleses na Bélgica, e aconteceu em 1958!!!¹

Imagem 3 - Cartaz de “exposições exóticas” de povos africanos e ameríndios



Fonte: Retirado de Museu de Imagens, 2019¹.

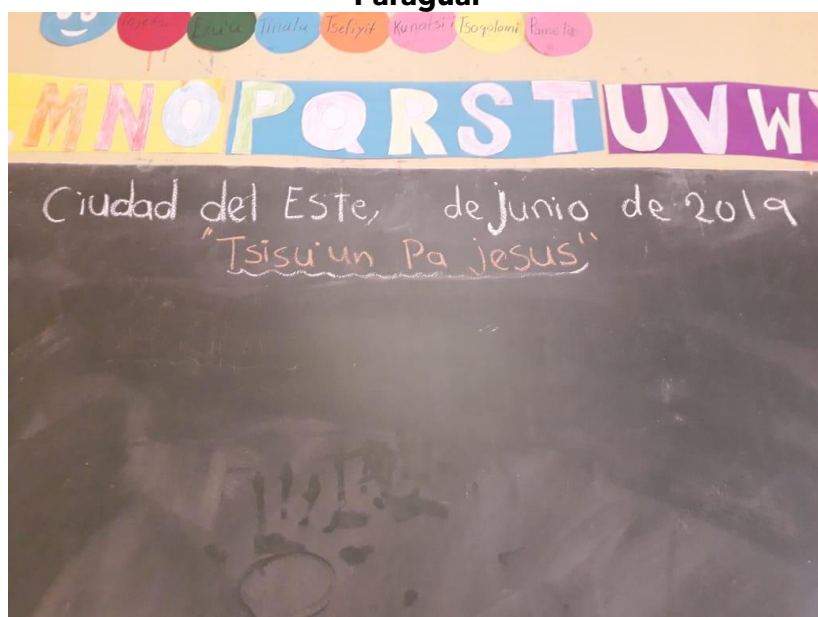
Ao nos despedirmos, Júlio ensinou um cumprimento Maká que sinaliza amizade: apertou as nossas mãos e falou: “guaicá”! E depois, ensinou que deveríamos repetir “guaicá” para ele. Repetimos.

Um dos casos mais conhecidos é de Saartjie Baartman, que foi levada da África do Sul para a Grã-Bretanha para ser exibida em espetáculos por ter nádegas grandes - sendo nomeada como “Vênus Hotentote”. Mesmo após a sua morte, seu cérebro, esqueleto e órgãos sexuais continuaram a ser exibidos em um museu de Paris até 1974, tendo seus restos mortais retornados à África somente em 2002 após um pedido de Nelson Mandela¹.

Outros dois casos emblemáticos desses zoológicos humanos e que demonstram a lógica dos zoológicos humanos, é o de Carl Hagenbeck, um comerciante de animais selvagens da Alemanha que organizou uma “exposição etnológica” em 1874 vendendo aos visitantes uma ilusão de “viagens ao mundo”, de acordo com o historiador Hilke Thode-Arora (CARTA CAPITAL, 2017¹), e o de Theodor Wonja Michael, filho de um camaronês que migrou com a família para a Europa no fim do século 19, que relata que ao chegar no continente europeu, uma das poucas oportunidades de sobreviver era se submeter às exposições “etnológicas” em zoológicos humanos, e nisso, conta uma das experiências de ser exibido em zoológicos humanos: “eles tentavam me cheirar para verificar se eu era real e falavam comigo em um alemão básico ou se comunicavam por meio de sinais” (CARTA CAPITAL, 2017¹).

Visitei a comunidade, outra vez, em 2019, acompanhado de colegas da Pós-Graduação na ocasião de um trabalho de campo que realizamos na Tríplice Fronteira. Não encontramos o Júlio. Fomos recebidos por outro líder chamado Cláudio, e também, pelo professor da escola Maká que nos levou até à sala de aula. Lá, ele nos falou da importância das doações, das dificuldades que passam e de como funciona o ensino. Segundo ele, as crianças são alfabetizadas tendo como primeira língua o idioma Maká, e como segundo, o espanhol. Em cima do quadro, estão coladas as letras do alfabeto espanhol, e acima há algumas palavras Maká. Logo abaixo, estava escrito em Maká “Tsisu’un Pa Jesus”. Durante a conversa, o professor salientou que os Maká acreditam em um só Deus e que são da religião batista. Posteriormente, nos mostrou a bíblia traduzida para

Fotografia 14 - Quadro da escola Maká em Ciudad del Este, Paraguai



Fonte: Trabalho de campo, 2019.

a língua Maká e alguns livros utilizados na escola na língua Maká.

O professor também reforçou a precariedade da condição habitacional da comunidade, e nos contou sobre a anciã da comunidade sofreu um acidente, caindo na escada de degraus estreitos que levam à escola. Aquele caso que citamos anteriormente na matéria do periódico nacional "Última Hora", de 2019. Ao final da conversa, o professor chamou as mulheres para trazerem os artesanatos para vender. Uma delas era a anciã, que estava com um curativo próximo a um de seus olhos. Sentada numa cadeira, seus pés e mãos criavam um movimento para tecer fios coloridos.

Fotografia 15 - Mulheres Maká mostrando seus artesanatos e a técnica para produzi-los



Fonte: Trabalho de campo, 2019.

Nesse momento, conversei brevemente com uma delas, que parecia ser a mais jovem entre as três. Ela me contou que a anciã que sofreu o acidente é a única que sabe a técnica da tecelagem, e que o ocorrido prejudicou a produção na comunidade. Por isso, ela contou que, no momento, para produzir os artesanatos de tecelagem, como

bolsas e carteiras coloridas, os Maká de Ciudad del Este passaram a buscar o tecido na comunidade Maká de Mariano Roque Alonso, onde se encontra o maior contingente de mulheres Maká que dominam a técnica. Assim, apenas os acabamentos estavam sendo realizados pelos Maká da comunidade de Ciudad del Este.

Nisso, perguntei como é a relação com paraguaios, brasileiros e argentinos. Ela então respondeu que brasileiros e argentinos os tratam bem, mas os paraguaios não. A minha sensação foi de estranhamento, pois, imaginei que seria o contrário pelo fato de os discursos da identidade nacional paraguaia enfatizarem a descendência indígena nas narrativas nacionais, muitas vezes, se declarando como “raça guarani”.

Geografias indígenas, geografias maká

Meus primeiros encontros com os Maká foram perpassados pela incapacidade em reconhecer a multiplicidade étnica existente na região para além dos discursos turísticos que produzem determinada imagem sobre os indígenas, muitas vezes estereotipada.

Desde quando eu era criança e frequentava a escola¹⁷, aprendi uma geografia que escondeu a multiplicidade de povos indígenas e seus mundos, mostrando-os simplesmente como “índios”, um povo supostamente único, que vive na floresta, que usa poucas roupas, que mora em ocas, que pinta os corpos, e que se alimenta de milho, mandioca, e das coisas que caça e pesca com arco e flecha. Segundo Daniel Munduruku (2017)¹⁸, escritor, intelectual e professor, da etnia Munduruku, a categoria “índio” esconde a diversidade de povos com suas diferentes culturas e modos de viver e de se organizar, e, muitas vezes, tem conotação negativa por carregar duas ideias imaginárias da sociedade não-indígena, e que são resultantes do pensamento ocidental e colonizador: “o olhar romântico do “índio” que vive no meio do mato” e o estereótipo de que “índios são preguiçosos e atrasam o progresso”. Em uma de suas obras, “Meu vô Apolinário - Um mergulho no rio da (minha) memória” (2005), Daniel Munduruku escreveu um capítulo titulado “A raiva de ser índio”, em que narra os traumas de ser

¹⁷ Aqui, me inspiro na noção de “Escrevivência” de Conceição Evaristo, que defende uma escrita cumpliciada com a vivência entrelaçada com os Outros. Segundo a autora: “Escrevivência, antes de qualquer domínio, é interrogação. É uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera. Escrevivência não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida. Um mundo que busco apreender, para que eu possa, nele, me autoinscrever, mas, com a justa compreensão de que a letra não é só minha” (EVARISTO, 2020, p. 35).

¹⁸ Cobertura da palestra e entrevista disponível em: <http://www.nonada.com.br/2017/11/daniel-munduruku-eu-nao-sou-indio-nao-existem-indios-no-brasil/>

julgado pela aparência corporal (“cara de índio”, “cabelo de índio”), numa categoria que costuma classificar pessoas como atrasadas, selvagens e preguiçosas (p. 11). Nesse sentido, a categoria “índio” tende a construir um imaginário que generaliza e invisibiliza a multiplicidade étnica e os modos de ser de cada uma delas. Nesse sentido:

Essa classificação, além de diluir parcialmente outras formas de identificação autóctones, estabeleceu uma divisão do trabalho e uma hierarquização de saberes e vias de acesso a ofícios, dando origem a uma complexa estrutura de divisão de classes. Mas, paralelamente, e para que essa tributação funcionasse, a colônia construiu a indianidade como um discurso preconceituoso e naturalizador das estruturas de dominação social, identificando-o como aquele que não está capacitado, aquele que deve ser mandado, educado, doutrinado, guiado, governado e aplacado. Em qualquer um dos casos, a estigmatização por meio da indianidade (que, por sua vez, possui escalas de mediação simbólica) naturalizou práticas de exclusão econômica e legitimou monopólios político-culturais na definição das regras de competição social, contribuindo, assim, não apenas para expressar determinadas condições socioeconômicas de exclusão e dominação, racializando-as, como também para ajudar a construir objetivamente essas condições socioeconômicas (LINERA, 2010, p. 168).

Lembro-me de um acontecimento na minha infância que revela um des-encontro com pessoas indígenas. Meu pai, eletricista, costumava fazer padrões elétricos na área rural da cidade em que nasci, Porto União, no estado de Santa Catarina. Muitas das vezes, acompanhava ele e minha mãe no trabalho. Em uma delas, passamos por uma localidade conhecida como Quati. No carro, meu pai disse: *“olha lá piá, ali moram os índios”*. Da janela do carro, avistei uma casa de madeira, num terreno declinado, rodeado de araucárias, pinheiro nativo da região. Ao revisitar minha memória desse episódio, recordo que eu estranhei o que vi. Não fazia sentido com o que eu imaginava sobre o “índio”. Me arrisco dizer, que esse foi o primeiro momento em que uma parte do “índio” morreu para mim. O “índio” enquanto um imaginário, perdeu sentido no momento em que vi aquela casa de madeira, tão comum nos bairros populares. Não fez sentido porque, em vez de uma casa de madeira, eu esperava uma oca, como era mostrado em narrativas que eu tinha acesso na sociedade não-indígena. Além disso, imaginava uma aldeia com vários “índios”. E naquele dia, não apareceu ninguém aos meus olhos. Aparentou ser um lugar silencioso, solitário e sem gente.

Ao ver a casa de madeira, lembro que perguntei ao meu pai e à minha mãe se realmente eram “índios” que moravam ali. A resposta para a minha pergunta foi que os

“índios” dali, segundo o que ouviam das pessoas, eram “diferentes”, não andavam pelados, eram pobres e bebiam muito. Se a ideia de um “índio” enquanto “bom selvagem” (WOORTMANN, 1997) tinha sido abalada pela paisagem que vi na localidade do Quati ou Rio dos Pardos, por outro lado, foi colocado em meu imaginário o estereótipo de um “índio” pobre e bêbado. Lembro que foi estranho ouvir isso também, porque na minha imaginação de criança, os “índios” que habitavam a minha mente, além

A história do nome dos **Xokleng** tem provocado muitos debates. Desde seus primeiros contatos amistosos com os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a partir de 1914, as denominações dadas ao grupo foram as mais variadas: "Bugres", "Botocudos", "Aweikoma", "Xokleng", "Xokrén", "Kaingang de Santa Catarina" e "Aweikoma-Kaingang". [...] Os índios alegam que esta palavra, que significa "aranha" ou "taipa", foi "inventada pelos brancos por engano". [...] Entretanto, o termo "Xokleng", popularizado pelo trabalho do etnólogo Sílvio Coelho dos Santos, foi incorporado pelo grupo enquanto denominador de uma identidade externa, usada em suas lutas políticas junto à FUNAI e aos meios de comunicação. Hoje, muitos se auto-denominam "Laklanõ", isso é, "gente do sol" ou "gente ligeira" (ISA, online¹ - acesso em 30/01/2022).

Conforme publicação do Conselho de Direitos Humanos e Minorias, na página eletrônica da Câmara dos Deputados²:

No século XIX, com a colonização europeia no sul do país, os indígenas, apelidados pejorativamente de “bugres” (pagãos), sofreram um intenso processo de extermínio. Os bugreiros, como ficaram conhecidos os indivíduos especializados em atacar e dizimar aldeias inteiras, eram contratados pelos governos imperiais das províncias do Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Por vezes, somente meninas indígenas eram “poupadas” e escravizadas. Mas mesmo migrando do Rio Grande do Sul para Santa Catarina, os Xokleng não escaparam do contato com os brancos, o primeiro em 1914. Nos 20 anos seguintes, dois terços deles foram dizimados por grandes epidemias de gripe, febre amarela e sarampo, como indicado no último censo, feito em 1997. Os Xokleng se dividiram em três grupos. Os Angying, que habitavam a Serra do Tabuleiro, nunca foram oficialmente contactados e são tidos como desaparecidos ou mortos. Os Ngrokõthi-tõ-prèy firmaram-se no oeste do Estado, próximo ao município de Porto União, mas, em 1914, aqueles que rejeitaram as condições impostas por colonizadores e pelo Estado foram executados em uma enorme chacina, restando cerca de 50 indígenas, que morreram, quase todos, de doenças respiratórias decorrentes do contato com não índios. Os Laklanõ, por sua vez, firmaram-se no Vale do Itajaí, próximo ao município de Ibirama (CDHM, online - acesso em 30/01/2022).

¹ Disponível em:

<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xokleng>

² Disponível em:

<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/quem-sao-os-xokleng-os-indigenas-que-podem-mudar-a-trajetoria-juridica-das-demarcacoes>

de não morarem em casas comuns de madeira, não faziam uso de bebidas alcoólicas ou refrigerantes.

Esse atravessamento, desestabilizou um imaginário genérico, mas, incluiu outras vias de engano. Por isso, um des-encontro. Não os encontrei realmente pela incapacidade de reconhecê-los, mas o hífen o revela como um processo a fazer-se entre dois mundos distanciados. A paisagem da casa de madeira, para mim, representou um deslocamento, ainda que pequeno ao encontro com um Outro geográfico em sua multiplicidade.

Desenho 2 - Casa na Aldeia Quati - Reserva indígena Xokleng em Porto União - SC



Fonte: Elaboração do autor, 2022.

Somente ao revisitar essa memória, no ano de 2018, e com outro olhar, devido aos diversos atravessamentos de diferentes povos indígenas em minha trajetória enquanto estudante de Geografia em Dourados, Mato Grosso do Sul, muito marcada por encontros com os Guarani e Kaiowá, que busquei saber acerca daquela casa que avistei da janela do carro do meu pai há quase vinte anos atrás. Ela está na terra indígena da etnia Xokleng (nome inventado pelos brancos)¹⁹, e nela, está a Aldeia Quati, formada, em 2014, por 22 pessoas em 758 hectares, sobreviventes em uma trajetória dolorosa, marcada pelo etnocídio e por múltiplas violências até hoje²⁰.

¹⁹ Ver: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xokleng>

²⁰ Informações disponíveis em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3987> e

Falo dessas afetações a fim de entender os interstícios dos meus atos equivocados frente aos atravessamentos Maká e das multiplicidades indígenas. No não questionamento, de início se estes eram realmente Guarani, e, portanto, das classificações impregnadas na minha mente por discursos diversos. A imaginação espacial, então, aparece enquanto uma escala fundamental da territorialização hegemônica que se estabelece na modernidade enquanto projeto. Segundo hooks (2019, p. 33) "...controlar as imagens é central par a manutenção de qualquer sistema de dominação racial". Nos ditames do eurocentrismo, em que os outros povos do mundo são inferiorizados frente aos homens brancos, europeus, héteros e cristãos, a modernidade estabeleceu uma geografia que produz, o que Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 15) coloca enquanto "ideias fora do lugar". Estas nos territorializa na desterritorialização de outros mundos e da própria multiplicidade inerente ao nosso. É um sistema que funciona para não saber (KILOMBA, 2019). Esse modo superficial de generalização, veio de uma determinada forma de enxergar os indígenas no espaço, construída por diversas instâncias, que desde muito cedo, elaborou a minha imaginação espacial. hooks (2019, p. 46) assinala que essas imagens e representações revelam "o impacto que a supremacia branca tem coletivamente em nossas psiques, moldando a natureza de nossa vida cotidiana: como falamos, andamos, sonhamos e olhamos uns para os outros". O espaço, a partir da imaginação que descrevo, aparecia como uma superfície das existências oficializadas, onde outras multiplicidades, como as indígenas, com suas histórias e geografias, não tinham *agora*²¹. Por esse motivo, acho importante descrever e analisar o que imaginei pelos meus caminhos entre e até os Maká.

Como mencionei durante a escrita, os discursos do turismo na Tríplice Fronteira envolvendo indígenas contribuíram para que eu fizesse determinadas "traduções" equivocadas sobre os Maká. Parte das propagandas turísticas e dos locais voltados para os turistas, incluem em seus discursos, a "ancestralidade" Guarani das terras que, atualmente, constituem a Tríplice Fronteira. No lado paraguaio, por exemplo, há o "Museu da Terra Guarani", administrado pela Itaipu, viabilizada pela desterritorialização de comunidades Guarani da região. Em Foz do Iguaçu, há o "Bosque Guarani" -

<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/quem-sao-os-xokleng-os-indigenas-que-podem-mudar-a-trajetoria-juridica-das-demarcacoes>

²¹ Em aproximação com Doreen Massey (2008) que fala do espaço como uma "simultaneidade de estórias-até-agora", sendo a esfera da multiplicidade.

zoológico municipal... Em lojas de “lembranças” para turistas, por exemplo, se encontram à venda diversos artigos indígenas e outros objetos que reforçam essa narrativa. Lembro de um objeto à venda em uma dessas lojas que consistia em uma mini garrafa de vidro com terra vermelha dentro dela. Na estampa da garrafa, estava pintada a menção “terra guarani”.

Nessas narrativas que são produzidas envolvendo os indígenas, muitas vezes, estes são imobilizados no passado, em que se ressaltam os imaginários de “nativo”, a “ancestralidade” e sua “originalidade”. Essa imobilização no passado é parte de um roteiro que parece ter a pretensão de oferecer um “passeio no tempo”. Segundo Canclini (1982), o turismo, ao invocar uma fascinação nostálgica pelo rústico e pelo natural, produz um imaginário que romantiza o indígena, juntamente da natureza, que o considera como “museu vivo” do arcaico, o que implica estereótipos de pureza, passado e selvageria que os consideram comunidades puras e sem contato com o mundo capitalista (p. 15)”. Essa construção ocidental-colonial concebe o Outro como exótico e o aprisiona simbolicamente em lugares fechados, etnicamente puros e culturalmente intocados (HALL, 2006, p. 79-80). Considerando o turismo na perspectiva de um sistema de mobilidades, Freire-Medeiros e Lages (2020, p. 128-129) citam que um dos elementos que o sustentam são os discursos especializados e espacializados (principalmente pelo binarismo exótico versus familiar) e moralidades (“ethos hedonista”), que acabam reforçando padrões de desigualdade entre corpos e territórios. Manuela Carneiro da Cunha (1992) fala das armadilhas das interpretações ocidentais sobre as sociedades indígenas:

A maior dessas armadilhas é talvez a ilusão de primitivismo. Na segunda metade do século XIX, essa época de triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram portanto algo como fósseis vivos que testemunhavam do passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades “primitivas”, condenadas a uma eterna infância (CUNHA, 1992, p. 11).

Essa lógica teve como uma de suas principais ideologias de dominação, a invenção da raça (QUIJANO, 2005), reduzindo o corpo e o ser vivo a uma questão estética e a uma ficção de fisionomia “biológica”, passando a enquadrar determinados sujeitos como corpos-objeto, corpos-mercadoria, ou corpos-moeda (MBEMBE, 2014).

Tudo isso acarretou, na atualidade, o imaginário de que, as sociedades indígenas de agora, são uma imagem do passado remoto.

Nessa ideia, também não são expostas as diversas condições atuais de sobrevivência das comunidades indígenas da região que incluem situações precárias de moradia, alimentação, mendicância, drogas, preconceito, prostituição e demais violências - resultado da construção de uma "terra guarani" para os não-indígenas que condenou os povos indígenas à perda de suas terras, e, portanto, da base de sua sobrevivência. A "terra guarani" atual é de propriedade do Estado e de suas instituições, de hotéis, monocultivos e demais agentes privados. Também está submersa na represa da hidrelétrica de Itaipu e controlada para o bem-estar de turistas via Parques Nacionais. Para algumas comunidades Guarani da região, restaram pequenas reservas, e para outras, a rua e a própria sorte.

Assim, podemos refletir que essa "terra guarani" tão exaltada pelo mercado turístico, é na verdade, o repertório de um território branco, que, ao possuir poder político, histórico, social e econômico (KILOMBA, 2019), tem a capacidade de nomear, classificar, territorializar e temporalizar, de forma imposta, as/os Outras/os raciais. Desse modo, conforme Kilomba (2019), que fala sobre a experiência de sujeitos negros, a construção da diferença se dá a partir da norma branca, já que esta tem o poder de se definir como norma e como ponto de referência, sendo base para o processo de hierarquização, discriminação e inferiorização de Outras/os raciais. Segundo a autora, essa hierarquização também serve para legitimar as diferenças globais na partilha e no acesso a recursos como representação política, mídia, emprego, educação, saúde, habitação, etc. Esse processo, que constitui o racismo estrutural, faz com que os sujeitos subalternizados só possam existir através de uma imagem alienada de si mesmos (p. 119). Conforme Linera (2010):

Apagada a memória da ação social que originou essa etnificação das diferenças sociais e da divisão de classes, a hierarquização racial ou étnica do mundo tem força estruturante, porque ajuda a delimitar simbolicamente as diferenças sociais, aumentando, com sua força, a força da diferenciação social (LINERA, 2010, p. 177).

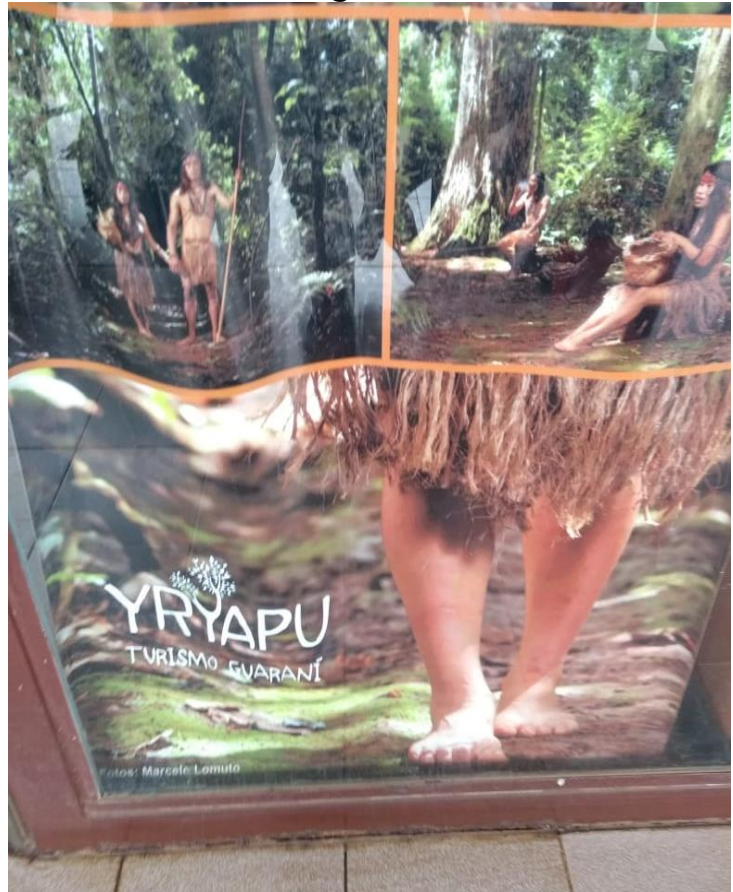
No entanto, mesmo em uma posição subalternizada, é preciso considerar que os Outros raciais, e aqui falamos mais especificamente dos indígenas, não recebem passivamente a lógica da dominação dada pelo avanço da "civilização" ocidental que

modificou e violou profundamente seus modos de viver, mas que em certa medida, a subvertem para possibilitar a sua reprodução, incorporando o mundo exterior a ordem abrangente do seu próprio sistema de mundo, o que implica em uma indigenização (SAHLINS, 1997). Seu próprio sistema de mundo, corresponde, conforme Mario Blaser e Marisol De La Cadena (2009, p. 6), a uma ontologia particular, que é, uma maneira de ser entre tantas outras - e por isso, é um sistema de mundo que se organiza de forma particular.

Desta forma, são sujeitos que transitam entre diferentes territórios para contornar a precarização e os “limites uniterritoriais pretensamente exclusivistas” a que estão subordinados, fazendo do “viver no limite” ou do “viver sob(re) fronteiras” - as que os Outros impõem - suas próprias condições de existência (HAESBAERT, 2017, p. 20-21). Há um trânsito entre o seu mundo e o mundo que cria uma imagem específica dos mesmos. De La Cadena (2009, p. 155), ao discutir os descompassos entre a política moderna e as políticas indígenas, compreende que os indígenas traduzem suas práticas para o que é aceitável, deixando fora de vista, o inaceitável. Essa premissa, pode contribuir para refletirmos o trânsito Maká entre os diferentes mundos e seus diferentes regimes de visibilidade e relação com as alteridades.

Em meio a esse circuito turístico, por exemplo, uma das comunidades M'byá Guarani localizadas em Puerto Iguazú, na Argentina, no caminho para as Cataratas del Iguazú (lado argentino), como estratégia criativa de sobrevivência, desenvolveram, com parceria de ONGs e outros agentes, um atrativo para os turistas chamado “Turismo

Fotografia 16 - Anúncio do Turismo Guarani Yryapu, no Terminal Rodoviário de Puerto Iguazú, na Argentina

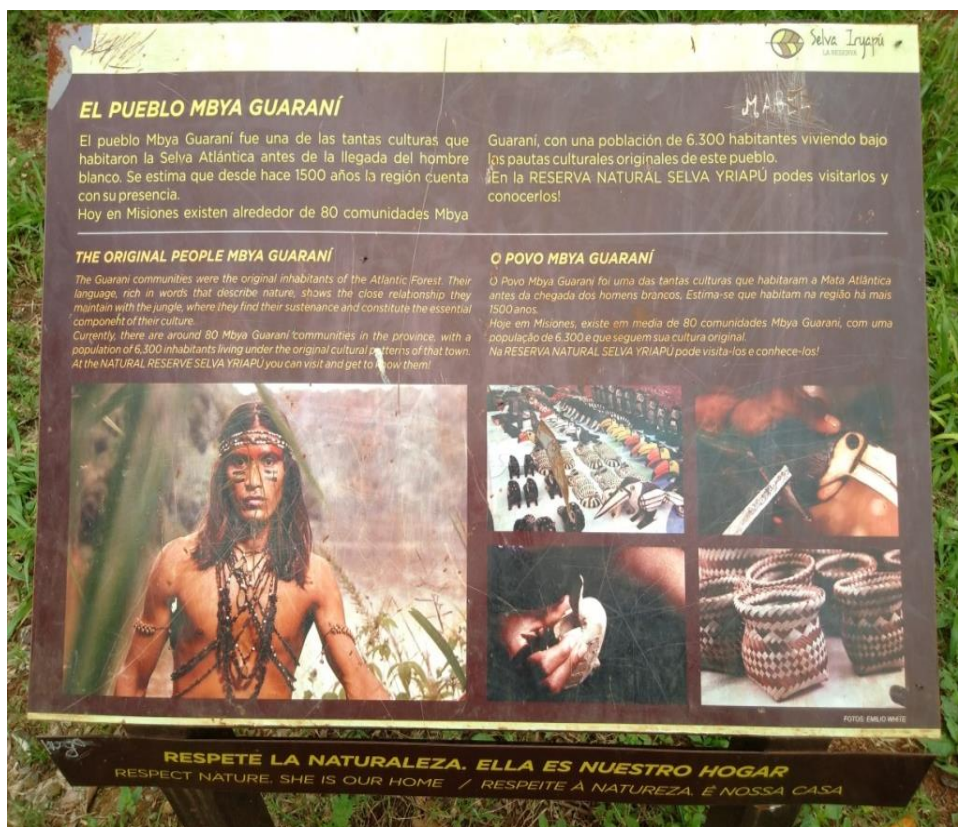


Fonte: Trabalho de campo, 2018.

Guarani". Essas comunidades se encontram numa reserva chamada Yryapú, e dividem espaço com hotéis de luxo que exploram o turismo de natureza. "Tierra Guarani", "Selva", "Selvaje", "La Aldea de la Selva", "Yvy" (palavra em guarani), são alguns dos nomes desses hotéis de "selva" ou "selváticos", como são chamados. Esse atrativo "turismo guarani" possui anúncios em alguns locais com grande movimento de pessoas, principalmente turistas, como no Terminal Rodoviário de Puerto Iguazú, onde vi pela primeira vez. No cartaz, estava um homem e uma mulher indígenas seminus, na floresta, e portando um cesto, arco e flecha.

Para chegar à entrada da comunidade Yryapú, é preciso acessar uma estrada. Logo no começo dessa estrada há um portal com um letreiro escrito "Selva Yryapú, la reserva". Essa mesma estrada é a que dá acesso aos hotéis de luxo mencionados anteriormente. Na estrada há algumas placas indicando a presença M'byá Guarani. Em uma das placas estava escrito um texto em três línguas - espanhol, português e inglês - destacando que os M'byá seguem a cultura "original". O título do texto era "O povo M'byá Guarani" em português e em espanhol. Já na língua inglesa, o título ganhava a palavra "original", se transformando em "The Original People M'byá Guarani".

Fotografia 17 - Placa em caminho do circuito turístico "Selva Iryapú" em Puerto Iguazú



Retirado de Rodrigues e Benites (2021, p. 90).

Para alguns "atrativos" oferecidos por alguns hotéis e agências envolvidas, estes contratam os indígenas que vivem na região para fazerem apresentações de canto e dança para os turistas. Em um vídeo registrado por um usuário no youtube, mostra-se uma dessas apresentações incluídas num roteiro entre os rios Paraná e Iguaçu na Tríplice Fronteira²². Outro exemplo é o atrativo "Forest Experience" ou "Experiência na Floresta" ofertado pelo Parque das Aves em Foz do Iguaçu, onde, uma das comunidades M'byá Guarani de Puerto Iguazú, realizam uma cerimônia para receber os turistas. Segundo o anúncio do atrativo²³, "o objetivo ... é criar maior respeito e visibilidade para os Guaranis dentro do panorama turístico de Foz do Iguaçu, além de proporcionar uma fonte de renda importante para a aldeia".

No entanto, ainda que essas imagens foquem na concepção "ancestralidade" para chamar a atenção dos turistas, seus agentes, os M'byá Guarani, nesse circuito, mostram aos visitantes as suas atuais condições de vida, os seus "agoras" e os conflitos que envolveram e envolvem os seus territórios frente à territorialização do Estado nacional e do capital turístico. Logo na entrada de uma dessas comunidades que pude conhecer, há uma cartografia elaborada por eles mesmos apontando essas questões. O título da cartografia era "*Nuestro Territorio - Ore Rekoa* (na língua M'byá)". Na cartografia, estão mapeados: Território ancestral, Terras titularizadas, Setor ocupado por hotéis, Uso e significado territorial M'byá Guarani e Ameaças para o território M'byá Guarani (que inclui hotéis, queimas e desapropriações, desmatamento ilegal, usurpação criola, desmonte por hotéis, ex-pedreira, esgoto e contrabando). Ainda na mesma cartografia, há um pequeno texto explicando porque a selva (*ka'aguy*) é importante para o povo M'byá Guarani, e também uma coluna titulada "*La historia del desalojo y la violencia nunca reparada*" em que estão quatro manchetes de noticiários denunciando violências cometidas contra a comunidade local.

²² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1qq9H-SA00g&t=25s>

²³ Disponível em: <https://www.parquedasaves.com.br/visite/forest-experience/?lang=pt-br>

Fotografia 18 - Cartografia M'byá Guarani de seu território na reserva Yryapu na entrada da comunidade



Fonte: Trabalho de campo, 2018. Retirado de Rodrigues e Benites (2021, p. 92).

Ou seja, a ancestralidade é sim um componente fundamental da vida das comunidades e dos sujeitos indígenas, e é reelaborada nessas atuais práticas na relação com outras sociedades envolventes. Nesse sentido, constituem um modo de expandir a sua cultura (GREGORY, 1982 *apud* SAHLINS, 1997, p. 54). O problema é enxergá-las como fixas e isoladas no tempo-espço, de modo a invisibilizar os diversos conflitos que perpassam a existência dessas comunidades com a sociedade os agentes não-indígenas.

Como se vê, os M'byá Guarani co-existem com os Maká na Tríplice Fronteira, envolvendo-se ao mercado turístico como fonte de renda. No entanto, os últimos não compartilhem o selo de "nativos originais" da região pela sociedade não-indígena, e talvez, isso acaba contribuindo para que, em certas ocasiões, sejam confundidos com os Guarani. Esse processo de "guaranização" dos Maká, no entanto, não ocorre somente na Tríplice Fronteira, mas também, em determinados contextos no Paraguai, envolvendo outras problemáticas.

Com o estabelecimento das fronteiras nacionais, as identidades indígenas também são apropriadas para a construção de ideais e projetos nacionalistas. No caso dos Maká, isso ocorre pelo processo de “paraguaização dos indígenas”, sobretudo, dos Guaraní (RUFFINELLI, 2011) na construção da história oficial e do ideal nacional paraguaio, considerado um “mestiço” entre espanhóis e indígenas. Este, traz elementos guaranícos (idioma, costumes, alimentação, etc.), de forma seletiva, como símbolos da identidade nacional, fazendo alusão à um Paraguai “mestiço”, que na realidade, tem continuado o processo de marginalização dos povos indígenas (TELESCA e WILDE, 2011, p. 195). Analisando a construção do nacionalismo paraguaio que também se constrói a partir da ideia de “raça guaraní”, David Seiferheld (2011) aponta que:

Los pueblos indígenas son un caso extremo de esta dualidad exaltación - degradación. Condenados en la realidad a la pérdida de sus territorios y con ello, de la base material de sus antiguas identidades; son exaltados como “nuestros antepasados” (una forma de negar su presencia); “nuestros hermanos indígenas” (aquellos que necesitan de nuestra caridad, y no de políticas estatales vigorosas y promotoras de la dignidad); y “la raza guaraní” (la negación de la diversidad y de la pluralidad del Paraguay) (SEIFERHELD, 2011, p. 181).

Se determinados elementos do universo guaraní são importantes na construção imaginário nacional paraguaio, são as imagens dos Maká que, muitas vezes, suportam os seus discursos. Segundo Benitez (2016, p. 15), a participação dos Maká nos principais festivais folclóricos do país, é frequente: “en estos espacios se presentan ataviados con trajes elaborados por ellos mismos en los que confluye tanto la estética propia como la interpretación del estereotipo que de ellos espera el público”. Segundo a autora, a imagem Maká se conformou como uma referência imediata do indígena e das representações de seu repertório no país pela facilidade de se encontrar no mercado adornos étnicos que os mesmos produzem e comercializam para sobreviver (idem, p. 71). Assim, as imagens Maká ilustram os temas referentes ao mundo indígena nos textos escolares (ibidem) e reforçam os componentes da identidade paraguaia nas festividades e palcos oficiais (idem, p. 60). Dessa forma, para exaltar a “raça guaraní”, o discurso nacionalista chama a etnia Maká para representá-la (idem, p. 61).

Damián Cabrera (2015, p. 40), também observa que nos livros escolares é possível encontrar facilmente fotografias de indígenas da etnia Maká com legendas que os identificam como “Guaraní”. O autor também cita alguns filmes que fazem referências

aos Guarani, mas que foram contracenados por indígenas Maká. Com isso, podemos compreender que o poder de nomear, classificar, territorializar e temporalizar, se concretiza a partir da dominação de diversos elementos da alteridade, que são reinventados de acordo com os seus interesses. Esses descompassos que envolvem identidades étnicas e nacionais podem explicar, por exemplo, a situação de a mulher Maká com quem conversei, reclamar do tratamento dos paraguaios.

Rivera Cusicanqui (2018) traz argumentos que desestabilizam o essencialismo dessas identidades “mestiças” que, a partir de uma “fusão”, se tornam entidades homogêneas:

Esta franja intermedia no es, por lo tanto, una simbiosis o fusión de contrarios; tampoco es una hibridación. Y ni siquiera es una identidad. Sólo la angustia del deculturado, de aquel que tiene miedo a su propix indix interior, puede llevarlo a la búsqueda de identificación con lo homogéneo, a gozar de la hibridez [...] El mestizo o la mestiza que creen que hay una salida, una síntesis y una “tercera república”, sustentadas en el olvido de las contradicciones que habitan sus múltiples pasados, lo único que han creado es una zona de malestar, doblez e indeterminación que conduce a la penumbra cognitiva y al deterioro ético (RIVERA CUSICANQUI, 2018, p. 78)

Nesse sentido, esses ideais nacionalistas caracterizam um processo de esquecimento histórico com consequências éticas e políticas, pois negam as contradições que nos constituem enquanto indivíduos e sujeitos coletivos. Em aproximação com Grada Kilomba (2019, p. 111), esses discursos acabam contribuindo para a construção de fantasias sobre raça e territorialidade. Na Tríplice Fronteira, por exemplo, o turismo de “natureza”, ao invocar os indígenas de determinada forma em seus discursos, podem reproduzir fantasias de que estes são unicamente “povos da floresta”, invisibilizando, por exemplo, as condições indígenas em contexto urbano. E no caso dos Maká, um urbano extremamente complexo, formado por cidades em diferentes países, cada uma com contradições e funções internas diferentes da outra, articuladas pela condição de fronteira e sua tessitura socioespacial (identidades nacionais, línguas, etnias, dinheiros, normas), atravessada por dinâmicas globais e hegemônicas do turismo, do comércio, do agronegócio, da logística, e assim por diante.

Negociando com os imaginários que servem ao turismo, os Maká, criam estratégias de incorporar-se nessa paisagem imaginada para sobreviver, constituindo uma política espacial em que transitam entre o seu próprio mundo e o mundo em que

são inventados pelos Outros, já que, “[...] diante da multiplicidade dos desafios de realidade, os homens demonstram uma grande competência para identificar a natureza da situação e extrair soluções práticas da pluralidade dos mundos à qual se confrontam” (ZAOUAL, 2006, p. 108). Nesse processo, os corpos podem ser compreendidos como espaços que se constituem em uma constelação de relações, sentidos e objetos, sendo territorializados, desterritorializados e reterritorializados por modalidades de identificação, fluxos de poder e de significados, estando sempre em negociação com outros espaços, já que, os próprios corpos são lugares sociais, políticos e geográficos (SILVA; ORNAT, 2016, p. 63-64).

As fantasias sobre raça e territorialidade da sociedade não-indígena, e, sobretudo, dos turistas, que estão presentes nessas modalidades de identificação entre indígenas e não indígenas, acabam sendo revertidos como fonte precária de sobrevivência para os Maká, e ao negociá-las através de sua imagem, têm no turismo, a sua principal fonte de renda.

Es esta imagen cuidadosamente pensada la que facilita los procesos de relacionamiento e intercambio y es a su vez el distintivo que favorece el acceso a los espacios más concurridos. En la visita del papa Francisco al Paraguay en julio del 2015, los mismos tenían acceso al patio preferencial casi delante del pontífice y por supuesto, no dudaron en remitirse a la imagen que de ellos se espera y allí estaban ganando visibilidad en todos los medios de comunicación que hacían cobertura de la visita (BENITEZ, 2020, p. 42).

No entanto, percebe-se nessa interação que os imaginários que concebem os indígenas como “selvagens” e “primitivos” permitem a produção de lucro e poder para setores hegemônicos, como os atrelados ao turismo, por exemplo, enquanto para os indígenas, conformam as poucas possibilidades precárias de sobrevivência, o que nos permite dizer que há uma explícita exploração do trabalho dos indígenas aos conformes do sistema capitalista. Segundo Martins (1986, p. 28), se os indígenas mais vendem do que compram, isso caracteriza uma lógica econômica de tipo colonial em que “o vendedor não é ao mesmo tempo o principal comprador”. Para ele:

Se inevitavelmente o índio adquire novas necessidades e, num certo sentido, se transforma em consumidor de mercadorias produzidas fora da economia tribal, passa a ser, também, mais vendedor do que comprador. Isso está na própria lógica da troca desigual. Mas está também na lógica de um certo tipo de acumulação capitalista, de natureza colonial, que

ainda não desapareceu [...]. Isso talvez explique por que o índio ou é exterminado quando entra em contato com a frente de expansão ou é convertido em semi-escravo, produtor de mercadorias vendidas por baixo do seu valor e comprador de mercadorias adquiridas por cima do seu valor; mas raramente é convertido em assalariado. Quando o é, vai engrossar a massa dos subempregados ou trabalhadores temporários que se aglomeram nas cidades. (MARTINS, 1986, p. 25).

Ainda que nestas condições, os indígenas constroem constantemente formas de agência para resistir e fazer sobreviver a sua identidade. Em relação as estratégias desses povos frente aos Estados Nacionais, Oliveira (2000) afirma:

Já quanto à nacionalidade, como uma segunda identidade, é claro que ela será instrumentalizada de conformidade com situações concretas em que os indivíduos ou os grupos estiverem inseridos, como a de procurarem assistência à saúde, à educação dos filhos ou uma eventual proteção junto a forças militares de fronteira: seriam caso típicos de manipulação de identidade junto a representantes dos respectivos Estados nacionais (OLIVEIRA, 2000, p. 17).

As negociações agenciadas pelos Maká, por exemplo, deram origem a um decreto, em 2018, na cidade de Foz do Iguaçu para garantir que indígenas possam vender seus artesanatos nos espaços públicos e atrativos turísticos da cidade. Segundo matéria da Rádio Cultura Foz²⁴, o Júlio, da comunidade Maká, buscou a Secretaria de Direitos Humanos para reclamar que não estavam conseguindo comercializar seus artesanatos, e com isso, o direito à livre circulação na fronteira, estabelecido pelo Estatuto do Índio, não estava sendo respeitado. O encontro com uma das responsáveis pela Secretaria foi registrada na imagem a seguir:

²⁴ Disponível em: <https://www.radioculturafoz.com.br/2018/09/11/decreto-garante-livre-comercio-de-artesanato-indigena-em-foz/>

Imagem 4 - Júlio, e outro companheiro Maká, junto a secretária de Direitos Humanos de Foz do Iguaçu no Marco das Três Fronteiras, atrativo turístico da cidade



Fonte: Rádio Cultura Foz, 2018.

Outro elemento que chama atenção na fotografia acima, são os Maká ao lado da escultura de uma imagem indígena que está posta no Marco das Três Fronteiras, atrativo que tem em sua estrutura uma réplica das ruínas jesuíticas, com muitas referências aos Guaranis em seu interior, e que também oferece apresentações da “lenda das cataratas”, uma narrativa que faz referência aos Kaingang encenada por atores não-indígenas adornados. Os Maká, com sua experiência no turismo, reivindicam entrar em cena nesse repertório, o que reflete uma negociação da imagem indígena construída pelo Outro com sua própria identidade, mobilizando-a para ocupar este espaço, ainda que numa posição precarizada. Essa entrada, envolvendo corpos/imagens/lugares imagi-nativos, fluidifica um espaço-tempo imaginado de um passado jesuítico simulado. Ao redor das estátuas simulando Guaranis, Kaingangues e Jesuítas de um tempo-espço mistificado, estão os Maká - corpos vivos, curiosos, vendedores e tecedores, e os turistas - corpos vivos, curiosos e consumidores. Estes podem deslocá-lo ou reforçá-lo. As contradições podem se justapor de diferentes maneiras, formando distintas combinações. Isso vai depender das diferentes relações que aí possam ter lugar. Sobre tais mobilizações, vale apenas destacar o que Oliveira reflete sobre os “des-caminhos” da identidade:

Quando, em sua movimentação no interior de sistemas sociais, os caminhos de que se valem levam-nas a viverem situações de extrema

ambivalência. São seus descaminhos, ainda que não necessariamente equivocados, pois em regra tendem a ser os únicos possíveis – conjunturalmente possíveis –, na medida em que o processo de identificação pessoal ou grupal chega a estar mais condicionado pela sociedade envolvente do que pelas “fontes” originárias dessas mesmas identidades [...] (OLIVEIRA, 2000, p. 8).

Mas por que tais atrativos turísticos, em vez de exibirem narrativas fixas no espaço e no tempo sobre os indígenas, não exibem suas condições atuais? Por que, para além de exibirem referências congeladas e homogeneizantes de sujeitos indígenas, não exibem a trajetória Maká e as que co-existem numa multiplicidade étnica região? A resposta para essas questões parece encontrar fundamento na perspectiva de que como o turismo precisa evocar uma fascinação pelo exótico e uma nostalgia ao passado (CANCLINI, 1982), a história e a geografia Maká e de outras etnias, não fixas e nem puras, não têm lugar nessas narrativas, já que revelam as contradições inerentes ao fetichismo que envolve a imagem indígena transformada em mercadoria sob a ordem capitalista. Segundo Barreto (2003, p. 26):

O grande paradoxo do turismo é que essa atividade coloca em contato pessoas que não enxergam a si mesmas como pessoas, mas como portadores de uma função precisa e determinada. Ajudar a entender os processos psicossociais desencadeados pelo fenômeno turístico, as expectativas, desejos, satisfações e frustrações das populações anfitriãs e dos turistas, as motivações para agir de uma ou outra maneira, a busca para além da simples viagem, a dinâmica cultural em que o turismo está inserido, a diversidade de interesses e necessidades sociais que o turismo afeta, enfim, seus dilemas e paradoxos seria uma enorme contribuição das ciências sociais para o planejamento equilibrado de um turismo responsável.

Nessa perspectiva, precisamos considerar os processos de desigualdade oriundos de uma sociedade capitalista em que as condições étnico-raciais e de classe devem ser compreendidas conjuntamente, como por exemplo, a subalternização do indígena frente ao branco. Assim, hooks aponta que a transformação da diferença em mercadoria envolve um processo de descontextualização dos sujeitos:

Atualmente, a comodificação da diferença promove paradigmas de consumo nos quais qualquer diferença em que o Outro²⁵ habite será erradicada por meio da troca, pelo consumo canibal que não apenas

²⁵ “Aqui se trata de um “outro” que não é psicanalítico nem etnográfico (ao qual poderíamos nos referir falando em “alteridade”), mas de uma pessoa às vezes próxima, da nossa convivência, cujas diferenças que a constituem em termos de raça/gênero são tratadas como algo exótico” (HOOKS, 2019, p. 66).

desloca o Outro, mas nega a importância da história do outro através de um processo de descontextualização (hooks, 2019, p. 81).

Cárdenas (2018) reflete sobre os vários arranjos que as populações tradicionais envolvidas com o turismo constroem afim de lidar com os mundos “local” e “turístico”. Nesse sentido:

No caso do turismo que involucra populações indígenas, por exemplo, implica explicitamente a interação face a face com os visitantes, onde é replicada uma etnicidade que é negociada e esperada pelos turistas referente ao que significa “ser índio”. Ou seja, sinais diacríticos correspondentes a uma identidade indígena são selecionados para ser ressaltados no momento de contato entre comunidades anfitriãs e turistas, sendo que estas devem ser compreensíveis e reconhecidas por todos os involucrados na atividade turística (CÁRDENAS, 2018, p. 41).

Segundo a autora, as práticas e a etnicidade que essas populações demonstram por meio do turismo são respostas para as práticas oriundas dos brancos e resultam “[...] de uma negociação e correspondência estabelecida com os imaginários e preconceitos dos visitantes, assim como no fortalecimento de elementos culturais diferenciadores que foram perdidos com o violento processo de colonização” (idem, p. 48).

Partindo da compreensão de Massey (2008), do espaço enquanto uma “simultaneidade de trajetórias coetâneas” que se encontram, buscaremos imaginar nos próximos capítulos como os Maká, na construção de sua trajetória envolvida por interações, negociações e contradições em sua dinâmica espacial, constroem arranjos entre o seu mundo e o mundo dos Outros, numa perspectiva em que a multiplicidade é incorporada ao mundo Maká. Nessa perspectiva, compreendemos a geografia Maká como uma geografia caminhante, e não como algo dado e fixo como colocada em discursos imagi-nativos, pois impossibilitaria vê-la enquanto historicamente e socialmente produzida.

Nesse ponto de vista, precisamos considerar que as multiplicidades que envolvem a territorialidade Maká e suas geo-políticas, abarcam racionalidades ontologicamente diferentes, o que implica uma mobilidade constante entre diferentes mundos. Um exemplo é a relação com os Estados nacionais – por mais que sejam contornados por suas delimitações, as territorialidades indígenas abarcam outras lógicas, ainda que se relacionem com ela. E sua co-existência, produz uma série de negociações, conflitos e entrelaçamentos. Para Cocco (2009, p. 181), “[...] os “povos originários” não são

portadores de uma “nova” verdade, mas apenas (e isso já é um mundo!) de uma “outra” verdade. Essa verdade “outra” é plenamente relacional, pois ela é fruto de uma invenção recíproca de culturas ocidentais e “indígenas”²⁶. Ou seja, é preciso pensar os mundos indígenas em termos relacionais, e isso significa distanciar-se de noções que petrificam esses outros modos de ser, outras culturas, no tempo e no espaço.

São vários os equívocos nas interpretações sobre os modos de ser, pensar, conhecer e se relacionar indígenas. Tentamos traduzi-las como um reflexo do nosso espelho²⁶, da nossa racionalidade preta de discursos e imaginários, o que é impossível, pois não são simplesmente diferenças culturais, mas diferenças ontológicas radicais. Por isso, precisamos adotar uma postura epistemológica “contra-tradução” dessa natureza, e nos atentarmos a necessidade de “falar do impensável”, a fim de causar uma ruptura com a nossa forma de pensar (BLASER e DE LA CADENA, 2009). Consequentemente, acabamos domesticando essas histórias para fazer com que elas se adequem aos nossos conceitos e teorias e as nossas formas “colonizadas de ver” (com referência a hooks, 2019), transformando-as em símbolos, metáforas e significados de coisas que já conhecemos, que já teorizamos e que são “pensáveis”, pois achamos que podemos explicar em nossos termos e simplesmente traduzir ao nosso mundo estes outros mundos, numa posição de “viajantes avançados ou liberais bem intencionados em contribuir para o controle dos excessos do processo civilizador no qual também participamos” (BLASER e DE LA CADENA, 2009, p. 5).

²⁶ Com referência à Gambini (1988).

2. DO CHACO PLURIÉTNICO AO ESTADO NACIONAL: A GEOGRAFIA INDÍGENA DO CHACO E AS IMPLICAÇÕES DO COLONIALISMO

Antes de chegarem em Asunción, e para as demais cidades em que se encontram atualmente, os Maká se encontravam na região do Chaco Boreal²⁷, na margem direita do rio Paraguai. A região do Chaco era habitada principalmente por povos caçadores-coletores e pescadores, e também, por alguns grupos que praticavam agricultura (BARÚA e MIR, 2009, p. 140). Conforme Susnik (1972 *apud* Carvalho, 1992, p. 459), o rio Paraguai funcionava como um limite para as populações chaquenhas, e antes da conquista espanhola, foi densamente povoada por indígenas cultivadores, em constantes lutas interétnicas. Segundo Carvalho (1992, p. 460), os povos do Chaco, antes de entrarem em contato com os povos andinos, com os Arawak e com os Guarani, eram coletores nômades, caçadores e pescadores. Reagrupavam-se em pequenos grupos constituídos por poucas famílias, vestiam mantos de couro pintado, moravam em frágeis cabanas, e eram habilidosos com a fabricação de bolsas trançadas (*ibidem*).

Outro ponto para qual a autora chama a atenção, e que é interessante para construir uma reflexão sobre as interrelações que envolvem as geo-políticas da territorialidade Maká, é que o Chaco, do ponto de vista cultural e econômico, é uma área de transição entre a planície da bacia amazônica, a planície argentina e a zona subandina, o que fez com que as culturas dessas regiões se misturassem no Chaco, produzindo um “novo tipo de civilização” (*ibidem*). Os contatos com os povos andinos, por exemplo, contribuíram para que alguns traços de suas culturas fossem encontrados em elementos mitológicos dos povos chaquenos. Tais fatores nos permitem refletir, que anteriormente à chegada dos colonizadores brancos, os povos do Chaco mantinham um sistema de relações complexas, marcada por trocas, mobilidades e fronteiras diversas. Isso impossibilita qualquer afirmação de pureza ou isolamento étnico. Segundo Braunstein (2005, p. 134), “en tiempos históricos, el conjunto de estas naciones puede ser enmarcado sin dificultad en una especie de sociedad regional a la que Adriana Sterpin (1993:150) denomina un “subconjunto regional pluriétnico””.

Braunstein (2005, p. 128-129) diz que muitos dados apontam que no Chaco se produziram diversos e complexos fenômenos de contato e mescla linguística, favorecido

²⁷ Conforme Barúa e Mir (2009, p. 139-140), considerando os rios Bermejo e Pilcomayo, o Chaco pode ser dividido em três setores: o Chaco Boreal (ao norte do Pilcomayo), o Chaco Central (entre os dois rios) e o Chaco Austral (ao sul do rio Bermejo).

pelo modelo de organização das sociedades chaquenhas que eram constituídas por diferentes unidades sociais progressivamente inclusivas, favorecendo alianças mais ou menos estáveis entre diferentes “bandas” (dependendo de situações conjunturais como o acesso aos recursos e o prestígio das lideranças) que se formavam pelo conjunto de unidades familiares menores. Assim, se formavam agrupamentos políticos extensos que se deslocavam por um determinado território considerado próprio, e em seu interior mantinham intercâmbios de todo tipo, delimitando áreas de solidariedade e consciência histórica comum. Além disso, existia uma comunicação, ainda que menor, entre diferentes tribos vizinhas que consistiam em alianças circunstanciais, roubos de bens ou raptos de mulheres e crianças. A estabilidade dos bandos dependia de situações conjunturais como o acesso aos recursos e o prestígio das lideranças, e por isso, era frequente a decomposição das diferentes “bandas” concorrentes e a recomposição das mesmas com aliados que poderiam ser muito distantes linguisticamente e culturalmente. O autor conclui que essa conformação foi propensa para a formação de variedades linguísticas novas e afins, constituindo complexos étnicos (ibidem, p. 130). As “bandas”, ou “bandos”, eram caracterizadas da seguinte forma:

Tradicionalmente, en el Chaco los diferentes grupos étnicos se han caracterizado por una organización en bandas compuestas por uno o varios linajes y que a su vez están relacionados o emparentados con otras bandas o grupos, que temporalmente pueden compartir espacio o incluso una cierta unidad política con un carácter semi-permanente. A estas unidades la bibliografía clásica las ha llamado tribu. Pero estas unidades tenían una permanencia limitada y dependían de múltiples factores, aunque en determinados momentos grupos diferentes se reconocieran como parte del mismo grupo (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 55).

Os Maká, nesse sentido, não formavam um grupo compacto, mas começam a agrupar-se em decorrência das pressões decorrentes da Guerra do Chaco e da ocupação desse território pelos brancos (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 55), como veremos mais adiante.

Segundo Braunstein (2007, p. 224-225), os Maká fazem parte do conjunto de chaquenhos centrais, falam uma língua afim ao mataco, e são identificados parcialmente com as etnias Lengua e Enimagá do século XVIII. A hipótese sobre seus antepassados, conforme o autor, presume que seus antepassados formaram parte de um grupo da área de domínio mataco que assimilou diferentes elementos de bandos das etnias Guaicuru,

Vilela e Calchaquí. Além disso, as descrições dos Maká e dos seus possíveis antepassados assinalam hábitos guerreiros, população pouco numerosa, alianças com as etnias Chulupí (Nivaclé) e Lengua (Enxet) e guerras constantes com as etnias Toba e Pilagá (ibidem, p. 225). Segundo Susnik (1978, p. 57-58), as mitologias maká também revelavam diferentes influências das suas migrações (característica própria dos grupos caçadores) e contatos com várias culturas indígenas (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 33).

Mencionando as semelhanças linguísticas e culturais (danças, cantos, tradições, costumes) entre os Nivaclé e os Maká, por exemplo, Herrero e Berná (2004, p. 34) identificaram em trabalho de campo com os Maká a existência de uma “tradição oral” que se refere ao seu passado:

Durante nuestro trabajo de campo hemos descubierto la existencia de una tradición oral que hace referencia al pasado Maká. La historia cuenta como hace mucho tiempo Maká y Nivaclé conformaban un solo y el mismo grupo. Durante mucho tiempo vivieron sin problema alguno, hasta que un día un hecho desencadenó graves consecuencias. Unos jóvenes peleaban normalmente, y en una de esas peleas uno mato al outro. Al día siguiente los padres del fallecido pidieron justicia por lo sucedido. Dentro del grupo unos se pusieron de parte de los padres del fallecido y otros de parte de la familia del hijo al que se quería ajusticiar. Finalmente, todo el grupo se segmentó y los que apoyaban a la familia del hijo que se quería ajusticiar se fueron y desde entonces fueron otro grupo independiente: los Nivaclé y los que se quedaron, los Maká (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 34)

Nessa narrativa, é perceptível como a produção da identidade é relacional e é marcada pela diferença, dependendo de algo fora dela para existir (WOODWARD, 2009, p. 11). Muitas vezes, segundo a autora, a diferença é marcada em relação à identidade por oposições binárias e dualismos com pesos desiguais, o que está diretamente relacionado com a produção de uma ordem social e as relações de poder que ela envolve (idem, p. 54). Dessa maneira:

[...] ideias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões, têm como sua função principal impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada. É somente exagerando a diferença entre dentro e fora, acima e abaixo, fêmea e macho, com e contra, que um semblante de ordem é criado (DOUGLAS, 2014, p. 15).

Como vemos, a cisão do grupo que teria dado origem aos Maká e aos Nivaclé se deu pela posição oposta de famílias em relação ao conflito. Uns estavam a favor e outros contra de se fazer “justiça”.

Voltando para o contexto do colonialismo no Chaco, as pressões violentas da conquista dos brancos sobre a região, acarretou em grande movimentação dos povos indígenas, levando ao seu decréscimo populacional e ao extermínio de tribos marginais à área chaquenha (CARVALHO, 1992, p. 462). No entanto, os colonizadores espanhóis fracassavam continuamente em suas tentativas de invasão do Chaco devido à resistência dos nativos, cuja resistência se fortaleceu com a incorporação de cavalos e armas de fogo que permitiu a expropriação de gado de estâncias de colonizadores e favoreceu contatos interétnicos, unificando contingentes que evitaram a expansão da fronteira colonizadora (BARÚA e MIR, 2009, p. 142). Rodríguez Mir (2016, p. 367), frisando a alta mobilidade das populações nativas chaquenhas, diz que, essa característica aliada aos grupos reduzidos, a escassa estratificação social e às características da paisagem, dificultaram a dominação das populações nativas, possibilitando uma maior resistência destas no período de exploração colonial europeia. Segundo Herrero e Berná (2044, p. 22), fontes históricas, ainda que escassas, permitem sinalizar que os primeiros contatos entre os Maká e os brancos teriam acontecido antes do início do século XX.

O imaginário colonial construído sobre a região foi marcado pela ideia da presença de riquezas como ouro, prata e outros minerais e pela presença de indígenas “selvagens”, “sanguinários”, “ferozes” e “belicistas”, a fim de justificar expedições militares das sociedades nacionais para o Chaco, considerado um “deserto” perigoso, e nomeado como “inferno verde” (BARÚA e MIR, 2009; CAPDEVILA, COMBÈS e RICHARD, 2008). De acordo com os primeiros autores:

El interés del sistema colonialista por apropiarse de las nuevas tierras y demás recursos naturales contribuyó a consolidar una visión de los grupos chaqueños como los máximos exponentes del salvajismo, de un *ethos* guerrero inigualable y portadores de una miseria extrema. La conformación de este imaginario obedecía a la necesidad de legitimar la colonización, conquista y evangelización en dos ámbitos fundamentales: el militar y el religioso (BARÚA e MIR, 2009, p. 141).

De acordo com Carvalho (1992, p. 466), as práticas de “pacificação”, como em praticamente todos os confrontos entre colonizadores e indígenas, foram um eufemismo para o extermínio. Muitos grupos indígenas, pela decorrência do avanço violento dos

européus sobre suas terras, migraram para zonas mais inacessíveis do Chaco, na tentativa de impedir as influências externas, situação que durou até os finais do século XIX em que a consolidação gradual dos estados nacionais fez com que a região chaqueña fosse alvo de interesse para a exploração de potenciais recursos naturais pelas empresas capitalistas que iniciaram uma profunda transformação da região (ibidem, p. 140-141). Segundo Capdevila, Combès e Richard (2008, p. 32), durante o processo de consolidação dos estados nacionais o histórico geográfico dos territórios indígenas nunca foi considerado. Os diferentes povos chaqueños foram reduzidos a tribos e indivíduos dispersos e acampamentos miseráveis, e com isso, o Chaco não foi percebido, em nenhum momento, como um lugar habitado.

Mas por detrás de um pensamento de Estado sobre um território mais ou menos desconhecido havia também um sobre uma palavra: deserto. Digo isso porque segundo pode-se ler numa intervenção de Capdevila (2010), o emprego da metáfora de um 'deserto' no contexto do discurso do Estado sobre o território chaqueño ecoava num tipo de imaginário medieval cristão em que a imagem de um 'deserto' corresponderia, simultaneamente, tanto a um espaço completamente destituído de *civilização* (ou de 'espírito', como também calhou-se de sugerir), quanto a um tipo de mundo característico da alteridade não-humana que revelava-se, aos olhos do Estado, uma espécie de vazio existencial que devia ser necessariamente conquistado por meio de uma 'marcha civilizatória' [...] Todavia, a etiqueta que aplicava-se naquele tempo sobre o território Chaqueño que classificava-o como *deserto* não era uma que criava apenas distinções espaciais, destacando esse espaço no resto da região. Haveria ainda, justaposta à criação dessa diferença espacial entre terrenos dissimilares, uma diferença ontológica, constituída a partir da diferenciação entre o tipo de sujeito que habitava cada tipo de território. De um lado um tipo de sujeito 'humano e civilizado'. De outro, os habitantes do *deserto*, de cuja humanidade se deveria desconfiar por razão de sua 'selvageria', 'barbárie' e 'insubmissão' e que possuiriam, segundo os padres ou o Estado paraguaio, o mesmo estatuto ontológico que as aranhas, as cobras, os mosquitos ou os jaguares que julgava-se abundar no Chaco. (GRÜNEWALD, 2015, p. 83).

Os discursos das cartografias da colonização costumam declarar espaços a serem colonizados como "vazios" e produzir uma visão simplista da mobilidade dos povos como uma "ausência" de apropriação ou território, uma vez que se trata de uma racionalidade bastante diferente da lógica de propriedade privada:

Esta proposição do vazio reivindica uma série de coisas, cada uma delas sobreposta às restantes em camadas sucessivas: (i) Uma região não-europeia encontra-se vazia ou praticamente desabitada de gente (razão

pela qual a fixação de colonos europeus não implica qualquer deslocação de povos nativos). (ii) A região não possui uma população fixa: os habitantes caracterizam-se pela mobilidade, pelo nomadismo, pela errância (e, por isso, a fixação europeia não viola nenhuma soberania política, uma vez que os nómadas não reclamam para si o território). (iii) As culturas desta região não possuem um entendimento do que seja a propriedade privada - quer dizer, a região desconhece quaisquer direitos e pretensões à propriedade (daí os ocupantes coloniais poderem dar terras livremente aos colonos, já que ninguém é dono delas). A camada final, aplicada a todos os do sector externo, corresponde a um vazio de criatividade intelectual e de valores espirituais, por vezes descrito pelos europeus [...] como sendo uma ausência de 'racionalidade' (BLAUT, 1993, p. 15 *apud* MALDONADO-TORRES, 2008, p. 85).

Nessa marcha, dois eventos foram cruciais para a ocupação não indígena do Chaco que resultou na expropriação dos territórios e modos de vida próprios dos povos indígenas da região: a Guerra do Paraguai ou Guerra de la Triple Alianza (1864-1870) envolvendo Argentina, Brasil e Uruguai contra Paraguai²⁸, e principalmente, a Guerra do Chaco (1932-1935) entre Paraguai e Bolívia. Tais eventos, resultantes de disputas nacionais por território e poder, atravessaram violentamente os territórios indígenas chaquenhos, reconfigurando radicalmente suas realidades socioespaciais, inserindo-os e subalternizando-os ao advento da sociedade capitalista.

Conforme Meliá (2011, p. 318), no decreto de 7 de outubro de 1848, durante o governo de Carlos Antonio López, outorgando aos indígenas a "cidadania", ao mesmo tempo, negou seus direitos inalienáveis, dando permissão ao Estado a apropriação de suas terras: "Art. 1º "Se declara ciudadanos de la República a los indígenas de los 21 Pueblos siguientes...". Art.11 "Se declaran propiedades del Estado los bienes, derechos y acciones de los mencionados 21 pueblos de naturales..." (ibidem). Segundo o autor, o indígena não possui direitos por não ser paraguaio "de verdade", e por isso, precisa deixar de ser, tendo seus modos de ser e de se territorializar anulados. Meliá também menciona a Constituição de 1870 (pós Guerra da Tríplice Aliança), em que são colocadas atribuições ao Congresso que legalizavam uma posição discriminatória em relação aos indígenas: "proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión al cristianismo y a la civilización" (Art. 72, inc. 13) (idem, p. 319). O Paraguai se tornou um país independente da Espanha em 1811 e teve sua primeira Constituição em 1844. Outras Constituições que se sucederam foram as de 1870, 1940 1967 e 1992 (vigente).

A Guerra da Tríplice Aliança acarretou consequências desastrosas para o Paraguai. Consoante Barúa e Mir (2009, p. 142), com sua economia destruída e sem recursos financeiros e demográficos, estabeleceu uma lei de vendas de terras fiscais (1885) para

²⁸ Alguns estudos, como o de Mota (1995), Amayo (1995) e Bethell (1995), presentes no v. 9, n. 3, da Revista Estudos avançados, apontam a influência do imperialismo britânico no desentrelaçamento do conflito.

arrecadar recursos, o que promoveu a instalação de capitalistas estrangeiros (sobretudo argentinos, estadunidenses e ingleses) no Chaco paraguaio, dedicados principalmente à pecuária e a extração de tanino²⁹. Isso causou o deslocamento de diversos grupos indígenas para as margens argentinas do rio Pilcomayo (ibidem, p. 143). Por ocasião desse conflito, o governo paraguaio também tomou medidas de ocupação do “deserto”, iniciando um plano de loteamento do Chaco Boreal e de formar grandes latifúndios na região (CABALLERO, 2012 *apud* GRÜNEWALD, 2015, p. 86). Segundo Capdevila (2013, online), devido a profunda ignorância das elites paraguaias sobre o mundo indígena, o Estado confiou nos colonos para ocupar o Chaco, e não em suas instituições. Segundo o autor, os indígenas, se agrupando ao redor dos focos de colonização, ficaram situados sob a autoridade de atores privados da frente de colonização e etnicizados como subalternos.

A Guerra do Chaco, por sua vez, aprofundou ainda mais as transformações em curso. Motivada pela disputa entre Bolívia e Paraguai pelo controle do Chaco boreal, envolveu numerosos grupos indígenas que foram recrutados pelas forças militares de ambos os países, e muitos ficaram entre as linhas de fogo (ibidem). Grünwald (2015, p. 86) assinala que a coação exercida pela Bolívia e pelo Paraguai durante a guerra no do Chaco, se deu através de técnicas como a captura de indígenas para forçá-los a abrir caminho Chaco a dentro para as tropas militares e levá-las ao encontro das outras pessoas de um grupo, na construção de alianças com chefes de aldeia e grandes guerreiros, na incorporação ameríndios nas frentes de combate, no estabelecimento de figuras de autoridade com poder coercitivo sobre as pessoas de um povo no *socius* indígena e na imposição de novos modelos de organização espacial e social.

Era o Chaco, visto com as lentes do óculos do Estado paraguaio, como uma espécie de deserto no qual os homens de Estado viam-se incumbidos de executar, de acordo com o que constatou Capdevila (2010), uma missão específica: (1) ocupar e colonizar uma seção espacial confinada entre diferentes países e (2) cuidar de civilizar essas dezenas de milhares de homens e mulheres reputados serem absolutamente selvagens e insubmissos e que, de acordo com os Estados paraguaio e boliviano, por ali habitavam. No entanto, deve-se notar também que ainda que se visse o Chaco como uma espécie de ‘deserto selvagem’, não havia também quem desejasse abrir mão de executar tal missão no ‘deserto’ chaquenho e de exercer sobre ele algum controle, à vista das promessas de petróleo em abundância e de ser este um terreno fértil para o cultivo de cereais.

²⁹ O tanino é uma substância extraída de uma árvore chamada quebracho, e é utilizado para diversos fins, como na indústria de beneficiamento de couro.

Solução, então a encontrada pelo Estado: que houvesse guerra! (GRÜNEWALD, 2015, p. 84-85).

Em anos anteriores à guerra, militares, tanto da Bolívia quanto do Paraguai eram designados para realizar excursões na região afim de inspecioná-la, reconhecê-la e implementar fortes militares para garantir o domínio nacional. Devido às dificuldades que as condições fisionômicas e a resistência dos povos do Chaco impunham, muitas delas falhavam. La Paz, por meio do Ministério de Guerra, e Asunción, pelo Ministério do Interior, fomentaram uma política de colonização para ocupar concretamente o Chaco e explorar o seu território, organizando a instalação de colonos e ocupações militares para difundir a civilização (CAPDEVILA, 2013, online). Nesse sentido, com o avanço dos Estados paraguaio e boliviano sobre o território chaquenho e suas respectivas populações indígenas, renovou-se um tipo de “contrato colonial” em que os indígenas foram colocados numa posição subalterna interna aos estados nacionais (CAPDEVILA, 2013, online), caracterizando o que Casanova (2015) define como “colonialismo interno”, pois o colonialismo, enquanto uma estrutura de relações sociais de domínio e exploração entre grupos distintos (ibidem, p. 146), é um fenômeno que não é somente internacional, mas também intranacional (ibidem, p. 130).

Durante a década de 1920 e início da década de 1930, os oficiais designados pelos Ministérios de Guerra organizaram planos de ocupação e militarização da fronteira chaquenha, o que incluiu relações particulares com os indígenas, visando uma associação subordinada de suas populações à República (ibidem).

Um dos militares designados para a tarefa de reconhecimento do Chaco pelo governo paraguaio (especificamente, pelo ministro de guerra) foi Ivan Timofeyevich Belyaev (conhecido no Paraguai como Juan Belaieff), um general e cartógrafo russo que chegou ao país em 1924 e se colocou à disposição do exército paraguaio, após ter passado por Paris e Buenos Aires, exilado por conta da Revolução Comunista na Rússia, já que era veterano do exército branco (czarista) e membro da Sociedade Geográfica Imperial Russa (RICHARD, 2007, p. 67). Peixoto (2018, p. 40-41) assinala que no ano de 1924, três anos após a guerra civil russa, o governo paraguaio organizou a chegada de 13 ex-oficiais do “exército branco” czarista, a fim de modernizar o exército para afirmar a soberania na fronteira norte do país, onde fica o Chaco. Esses 13 eram liderados por Belaieff, e esse grupo pioneiro organizou a chegada de mais 70 ex-oficiais czaristas que se colocariam à disposição das forças armadas do Paraguai (ibidem, p. 41). Conforme

Braunstein (2007, p. 225), Belaieff foi contratado por paraguaios na Europa, pois estes já consideravam a possibilidade de guerra.

Tentativas de resolução diplomática do conflito durariam até o ano de 1921, altura em que Assunção passa a ter uma política clara de ocupação do Chaco, avalizando a venda de terras a grupos de religiosos menonitas, o que se provaria um passo para a escalada de acirramento que desembocaria no conflito armado uma década mais tarde (PEIXOTO, 2018, p. 45).

Esses imigrados, tanto menonitas³⁰ quanto os ex-oficiais czaristas, tiveram um papel central na logística avançada da guerra e assumiram papéis operacionais do conflito, consistindo um grande reforço aos esforços paraguaios de guerra (PEIXOTO, 2018, p. 41).

Há de se notar que tanto as missões militares lideradas por Belaieff quanto as colônias menonitas no território chaqueño, as ações concretas tomadas por Assunção no território, aparecem como fatores aceleradores do conflito. Por si a presença crescente do Estado paraguaio na região foi o sinal de alerta ao governo boliviano de que suas pretensões territoriais poderiam já não encontrar lastros dali a poucos anos, o que acabou por conflagrar a disputa (PEIXOTO, 2018, p. 66)

No exército czarista, Belaieff desenvolveu, além das funções militares, trabalhos etnográficos que o fizeram ser reconhecido pela Sociedade Geográfica Imperial Russa, do qual se tornou membro (ibidem, p. 49). Seus trabalhos refletiam a estratégia do Império Russo em manter as estruturas hierárquicas locais e de estabelecer laços de lealdade com elas a fim de descentralizar o poder central (ibidem). Essa experiência nas tropas transcaucasianas, que envolvia a estratégia de conseguir a lealdade de um povo autóctone como frente ao inimigo, serviu de modelo para Belaieff buscar aproximação com os indígenas no Chaco, que o auxiliariam como guias para o avanço militar num território ainda desconhecido e em disputa (ibidem, p. 51). Quando migrou em direção

³⁰ Os menonitas são um grupo de afiliação religiosa cristã, pertencente ao movimento anabatista que surgiu nos atuais Países Baixos e no norte da Alemanha, que, devido as perseguições, um grupo de 10 mil menonitas migrou para o oeste da Prússia desde meados do século XIV ao início do século XVII, e, posteriormente, no século XVIII, para a Rússia (SMITH, 1957 *apud* CANOVA, 2015, p. 271; PLETT, 1976 *apud* PEIXOTO, 2018, p. 59). Com a guerra civil na Rússia, vilas inteiras de menonitas organizaram sua migração para a América. Parte desse grupo teve como destino o Paraguai, seguindo um pequeno grupo pioneiro de menonitas que, emigrados da Rússia na década de 70, foram para o Canadá, e posteriormente por razões políticas, ao final da década de 1920, ao Paraguai (PEIXOTO, 2018, p. 61).

ao continente americano, tinha por intenção criar uma comunidade para refugiados russos da Revolução Comunista, que ele chamava de “Coração Russo”, para preservar a cultura, as tradições, a religião e os costumes (CHETERSTON e ISAENKO, 2014 *apud* PEIXOTO, 2018, p. 50).

No início das expedições de Belaieff, no mesmo ano de sua chegada (1924), encontrou diversas dificuldades para avançar, uma vez que, numa colônia instalada na Bahía Negra que havia chegado, não encontrou algum baqueano³¹ do Chaco e não havia “vencido a desconfiança dos indígenas” que viviam aos arredores (RICHARD, 2007, p. 70). Aos poucos, consegue os primeiros baqueanos (um indígena e outro mestiço) a partir da mediação de colonos da região, e esses primeiros baqueados, mais tarde, mediam a aliança com outros indígenas que se tornam baqueanos de Belaieff (*ibidem*, p. 73). De acordo com o autor, “los baqueanos funcionaron como mediadores entre dos sistemas de intereses y territorios, de violencias y compromissos” (*ibidem*, p. 67). Belaieff, obcecado pela imaginação de uma guerra por vir, “a cavalos” entre Paraguai e Bolívia³², a partir da sua experiência na Rússia, afirmava que as principais nações que possuíam colônias, formavam suas forças em “tropas de color”, e defendia que o Paraguai poderia ter a melhor cavalaria do “novo continente” e até melhor que as cavalarias inglesa e francesa, e assim, faz uma recomendação formal ao ministro de guerra para a criação de uma cavalaria com indígenas Chamacoco com os quais havia estabelecido contato (*ibidem*, p. 74).

Em 1925, Belaieff participou das tarefas de reconhecimento do setor central do atual Chaco paraguaio e na fundação do Forte de Nanawa. Nisso, estabeleceu contato com os indígenas da zona, particularmente com os Maká (*ibidem*). Belaieff, que foi intimamente ligado à questão indígena na guerra, durante toda a década de 1920, se dedicou a explorar a zona e estabelecer alianças locais com os indígenas (Chamacoco, Tomaraho, Guaná e Maká) que permitiram o exército avançar sobre o Chaco, sendo também o principal defensor, do lado paraguaio, da incorporação indígena nas unidades militares (CAPDEVILA, COMBÈS E RICHARD, 2008, p. 36). Ao estabelecer uma relação

³¹ São designados baqueanos aqueles que servem de “guias” para a exploração de um território por terem conhecimento dele e/ou de estratégias exploratórias. Na Guerra do Chaco, muitos indígenas da região serviram como baqueanos para as tropas da Bolívia e do Paraguai.

³² No entanto, a guerra que se sucedeu foi a base de equipamentos mais contemporâneos do que Belaieff imaginava, e este acabou tendo um papel marginal no seu desenvolvimento, atuando na retaguarda (*ibidem*, p. 74).

privilegiada com alguns Maká, Belaieff os contratou como auxiliares que prestaram serviços cruciais para o lado paraguaio durante a guerra, porém, nem todos os Maká se aliaram aos interesses do exército paraguaio. (BRAUNSTEIN, 2007, p. 225). Refletindo sobre os motivos que fizeram com que tais alianças entre os Maká e as tropas militares paraguaias se concretizasse, Herrero e Berná (2044, p. 37) questionam: “Quais seriam os interesses ou as promessas feitas aos Maká por parte dos paraguaios?” (tradução nossa). Em escritos de Vellard (1933, p. 327) *apud* Braunstein (2007, p. 226), os Maká foram deslocados pelas tropas irregulares paraguaias e muitos se refugiaram na Argentina. A aliança com o Paraguai não foi uma decisão nacional dos Maká, já que muitos se mantiveram à margem da guerra ou também, em determinadas ocasiões, foram inimigos das tropas paraguaias (mesmo sem alistar-se ao exército boliviano), mas sim, uma estratégia visionária de Belaieff que decidiu unificar esse povo sob sua bandeira de “adoção” antes da ocupação definitiva do Chaco pelos estados nacionais (BRAUNSTEIN, 2007, p. 226; CÓRDOBA e BRAUNSTEIN, 2008, p. 132).

Segundo Capdevila (2013, online), outro oficial de carreira que manteve relações com os Maká foi o coronel Arturo Bray, nascido em 1898, na capital paraguaia (*ibidem*). De uma família de classe média, Bray era proibido pelo pai de falar o idioma guarani, e diz ter aprendido com os empregados da casa (*ibidem*). Em 1926, se voluntariou para ir ao Chaco, estabelecendo contato com os indígenas, inicialmente por meio de trocas, oferecendo mosquiteiros, sal e bolachas pelo mel selvagem dos Maká (*ibidem*). Mais tarde, com as relações entre indígenas e militares sistematicamente organizadas, os Maká tinham que se apresentar na entrada do forte militar em horário específico, carregando uma grande bandeira paraguaia entregue nos primeiros encontros, demonstrando uma assimetria na relação entre os Maká e os militares (*ibidem*). Alguns suboficiais, inclusive, eram designados para aprender a língua Maká a fim de dominá-los mais facilmente (BARRETOS, 1985, p. 141-142 *apud* CAPDEVILA, 2013, online). Os Maká, portanto, foram mantidos numa posição subordinada aos militares e à autoridade da bandeira paraguaia (CAPDEVILA, 2013, online).

O coronel Bray buscou convencer seus compatriotas a manter boas relações com os indígenas Maká, em vez de fazer a guerra contra o “índio”, organizando “relações quase oficiais” com eles (CAPDEVILA, 2013, online). Em 1926, no forte General Delgado, por exemplo, Bray exigiu em nota que os soldados não causassem dano aos indígenas, “sempre e quando se tratasse especificamente dos índios Maká”, já que estes eram

“preciosos colaboradores” de informações (PAMPLIEGA, 1982, p. 65 *apud* CAPDEVILA, 2013, online). Posteriormente, se organizaram milícias indígenas com vários grupos Maká na fronteira, atuando como auxiliares das forças armadas paraguaias durante toda a guerra com a Bolívia no setor do Pilcomayo (CAPDEVILA, 2013, online).

Dois anos antes, em 1924, o padre Salesiano Domingo Queirolo, em colaboração com o Ministério de Guerra e Marinha, realizou missões em terras Maká (CAPDEVILA, 2013, online). Alguns caciques Maká, em troca de informações sobre o avanço das tropas bolivianas, pediam ao padre para que este se dirigisse ao Governo paraguaio para que este os protegesse dos colonos (*ibidem*). Provavelmente, Bray foi informado deste antecedente, antes de assumir seu posto no Chaco e estabelecer relações de confiança com eles (*ibidem*). Através desses dados, é possível analisar que Bray tinha sentimentos ambivalentes com os Maká: ainda que, como seus suboficiais, tivesse repulsa pelas práticas alimentícias e os modos de vida indígenas, considerando bárbaras e inaceitáveis para a civilização, adotou medidas concretas para protegê-los dos colonos, das violências de forças argentinas na região e de seus compatriotas em Asunción (*ibidem*).

Capdevila (2013, online), levando em conta a singularidade das experiências de oficiais militares da Bolívia e do Paraguai com os indígenas nas ocupações e na Guerra do Chaco, observa uma diversidade de sensibilidades, atitudes, práticas e formas de culturas coloniais em ação. Assinala que Bray, por exemplo, vendo nos Maká uma alteridade radical, buscou respeitá-los e estabelecer relações institucionais que lembram os pactos com os “índios amigos” praticados pelos espanhóis durante a colônia, e que tentou associá-los como etnia à nação paraguaia, sem incorporá-los ou integrá-los à República (*ibidem*). O relato a seguir, que Bray escreveu em anos posteriores, demonstra isso:

En definitiva, el indio constituye un peso inerte e improductivo en la comunidad nacional. Está condenado a una extinción paulatina, pero inexorable. Los supuestos catequizadores, tanto católicos como protestantes, nunca lograron mayores progresos en sus afanes civilizadores, aparte de que las tituladas “misiones” no configuran, en el fondo, sino otras tantas empresas ganaderas o industriales, que se benefician con la mano de obra más o menos esclavizada del indio. A algunos de ellos les enseñan el Himno Nacional - del cual el pobre indígena no entiende ni le interesa una higa - cuando no a recitar en forma mecánica trozos de poesías, para luego presentarlos en un teatro de Asunción - y aún de Buenos Aires- como frutos de su “misión evangelizadora”. [...] Tratar de incorporar al indio a lo que llamamos civilización es tiempo perdido y esfuerzo malogrado. Acaso, después de

todo, son más felices como son. (BRAY, 1981, p. 186-187 *apud* CAPDEVILA, 2013, online).

Nesse relato de Bray, nota-se uma crítica à tentativa de ocidentalização dos indígenas e à subordinação destes para a espetacularização do nacionalismo. Para Capdevila (2013, online), tanto Belaieff quanto Bray expressaram em suas observações, atitudes e práticas, um tipo de "sensibilidade" indigenista profunda, plural e pouco comum na época, vinculadas às diferentes correntes de pensamento que circulavam, matizadas pelas respectivas culturas nacionais. Segundo a leitura do autor, "se trata de sensibilidades notables si se las compara a las opiniones y a las actitudes que emanaban generalmente de sus compatriotas, y a las violencias extremas que estos últimos ejercían a menudo sobre los "salvajes"".

Vale lembrar que nessa época, os contatos entre Maká e a sociedade não-indígena não se restringia apenas aos militares. Segundo Herrero e Berná (2004, p. 23), diferentes "naturalistas" e exploradores também tiveram contato com os Maká, realizando descrições sobre seus modos de vida, como Metraux (em 1927), Kysela (em 1931) e Vellard (em 1933). Os autores também apontam que a princípios do século XX, já se realizaram diferentes intercâmbios de produtos entre os Maká e os não-indígenas (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 27).

Alguns dos relatos desses exploradores, como Kysela (1931) e Vogt (1933), trazidos por Herrero e Berná (2004, p. 29), descrevem que os Maká caçavam nos montes com cachorros, arco e flechas, alimentando-se das carnes de veado, cervo, aves (sobretudo de avestruz), serpentes, jacarés e peixes. Também realizavam pequenos cultivos de mandioca, feijão e milho que se terminavam após a colheita. Costumavam criar cavalos, os quais conseguiam em troca de tecidos; Ovelhas das quais consumiam a carne e a lã para confeccionar os tecidos, e também, em menor quantidade, cabras e galinhas (KYSELA, 1931, p. 45 *apud* *ibidem*). Os Maká cultuavam o astro solar e acreditavam na existência de diferentes espíritos (*idem*, p. 46 *apud* *ibidem*).

Vellard (1942, p. 297) *apud* Herrero e Berná (2004, p. 30), descrevendo a organização política Maká, fez referência ao chefe, ao feiticeiro e aos homens de influência, identificando um cacique assistido por chefes secundários que dirigem cada povo, não existindo um chefe supremo. Segundo ele, a única verdadeira autoridade, na verdade, era o feiticeiro, considerado chefe de guerra e o intermediário entre os indígenas e as instâncias divinas, portanto, nada se fazia sem a sua permissão.

Capdevila (2013, online) destaca que o saber antropológico da época sobre o Chaco foi produzido via colaboração com as instituições militares que facilitavam a logística. Quando o antropólogo Jehan Vellard, por exemplo, viajou em 1932 ao Chaco para estudar os Maká que ainda eram “pouco conhecidos”, o fez com autorização militar especial e guiado por soldados (*ibidem*). Conseguiu conversar com os Maká graças às palavras em guarani que estes aprenderam com os soldados (VELLARD, 1933, p. 303 *apud* CAPDEVILA, 2013, online). Segundo o próprio Belaieff, durante a última parte da guerra do Chaco, o contato com os soldados fomentou a difusão da língua guarani, e os “índios” aprenderam tão bem que se expressavam com modulações de voz idênticas aos dos que lhes ensinaram, usando as mesmas gírias. (BELAIEFF, 1946, p. 371, tradução livre).

Imagem 5 - Aldeia Maká (1932)



Fonte: Fotografia de Jehan Vellard (1932). Gentileza de José Braunstein - retirado de Capdevila (2013, online).

Outro exemplo, da mesma época, foi uma reportagem que o jornalista francês Léo Gerville Réache realizou com os Maká, que foi possível porque um dos soldados que compunha sua escolta conhecia o idioma Maká (RÉACHE, 1932, p. 198 *apud* CAPDEVILA, 2013, online).

A partir desses dados, podemos perceber que, desde essa época, os Maká estabeleciam trocas e alianças com as sociedades nacionais que disputavam o território. Aprender o guarani, ensinar a própria língua ou fornecer informações, não podem ser

lidos em sua totalidade enquanto atos subordinados, mas sim, como estratégias de articulação com os sujeitos que os envolvia na situação colonial com os quais realizaram trocas. Como vimos, o fornecimento de informações, por exemplo, foi dado mediante pedido de proteção ou intervenção de instituições estatais em prol de sua defesa e seus interesses.

No entanto, conforme Capdevila, Combès e Richard (2008), a história e geografia das sociedades indígenas, bem como a dimensão indígena do conflito e os efeitos deste, foram praticamente ignoradas na historiografia e nos estudos etnográficos e de cunho antropológico da Guerra do Chaco. É como se os exércitos nacionais tivessem percorrido um espaço vazio, um “deserto verde” e virgem de vida humana e social (ibidem, p. 13). Nisso, se produziu um esquecimento de que a guerra também funcionou como uma campanha colonial de ocupação e exploração dos territórios indígenas e que ela acarretou profundas transformações nas dinâmicas do mundo indígena (ibidem, p. 14). Reduzidos a um elemento da paisagem e do quadro ecológico do Chaco, ao lado das plantas e animais, a representação dos indígenas como selvagens ou como tribos primitivas e miseráveis estrutura a negação histórica dos seus antigos territórios e a construção exótica da região (ibidem, p. 18-19). O militar russo, que também produziu escritos antropológicos sobre os indígenas da região, é um exemplo disso:

En sus informes militares, Belaieff abunda en detalles sobre la relación entre esos grupos y el ejército; da cifras, coordenadas y cantidades; explica como ganarse la confianza de tal cacique o el efecto positivo que debe esperarse de la distribución de uniformes militares entre los chamacoco, etc. [...] pero cuando el mismo Belaieff decide escribir «como antropólogo», desaparecen definitivamente los uniformes y las alianzas, las armas y los caballos, y el Chaco vuelve a ser sólo cantos chamánicos, clanes y tribus por conocer (CAPDEVILA, COMBÈS e RICHARD, 2008, p. 36).

Assim como, anteriormente, colonizadores espanhóis e portugueses buscaram se aproveitar em benefício próprio da dinâmica das relações de poder que envolvia hostilidades entre grupos linguísticos diferentes pelo controle territorial (CARVALHO, 1992, p. 467), as tropas militares dos Estados nacionais se utilizaram das relações interétnicas e sua geopolítica como estratégia para avançar sobre a região.

Los Estados Mayores pensaban estrictamente su acción en términos de exploración, de ocupación y de consolidación de la presencia nacional. Y

sin embargo, de modo significativo, la geografía militar calcó la geopolítica india: los fortines fueron generalmente instalados cerca de los campamentos indios, mientras la progresión militar se hizo según las líneas de fuerza que organizaban el Chaco indígena (CAPDEVILA, COMBÈS e RICHARD, 2008, p. 23).

Além disso, os trabalhos etnográficos da época centraram seus esforços em analisar as guerras interétnicas no Chaco, construindo uma imagem extremamente belicista dos indígenas chaquenhos (ibidem, p. 37).

Durante o conflito, os discursos patrióticos mencionaram os indígenas a partir de duas abordagens. A primeira, de cunho nacionalista, se refere às populações indígenas na medida em que estas contribuem para a consolidação do imaginário nacional, sobretudo, no que se refere à integração do Chaco ao território nacional; E a segunda se refere aos indígenas como elementos de um território considerado perigoso e hostil, e não como grupos humanos autônomos (ibidem, p. 24-25).

A Guerra e a entrada dos exércitos nacionais no Chaco causaram aos indígenas deslocamentos forçados, mortes, vulnerabilidade demográfica, crise sanitária, perda territorial, transformação das estratégias econômicas, entre outras mazelas e atos de violência (ibidem, p. 34; CÓRDOBA e BRAUNSTEIN, 2008, p. 126). Outra das principais consequências da Guerra do Chaco para os indígenas da região é a sua distribuição atual no território (BRAUNSTEIN, 2005, p. 128-129). Como bem assinala Zanardini:

La relación Estado paraguayo e indígenas, después de la Guerra del Chaco y hasta nuestros días ha dado la impresión de que a los pueblos nativos se les trató como actores sin palabras, a pesar de que los indígenas se han hechos sentir y escuchar y ver en repetidas manifestaciones públicas (ZANARDINI, 2008, p. 380).

Nesse sentido, elaborar estratégias apropriando-se de elementos dos novos meios de existência, foi uma das formas adotadas pelos indígenas frente ao Estado nacional. Como se discutirá adiante, os Maká estabeleceram determinadas formas de interação frente a sociedade nacional para poderem resistir no contexto que lhes foi imposto. Em novos meios, os Maká adquiriram novos elementos para reproduzirem-se enquanto coletivo, e adaptaram os elementos que já carregavam de sua trajetória até então, para as novas situações vividas. Também foram obrigados a deixar muitas coisas para trás, o que provavelmente foi muito doloroso pela forma como as novas situações foram impostas. No capitalismo, os deslocamentos dos pobres implicam, na maioria das

vezes, a não-volta, e nisso, a memória e a mudança configuram-se como atos de existência.

Nesse processo, o corpo, como veremos em capítulos posteriores, adquire o papel de um território móvel capaz de reproduzir o modo de ser Maká numa lógica relacional com outros múltiplos territórios. E, ao mesmo tempo, de limite, pois, os marcadores sociais de diferença definem onde se pode ir ou não ir. De acordo com Haesbaert (2021, p. 185) “[...] pode-se inferir que cada corpo individual, de alguma forma, “porta” seu território - ou, para sermos mais precisos, sua territorialidade (sua condição para ou capacidade de territorialização)”. Nas geo-políticas Maká, o território-corpo praticado entre-territórios é condição ontológica. Nisso, o corpo é compreendido também enquanto uma unidade múltipla capaz de tecer nós entre os diferentes lugares-territórios.

O papel dos Maká no Estado paraguaio: da guerra ao turismo

Para Córdoba e Braunstein (2005, p. 129), as alianças indígenas a determinados exércitos durante a delimitação das fronteiras nacionais, promoveram a construção de identidades que incorporaram a categoria nacional do Estado, como por exemplo, os pilagá que passaram a uma condição de “indígenas argentinos” em contraposição aos nivaclé e maká, considerados “indígenas paraguaios”. Isso acabava justificando, segundo os autores, a função desses indígenas como guardiões das fronteiras, e assim, evitar os deslocamentos indígenas de um lado ao outro dos limites nacionais. Nessa configuração, os uniformes, as bandeiras e demais símbolos pátrios também foram incorporados por esses grupos. No caso dos pilagá, também se encerraram os deslocamentos, antes comuns, ao interior do país vizinho. Os Maká, por exemplo, eram considerados guerreiros ferozes e implacáveis que prestavam serviços como baqueanos e para atacar sentinelas inimigas (ibidem, p. 130).

A instalação de colônias menonitas no Chaco, em meados da década de 1920, como estratégia de ocupação do Chaco pelo Estado paraguaio³³ (CANOVA, 2015),

³³ Conforme Grünewald (2015, p. 115), a Guerra do Chaco, em 1932, resultou do “[...] desagrado dos Bolivianos sobre o projeto paraguaio de lotear e ‘estrangeirizar’ o Chaco Paraguaio através da venda de terras, isenção de impostos, e incentivo a atividade de criação de gado e extração de tanino dos quebrachais do alto Paraguay, uma vez que o plano civilizatório do governo Paraguaio representaria, para os Bolivianos, tanto um empecilho para a criação do Vicariato Apostólico do Sudeste, quanto uma tentativa

associada aos efeitos da Guerra, contribuíram para a dominação capitalista da região, e com isso, a incorporação de indígenas como mão-de-obra, sobretudo, nas fábricas de tanino, nas estâncias de criação de gado e nos engenhos açucareiros, bem como, a expropriação de seus territórios tradicionais (GRÜNEWALD, 2015). Essas ações do Estado paraguaio em relação aos indígenas trataram de “[...] deslocá-los espacialmente dos modos tradicionais que simbolizavam sua existência “selvagem” e inscrevê-los num novo arranjo espacial e numa nova ordem de produção (ibidem, p. 115). Segundo um relato do ex-cacique Maká, Andrés Chemei, no Chaco os Maká se dividiam em diferentes grupos organizados por famílias, e cada um deles possuía um chefe (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 23). A pressão do processo de colonização nesses grupos exerceu forte influência nas transformações de suas lógicas de localização e interrelação ao longo do tempo, sendo um dos efeitos a constituição de aldeias cada vez mais “permanentes” (ibidem).

No caso dos Maká, e também dos Ayoreo, as relações com a sociedade dominante operaram no seguinte sentido:

En efecto, cabe constatar que, por razones y con trayectorias distintas, ayoreo y maká son los dos principales grupos del Chaco boreal que escaparon al trabajo en los ingenios azucareros de orán y tartagal o en los puertos tanineros sobre el río Paraguay. [...] En el segundo caso, los grupos maká sellaron una alianza de primera hora con el ejército paraguayo que durante la guerra les fue retribuida con tierras en las afueras de Asunción y una próspera carrera artística (actuaron en el teatro Municipal de Asunción y en la exposición rural de Buenos Aires, rodaron películas con Armando Bo, que les eximió del trabajo de hacheros o zafradores. Y es quizás porque escaparon a las máquinas de producción azucarera y taninera que cada uno de estos grupos pudo volverse un símbolo o un tópico en el imaginario paraguayo de la indianidad. (RICHARD, 2015, p. 201).

Na explicativa dada pelo autor, os Maká e os Ayoreo se converteram em símbolos do indígena no imaginário nacional justamente por não terem se submetido aos trabalhos em fábricas de exploração de matérias-primas. Isso porque quando se tornam “trabalhadores” que vendem mão-de-obra barata, os não-indígenas julgam que os indígenas “perdem” a sua indianidade, já que ser “índio” nas condições imaginárias dos

de monopolizar a extração de quebracho e de petróleo que julgava-se naquele tempo na Bolívia abundar pelo território chaquenho (GRÜNEWALD, 2015, p. 115).

brancos implica numa aparência essencialista - do indígena que não é assalariado, que vive adornado, etc. Ao contrário disso, Viveiros de Castro (2008, p. 135-137) argumenta que "...índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de "estado de espírito". Um modo de ser e não um modo de aparecer".

Após o final da Guerra (1935), o general russo articulou um modo de inserir os Maká na sociedade paraguaia pautado na exploração do turismo, solicitando ao presidente da época, marechal José Félix Estigarribia, uma propriedade que, localizada nas proximidades da cidade de Asunción, no lado ocidental do rio Paraguai e praticamente em frente ao Jardim Botânico da cidade. Antes disso, os Maká teriam se instalado no Jardim Botânico de Asunción (HERRERO e BERNÁ, 2004; GIORDANO, 2004). A fotografia a seguir, do Museo Etnográfico Andrés Barbero, é um registro de homens Maká no Jardim Botânico da cidade, local em que se exibem animais em cativeiro - e, casualmente, os Maká foram relacionados a este local desde a sua chegada na capital (BENITEZ, 2020, p. 44).

Imagem 6 - Homens Maká no Jardim Botânico de Asunción (aproximadamente na década de 1930)

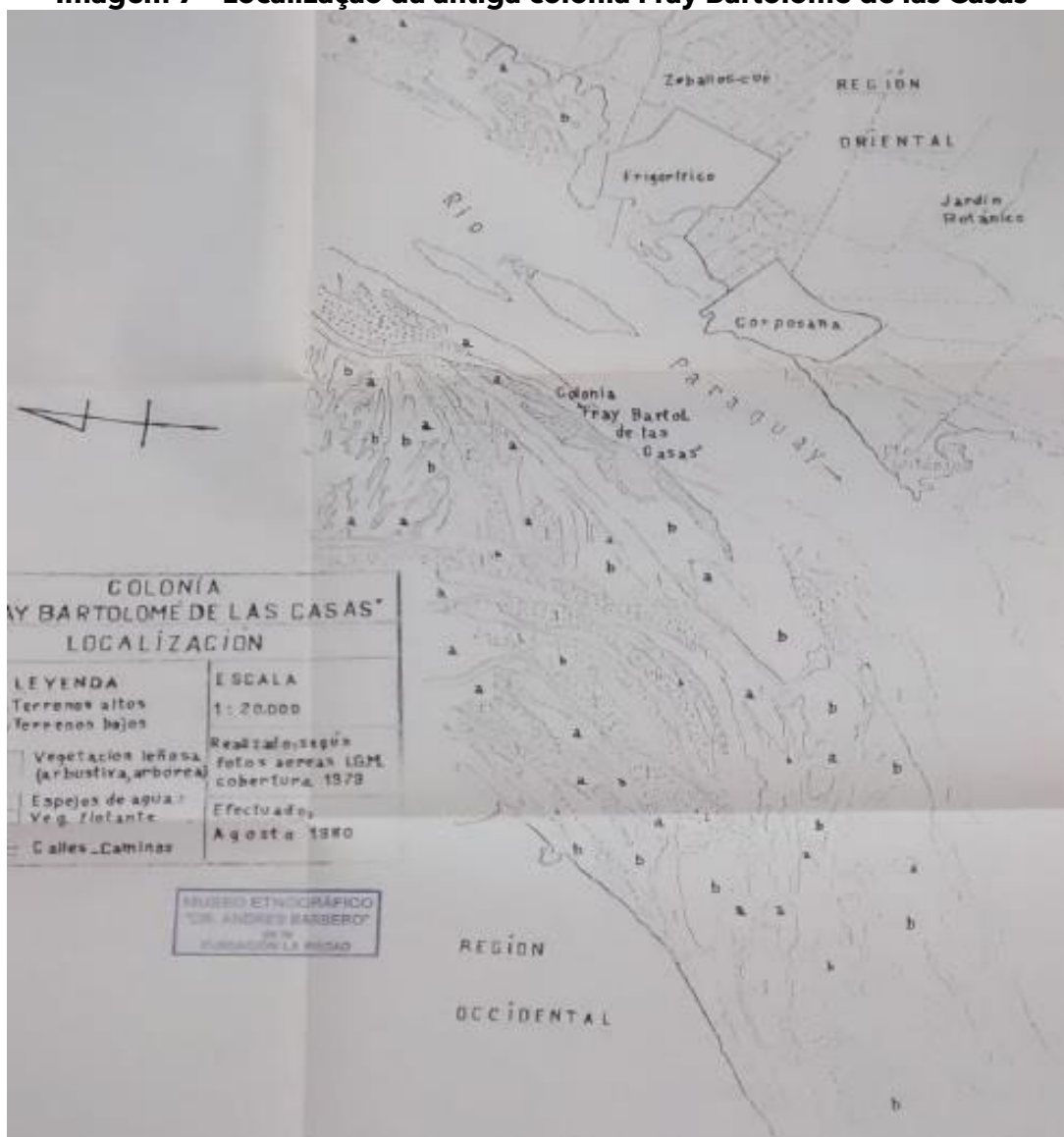


Fonte: Museo Etnográfico Andrés Barbero. Retirado de Benitez (2020, p. 44).

Posteriormente, segundo Zanardini (2008, p. 372), Belaieff entregou aos Maká um terreno de 335 hectares, em frente ao Jardim Botânico de Asunción, título conseguido “gratuitamente” em decreto de 1944 pela Associação Indigenista do Paraguai. A colônia foi nomeada “Fray Bartolomé de las Casas” sob a administração da Asociación Indigenista de Paraguay, dirigida por Belaieff (BRAUNSTEIN, 2007, p. 225).

De acordo com o que pode-se ler em Blaser (2010, p. 69), Belaieff tornou-se após o fim da Guerra no/do Chaco o diretor do recém-criado Patronato Nacional de Indígenas, que viria a se transformar em 1942 (após o fim do financiamento dado até então pelo governo Paraguaio) na Asociación Indigenista del Paraguay, cuja missão era introduzir os ‘índios da nação’ à ‘vida civilizada’ e convertê-los à ‘vida cristã’ (GRÜNEWALD, 2015, p. 113, grifo nosso).

Imagem 7 - Localização da antiga colônia Fray Bartolomé de las Casas



Fonte: Retirado de Benitez (2016).

Outra fonte assinala que a propriedade foi adquirida com parte do valor arrecadado pelo trabalho dos Maká nos espetáculos que realizaram em Buenos Aires³⁴. Outra questão mais profunda e necessária de ser apontada se refere ao fato de que as terras conseguidas “gratuitamente”, na realidade eram território dos nativos que foram expropriadas violentamente pelos colonizadores e inseridas na lógica do dinheiro, tornando-se propriedade privada a ser vendida como mercadoria, e transformando-se em muros de contenção para as mobilidades indígenas, e assim, tendo seus territórios-itinerários reduzidos à lógica territorial do Estado. Dessa forma:

O cerco e a remoção, a definição de um território não mais pela tribo e sim pelo Estado, introduzem a mediação do mercado e da terra-mercadoria na relação do homem com a natureza. A terra convertida em equivalente de mercadoria dos outros impõe o cerco ou a remoção e impõe, como resultado, as insuficiências no interior do grupo tribal (MARTINS, 1986, p. 35).

A inserção na sociedade paraguaia, nesse contexto, se caracterizou por uma inclusão precária, visto que os Maká foram desenraizados e incluídos “marginalmente” na sociedade nacional, respondendo aos interesses e à estrutura da sociedade capitalista, sob categorias sociais e morais rígidas (MARTINS, 1997a).

Ao chegarem aos arredores de Asunción, os Maká passaram a vender nas ruas os seus artesanatos e a oferecer suas danças e músicas, mas, o ambiente da cidade foi hostil e agressivo com os Maká, que eram proibidos de circular nos ônibus e em outros lugares públicos (ZANARDINI, 2008, p. 372). A partir da saída do Chaco, os Maká sofreram um processo dramático em sua exposição à sociedade envolvente, tanto no sentido de sua dinâmica cultural, quanto no de sua organização política (BRAUNSTEIN, 2007, p. 232). Nesse contexto:

[...] el poder político estaba concentrado en unas pocas manos; las de los seguidores de Belajeff que invirtieron su capital simbólico logrado con los escalpos bolivianos en el poder político necesario para la transición. Ellos mostraban los atributos del liderazgo tradicional y mantenían un culto de Belaieff (BRAUNSTEIN, 2007, p. 232).

Com o falecimento de Belaieff (1957), este passou a ser considerado, aos moldes do cristianismo ortodoxo, um ícone santo para os seus seguidores Maká (CHASE-SARDI,

³⁴ Disponível em: https://www.bbc.com/mundo/resources/idt-sh/General_Ruso_Spanish

1970, p. 243 *apud* BRAUNSTEIN, 2007, p. 233). Conforme Zanardini (2008, p. 371), houve um “profundo vínculo afetivo e de respeito” entre os Maká e Belaieff. O autor traz uma afirmação de Chase-Sardi (2002) de que os Maká chegaram a considerar Belaieff um deus, e este chegou a ser um líder para os nativos, e um grande xamã para os Nivaclé e os Maká, se tornando, após a sua morte, uma divindade messiânica para a salvação da etnia (*apud* *ibidem*). Na visão do autor, desde o começo Belaieff demonstrou interesse pela língua, pela cultura, pelas tradições e em melhorar as condições de vida Maká, mencionando a fundação da Associação Indigenista do Paraguai em 1942 por Belaieff.

Para os Maká, “a figura do general transpassou os limites terrestres para ocupar um espaço na cosmogonia Maká. Belaieff foi desde o princípio um protetor, a pessoa que os ajudaria a elevar seu nível de vida e que os salvaria de seu possível desaparecimento (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 37-38). No testemunho de uma mulher Maká de quase 100 anos, chamada Chicoaiatí, publicado no jornal ABC color (31/01/1991) *apud* Herrero e Berná (2004, p. 38-39), ela relata algumas das transformações e perdas que o povo Maká sofreu forçadamente a partir do contato com os brancos, e a importância que teve o contato com Juan Belaieff para que os Maká não fossem exterminados:

Todos los que vivíamos en el Chaco, no anotábamos nuestra edad; todo era tan diferente, nos sentíamos libres, recorríamos de un lado a otro en busca de nuestros alimentos y las mujeres podíamos controlar los nacimientos a base de yuyos; pero ahora no hay de donde juntarlos y por eso nacen y mueren más Maká... y nos sentábamos alrededor de una fogata bien grande que se hacía a comienzos del invierno y la manteníamos siempre prendida, por la noche avivábamos el fuego. Pero en ese momento no sabíamos de la existencia del hombre blanco. Cuando lo conocimos, no nos impactó tanto su forma de hablar o vestirse, sino como se trataban. Nosotros vivíamos en lo que se llama Boquerón, y vimos como empezaban a maltratarse. Fue muy triste ver gente que se mataba y nos mataba. Gracias a la voluntad de un ruso llamado Juan Belaieff no fuimos exterminados. Yo recuerdo cuando nos trajo hacia al otro asentamiento que queda junto al Botánico; estábamos todos muy asustados y las mujeres nos reuníamos en silencio por temor a esos hombres... perdimos casi todas nuestras costumbres, pero por lo menos pudimos convertir nuestro trabajo manual en artesanía que vendemos para comprar alimentos (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 38-39).

Segundo Benitez (2020, p. 40), por exemplo, na comemoração de 19 de abril do “dia do índio”, o que os Maká mais celebram é o encontro com Belaieff, devido a uma profunda admiração e respeito. Uma das matérias encontradas na internet, por exemplo,

ressaltam Belaieff como um herói, relatando que estes o chamam, inclusive, de “Pai Branco”³⁵

De acordo com um líder Maká entrevistado no documental “*Maká: resistiendo a la fragmentación*”³⁶, depois da Guerra do Chaco entre Paraguai e Bolívia, o general russo Juan Belaieff, ligado às tropas paraguaias, encontrou os Maká e convidou o cacique e alguns deles para irem até Asunción. Eles aceitaram, e, ao chegar em Asunción, o general russo e os Maká se reuniram com as autoridades do Paraguai, e daí, fizeram um documento para que os Maká pudessem vir para Asunción e terem seus documentos de paraguaios.

Conforme o relato deste líder Maká, seus ancestrais são da região do Chaco Central e viviam na natureza. O encontro com a sociedade não-indígena provou uma mudança radical no modo de viver dessa etnia. Segundo ele, após a travessia do rio Paraguai para Asunción, a forma de trabalhar mudou. A partir daí, passou-se a produzir artesanato para vender. Ele também apontou o fato dos jovens Maká passarem a falar três idiomas: maká, guarani e castelhano.

Com a instalação dos Maká nas proximidades da cidade, Belaieff e o restante dos membros da Asociación Indigenista de Paraguay haviam começado seu “experimento urbano” com os indígenas, na tentativa de “obter alguns resultados positivos” para poder ampliar essa experiência para outros grupos indígenas (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 42-43). Um dos objetivos principais nesse experimento, segundo os autores, era fundar uma escola agropecuária para facilitar a integração na sociedade nacional. Para isso:

Cuentan con veinte vacunos, de los cuales seis lecheras, caballos y mulas, y lo que es indispensable, alumbrado alrededor de unas treinta hectáreas destinadas a agricultura, incluso el cultivo de hortalizas; más adelante la Asociación pretende hacer cultivar por los indígenas arroz y algodón en suficiente escala. Todo esto con la finalidad de presentar al visitante el aspecto de la existencia del indio precolombino, prestándose para estudios e investigaciones de los hombres de ciencia, como igualmente para el turista... Al mismo tiempo, se fomentan las industrias y artes nativas de múltiples caracteres. Por otra parte, este núcleo es visitado por todas las tribos indígenas que así pueden observar los métodos de vida y los resultados de un libre intercambio comercial (Anales A.I.P, 1945, p. 4 *apud* ibidem).

³⁵ Disponível em: https://www.bbc.com/mundo/resources/idt-sh/General_Ruso_Spanish

³⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=O2I3kazv98I> (parte 1) e https://www.youtube.com/watch?v=U9T_MO5P2jQ (parte 2).

Todas essas atividades transformariam o indígena numa pessoa “de bem”, “trabalhadora”, uma vez que a sociedade dominante, dentro das normas capitalistas, não considera como “trabalho” as atividades que os indígenas faziam como a caça, a pesca, o intercâmbio de artesanatos, as peças teatrais, etc. (HERRERO e BERNÁ, p. 45). A Associação Indigenista do Paraguai exerceu uma tutela efetiva desde os anos 1940 até 1980, que se efetivou pela “[...] imposição de normas, da agricultura, da pecuária, a introdução da Missão Nuevas Tribus e os inícios da exploração de seu potencial exótico e turístico” (idem, p. 73). No entanto, com o falecimento de Belaieff e com a falta de recursos para sustentá-lo, a Asociación Indigenista del Paraguay buscou o apoio de diferentes missões religiosas (idem, p. 45). Conforme Chase-Sardi (1973) *apud* ibidem, a única missão que aceitou a tarefa foi a “Misión Nuevas Tribus”, uma missão evangélica dos Estados Unidos que atua na evangelização de indígenas no mundo todo.

Segundo Herrero e Berná (2004, p. 45-46), em 1962, a missão Nuevas Tribus apresentou um esboço do que consistiria a sua atuação para “fazer dos indígenas cidadãos úteis, criando entre eles um conceito de que trabalhar é honrável e um dever humano”: construir uma casa para uma família da Missão que viveria na colônia Maká para aprender o idioma, e assim, preparar livros no idioma nativo dos indígenas; ensinar o espanhol para as crianças (posteriormente o Maká); supervisionar o trabalho agrícola e ensinar as “sagradas escrituras”. Conforme os autores, os indígenas eram tratados como “menores de idade, sem capacidade de pensar e, portanto, não é partícipe em seu próprio futuro” (idem, p. 46).

Até o tempo presente, a Missão Novas Tribus segue atuando com a comunidade Maká. Em sua página do Facebook (consultada em janeiro de 2022), publicam registros fotográficos mostrando a entrega para os Maká de bíblias traduzidas em sua língua nativa (realizando também a tradução para várias outras etnias), a participação de pessoas Maká em cultos e também outras fotos em que aparecem pessoas Maká usando suas roupas festivas/cerimoniais.

Benitez (2016, p. 22) afirma que a construção da escola e da igreja foram passos iniciais da institucionalização da presença da missão evangelizadora entre os Maká, que mesmo instituindo práticas inconciliáveis com algumas das práticas ancestrais dos Maká, se deu com total consentimento da Asociación Indigenista del Paraguay e do Estado paraguaio. Segundo a autora, a criação da colônia Fray Bartolomé de las Casas representou a instalação “definitiva” dos Maká em uma “colônia” (ibidem).

O interesse turístico pela existência de uma “reserva indígena” nas proximidades da cidade fez com que se formassem guias turísticos paraguaios encarregados de

explicar em vários idiomas a vida dos Maká. Na época, o boom econômico regional, sobretudo na Argentina e no Brasil, o número de turistas aumentou com a assessoria de hotéis e operadores das atividades aos visitantes. Recebendo o dinheiro em suas próprias mãos, os Maká continuaram a exercer os papéis que as demandas turísticas exigiam, entrando em choque com os mandamentos evangélicos de trabalho (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 46-47).

Em 1969, os Maká começaram a formar parte ativa com suas danças nos diferentes festivais nacionais e internacionais, dos quais muitos não podiam participar até então, fazendo-se presentes no folclore e no cotidiano nacional (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 48). Conforme os autores, os contatos com a sociedade nacional se tornam mais frequentes e os Maká passam a vender seus artesanatos de forma mais generalizada nas ruas da capital e cidades próximas. Ao realizarem viagens para participar dos eventos nacionais, foi preciso que os Maká tivessem Registro de Estado Civil. Nisso, a Asociación indigenista del Paraguay os orientou para adotarem em seus sobrenomes, os nomes nativos dos chefes de família, o que é algo bastante relevante, porque, na atualidade, os Maká são o único grupo étnico no Paraguai que possuem seus nomes no idioma nativo na cédula de identidade, sendo uma reivindicação de outros grupos indígenas aos que foram impostos nomes espanhóis. (ibidem).

Os autores frisam ainda que, diante desse cenário e do dinheiro que conseguiam no mercado turístico, que era o suficiente para as suas necessidades:

para qué querían cultivar? (teniendo em cuenta que en cualquier momento el río crecería y se perdería todo) y segundo, por "el fanatismo religioso", ya que los miembros de la Misión "se oponen sistemáticamente a las pocas costumbres y ceremonias tribales que se conservan por considerarlas paganas... consideran a los índios degenerados y frequentadores del trato de sataná (Chase-Sardi)" (HERRERO Y BERNÁ, 2004, p. 49).

Ainda que vivessem na cidade, Herrero e Berná (2004, p. 49) destacam que os Maká mantiveram seu costume de "indígena chaquenho" pautado num "conceito de sistema imediatista" em que "as necessidades são definidas em términos de subsistência", ainda que tenham substituído várias de suas tradições em decorrência das mudanças em seu novo território". Devido aos choques com os objetivos da Missão "Nuevas Tribus", esta teria deixado a colônia em 1972 (ibidem).

Após a chegada em Asunción, os Maká, em sua interação diária com o meio da cidade e a sociedade envolvente, nas relações com o INDI, em seus negócios turísticos, no seu envolvimento com o futebol, deixaram de seguir alguns hábitos tradicionais, como os cerimoniais com bebida (chicha), que ficaram restritos às pessoas mais velhas, e isso também envolve as transformações ocorridas na liderança da comunidade, uma vez que esta estava a cargo do filho do grande cacique que foi o principal colaborador de Belaieff (BRAUNSTEIN, 2007, p. 232-233). Seu filho foi criado durante anos em Asunción por Belaieff, sendo fiel às crenças evangélicas, e em 1974, era o único que falava de forma “eficiente” o castelhano (ibidem, p. 233); Segundo o autor, observa-se o que a antropóloga Branislava Susnik verificou em diversas etnias após o envolvimento com a sociedade colonizadora: a passagem e a perda de funcionalidade de uma liderança tradicional - ligada ao aspecto oratório e guerreiro, para uma liderança transacional caracterizada pela função de falar a língua de contato e realizar a intermediação com a sociedade envolvente (ibidem, p. 233). Nesse contexto:

[...] os portadores de outra cultura política, para ter alguma opção na estrutura do campo de competências políticas, seriam obrigados a adquirir habilidades estranhas a si, geralmente de maneira tardia e ambígua, fazendo com que, “espontaneamente”, seus esforços pudessem se materializar apenas em postos de escasso capital político legítimo, subordinados e marginais (LINERA, 2010, p. 172).

Sobre alguns hábitos tradicionais e o papel dos mais velhos a partir das transformações ocorridas na dinâmica social Maká, que envolve o turismo, o autor assinala que:

Los que participaban de los convites de bebida eran hombres viejos, formalmente muy respetados pero no funcionales al gobierno del grupo y ajenos a las decisiones trascendentes. Se podría decir que habían pasado a formar parte de la coreografía que se ofrecía a los turistas (BRAUNSTEIN, 2007, p. 233).

Sobre o xamanismo, Benitez (2016, p. 26) assinala que, aparentemente, foi eliminado da comunidade. Arquivos fotográficos do período da Missão Novas Tribos recuperados pela autora registram retratos de xamãs assassinados e casas queimadas por acusações de bruxaria. Um texto incluído na foto, feito a lápis, diz que: “O índio maká como os demais índios do Paraguai temem muito o bruxo. Ao ficarem doentes, culpam

ao bruxo. Loke³⁷ foi liquidado (morto) no ano pasado" (tradução nossa). No registro de uma casa abandonada, aparece escrito na parte superior da imagem: "Trabalho perdido. Correm por temor e ignorância", e abaixo uma citação bíblica: "Sua grande necessidade é saber a verdade 'Conhocereis a verdade, e a verdade vos libertará' João 8:32" (tradução nossa). Para Benitez (idem) "tratase de una citación bíblica que intenta justificar la presencia de los mismos en el lugar, es decir, sólo evangelizados pueden superar la "barbarie"".

Imagem 8 - Registro de xamã Maká assassinado por acusação de bruxaria



Fonte: Museu Etnográfico Dr. Andrés Barbero. Retirado de Benitez (2016, p. 91).

³⁷ Xamã identificado na foto.

Imagem 9 - Registros de xamãs Maká assassinados por acusação de bruxaria

Villar - brujo liquidado hace tres meses por los que culpo para la muerte de su tío

El "samu'u" para la chicha de miel. El día siguiente liquidaron a cacique Luis - el culparon para una epidemia de samampión.

Villar y Julio

Utsine - hijo de Villar - se quedó en la colonia

Utsine y Pilon

"Jose"

Su señora murió de cancer de la boca. Su papá procura matar a Sumei después

Teniente'i y Sumei
Hermanos y tío de Villar

Fonte: Museu Etnográfico Dr. Andrés Barbero. Retirado de Benitez (2016, p. 91).

Imagem 10 - Registro de casa abandonada após homem Maká acusado de bruxo ser assassinado

Casas Abandonadas
- Después de matar un brujo Trabajo perdido - corren por temor y ignorancia.



Su Gran Necesidad - es saber la verdad - "conocerías la verdad, y la verdad os libertará"

San Juan 8:32

Fonte: Museu Etnográfico Dr. Andrés Barbero. Retirado de Benitez (2016, p. 92).

Segundo Silvia Federici (2017), em “Calibã e a Bruxa”, a caça às bruxas constituiu um mecanismo fundamental para a acumulação e a formação do proletariado moderno para o sistema capitalista, envolvendo o disciplinamento do corpo. Com início na Europa, e depois levada para os outros continentes colonizados, essa caça a sujeitos, sobretudo mulheres, considerados pela Inquisição como carentes de razão, buscava aniquilar e expropriar as práticas tradicionais de produção de conhecimento, cooperação e suas profundas raízes na cultura de suas comunidades, uma vez que, “[...] ao recorrerem ao poder da magia, debilitavam o poder das autoridades e do Estado, dando confiança aos pobres em sua capacidade para manipular o ambiente natural e social e, possivelmente, para subverter a ordem constituída” (idem, p. 314).

Transposta essa ideologia para o Novo Mundo no período da colonização, descrito pelos missionários como “a terra do demônio”, passou a justificar uma série de violências e práticas de extermínio dos colonizadores contra os povos ameríndios acusados de práticas demoníacas e bruxaria. Nesse processo, era ordenada a prisão de “médicos-bruxos” e a destruição de lugares e objetos sagrados (idem, p. 393). Desse modo, essas acusações foram levadas ao Novo Mundo como um meio para a “subjugação das populações locais (idem, p. 290). Conforme a autora, “[...] a expansão global do capitalismo, por meio da colonização e da cristianização, assegurou que esta perseguição fosse implantada no corpo das sociedades colonizadas e, com o tempo, posta em prática pelas comunidades subjugadas em seu próprio nome e contra seus próprios membros” (idem, p. 414). Muitos dos acusados, como nos exemplos que a autora mostra, e como no exemplo dos Maká, foram torturados ou queimados.

Fantasia Índia: os “artistas índios”

A reconfiguração do modo de sobrevivência Maká atrelada ao turismo, e não ao aparato produtivo industrial, fez com quem desde a década de 1940, fossem convertidos no imaginário da nação como os “índios do Chaco”, estando presentes nos festivais folclóricos, nas recepções diplomáticas, nos aeroportos e nas praças de Asunción (RICHARD, 2015, p. 201-202).

Imagem 11 - Indígenas Maká divulgando “Fantasia Índia”

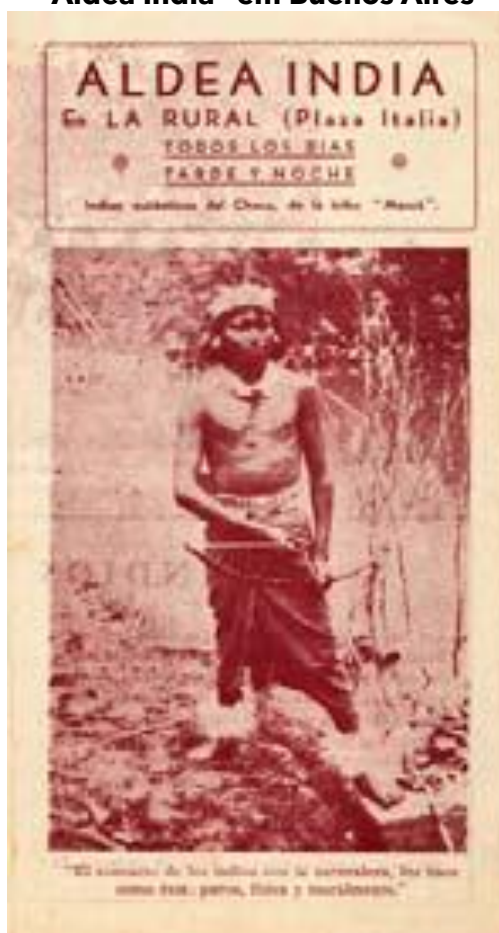


Fonte: Museu Etnográfico Andrés Barbero. Retirado de Benitez (2020, p. 48).

Conforme Giordano (2004, p. 376), desde a sua chegada em Asunción, os Maká passaram a ser objeto de observações de antropólogos, linguistas e fotógrafos, e também, ícones comerciais em pôsteres e cartões postais. Desde 1937, Belaieff também organizou com os Maká espetáculos públicos que foram chamados de “Fantasia Índia” e apresentados no Teatro Municipal de Asunción (ibidem).

Os Maká se hospedaram no jardim Botânico e dali saíam diariamente com cartazes vestidos com seus trajes de gala para promover sua representação. Foi tão aclamada, que em 1939 foram levados pelo general a Buenos Aires para apresentar sua “Fantasia Índia” no grande Teatro Colón. Durante um mês estiveram atuando e foram hospedados na “Sociedad Rural” de Buenos Aires, onde foram examinados por científicos. Imagina-se que tal espetáculo, o de indígenas recém saídos da “selva” trazidos à “civilização”, causaria clamor não só entre os científicos tanto sociais quanto naturais, como também na curiosidade da população em geral (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 40, tradução livre).

Imagem 12 - Cartaz de anúncio de “Aldea Índia” em Buenos Aires



Fonte: Retirado de Giordano (2004, p.

Na capital argentina, “Fantasia Índia” foi apresentada com o nome de “Aldeia Índia” (GIORDANO, 2004, p. 376). O espetáculo exaltava o ideal exótico da “selva chaquenha” e do indígena puro e autêntico vivendo em um “paraíso terreno”. Belaieff pretendia com o espetáculo “... *llamar la atención sobre el contenido humano y la capacidad cultural de los aborígenes; ... cree útil que estos contactos del indio con los grandes centros civilizados, para ir elevando su nivel de vida*” (ibidem). Para a autora, as exposições dos Maká serviram para contribuir com a constituição de um imaginário sobre o indígena do Chaco, em pôr em evidência as aproximações dos antropólogos com seu “objeto” de estudo, e para uma imagem que respondia ao ideal de “bom selvagem” que, em contato com a natureza, possuía a arte de deleitar o “civilizado” (ibidem). Benitez (2020, p. 47) traz informações relevantes de Anais antigos da Associação Indígena do Paraguai, onde encontrou um artigo titulado “Os

artistas índios” narrando a ida dos Maká para apresentar “Fantasia Índia” em Buenos

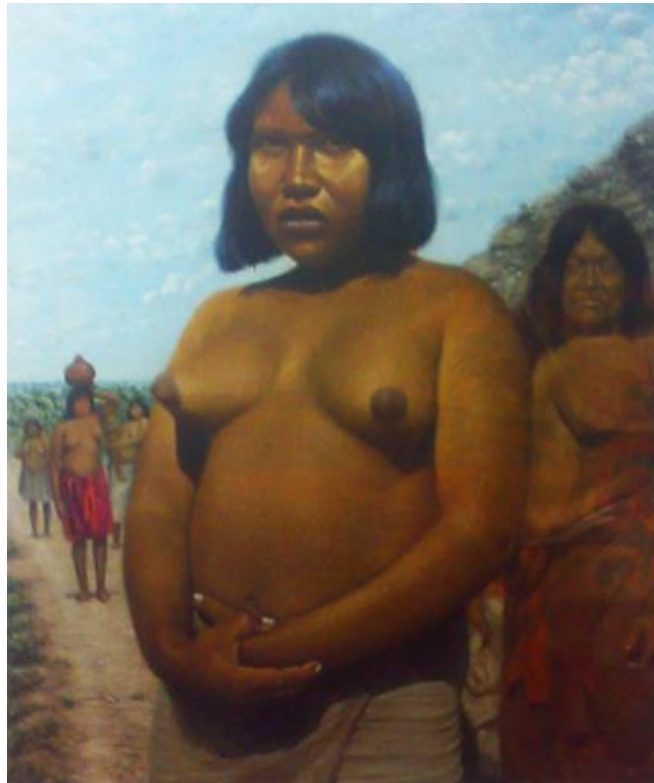
Aires” O espetáculo, segundo o documento, foi dirigido por um artista plástico chamado Roberto Holden Jara e pelo reconhecido músico, conhecido como o criador da guarânia (estilo musical reconhecido como paraguaio), José Asunción Flores (ibidem). Essas informações revelam a estreita associação do espetáculo com a difusão do nacionalismo paraguaio.

Herrero e Berná (2004, p. 40) também expõem um relato do ex-cacique Andrés Chemei sobre a atuação dos Maká em Buenos Aires: “Después de actuar volvieron a Paraguay con muchos regalos, algunas ropas, mantas, y cada hombre obtuvo un caballo, también compraron armas, rifles, manchetes para la caza en el Chaco. A las mujeres también se les hicieron regalos”.

Roberto Holden Jara se dedicou, na maioria das suas obras, em retratar os aspectos físicos dos indígenas chaquenos (ESCOBAR, 1984 *apud* BENITEZ, 2016, p. 74), recorrendo também a imagem Maká em grande parte de suas obras (BENITEZ, 2016, p. 74). Jara, que recebeu o apelido de Kanana (falcão) pelos Maká, também serviu às tropas militares na Guerra do Chaco, produzindo obras com elementos do conflito, e chegou a presidir a Asociación Indigenista del Paraguay (ABED, ABC Color, 2014, online).

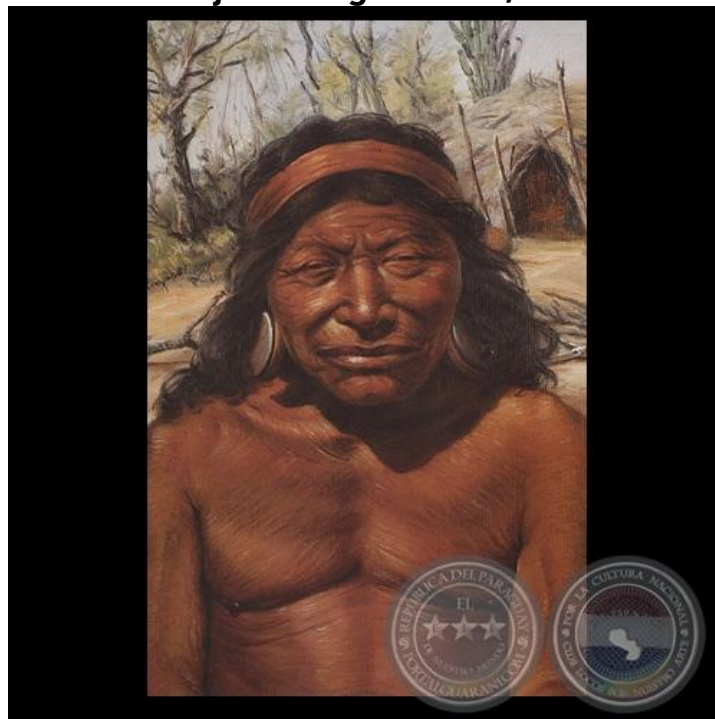
Clauss Henning, fotógrafo alemão, também foi outro expoente da imagem Maká, a universalizando em níveis nacional e internacional através de postais na década de 60, o que se tornou um empreendimento lucrativo (RIVAROLA, 2012 *apud* BENITEZ, 2016, p. 72). Esses postais foram responsáveis pela popularização da imagem Maká como referência do indígena no imaginário nacional, cuja licença se deu pela sua própria passividade (BENITEZ, 2016, p. 73). Em seus retratos, a imagem Maká foi condicionada a um aspecto “harmonioso”, como se estivessem tecendo, dançando e olhando ao horizonte, com vestimentas cerimoniais como se fossem usadas na vida diária (ibidem). Um dos fatores que envolvem essas exposições, segundo a autora, é que os artistas não precisaram recorrer grandes distâncias para fazer seus registros “exóticos”, já que os próprios Maká vieram até eles, estando expostos ao espectador pelas ruas de Asunción (ibidem, p. 72).

Imagem 13 - Obra de Roberto Holden Jara no Museo de las Memorias - Asunción



Fonte: Portal Guarani (online)³⁸.

Imagem 14 - Obra "Stellejer" - indígena Maká, de Roberto Holden Jara³⁹



Fonte: Portal Guarani (online)⁴⁰.

³⁸ Disponível em:

http://www.portalguarani.com/155_roberto_holden_jara/2319_pinturas_de_roberto_holden_jara_en_la_manzana_de_la_rivera.html

³⁹ Obra da "Exposición Roberto Holden Jara y el Chaco Paraguayo", realizada no Centro Cultural Paraguayo Americano y Amigos del Arte - Junho de 2005.

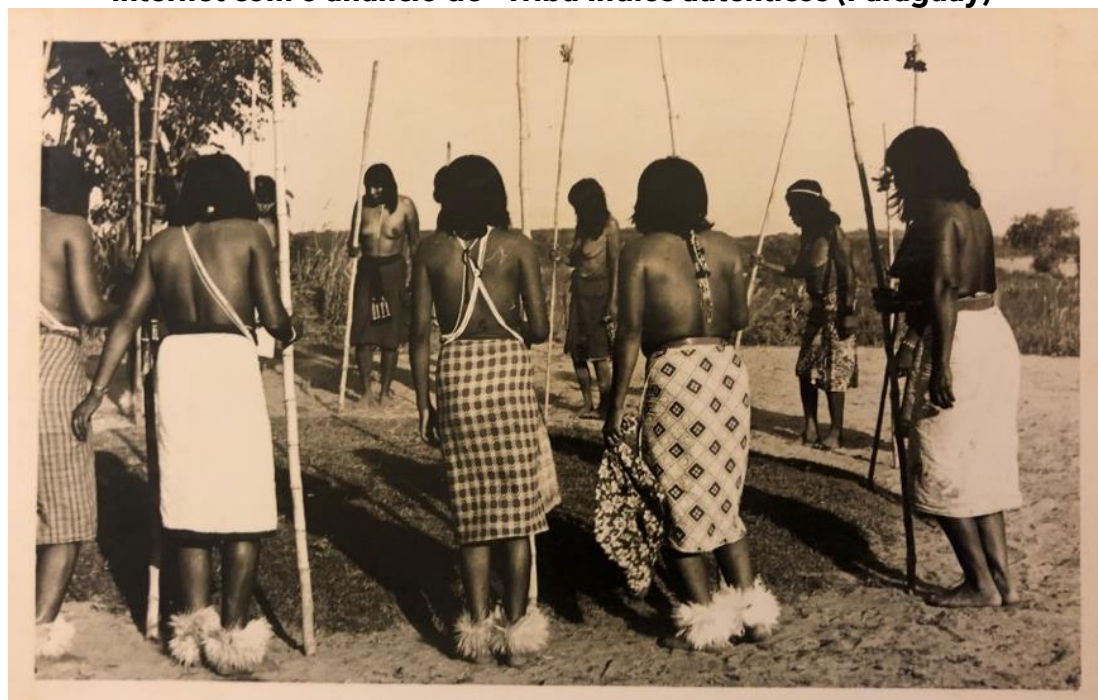
⁴⁰ Disponível em:

Imagem 15 - Tenda Maká. Fotografia de Claus Henning



Fonte: Museo Etnográfico Dr. Andrés Barbero. Retirado de Benitez (2016, p. 73).

Imagem 16 - Cartão postal com fotografia dos Maká, de Clauss Henning. Vendida na internet com o anúncio de "Tribu Índios autênticos (Paraguay)"



Fonte: todocoleccion⁴¹ (online).

http://www.portalguarani.com/155_roberto_holden_jara/2308_stellejer__indigena_maka.html

⁴¹ Disponível em:

<https://pt.todocoleccion.net/postais-etnias/tribu-indios-autenticos-paraguay-antigua-postal-circulada-foto-claus-henning~x189907917>

Piaggio (1992, p. 165) pontua que antropólogos da época aproveitaram a ocasião para realizar observações, fotografias e adquirir instrumentos dos Maká. Palavecino (1939, p. 312), um antropólogo da época, narrou que os Maká puderam ver seus instrumentos rústicos e primitivos em vitrines que “jamais sonharam em conhecer” (*apud* PIAGGIO, 1992, p. 165). Antropólogos também consideraram os Maká como uma “tribo autenticamente primitiva” (PALAVECINO, 1939, p. 309 *apud* *ibidem*) e em “estado de natureza”, porém, por conhecerem “outros tipos de vida mais evoluídos”, verificava-se neles um processo rápido de transculturação (MARQUEZ MIRANDA, 1962 *apud* *ibidem*). Segundo a autora, o que se buscava resgatar das culturas indígenas era aquilo que se considerava como sobrevivência do passado, sob os trajes de um humanismo que encobriu “as condições reais de dominação, espoliação e extermínio”, lógica coerente com os valores da elite intelectual e burguesa da qual faziam parte os estudiosos, que, sendo promotora das mudanças históricas ocorridas, era incapaz de questionar suas próprias ações (MADRAZO, 1935, p. 14 *apud* PIAGGIO, 1992, p. 166).

Mais tarde, outro episódio que nos chama a atenção envolvendo Belaieff, ocorreu em 1957 em que um menino da etnia Ayoreo foi perseguido e capturado na região da Bahía Negra, no Chaco, por uma dupla de peões paraguaios, e entregue em uma jaula para a Marinha Paraguaia que o levou até Asunción para ser exposto como um “animal raro”, sob tutela de Juan Belaieff (PERASSO, 1987, p. 13 *apud* GRÜNEWALD, 2015, p. 131). Belaieff tinha o projeto de transferir o menino Ayoreo para a colônia dos Maká, onde seria exposto aos turistas como “curiosidade”, já que os ayoreos, classificados como Moros, eram tidos como canibais e “matadores-de-brancos” (*ibidem*).

O fato da imagem Maká ter se convertido em um ícone vinculado ao turismo, contribuiu para que esta passasse também a ser um ícone da representação do indígena atrelado ao nacionalismo paraguaio, como visto no capítulo anterior. Essa imagem colaborou para que, entre a década de 1950 e 1960, os Maká fossem chamados a contracenar em filmes argentinos de Armando Bo⁴², mas que se referiam aos Guarani em seu repertório, como citado por Cabrera (2015). Nas cenas de “Índia” (1960)⁴³, gravado no Paraguai, os personagens indígenas que conduzem os diálogos principais, em

⁴² Nascido em Buenos Aires - Argentina 91914-1981), foi um diretor de cinema, ator e produtor. É conhecido na América Latina por filmes eróticos que realizou, protagonizados por Isabel Sarli (MUSEO CASA ROSADA, *online*). Disponível em:

<https://www.argentina.gob.ar/secretariageneral/museo-casa-rosada/iconos-argentinos/armando-bo>.

⁴³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mbQb-TP6MCc&t=1354s>

espanhol e guarani, são performados por atores paraguaios e argentinos não-indígenas caracterizados com adornos utilizados pelos Maká em cena. Estes últimos aparecem no papel de coadjuvantes, realizando danças, cantos e encenando rituais e atividades em grupo acompanhando o papel dos atores principais não-indígenas. No filme “El trueno de las hojas” (1958)⁴⁴, os Maká também aparecem como coadjuvantes explorados no trabalho, sendo vítimas de assassinato público e de constantes violências durante o roteiro. No filme, também performam danças, cantos, rituais e falam poucas palavras, aparecendo na maior parte das cenas em silêncio.

Na colônia Fray Bartolomé de las Casas, os Maká sobreviveram do turismo promovido pelo Estado paraguaio, encenando rituais organizados para o turismo, formando parte do itinerário turístico de Asunción (BENITEZ, 2016, p. 24). A partir da revisão historiográfica, Benitez compreende que os Maká, desde antes de chegarem à cidade, foram condicionados a transformar seu conteúdo simbólico, adaptando e transformando seus rituais, para ofertá-lo como espetáculo ao mercado do exotismo, já que eles entenderam que essa era a melhor forma para se relacionar com a sociedade envolvente (BENITEZ, 2020, p. 49). Conforme Herrero e Berná (2004, p. 27), por exemplo, os indígenas não vestiam adornos todos os dias, já que o trabalho cotidiano exigia vestimentas mais práticas para a realização da pesca, da caça, entre outros afazeres. Essa construção de um indígena “ideal” pelos brancos, que envolve o uso de adornos como os feitos com penas, acabou sendo transformada pelos indígenas em um elemento para o intercâmbio econômico com as sociedades não-indígenas (ibidem).

Segundo Zanardini (2008, p. 372), em 1972 foi fundada na colônia Maká uma escola que formava promotores de saúde e se realizavam cursos para guias de turismo. Em um vídeo-reportagem de um canal televisivo argentino, disponível no *youtube*⁴⁵, um repórter realiza uma matéria, em 1971, na comunidade Fray Bartolomé de las Casas enfatizando o turismo realizado pelos Maká. Durante a gravação, o repórter descreve várias das cenas com menções: “casas bastante primitivas” ao se referir às construções dos Maká, “posa para nós como se fosse uma câmera fotográfica” ao descrever um senhor Maká exibindo uma serpente em seu pescoço, “os Maká não conhecem a pechincha, sempre firmes no preço” ao tentar pechinchar uma bolsa com um homem Maká. Junto ao repórter, estava um guia Maká que intermediava a visita por falar

⁴⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CtSXldbyOWw>

⁴⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4PGd8fNYf5A>

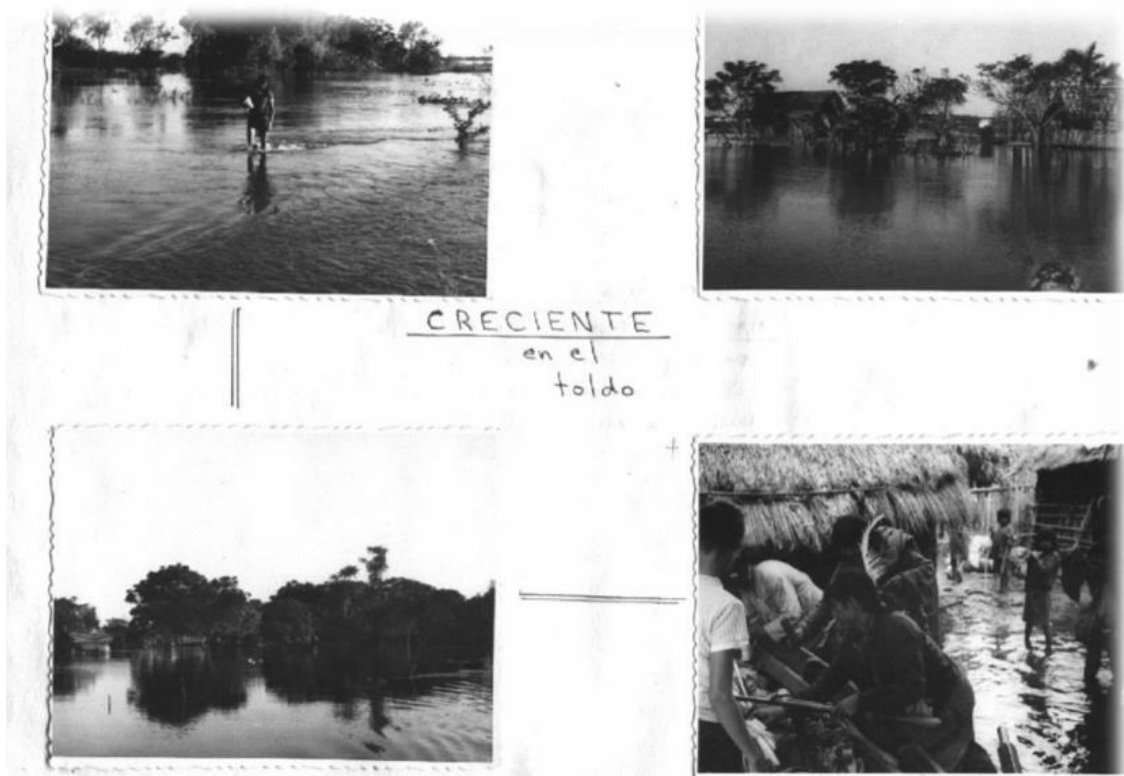
castelhano. Ao se dirigir ao cacique, o repórter indaga e menciona que este não fala o castelhano, apenas o guarani.

Entre a década de 70 e 80, os Maká se viram obrigados a se mudar da Colônia Fray Bartolomé de las Casas por conta dos repetidos alagamentos causados pelas cheias do rio Paraguai, se alojando temporariamente no Jardim Botânico, sobrevivendo com o apoio de igrejas, ONG'S e vizinhos paraguaios (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 51). Esses eventos de inundações constantes, que também interrompiam o ciclo de visitas dos turistas, também teriam influenciado que alguns grupos/famílias, aos finais da década dos anos 70 e início dos anos 80, se mobilizassem em busca de novos territórios e nichos econômicos: Ciudad del Este e Encarnación (HERRERO Y BERNÁ, 2004, p. 51). As crises econômicas mundiais e regionais na época, incluindo a elevação dos preços no Paraguai com a construção da Usina de Itaipu, também teriam causado a diminuição de turistas, motivando os Maká a buscarem outros lugares fora de Asunción para realizar seu comércio (idem, p. 67). Essa crise também teria feito com que os Maká passassem a explorar com mais frequência o comércio de artesanatos nas ruas e lugares centrais da capital (idem, p. 84).

Depois de vários períodos de inundação, em 1985, devido à pressão dos Maká ao Instituto Paraguayo del Indígena para serem remanejados para outro local, conseguiram dois terrenos: um em Puerto Falcón, no baixo Chaco (no lado ocidental do rio Paraguai, nas proximidades de Asunción) e outro em Mariano Roque Alonso, cidade da região metropolitana da capital (idem, p. 52). A primeira passou a ser reconhecida como Qemkuket, e a segunda se ressaltou diante das outras por nela residir o cacique geral (ibidem).

Vale destacar que no ano de 1981 foi aprovada uma lei no Paraguai de grande relevância para os grupos indígenas: a lei nº 904/81, que até os dias atuais segue em vigor, reconhecendo a autodeterminação e o direito à propriedade de terra, entre outros (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 52). Nesse momento também foi criado o Instituto Paraguayo del Indígena (INDI), responsável por garantir os direitos dos indígenas (ibidem).

Imagem 17 - Enchente na colônia "Fray Bartolomé de las Casas"



Fonte: Museu Etnográfico Dr. Andrés Barbero. Retirado de Benitez, 2016, p. 24.

3. TRABALHO, TURISMO E FRONTEIRAS: NOVOS CONTEXTOS DA DINÂMICA ESPACIAL MAKÁ

Todo o processo pelos quais os Maká percorreram desde o início de seu contato com os brancos, implicou em grandes transformações em sua geografia - nos modos de produção Maká no e do espaço. Segundo Herrero e Berná (2004, p. 53), “desde o seu estabelecimento nos diferentes assentamentos, os Maká foram pouco a pouco se adentrando no contexto sócio-econômico paraguaio e regional” (tradução livre). Se “[...] en un pasado eran la caza y la recolección y ahora es la “caza” de turista” (idem, p. 101).

Esse novo contexto espacial, atrelado ao estreito contato com a sociedade nacional, fez com que surgissem novos conceitos sobre si próprios e sobre os brancos, o que obrigou os Maká a uma reestruturação dos seus conteúdos culturais e de sua identidade, o que “surpreende”, “maravilha” e “desconcerta” visitantes “puristas e naturistas” (ZANARDINI, 2008, p. 372). No entanto, isso significou profundas transformações nas mais diversas esferas de sua vida cotidiana:

Se ha pasado de la caza al comercio. Se han cambiado los horarios y los tiempos de trabajo. Antes quizá no hacia falta salir a cazar todos los días, pero en la actualidad, se necesita salir a vender prácticamente todos los días, ya que la sociedad envolvente pone sus normas; la comida vale dinero, el pasaje del autobús también, y ahora la caza ha pasado a ser dentro de sus vidas un hecho simbólico (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 99).

Zanardini (2008, p. 372) aponta que, apesar do processo de adaptação dos Maká não tenha sido tranquilo e linear, estes sempre mantiveram os dois grandes princípios de autodeterminação e autogestão (ibidem). Segundo ele, os Maká não venderam sua mão-de-obra como tiveram que fazer outros indígenas que ficaram no Chaco tendo que se submeter a trabalhos nas fábricas de taninos ou trabalhos em fazendas (ibidem), conservando a sua “imagem de índio”, o seu mais importante “capital” (GALEANO e SERNA, 2004 *apud* ibidem).

En efecto ellos son los productores, los distribuidores y vendedores de sus productos; o sea ellos establecen la relación entre las ideas, el capital financiero y la comercialización, y la elección de los clientes; ellos establecen las condiciones para «presentar», «vender» sus danzas y sus acciones teatrales (ZANARDINI, 2008, p. 373).

Nesse cenário, também trabalharam para a melhoria da sua educação e alfabetização (começando com o idioma maká e, posteriormente, o espanhol e o guarani), sendo os professores da própria comunidade Maká (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 53). Organizaram também novas apresentações culturais, oferecendo suas danças e artesanatos dentro e fora do Paraguai, como foi o giro por terras brasileiras em 1990 durante 15 dias, ou a apresentação adaptada da obra "Amor Índio" em 2001 na cidade de Posadas, Argentina (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 53). Em 2003, também gravaram um CD com cantos tradicionais Maká (ibidem). Segundo os autores, essas atividades atraem ao público que busca o "índio exótico", o que amplia seu mercado de vendas e também contribui para a construção de um "indígena modelo", ainda que os Maká não tivessem essa intenção (idem, p. 54). Buscaram também ajuda para melhorar suas comunidades (construção de escolas, templos, salão de artesanato, casas de material, poços de água, etc.), através de diferentes instituições como no consulado japonês, na igreja batista, na igreja coreana, ONG'S e outras instituições nacionais e internacionais (ibidem).

Para Zanardini, "los Maká tomaron las riendas de su propia vida en un ambiente nuevo y diferente, defendiendo los suyo, lo propio y a la vez adaptándose a la nueva situación económica, espacial, social y política" (2008, p. 372). Nesse sentido, Benitez chama a atenção para a agência Maká frente as imposições e expectativas da sociedade dominante:

De esta manera, las tolдерías del lado occidental del río Paraguay, las visitas al Jardín Botánico, los propios espectáculos montados como "Fantasía india" atrajeron tanto a turistas, antropólogos, artistas como a reporteros, pronto los mismos comprendieron que se habían hecho sujetos de exhibición y por lo tanto se esforzaron para elaborar la más rebuscada de las imágenes, así se cubrieron de plumas, de la mayor cantidad posible de adornos, conservaron la pintura facial, se apropiaron de cualquier elemento que sirviera para su empresa, constituyéndose en mosaicos vivientes de lo indígena en país (BENITEZ, 2020, p. 52).

Nesse processo, os Maká também transformaram seu trabalho manual para a elaboração de artesanatos, comercializando objetos cujas características étnicas são muito demandadas atualmente pelo setor turístico e pela sociedade nacional, e desse modo, verifica-se um esforço dos Maká em construir sua imagem a partir do que se espera de eles, configurando um ato de autoafirmação permanente (idem, p. 81).

Posteriormente aos espetáculos de “Fantasía Índia” e “Aldea Índia”, outras representações foram sendo apresentadas como “a chegada e Colón a América”, criando “uma teatralização da história através dos Maká colocados em cena”, o que serviu de base para o que logo seria a economia atual dos Maká: “a venda de tradições e costumes teatralizados e adaptados às demandas externas” (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 41-42, tradução livre). Segundo os autores, em 1990, também chegaram a apresentar suas danças em um teatro de São Paulo, no Brasil, como na promoção de uma agência de viagem de excursões ao Brasil e à Bolívia (idem, p. 53; 74). Nesse sentido:

Los Maká habían encontrado una nueva fuente de ingresos para su supervivencia teniendo en cuenta que su territorio ancestral iba siendo poco a poco ocupado por el blanco. De qué pueden vivir en una capital si prácticamente no pueden cazar o recolectar? De la artesanía y de las representaciones teatrales. La artesanía que hasta el momento había supuesto una herramienta propia de uso diario, de adorno o de intercambio con otros grupos cercanos, se convierte en su fuente básica de ingresos. Ya no se intercambian objetos por objetos; se pasa a intercambiar objetos por dinero. Los Maká han encontrado un nuevo nicho económico (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 41-42).

Desde a sua chegada em Asunción, na década de 1930, os Maká conseguiram elaborar uma imagem de identidade étnica como “índios turísticos”, passando a formar parte do imaginário urbano sobre o indígena no Paraguai, sendo os únicos considerados pela população da capital como “índios paraguaios” (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 71). Essa imagem que os Maká transmitiram “é a de um ser honrado, pacífico, com orgulho étnico e amigo do branco e esta imagem determinou suas oportunidades de subsistência e de relação com a sociedade nacional” (idem, p. 72). No ambiente urbano, devido ao racismo que sofriam na cidade, a exploração da sua identidade ao turismo representou uma das poucas possibilidades de sobrevivência para os Maká (idem, p. 73).

Zanardini (2008) afirma que por conta das atividades turísticas, os Maká puderam conservar e adaptar suas festas, danças e artesanatos, não entrando no sistema econômico explorador das empresas de tanino, das fazendas e outros empreendimentos no Chaco, e que nesse processo, conservaram uma “forte coesão étnica”, se reorganizando em quatro comunidades conforme a captação e otimização de recursos (idem, p. 374). O autor ainda destaca o uso constante da língua nativa, apesar dos contatos cotidianos com a sociedade envolvente, o que contribui para a “força” da etnia (ibidem). Valores tradicionais das comunidades indígenas, como a reciprocidade, a não acumulação de bens, o sentido comunitário e as relações socioeconômicas afetivas e

educativas próprias do Maká também se mantiveram sem muitas alterações, destaca o autor (ibidem).

Parece disseminada entre diferentes povos indígenas a concepção de que a qualidade humana está no dar e não no ter - exatamente o oposto da sociedade >>civilizada<< que conhecem [...] O índio constrói uma matriz de deciframento do fetichismo da mercadoria que lhe permite questionar moralmente como negativo o disfarce, ter, o que não se é, o fetiche: inverte a realidade - a pessoa não serve à coisa, mas a coisa serve à pessoa, isto é, à tribo, às relações sociais que reproduzem a humanidade do índio (MARTINS, 1986, p. 39).

Canova (2019, p. 129), ao defender que se trata de um processo ativo e não de resistência ou submissão, como se a dominação fosse uma forma de poder relativamente fixa, se refere à uma “re-apropiación fluida de categorías identitarias, con un imaginario capaz y con necesidad de adecuarse a las cambiantes realidades de la vida cotidiana en el contexto urbano y no libre de contradicciones”. Conforme Clifford (2010, p. 236), ao abordar experiências indígenas contemporâneas, os diferentes lugares relacionais requerem diferentes tipos de performance. Segundo ele:

Los nuevos líderes, los intermediarios culturales y las élites económicas, las nuevas dependencias de los recursos públicos, empresariales, académicos y filantrópicos, forman parte inseparable de los procesos a través de los cuales se establecen las conexiones indígenas ampliadas (CLIFFORD, 2010, p. 238).

Para Sánchez (2021), isso está associado a performance de “identidades da ação”, ou, “identidades posicionais”, que, situadas e situantes, estão expostas a encontros e intercâmbios permanentes:

Para sus luchas por el reconocimiento estatal quizás sea aceptable *performarse* dentro de diacríticos primordialistas de lo étnico, o «identidades de la acción» (Anthias, 2018), «identidades estratégicas o posicionales» que se desarrollan en medio de un sentido de lucha común o agonístico (Hall, 2003), pero al reconocerse en sus diversidades, lo común pasa a construirse día a día, se vuelve nómada, desterritorializado, pasa del terreno de lo estriado al de lo liso en términos de Deleuze & Guatari (2020) y es muy difícil de fijar desde allí un nuevo sentido para lo común, que pasa a ser encuentro e intercambio permanente (SÁNCHEZ, 2021, p. 118).

Por outro lado, Canova (2019, p. 131) indica que as práticas regulatórias do Estado abrem espaços para a re-significação de subjetividades indígenas. Essas estratégias Maká foram interpretadas por diversas instituições estatais, religiosas e educacionais como um “modelo ideal” de indígena (ibidem, p. 54). Porém, o ato Maká de autoafirmação permanente nesse contexto da sociedade nacional e capitalista nos induz à reflexão de que:

A mercadoria é o instrumento desta sociedade para subjugar e até aniquilar os povos indígenas. Não deixa de ser significativo que, desde o século XVI até os nossos dias, a mercadoria tenha sido o ardil para atrair e submeter o índio [...] Se a mercadoria é um instrumento para subjugar os povos indígenas, tem também o seu retorno, a sua contrapartida. Ao mesmo tempo que destrói ou modifica as sociedades tribais, cria um canal de vivificação das relações sociais, lança o índio na contradição da sociedade de mercado, em que a mercadoria enriquece e empobrece ao mesmo tempo. Para enfrentar tal contradição, o índio se transforma em agente dos processos da sociedade que pretende dominá-lo, passa a ser sujeito político do mundo que pretende fazê-lo desaparecer, que pretende transformá-lo em comprador e vendedor de coisas, que pretende transformá-lo em branco. Nesse sentido, é que ele paga politicamente o preço da mercadoria que invade e transforma o seu mundo: ele relativiza, inverte, o impacto da mercadoria e se transforma em civilizador da sociedade branca e mercantil, ele amansa os brancos, ele civiliza os civilizados, quando assume e complica os desencontros e descompassos da trama social mercantilizada. Desmistifica a linearidade prepotente de uma história social concebida como mero desdobramento da lógica aparente da mercadoria (MARTINS, 1986, p. 16-17).

Nessa perspectiva, Clifford (2010) traz o exemplo dos Yupik⁴⁶, um dos povos nativos do Alaska:

La caza, la pesca y la recolección tradicionales, si bien están amenazadas y reguladas, no han sido anuladas por los modos de producción y distribución capitalistas. Toman nuevas formas al lado de, y en conjunción con, las economías modernas. Las afiliaciones comunales (familiares y aldeanas) y los intercambios se amplían por los movimientos de entrada y salida a las ciudades. Más que un proceso lineal de desinserción (o desterritorialización), se observa una transformación y ampliación de las prácticas espaciales y sociales culturalmente diferentes [...] (CLIFFORD, 2010, p. 234)

Portanto, as transformações pelas quais passaram os Maká, não foram tomadas por estes de forma passiva. As práticas e interações que os Maká empreenderam frente às novas situações que atravessaram suas vidas e sua dinâmica social, devem ser

⁴⁶ A partir dos estudos de Fienup-Riordan (1990, 2000).

entendidas como formas políticas de relação com os novos sujeitos, espaços e temporalidades de seu meio, que, ainda hierarquizadas pela lógica dominante, são coetâneas e implicam numa ampliação de práticas socioespaciais, como no caso dos Yupik. O modo como os Maká lidam nesse contexto e os significados que conferem aos seus elementos, se dão em uma lógica própria que difere da lógica dos Estados nacionais e suas sociedades nas quais se envolvem.

Martins (1986) ilustra essa coetaneidade quando fala do dinheiro e da mercadoria nas sociedades indígenas, quando estas interpretam a expansão capitalista que determina a recriação:

Estou, portanto, diante de um processo em que a mesma mediação das relações sociais, como a mercadoria e o dinheiro, pode ter o mesmo nome, mas não tem a mesma significação para o indígena e para o branco, A mercadoria e o dinheiro operam, pois, como entidades bifrontes situadas nos limites de dois mundos (e de duas lógicas) - o do índio e o do branco ou, talvez, mais precisamente, o do índio e o do capital (MARTINS, 1986, p. 15).

Dessa maneira, não podemos compreender as estratégias de sobrevivência Maká na perspectiva de um *homo economicus*, mas sim, de um *homo situs* - aquele que se comunica com o seu meio e que age a partir da interpretação da situação, veiculando o sentido do momento com todo o peso do passado e das mudanças que se impõem (ZAOUAL, 2010, p. 27).

Ao organizarem suas estratégias de sobrevivência inserindo-se nas demandas do turismo, os Maká também se mobilizaram em diferentes grupos para outras cidades do país, ampliando assim, suas redes de comercialização de artesanato que, atrelada a sua imagem, constitui sua principal atividade econômica. Braunstein levanta a hipótese de que essa divisão está associada à organização dos antigos grupos no Chaco:

Los Maká se han fisionado siguiendo aproximadamente la línea divisoria de los antiguos grupos chaqueños. La gente del sur se instaló en Chaco'i sobre la ruta a Clorinda. Otra división se instaló en Ciudad del Este, a favor de comercio artesanal y turístico. El grupo mayoritario liderado por Andrés y financiado por una iglesia evangélica, dejó la colonia marcada por la tumba conflictiva de Belaieff al cuidado de Sosa, el último de sus fieles, y se instaló no muy lejos, en un predio suburbano de Mariano Roque Alonso (BRAUNSTEIN, 2008, p. 233).

Atualmente, existem quatro comunidades Maká no Paraguai. Cada uma delas possui um líder escolhido pelo cacique regente de todas as comunidades e a maior autoridade política dos Maká, que se encontra na comunidade de Mariano Roque Alonso, a principal e mais populosa delas. É nela que costumam acontecer as principais festividades e as reuniões entre os líderes de todas as comunidades⁴⁷. Segundo Benitez (2016, p. 25), essa comunidade leva o nome de “Juan Belaieff” em homenagem ao general russo. Herrero e Berná (2004, p. 58) identificam algumas características similares do sistema político Maká atual com o sistema de “bandas” que possuíam antes do contato com os brancos: o poder político caracterizado pelo consenso, concretizado em reuniões democráticas para a tomada de decisões, a hierarquização por sexo e idade, e uma certa independência das diferentes comunidades do poder central. Sendo assim, a organização política das autoridades Maká se caracteriza pela existência de um cacique geral, e de lideranças secundárias nas outras comunidades.

A seguir, estão colocadas cada uma delas com a localização, dados sociodemográficos e outras informações envolvendo atividades econômicas e condições habitacionais e de serviços básicos. Os dados são oriundos do III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas de 2012 da Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos do Paraguai (DGEEC, 2012), que provavelmente, na atualidade, os dados apresentam mudanças em decorrência do tempo, e também, do trabalho de Herrero e Berná (2004).

1. COMUNIDAD MAKÁ - MARIANO ROQUE ALONSO (JUAN BELAIEFF)

- Localização: Mariano Roque Alonso, Departamento Central.
- Área: Urbana.
- Distância de Asunción: 16 km.
- Distância da capital departamental - Areguá: 24 km.
- Distância da área urbana distrital: 2 km.
- Grupos étnicos: Maká (93,9%), Nivaclé (6,1%).
- Língua predominante no lar: maká (92,5%), nivaclé (5,3%), guarani (0,3%), castelhano (0,3%), toba maskoy (0,3%), não informado (0,3%).
- Situação da terra: Própria e titulada, 10 hectares.

⁴⁷ Informações retiradas dos relatos de Suzi e Carlos em trabalho de campo descrito mais adiante.

- População:

	Total/Idade	0 a 4	5 a 14	15 a 29	30 a 64	65+
Total	1297	231	358	371	298	39
Homens	654	128	179	186	146	15
Mulheres	643	103	179	185	152	24

- Habitações particulares: 341.
- Tipo de habitação: Casa (46%), Rancho (44,9%), Improvisada (9,1%).
- Média de pessoas por habitação: 3,8 pessoas.
- Assistência escolar atual (6 a 17 anos): 309 (73,9%).
- Média de anos de estudo (acima de 15 anos): 4,2 anos.
- Atividades econômicas: caça e pesca; artesanato (lã, algodão, taquara, madeira, penas, sementes).
- Unidade escolar: sim.
- Unidade de Saúde: sim.
- Tipo de banheiro: Latrina (52,5%), moderno (26,7%), outros (0,9%), não possui (10,6%), não informado (9,3%).
- Água: Encanada (100%).

Sobre essa comunidade, Herrero e Berná (2004, p. 60) pontuam que:

Las viviendas se distribuyen en forma heterogénea, pero delimitada por todo el terreno, constituyendo el centro de la misma la zona ocupada por la iglesia, el consultório, la escuela y el Centro Cultural Maká. En uno de los costados se encuentra la cancha de fútbol que ocupa dos hectáreas. Todo el predio lo rodea um verjado de un metro y medio de altura.

Nessa comunidade também se verifica a presença mais ou menos contínua de turistas, herdando a função de "Reserva índia turística" da ex-colônia Fray Bartolomé de las Casas (idem, p. 61). Assim, se encontra aberta todos os dias para visitaçã, e nela se celebra todos os anos o "dia do índio" para os visitantes (ibidem). Por ser o centro político maká, é nela que se canalizam a maior parte das demandas como os auxílios que podem receber do exterior e a organização do sistema econômico de venda de artesanato (ibidem).

2. COMUNIDAD KENKUKET⁴⁸ - CHACO

- Localização: Villa Hayes, Departamento de Presidente Hayes.
- Área: Rural.
- Distância de Asunción: 29 km.
- Distância da capital departamental - Villa Hayes: 18 km.
- Distância da área urbana distrital: 18 km.
- Grupos étnicos: Maká (94%), Nivaclé (6%).
- Língua predominante no lar: maká (92,5%), nivaclé (7,5%).
- Situação da terra: Própria e titulada, 266 hectares.
- População:

	Total/Idade	0 a 4	5 a 14	15 a 29	30 a 64	65+
Total	410	64	126	111	100	9
Homens	203	31	67	56	47	2
Mulheres	207	33	59	55	53	7

- Habitações particulares: 106.
- Tipo de habitação: Rancho (65,1%), Casa (18,9%), Improvisada (16%).
- Média de pessoas por habitação: 3,9 pessoas.
- Assistência escolar atual (6 a 17 anos): 115 (83,3%).
- Média de anos de estudo (acima de 15 anos): 3,5 anos.
- Atividades econômicas: caça e pesca; coleta de mel silvestre; artesanato (lã, algodão, folhas de palma, sementes).
- Unidade escolar: sim.
- Unidade de Saúde: sim.
- Tipo de banheiro: Latrina (95,3%), não informado (4,7%).
- Água: Cisterna comunitária (60,3%), Água superficial (34%), Transportada (5,6%).

Sendo a única comunidade localizada no meio chaquenho, Herrero e Berná (2004) descrevem que:

⁴⁸ No Censo, o nome da comunidade está escrito "Kenkuket". No restante do texto preferimos adotar "Qemkuket", da forma escrita por Benitez (2016). Segundo a pesquisa da autora, a adoção da palavra faz referência a uma planta abundante na região, conhecida por eles como "qemkuketleylets".

La estructura de la comunidad es heterogénea en organización y distancia. Las viviendas varían de tamaño y distancia entre unas y otras. El centro de esta comunidad lo constituye un gran terreno, limpio de vegetación, donde se levanta un pequeño escenario de troncos con palmera de medio metro de altura y tres de diámetro, lugar donde se celebran los momentos relevantes de la comunidad. [...] El contexto en el que está enclavada la comunidad es el paisaje chaqueño; desde la entrada se observan distintas zonas de monte claro, chacras artificiales o naturales, cultivos y tajamares. El llamado río Negro atraviesa la comunidad por un costado. La caza y pesca pueden practicarse en los límites y cercanías de la misma. [...] En esta comunidad se encuentran cultivos como la mandioca, maíz, zapallo, patatas, batata, etc.; también vemos, aunque esto a menor escala, que existen animales de granja: vacas, cabras y alguna oveja. En la mayoría de las casas observamos alrededor gallinas y pollos. Ocasionalmente, se realiza la búsqueda de miel silvestre que es un producto muy apreciado entre ellos. [...] En esto se observa el proceso de ruralización en el que está inserta esta comunidad que la diferencia del resto de comunidades (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 62-63).

3. COMUNIDAD MAKÁ - CIUDAD DEL ESTE

- Localização: Ciudad del Este, Departamento de Alto Paraná.
- Área: Urbana.
- Distância de Asunción: 329 km.
- Distância da capital departamental - Ciudad del Este: 0 km.
- Distância da área urbana distrital: 0 km.
- Grupos étnicos: Maká (100%);
- Língua predominante no lar: maká (95,5%), não informado (4,5%);
- Situação da terra: Não possui terra própria.
- População:

	Total/Idade	0 a 4	5 a 14	15 a 29	30 a 64	65+
Total	167	34	47	41	44	1
Homens	86	17	26	22	20	1
Mulheres	81	17	21	19	24	0

- Habitações particulares: 44.
- Tipo de habitação: Rancho (68,1%), Casa (22,7%), Improvisada (9,1%).
- Média de pessoas por habitação: 3,8 pessoas.
- Assistência escolar atual (6 a 17 anos): 28 (50,9%).
- Média de anos de estudo (acima de 15 anos): 4,6 anos.

- Atividades econômicas: Artesanato (lã, algodão, madeira, penas, sementes, takuapi - taquara).
- Unidade escolar: sim.
- Unidade de Saúde: não.
- Tipo de banheiro: Moderno (68,2%), não informado (31,8%).
- Água: Encanada (100%).

Herrero e Berná (2004) frisam a importância dessa comunidade nas atividades econômicas do grupo:

Esta comunidad es en la actualidad un nicho económico importantísimo para todo el grupo, especialmente para las comunidades de Quemkuket y Mariano Roque Alonso. Se producen rotaciones temporales donde familias de estas dos comunidades se trasladan a esta comunidad. Mecanismos de solidaridad y organización tribal se ponen en juego desde que esta comunidad descubrió este nuevo "cazadero", adaptándose a las nuevas necesidades del grupo (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 64).

4. COMUNIDAD MAKÁ - ENCARNACIÓN

- Localização: Encarnación, Departamento de Itapúa.
- Área: Rural.
- Distância de Asunción: 358 km.
- Distância da capital departamental - Encarnación: 13 km.
- Distância da área urbana distrital: 13 km.
- Grupos étnicos: Maká (100%);
- Língua predominante no lar: maká (100%).
- Situação da terra: Própria e titulada, 1 hectare.
- População:

	Total/Idade	0 a 4	5 a 14	15 a 29	30 a 64	65+
Total	32	5	9	8	10	0
Homens	16	5	2	4	5	0
Mulheres	16	0	7	4	5	0

- Habitações particulares: 12.
- Tipo de habitação: Casa (100%).
- Média de pessoas por habitação: 2,7 pessoas.

- Assistência escolar atual (6 a 17 anos): 6 (66,7%).
- Média de anos de estudo (acima de 15 anos): 3 anos.
- Atividades econômicas: caça e pesca; coleta de mel silvestre e outros alimentos; artesanato (lã, algodão, madeira, penas, sementes, outros).
- Unidade escolar: sim.
- Unidade de Saúde: sim.
- Tipo de banheiro: Moderno (91,7%), não informado (8,3%).
- Água: Poço artesiano (75%), encanada (25%).

Essa comunidade, segundo Herrero e Berná (2004, p. 65), está localizada a 5 km da cidade de Encarnación e o terreno foi concedido pela Entidade Binacional da Usina Hidroelétrica de Yacyretá:

En el año 1998, Después de la construcción de la represa, al igual que todas las tribos asentadas en el terreno inundado, se les construyó un asentamiento. Dicho asentamiento está compuesto por diez habitáculos que ocupan una manzana y es habitada enteramente por ellos. [...] La entidad Yacyretá dentro de sus compromisos contractuales, estaba obligada al reasentamiento de todos los pobladores, entre ellos los grupos indígenas. Aunque los Maká no eran pobladores tradicionales de esa zona, ya que como dijimos son chaquenos, tuvieron los mismos derechos que el resto. Los inicios de esta comunidad los encontramos en el año 1979 aproximadamente, cuando se asentaron los primeros Maká para la venta de artesanía em Encarnación y las ciudades fronterizas de Argentina [...]. Al igual que la comunidad de Ciudad del Este, ésta sigue utilizándose como lugar de paso para el comercio para otros Maká de las comunidades de Mariano Roque Alonso y Qemkuket. La actividad económica de esta comunidad es la producción y venta de artesanía, aunque la horticultura también empieza a estar dentro de las pretenciones de la comunidad, ya que al igual que Qemkuket, el lugar es muy propicio para el cultivo por extensión y características de la tierra (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 65-66).

Além dessas comunidades, segundo dados do mesmo censo, existem pessoas Maká vivendo, em pequenas porcentagens, em comunidades da etnia Nivaclé, pertencente à mesma família linguística, matakó-mataguayo, da qual faz parte também a etnia Manjui (DGEEC, 2012, p. 9). Os Nivaclé consideram os Maká como parentes muito próximos, já que seus costumes são muito similares, acarretando amizade e matrimônios entre membros de ambas etnias (CHASE-SARDI, 2003, Tomo I, p. 115 *apud* DGEEC, 2012, p. 9).

A través dos dados, é possível perceber que todas as comunidades Maká tem o artesanato como uma de suas atividades econômicas, seguido da caça e da pesca (exceto a comunidade de Ciudad del Este), e da coleta de mel silvestre e outros alimentos (somente a comunidade de Encarnación. Todas apresentam problemas relacionados à questão habitacional, sendo a comunidade de Encarnación a que apresenta os melhores indicadores, e a de Ciudad del Este a que apresenta maiores déficits e a única que não tem a terra titulada.

As comunidades Maká possuem duas particularidades em comum: todas estão localizadas ou próximas a zonas urbanas e a cidades fronteiriças. As comunidades de Qemkuket em Villa Hayes e a de Mariano Roque Alonso, ambas nos arredores da capital Asunción, estão próximas da fronteira com Clorinda - Argentina. A localizada no departamento de Itapúa, está na capital Encarnación, cidade na fronteira com Posadas, capital da província de Misiones - Argentina. E por fim, a de Ciudad del Este, capital do departamento de Alto Paraná, está na Tríplice Fronteira com Foz do Iguaçu - Brasil e Puerto Iguazú - Argentina. Nesse sentido, também é interessante observar que se tratam de cidades de médio e grande porte, e que possuem o turismo como uma das principais atividades econômicas.

Segundo Benitez (2020, p. 36-37), por estarem localizadas em cidades fronteiriças, os Maká atravessam constantemente a fronteira para ganhar visibilidade nos pontos turísticos, como nos parques nacionais do Brasil e da Argentina, onde seus artesanatos adquirem maior demanda, já que a sua imagem acaba entrando em cena no repertório do exotismo construído pelo turismo. Ao mencionar, sobretudo, as comunidades de Mariano Roque Alonso, Encarnación e Ciudad del Este, a autora aponta que:

En estas tres ciudades citadas y en especial en el Este, la imagen maká contribuye para la recreación de lo exótico y conjuga con las demandas turísticas. Por ejemplo, en la represa hidroeléctrica Itaipú Binacional, del lado paraguayo ocupan un espacio donde exponen diariamente, también ingresan a las Cataratas de Iguazú del lado brasileño y otros puntos turísticos referenciales para vender sus objetos preferentemente ornamentales (BENITEZ, 2020, p. 33).

O trabalho e a cidade

A proximidade com a cidade faz com que o comércio de artesanato dos Maká se destaque em relação a de outros grupos indígenas no Paraguai (HERRERO e BERNÁ, p.

74). Ainda que a dependência econômica de empregos em indústrias ou na agropecuária limitassem a liberdade que possuem de organizar o trabalho de forma articulada com outras atividades na comunidade, e também, de organizarem sua própria organização econômica de produção, pelo poder do patrão e do regime de horários (idem, p. 78); E ainda que o comércio de artesanato seja resultado de um processo de adaptação e resistência, as condições de trabalho atuais envolvidas nesse ramo econômico também conferem um considerável grau de vulnerabilidade aos Maká.

No documentário "Indígenas Urbanos en Paraguay", indígenas de diferentes comunidades e etnias contam suas experiências de trabalho precarizado na cidade: auxiliar de pedreiro, vendedor(a) de bingo na rua, vendedor(a) de artesanato e catador(a) de recicláveis, são umas das ocupações que conseguem encontrar. Costumam receber pagamentos menores em relação aos não-indígenas e não possuem garantia alguma de estabilidade e direitos básicos. Os mais jovens revelam o desejo e a importância de terminar os estudos para serem "alguém na vida" e não serem enganados no "mundo dos brancos". "Tengo que aprender la vida de acá", "el paraguayo siempre nos trató muy mal" são uns dos relatos dos que compõem o documentário. Noutro relato, o ex-cacique, falecido, Andres Chemei, contou que para trabalhar ficou mais fácil viver perto da cidade, já que o artesanato se tornou o único sustento da comunidade após se estabelecerem na colônia Fray Bartolomé de las Casas, quando ainda atravessavam o rio diariamente para vender. Justifica que o artesanato é a principal fonte de renda, pois, alguns Maká que trabalham como funcionários, recebem muito pouco dos patrões pelo fato de serem indígenas.

Na reportagem da ABC TV Paraguay, "Comunidad Maká: entre las tradiciones de un pueblo nativo" (2019), a repórter aborda duas mulheres Maká perguntando se gostariam de ter outro trabalho e o que sonham para seus filhos. Uma delas respondeu que nunca pensou nisso, pois cresceu com o artesanato, mas que espera um futuro que não seja o dela para seus filhos, ressaltando que deseja que estudem, que sejam "alguém na vida" e que tenham um trabalho seguro, que sejam pagos mensalmente, pois, segundo ela, é difícil viver do artesanato pela instabilidade das vendas. A outra mulher, abordada também com as perguntas "Você estudou? Você sabe ler?", revelou que queria ser professora, e que também deseja que seus filhos estudem.

É nesse meio de trabalho precarizado que os Maká foram inseridos dentro da sociedade capitalista. O artesanato, ainda que represente um meio de existência e de

reprodução prática do ser Maká, dentro do modo de produção capitalista é inserido como um trabalho precário, instável e sem direitos.

Desde que vieram para Asunción, os Maká também passaram a incorporar o sistema monetário em seu modo econômico (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 67). “En la actualidad su sistema económico está basado en modernos sistemas de precios, donde las distintas monedas que circulan por el país, guaraníes, pesos, reales y dólares son parte imprescindible del mismo” (ibidem).

A vinda para a cidade, e com isso, a transformação dos seus modos de vida, também refletiu sobre a divisão do trabalho no grupo entre homens e mulheres. Herrero e Berná (2004, p. 85-86) falam de uma tendência da divisão sexual do trabalho, ainda que não normativa, entre os Maká. Segundo suas informações, as mulheres representam o suporte econômico principal dos núcleos familiares na atividade de produção e venda de artesanato, fazendo com que os homens tenham um papel mais ativo no cuidado e educação das crianças, enquanto as mulheres exercem a atividade de venda. Nos trabalhos de campo que realizei, também pude observar o protagonismo das mulheres na atividade de artesanato e a presença dos homens junto às crianças e jovens, como exemplo da liderança e do professor. Nesse sentido, com a economia dos artesanatos, as mulheres passaram a ocupar um papel público que era tradicionalmente masculino, que se constituía através de um *ethos* guerreiro e de caça dos homens, básico para a sobrevivência antes de viverem nas cidades (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 97).

O Instituto Paraguayo de Artesanía (IPA), criado pela lei nº 2448/2004 com o objetivo de “promover o desenvolvimento do artesanato nacional, estimular e proteger ao artesão, buscar canais de comercialização, incentivar a formação de artesãos entre outras funções, elevar o nível de vida das comunidades artesanais, fortalecendo o desenvolvimento dos seus núcleos, capacidade produtiva e de comercialização, gerando alianças de acordo com a demanda do mercado nacional e internacional, por meio da competitividade”, é um dos poucos avanços do Estado paraguaio em relação à atividade artesã dos indígenas. O marco legal do instituto classifica o artesanato paraguaio em três categorias: artesanato popular tradicional, arte indígena e artesanato contemporâneo. A arte indígena é definida como:

Toda aquella producción que cuente con un valor simbólico, estético y/o utilitario, relacionada estrechamente con la cosmovisión, el entorno físico y social de los habitantes que componen un determinado territorio, en el

cual se transmiten valores identitarios propios del pueblo indígena al que pertenecen. Las creaciones se pueden dar de manera individual o colectiva, y puede adquirir un uso utilitario, ritual-ceremonial o de representación simbólica (IPA, nº 270/2020)⁴⁹.

Nas redes sociais do Instituto, é possível conferir diversas feiras que são organizadas para artesãos indígenas e não indígenas, incluindo os Maká, venderem seus artesanatos no território nacional. Na web, também há uma página de vendas digitais organizada pelo Instituto, em que se vendem os artesanatos, incluindo alguns produtos dos Maká⁵⁰.

Outra atividade importante para os Maká é a pesca. Segundo uma notícia de 2019, do jornal paraguaio ABC⁵¹, a Associação de Pescadores Maká apresentou uma denúncia à Fiscalização Geral do Estado contra a empresa transnacional P&O, com sede em Dubai (Emirados Árabes Unidos). As reclamações também são direcionadas à empresa UABL Paraguay S.A. Segundo a associação, essas empresas de navegação que utilizam a hidrovia do rio Paraguai, deixam as barcaças que naufragam abandonadas no rio, causando graves danos ambientais e a morte de peixes. Conforme a matéria, tais barcaças se encontram em frente a um terreno de propriedade Maká (antiga colônia Fray Bartolomé de las Casas) que se encontra nas margens do rio, em Villa Hayes (próximo a Asunción), o que acaba impedindo que a comunidade possa oferecer serviços de amarre de barcaças para outras empresas que operam na hidrovia, como a empresa Puerto Hawatu S.A, com a qual trabalham em sociedade, pois o amarre de embarcações é uma fonte importante de renda para a comunidade. A empresa P&O, segundo a matéria, tem uma dívida milionária com a comunidade pelo uso de propriedades Maká às margens do rio. A notícia acrescenta que a comunidade estava disposta a apresentar denúncias a entidades internacionais e organizações indigenistas a nível mundial para iniciar uma campanha de boicote contra a P&O e suas filiais pelo mundo, por causarem danos à uma comunidade indígena no Paraguai. Isso exemplifica as relações, sempre negociadas, entre os Maká e a sociedade envolvente e que se articulam a nível global, seja através de negócios com empresas que operam em escala internacional e das imagens e discursos

⁴⁹ Disponível em: <https://www.artesania.gov.py/index.php/tramites/registros-y-tramites>

⁵⁰ Disponível em: <https://www.tiendaspy.com/producto/cartera-mediana-comunidad-maka/>

⁵¹ Disponível em: <https://www.abc.com.py/nacionales/2019/12/13/los-maka-denuncian-a-la-transnacional-po/>

que circulam atreladas ao mercado turístico envolvendo indígenas, como no acionamento de órgãos envolvidos nas causas dos povos tradicionais.

Os Maká na capital paraguaia (trabalho de campo)

Em um trabalho de campo realizado em Asunción, no ano de 2018, homens e mulheres Maká se encontravam pelas ruas e algumas praças mais centrais vendendo seus artesanatos. O primeiro encontro ocorreu à noite, em um restaurante a céu aberto nas proximidades do Panteón de los Héroes, no centro histórico da capital. Nas proximidades das mesas em que haviam turistas, um homem Maká com seu cocar de penas na cabeça se encontrava parado e de pé, segurando artesanatos à espera de um comprador.

Fotografia 19 - Homem Maká vendendo artesanatos no centro histórico de Asunción



Fonte: Trabalho de campo, 2018.

O homem, ficou por muito tempo no mesmo lugar, dando poucos passos por onde estava. Também não oferecia seus artesanatos falando com as pessoas que estavam ali. A partir dessa observação, pude notar que em todas as ocasiões que encontrei pessoas Maká vendendo artesanatos, nunca as vi oferecendo diretamente a possíveis compradores, estando geralmente parados em algum local à espera de alguém interessado. Stock e Fonseca (2013, p. 282), em uma pesquisa com os Kaingang, Guarani e Charrua na cidade de Porto Alegre, fazem a mesma observação ao descreverem uma mulher Guarani vendendo artesanatos numa calçada: “a mulher não faz menção de publicidade, não fala alto, não pede nada. Apenas permanece ali contrastando com a velocidade dos passantes e com a fala dos comerciantes”.

Durante o dia, na praça do Panteón de los Héroes, também encontrei duas mulheres Maká vendendo artesanatos. Estavam sentadas no chão, em cima de um tecido em que os artesanatos estavam expostos. Enquanto não havia ninguém ali interessado em seus produtos, elas teciam bolsas e pulseiras.

Fotografia 20 - Mulheres Maká vendendo artesanato no centro histórico de Asunción



Fonte: Trabalho de campo, 2018.

Nas ruas do centro histórico, encontram-se alguns quiosques de camelôs vendendo coisas variadas. Muitas delas respondem às demandas de turistas: camisetas, guampas e térmicas de tereré e outros objetos com bandeiras paraguaias, pinturas com referência à capital, frases em guarani e outros símbolos ressaltando a nacionalidade. Num desses camelôs, me chamaram a atenção esculturas de madeira de animais e imagens indígenas. Em algumas delas, a palavra Paraguay aparecia na faixa do cocar. Ao perguntar ao vendedor a procedência, ele contou que os Maká são os produtores desses objetos ornamentais.

Fotografia 21 - Artesanatos Maká em banca de ambulante no centro de Asunción



Fonte: trabalho de campo, 2018.

Fotografia 22 - Artesanatos Maká em banca de ambulante no centro de Asunción



Fonte: trabalho de campo, 2018.

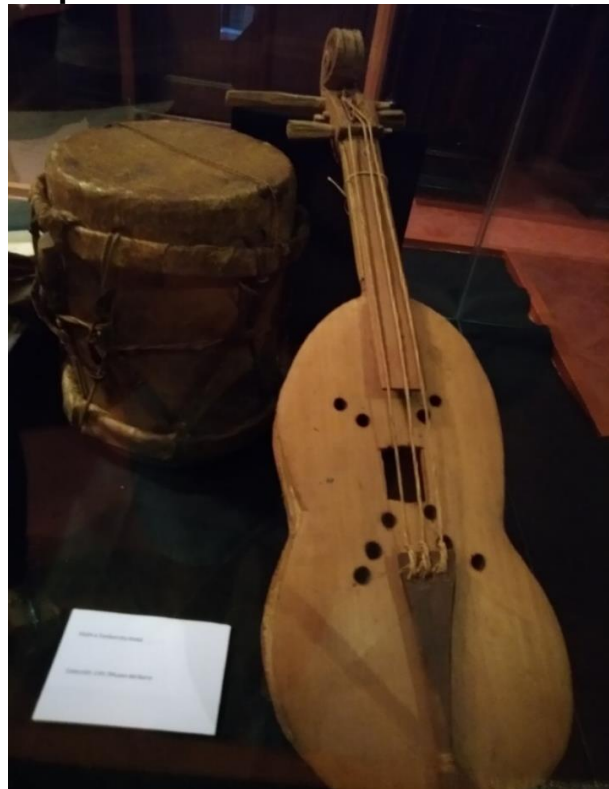
Em quartos de um resort de luxo (5 estrelas) em Asunción, por exemplo, visíveis em imagens disponíveis no Google Maps, esculturas de indígenas e animais são usadas como decoração (inclusive um violino de madeira como o mostrado a seguir).

Dos museus da cidade, consegui visitar apenas um, também no centro histórico. Nele, estão expostos um violino e um tamborim feitos em madeira pelos Maká. Segundo a guia que me acompanhava durante a visita, desde que os Maká chegaram a Asunción, aprenderam a produzir esses objetos.

Além desses objetos, foi possível perceber em vários estabelecimentos que comercializam objetos ornamentais do “lugar”, a referência sempre presente a elementos indígenas para exaltar e vender como folclore para os turistas. Nas ruas da capital, alguns edifícios possuem murais com imagens indígenas - obras do Festival Latido Americano de Arte, ocorrido em 2016, com o tema “*Descubriendo el Paragua-y*”, com o objetivo de trazer a flora, a fauna e a identidade de Asunción pré-colombiana⁵².

Tais imagens em objetos, comércios, museus e murais contrastam com os vários indígenas que se encontram em protesto e em situação de miséria pelas ruas da cidade. Na praça Uruguaya, também no centro histórico, várias famílias de indígenas de outra etnia estavam acampadas em barracas improvisadas de lona. Na praça, crianças pediam esmola e tentavam vender balas. Também presenciei crianças e mulheres indígenas lavando roupa e tomando banho num canteiro no meio da rua, entre os carros. No momento em que eu estava ali por perto, na frente de um mercado, fui abordado por um paraguaio que reclamou da presença dos indígenas, dizendo que gostaria de expulsá-los porque, na opinião dele, eles deixam a cidade “feia” para os turistas, e que ele sentia

Fotografia 23 - Violino de madeira fabricado pelos Maká em Museu em Asunción



Fonte: trabalho de campo, 2018.

⁵² Informações disponíveis na página da Dirección General de Cultura y Turismo de Asunción, disponível em: <http://cultura.asuncion.gov.py/direccion-general/recorrido-lo-murales-del-latidoamericano>

vergonha disso. Esse tipo de visão ordinária, também é veiculada pela mídia. O fragmento de uma matéria publicada em 2019 pelo periódico paraguaio ABC Color, a seguir, é um exemplo disso:

Se instalan en las plazas céntricas de Asunción y vegetan allí durante meses, viviendo en medio de promiscuidad y precariedad de servicios, destruyendo el espacio público, rodeados de la inmundicia que ellos mismos crean, exhibiendo situaciones humanamente inaceptables, como el alcoholismo, la prostitución, el raterismo y, últimamente, también la actitud agresiva, hostil, violentando normas elementales de convivencia ciudadana e, incluso, normas legales. No menos preocupantes son los niños y adolescentes que los acompañan y que están aprendiendo todos los vicios y delitos que se cometen en el ámbito urbano y aficionándose, lamentablemente, al modo de vida de pordioseros, vagos, buscavidas y marginales de todo tipo (ABC COLOR, 2019)⁵³.

Nas proximidades de Asunción, se encontram duas comunidades Maká. Uma, onde se realizam as festividades Maká e onde se encontra o cacique geral de todas as comunidades, está localizada em Mariano Roque Alonso, município da área metropolitana de Asunción, no departamento Central.

Outra, chamada Qemkuket, se localiza a poucos quilômetros dali, do outro lado do rio Paraguai, no município de Villa Hayes, departamento de mesmo nome, sendo a única localizada em território chaquenho. Segundo Benitez (2016, p. 33-34):

Actualmente allí sobreviven de la pesca, en las 180 hectáreas de tierra con generosos humedales y riachos donde abundan los peces, la venta de pescado sobre la ruta que llega al Puerto Falcón se ha vuelto una forma viable de subsistencia. En cuanto al trabajo manual, la elaboración de bolsas y piezas ornamentales también reúne condiciones favorables en el lugar dada la existencia de semillas o vibras vegetales que sirven como materia prima.

A rodovia que leva a Qemkuket, é caminho para a fronteira com a Argentina, onde fica, há pouca distância dali, a cidade de Clorinda, de aproximadamente 53 mil habitantes (INDEC, 2010), no departamento Pilcomayo da província de Formosa. Visualizando as ruas dessa cidade pelo Google Street, foi possível encontrar mulheres Maká vendendo artesanato no centro dessa cidade, próximo à uma área de camelôs com maior movimento. Nesse sentido, supõe-se que os Maká das comunidades em questão, costumam atravessar a fronteira para vender também seus artesanatos em Clorinda.

⁵³ Disponível em: <https://www.abc.com.py/edicion-impresa/editorial/repudiable-indiferencia-ante-la-situacion-inhumana-de-los-nativos-1789504.html>

Em documentários e matérias disponíveis na internet em que os Maká de Asunción aparecem, outro elemento chama a atenção: o uso de camisetas e outros artigos com signos envolvendo o Brasil, como bandeira, palavras em português, etc., e o uso da própria língua portuguesa. Para além de uma possível coincidência, no caso dos Maká, elas revelam seus deslocamentos ao Brasil, a manutenção constante dos laços de parentesco entre as comunidades – nesse caso, com a comunidade localizada em Ciudad del Este e a apropriação de símbolos nacionais que atravessam os territórios pelos quais se movimentam – como mostrado anteriormente nos artesanatos em que o nome Paraguay é incluído. No documentário “Indígenas Urbanos em Paraguay”⁵⁴, um jovem Maká relata que já foi para Pedro Juan Caballero e Ciudad del Este, ambas na fronteira com o Brasil, e também para a Argentina vender artesanato. O jovem relatou que nesses lugares se vende bem, pois os turistas compram os artesanatos, e que, em setembro ele iria novamente para vender.

Numa reportagem da *ABC TV Paraguay*, intitulada “*Comunidad Maká: entre las tradiciones de un pueblo nativo*”⁵⁵ (2019), a filha do ex-cacique que mora na comunidade de Mariano Roque Alonso, relata falar, além da língua nativa, o castelhano, o guarani e um pouco de português. Num dos trabalhos de campo que realizei na Tríplice Fronteira, um homem Maká que estava vendendo artesanato em Puerto Iguazú - Argentina, os artesanatos feitos com sementes e outros materiais não industrializados, são feitos com materiais trazidos da comunidade localizada na região do Chaco, ocasião em que visitam os parentes. Na conversa com uma mulher Maká da comunidade de Ciudad del Este que conversamos em trabalho de campo, alguns artesanatos feitos de tecido são trazidos pré-produzidos da comunidade de Mariano Roque Alonso em que se concentram as mulheres mais velhas que sabem tecer, sendo feito apenas o acabamento na comunidade de Ciudad del Este. Isso, segundo ela, se deu também pelo acidente que a anciã da comunidade que detém a técnica de fazer os tecidos sofreu por conta da precariedade de onde vivem, ficando impossibilitada de realizar a atividade.

⁵⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Sx1OnleC5Z8>

⁵⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-13oh0iAoA>

Imagem 18 - Pessoas Maká na região de Asunción com camisetas que fazem referência ao Brasil e a empresas telefônicas brasileiras



Fonte: Documentários "Indígenas Urbanos em Paraguay", 2016 e "Maká: Resistiendo a la fragmentación", 2008.

Imagem 19 - Pessoas Maká na região de Asunción com camisetas que fazem referência ao Brasil



Fonte: Documentário "Maká: Resistiendo a la fragmentación", 2008.

Imagem 20 - Toalha com estampa da bandeira brasileira pendurada em varal de roupas de uma casa Maká, em Mariano Roque Alonso



Fonte: AP Archive, 2019⁵⁶.

Imagem 21 - Mulheres Maká, uma delas, com camiseta com bandeira do Brasil



Fonte: Retirado de Extra Press Paraguay, 2019⁵⁷.

Dos passos à Ciudad del Este

De acordo com Benitez (2020, p. 37), na década de 1980, Ciudad del Este, por estar em uma posição estratégica na Tríplice Fronteira entre Brasil, Argentina e Paraguai, experimentou um crescimento acelerado, atraindo migrantes do interior do país e

⁵⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gFxhha17lxo>

⁵⁷ Disponível em: <https://www.extra.com.py/actualidad/una-mujer-maka-sera-la-cacica-roque-alonso-n2821311.html>

também do exterior. Os Maká também caminharam⁵⁸ em direção à essa força propulsora na expectativa de encontrar um contexto favorável para suas atividades econômicas (ibidem), estando associado também aos eventos de inundação na ex-colônia Fray Bartolomé de las Casas (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 51), como vimos no capítulo anterior. De início, os Maká se estabeleceram nas periferias do Microcentro da cidade, para mais tarde, se assentarem no centro comercial da cidade, na aglomeração dos shoppings, galerias e outros estabelecimentos comerciais (ibidem).

Em pleno polo turístico e comercial, os Maká, ao elaborarem seus modos de ser a partir das exigências do meio, passaram a utilizar sua imagem para aproveitar a demanda turística da Tríplice Fronteira, onde a exibição do exótico é parte do mapa turístico vendido aos turistas (ibidem, p. 38). Passando a adornar postais, panfletos, propagandas hoteleiras, entre outros, essa estratégia permitiu que os Maká ocupassem os locais turísticos mais movimentados da região (ibidem).

Dada estas situaciones los Maká del Este han organizado sus modos de vida, las familias se alternan en los puestos de ventas en Foz do Iguazu, Brasil, como en las Cataratas de Iguazu y el restaurante Rafain, que atrae a los turistas con shows musicales. También reclaman el ingreso en otros puntos turísticos dentro de Ciudad del Este, en Paraguay. Y las veces que salen elevar sus reclamos o simplemente son invitados en algún evento lo hacen totalmente ataviados con sus atuendos característicos en las que reluce la pluma de avestruz tanto en los hombres como en las mujeres y mediante ello construyen puentes y entablan diálogos desde esa alteridad que constantemente requiere ser enunciada (BENITEZ, 2020, p. 39).

Porém, fora dos holofotes, os Maká resistem num espaço cada vez mais reduzido por conta do aumento populacional, em casas precárias, de madeira que tem apodrecido rapidamente por conta da sombra dos edifícios próximos (ibidem). Segundo dados coletados pela autora:

Ante el hacinamiento, algunas familias alquilan cualquier habitación en las cercanías de la comunidad. No existe ningún espacio disponible para el entretenimiento como los hay en otras comunidades maká visitadas, los niños, por ello, pasan mayormente el tiempo en la calle o entretenidos en

⁵⁸ Para os Maká e muitos outros povos indígenas, a relação com a terra é tecida através do caminhar, do deslocamento constante e da vivência simultânea de múltiplas fronteiras. Devido à essa natureza, a noção de migrante pode não ser adequada para abarcar a relação dos Maká com o território. Nesse sentido, Deleuze e Guatarri (1997) diferem o migrante do nômade. Para eles, a relação do nômade com a terra é a própria desterritorialização, e é nesta que o nômade encontra o seu território, diferente do migrante em que a reterritorialização se faz "depois", ou em "outra coisa", no caso do sedentário.

las casas de videos juegos o de azar que proliferan en las cercanías, hecho que de alguna manera colabora para la asistencia totalmente irregular a la escuela que funciona dentro de la comunidad. Entre los jóvenes el consumo y tráfico de estupefacientes es otro inconveniente (BENITEZ, 2020, p. 39).

Durante o processo de reorganização que Ciudad del Este vem passando nos últimos anos, os Maká também sofreram constantes assédios de outros vendedores em via pública e também dos ficais municipais. Nesse processo, destinaram aos Maká um local fixo para suas vendas no Microcentro, porém, se negaram a permanecer no mesmo, já que este estaria distante do movimento turístico e comercial onde conseguem comercializar seus produtos, que incluem os de outros grupos étnicos.

As ruas de Foz do Iguaçu, Ciudad del Este e Puerto Iguazú são muito disputadas pelos trabalhadores informais que, em meio ao movimento de turistas e habitantes locais, buscam vender seus produtos e mercadorias diversas para sobreviver. Ambulantes paraguaios, brasileiros, argentinos, senegaleses e indígenas (RODRIGUES, 2019) circulam diariamente nas ruas dessas cidades, em meio a turistas de nacionalidades diversas, constituindo um meio interacional bastante complexo, perpassado por relações desiguais e marcado pela exploração e precarização do trabalho.

Os conteúdos culturais presentes nas relações entre as diferentes nacionalidades, por exemplo, costumam constituir estratégias de muitos vendedores ambulantes que atravessam a fronteira diariamente. A elaboração delas é diretamente atrelada aos usos que são realizados nos locais que pretendem vender, bem como, dos imaginários impregnados nestes usos. O alho e o feijão, por exemplo, são bastante vendidos por ambulantes paraguaios na cidade de Foz do Iguaçu, uma vez que, segundo eles, os brasileiros comem muito arroz e feijão, e usam muito o alho (RODRIGUES, 2016; 2019). Nas proximidades da recepção das Cataratas do Iguaçu no lado brasileiro, por exemplo, se encontram muitos ambulantes vendendo capas de chuva (para o visitante se proteger, caso não queira se molhar com o chuveiro das cachoeiras), água, óculos de sol, chapéu, bichinhos de pelúcia - uma vez que, dentro do parque, tais mercadorias costumam ser mais caras (idem, 2019). Como vimos, ali também se encontram os Maká que, aproveitando-se dos imaginários que os vinculam como indígenas à natureza vendida pelo mercado turístico, vendem seus artesanatos para os turistas que passam por ali.

Nessa fronteira, emaranhado de outras múltiplas fronteiras, "paraíso" e "inferno" também estão lado a lado, como aponta Goettert (2017) em sua análise das relações na

fronteira entre Ponta Porã - Brasil e Pedro Juan Caballero - Paraguai. Na Tríplice Fronteira, podemos olhar que o "paraíso" se constrói nas propagandas e no mapa turístico em que se exaltam as maravilhas da natureza, a diversidade das culturas, bem como a suposta harmonia de sua convivência. Já o "inferno" está presente nos vários cantos deste território, na exorbitante quantidade de pessoas atravessando os fluxos desse mapa turístico para aproveitar o movimento na tentativa de sobreviver do trabalho informal ou da mendicância, nos becos e bolsões de miséria que se escondem nas bordas dos eixos turísticos, e na exploração do trabalho facilitada pela condição fronteiriça.

"Paraíso" e "inferno" vivem ao lado, mas várias ações são tomadas por parte do poder público e da elite local para esconder essa coexistência. A própria organização do espaço, de lógica capitalista, é planejada para evitar a visibilidade das suas contradições, pois o espaço é visto como negócio. Apurando a reflexão:

O espaço comum às atividades diversas e parcelares, no quadro imposto da sociedade burguesa, é um esquema do qual essa sociedade se serve para tentar constituir-se em sistema, para atingir a coerência. Como? Mascarando suas contradições, aí incluídas as do próprio espaço, esse caráter ao mesmo tempo global e pulverizado, conjunto e disjunto [...] Existem, portanto, contradições do espaço, mesmo se dissimuladas ou mascaradas (LEFEBVRE, 2008, p. 56).

Ou seja, quando analisamos a Tríplice Fronteira sob a ótica do mercado, este busca mascarar seus conflitos e contradições de diversas formas, para apresentar uma geografia imaginária em que o espaço, tido como negócio, é colocado como uma superfície coesa e integrada. Basta observar a entrada da comunidade Maká em Ciudad del Este, mostrada no primeiro capítulo. Por fora, mostra-se a imagem Maká esculturada, em ritual - que para a lógica não-indígena, se apresenta como atrativo exótico. Mas, passando esse pequeno portal de entrada, é possível conhecer suas verdadeiras condições precárias de existência. A proximidade de edifícios comerciais e shoppings vinculados ao comércio de importados, revela a marcante fragmentação socioespacial expressa nessas fronteiras oriundas de rupturas internas em que riqueza e pobreza se estabelecem em relativa proximidade geográfica - possível graças aos sistemas de controle e vigilância que asseguram tal separação. Em muitos estabelecimentos comerciais de Ciudad del Este, por exemplo, além de câmeras de vigilância, estão seguranças armados com rifles e outras armas totalmente à mostra. As guardas

municipais das cidades, as câmeras, e os sistemas de controle e vigilância aduaneiros também conformam o complexo que trata de controlar os fluxos que atravessam os limites internacionais, sobretudo, no que se refere à mobilidade dos mais pobres.

Portanto, por mais que pobreza e riqueza estejam lado a lado, e que as contradições atravessem os caminhos dos transeuntes, sejam moradores ou turistas, a fascinação paradisíaca parece não ser afetada ou questionada pela maioria. Tudo parece ser muito “naturalizado” pelas geografias imaginárias construídas pelos agentes que fazem do território um negócio. Eu, por exemplo, mesmo morando na Tríplice Fronteira por cinco anos, nunca tinha imaginado que ali estariam os Maká, e que sua comunidade estava praticamente no centro comercial de Ciudad del Este, por onde eu sempre andava. Afinal, a geografia imaginária dominante, estabelece a fixação dos sujeitos indígenas na floresta ou em meios que não sejam a cidade. Essas geografias imaginárias hegemônicas, criadas pelo capital, parecem obscurecer outras imaginações espaciais. Dunker (2017, p. 149), ao pontuar que nossa experiência de mundo e nossa relação com a cultura é composta por geografias imaginárias, afirma uma organização psicológica do mundo em sua relação com o real. Assim, as distâncias existentes na geografia imaginária, dificilmente são vencidas pela proximidade geométrica, já que a primeira é capaz de criar e manter efeitos de segregação real, que é feita de “[...] discursos e muros, alguns deles constituídos de outra substância que não tijolos e ferro” (idem, p. 150). O autor instiga que, talvez, o problema de base esteja no modo intuitivo como representamos o espaço público, como constituído de “esferas” (de valores, de normas, de sistemas simbólicos) que compreendem e organizam “[...] o regime visual que nos faz ver o mundo dividido, entre o dentro e o fora, que nos faz achar natural que nossas fronteiras sejam protegidas, criadas e demarcadas por muros”, expressando uma “geografia imaginária que comporta muros demais” (ibidem). Nesse sentido, são fronteiras difíceis de serem transpostas, já que sustentadas por um mecanismo poderoso da indiferença.

Percebe-se, nesse contexto, que, frente a essa geografia imaginária que opera na Tríplice Fronteira, os indígenas estão diante de um regime de visibilização-invisibilização em que são exaltados em imagens estereotipadas e fixas vinculadas ao turismo, e, ao mesmo tempo, invisibilizados em suas reais e plurais condições, na maioria das vezes, vulneráveis e precárias.

4. "DE VOLTA AO CHACO": PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO E DIFERENCIAÇÃO ENTRE OS OUTROS

Nesse capítulo, trago dois trabalhos de campo: um realizado em julho de 2021, e outro em dezembro do mesmo ano. Ambos foram possíveis devido aos avanços na vacinação contra o vírus causador da COVID-19 (Sars-CoV-2) e a reabertura da fronteira entre Brasil e Paraguai ocorrida em 15 de outubro de 2020. Os encontros aconteceram mediante a adoção de todos os protocolos de segurança orientados pela Organização Mundial da Saúde (OMS)⁵⁹ para evitar o contágio pelo Sars-Cov-2, como o uso correto de máscara adequada, higienização das mãos e superfícies, distanciamento e em locais arejados.

No trabalho de campo em julho, foi possível dialogar com duas pessoas Maká, uma mulher e um homem, sendo este último, o líder da comunidade de Ciudad del Este (o terceiro que conheci desde 2019). Inicialmente, foi elaborado um roteiro com algumas questões para orientar a conversa, realizada em forma de entrevista semiestruturada. Em dezembro, foi possível conversar apenas com o líder, devido a circunstâncias que serão descritas proximamente. Neste último, não foi realizada entrevista semi-estruturada, tratando-se mais de uma conversa "informal", guiada conforme o que "surgia" no momento. Porém, foi proposta uma atividade para os membros da comunidade para que estes representassem em um papel elementos que caracterizassem a comunidade Maká, que também falarei posteriormente.

O título desse capítulo faz referência às diversas situações percebidas em trabalho de campo que expressaram processos de identificação e/ou diferenciação entre os Maká e os outros grupos com os quais interacionam, seja em suas práticas cotidianas, como nos discursos sobre as diferentes classificações socioespaciais: indígenas Guarani, paraguaios, ambulantes, brasileiros, argentinos... Processos em que também me inseri nessas ocasiões enquanto não-indígena, brasileiro, estudante, fronteiro, forasteiro, desconhecido. Nisso, foi possível observar os diferentes modos de mediação relacional pelos quais operam aberturas, fechamentos, aproximações e distanciamentos nos processos de identificação e diferenciação que não são fixos, pois são manipulados conforme a situação. As línguas, os corpos, as imagens, as memórias, as imaginações, os objetos e os lugares, como a terra originária, são uns desses modos pelos quais esses

⁵⁹ Disponível em: <https://www.who.int/pt/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public>

processos vão sendo contornados pelos diferentes sujeitos, grupos e também espaços em interação, modelando as diferentes territorialidades.

A territorialidade para Raffestin (1993), “[...] reflete a multidimensionalidade do “vivido” territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral” intermediado por um “sistema de relações existenciais e/ou produtivistas”, sendo todas, relações de poder (p. 158). Nesse sentido, o autor entende que o território e a territorialidade se tratam de uma problemática relacional, pois envolve a interação com os Outros. A territorialidade também é entendida pelo autor como “[...] a maneira pela qual as sociedades satisfazem, num determinado momento, [...] suas necessidades em energia e em informação”, através de determinados instrumentos, constituindo “[...] relações mediatizadas, simétricas ou dissimétricas com a exterioridade” (p. 161).

Tratando-se de relações de poder, os elementos descritos anteriormente, que incluem as línguas, as imagens, e outros tantos, envolvem disputas, que mediam apropriações e mobilidades e que são capazes de produzir e reforçar hierarquias e desigualdades.

“O primeiro explorador dessa região”

Numa terça-feira, pelas 17 horas, o primeiro local que fui neste trabalho de campo foi o Marco das Três Fronteiras no lado brasileiro, uma vez que, tinha a informação de que os Maká estavam vendendo seus artesanatos no local. Porém, nesse dia não encontrei os Maká vendendo seus artesanatos ali.

Nesse atrativo turístico, é possível ver o encontro dos rios Iguaçu e Paraná, e as margens argentina e paraguaia da fronteira, ambas também com seus marcos. No lado brasileiro, o marco passou por um processo de revitalização que terminou em dezembro de 2020, em que foi construída uma réplica das ruínas das missões jesuíticas com uma vila cenográfica.

Logo na entrada, há um painel com uma imagem montada em que aparecem jesuítas e indígenas ao redor de uma cruz, as cataratas do iguaçu, araras, as bandeiras do Brasil, da Argentina e do Paraguai, uma representação do atrativo do marco com turistas brancos passeando, e uma imagem de maior destaque representando o explorador

espanhol Cabeza de Vaca⁶⁰, que segundo a história oficial, foi o primeiro homem branco a chegar na região. Também há outro painel com várias imagens de representações das missões jesuíticas, assim como dos jesuítas com indígenas, com um texto enfatizando que o atrativo celebra “a convergência entre diferentes culturas e povos”, as “fundações da sociedade latino-americana”, e as construções dos jesuítas com os povos Guarani.

Fotografia 24 - Entrada do Marco das Três Fronteiras (lado brasileiro)



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Fotografia 25 - Painel na entrada do Marco das Três Fronteiras



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

⁶⁰ Álvaro Núñez Cabeza de Vaca (1490-1560) é considerado o primeiro homem branco a conhecer as Cataratas do Iguaçu (em 1542) durante uma expedição realizada na época.

Passando pela porta de entrada, onde se encontra a bilheteria, há uma vitrine com o título de “arte guaraníca”, em que estão expostos artigos de madeira, como crucifixos, animais, e figuras de indígenas, jesuítas e personagens ligados ao cristianismo. Nela, há textos explicativos, salientando a facilidade dos índios para imitar os modelos formais da arte europeia. Em outro canto, estão alguns objetos e informações com referência ao filme “A Missão”, de 1986 e de produção inglesa.

No interior do atrativo, há algumas estátuas representando índios. Uma delas é de uma menina sentada dentro do chafariz. Outra é de um homem indígena, e outras duas é de um casal de uma mulher e um homem representando Naipi e Tarobá, personagens da lenda das Cataratas, atribuída à etnia Caingangue. Todas elas adornadas com pinturas corporais, cocares, colares, e usando apenas as roupas que cobrem as genitálias. Também há pinturas com imagens indígenas e outras com referência às nacionalidades que conformam esta Tríplice Fronteira, várias cruces fazendo referência às missões, e um restaurante chamado “Cabeza de Vaca”. Em alguns cantos, ecoam por caixas de som, cantos e orações que remetem a um ambiente cenográfico das missões.

Às 18:30h, iniciou-se uma peça teatral da lenda das cataratas. O primeiro personagem que surge e que faz o discurso, é o conquistador Cabeza de Vaca. No texto falado, menciona-se que foi o primeiro explorador dessa região e que foi o descobridor das cataratas, que foi “a mais linda visão que jamais sonhava”. Logo, se começa a contar a lenda das cataratas, que envolve os índios Kaingangues que habitavam a região. Nesse momento, aparecem um homem e uma mulher, ambos brancos, representando os dois personagens indígenas, e um personagem representando o deus M’boy, todo adornado com chifres, pintura facial, penas e outros detalhes, carregando dois maracás na mão. Nenhum desses personagens falou. O casal dançou balé ao som de uma música clássica, enquanto o outro personagem corria em círculos e chegava perto das crianças que assistiam, encostando os maracás nelas.

Analisando tal contexto considerando a ótica da modernidade, pode-se afirmar que esta:

... funciona como uma narrativa europeia que se esforça por esconder seu outro lado, a colonialidade, inclusive no mais policêntrico mundo capitalista atual. O atual estágio do projeto desenvolvimentista que se ampara na promessa da democracia, da participação e da pluralidade de sujeitos-alvo constitui apenas uma nova roupagem para o disfarce da colonialidade (MONTENEGRO e ROCHA, 2017, p. 169).

Percebem-se várias referências aos indígenas, buscando lhes conferir certo protagonismo no enredo que o local busca construir, enfatizando a diversidade da Tríplice Fronteira. Porém, a forma como os indígenas são posicionados nessas representações, de forma submissa e sem resistência alguma à instalação da colonização branca, sem mencionar as violências que perduram até os dias atuais, bem como a contemporaneidade desses povos na região, mostra-se como essa nova roupagem da colonialidade.

Uma das questões que todo esse repertório de imagens e discursos me levantam é o que os Maká, enquanto sujeitos indígenas, sentem ao estar em contato com elas. Pois, apesar de suas contradições, essas representações conformam uma paisagem na qual o grupo busca se integrar. Tais menções, estereotipadas, ao universo indígena no circuito turístico da região despertam os olhares estrangeiros de curiosidade para a sua presença, o que é importante para a venda de artesanatos.

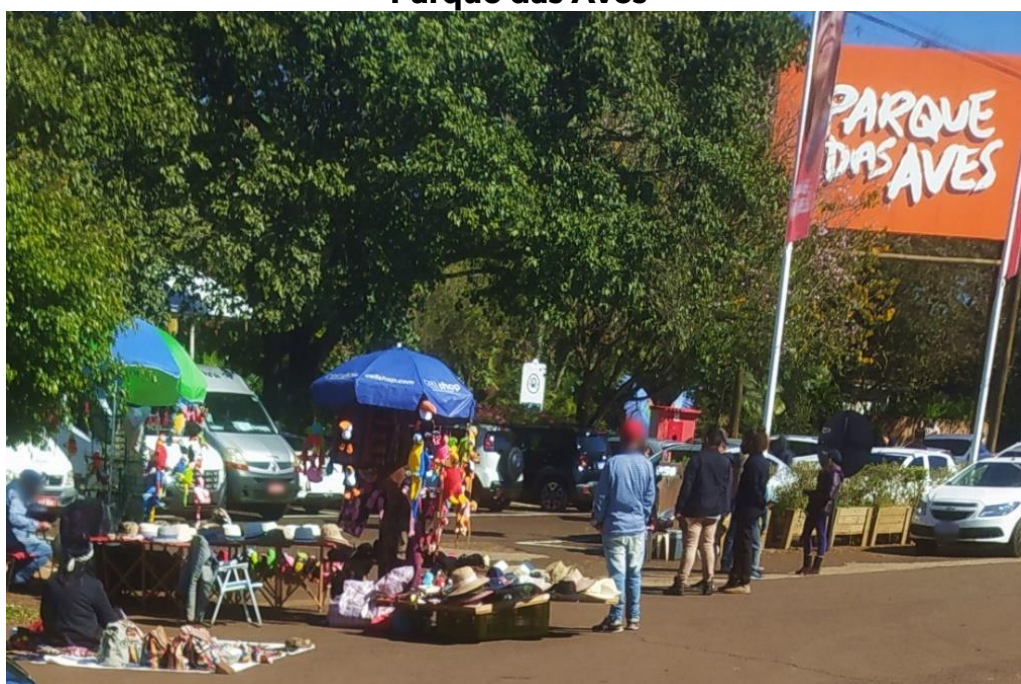
“Arrumou um amigo, índia?”

No dia seguinte, próximo às 12h, fui até o local onde estão as entradas do Parque Nacional do Iguaçu, onde se encontram as cataratas e o Parque das Aves. Chegando nas redondezas, encontrei próxima a entrada do Parque das Aves, uma mulher Maká, Suzi, com um cocar de penas coloridas sintéticas na cabeça, estava sentada num pano colocado no asfalto, debaixo do sol, vendendo seus artesanatos enquanto produzia uma bolsa de linha. Lhe cumprimentei, me apresentei e pedi para sentar ao seu lado.

Com um caderno na mão e algumas perguntas para tentar uma entrevista semi-estruturada, a minha intenção foi entender mais da experiência Maká na venda de artesanato na Tríplice Fronteira, junto aos fluxos turísticos, e também a sua trajetória de vida na comunidade. Não foi fácil manter um diálogo fluído com ela. A timidez, o silêncio e a desconfiança parecem pairar entre nós. O ambiente da informalidade parece ter dessas coisas, pois está sujeito às ordens e desordens da vida cotidiana, sejam elas dominantes ou marginais, ambas marcadas por múltiplas violências. hooks (2019, p. 332) pontua que o fato de indígenas não expressarem seus sentimentos abertamente, aparentemente sendo mais “silenciosos”, é interpretado pelos brancos como uma “questão cultural”, e não como uma possível [...] “reação a um trauma horrível ou a uma supressão psíquica profunda com o objetivo de sobreviver”.

Em frente ao local, há uma pista de helicóptero que realiza passeios sobrevoando as Cataratas do Iguaçu, fazendo com que o ruído seja constante, Ali também se encontravam também outros vendedores ambulantes, um homem paraguaio, um homem e duas mulheres de nacionalidade brasileira que estavam vendendo água, capinha de proteção de água para celular, bichinhos de pelúcia (principalmente aves), chapéus e outros acessórios.

Fotografia 26 - Mulher Maká e ambulantes trabalhando nas proximidades do Parque das Aves



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Quando comecei a conversar com Suzi, logo uma ambulante brasileira exclamou: “arrumou um amigo índia!”. Suzi nada respondeu. Ao longo da conversa com Suzi, outra vendedora ambulante veio conversar comigo gentilmente, perguntando de onde eu venho e o que eu faço. Pelo contexto que envolve o ambiente da informalidade, como disse anteriormente, a minha presença ali, com papel e caneta anotando coisas, sendo um corpo diferente daqueles que ali trabalham (no modo de se portar, de se vestir e de não atuar na atividade), despertou curiosidade, estranheza e desconfiança. A interação dos outros sujeitos ali envolvidos nesse ambiente de trabalho, de certo modo, significou um “checar” quais eram as minhas verdadeiras intenções ao estar ali, e em demonstrar que estavam atentos à minha presença e ao que estava fazendo. Nessa situação, minha estratégia foi explicar o intuito da minha pesquisa e que faço parte da Universidade,

envolvendo elementos de esferas comuns entre nós, como o fato de eu ter morado na fronteira, os problemas da precarização do trabalho e da pandemia, família, o sol quente daquele dia, etc. Nisso, a tensão pareceu se tornar menos densa a cada liberação de palavras.

Segundo Suzi, existe um laço de amizade com os trabalhadores informais que compartilhem o mesmo local. Segundo ela, por exemplo, há taxistas ali que ela conhece há anos. Suzi, em muitos momentos, observava as conversas dos vendedores ambulantes com atenção e com um riso tímido no rosto. Durante a conversa com ela, o único ambulante com a qual conversou foi um paraguaio. A conversa com ele era em guarani, o que permitia com que os outros presentes não pudessem compreender o que diziam um ao outro.

Ao final da nossa conversa, pedi para Suzi uma foto com ela, e outras dela com artesanato. Para tirar a foto de nós dois juntos, Suzi pediu para esse ambulante. Observando as interações ali presentes, uma fala desse ambulante, em conversa com um ambulante brasileiro, me chamou a atenção. Se referindo ao trabalho ambulante e os problemas com os locais nos quais vendem suas mercadorias, o paraguaio exclamou que “quando é chiru, não tem cota”. Chiru é uma palavra depreciativa utilizada na fronteira para se referir aos paraguaios. Conforme Albuquerque (2010, p. 191), “*che iru*”, no idioma guarani, significa “meu amigo”. No entanto, a palavra é ressignificada por brasileiros para “*chi ru*” que está associado a termos pejorativos como “índio”, “bugre”, e não civilizado. Naquele momento, interpretei que tanto este ambulante paraguaio, quanto a indígena Maká, compartilham ali uma categoria classificatória em comum (ainda que com diferentes nuances) no processo de subalternização na fronteira, além da situação de informalidade no trabalho - em suas vendas pelas ruas da Tríplice Fronteira, por exemplo, compartilham algumas situações com os trabalhadores ambulantes como a apropriação dos espaços e as diversas proibições e constrangimentos enfrentados por pessoas que têm a rua como ambiente de sobrevivência. Ambos vindos do Paraguai (apesar da condição Maká de Suzi ultrapassar a condição nacional), em que seus conterrâneos são classificados pelos seus vizinhos fronteiriços, de modo pejorativo, como “índios”. No entanto, Suzi afirmou para mim que os brasileiros e os argentinos os tratam melhor, ao contrário dos paraguaios que, segundo ela, tratam mal aos indígenas. Verifica-se, nesse contexto, diferentes identidades que se envolvem e se friccionam em

processos de inclusão/exclusão dependendo de onde se vem, de onde se está, por onde caminha, de como se fala e com quem interage, por exemplo.

Suzi tem 52 anos, nasceu no Chaco e tem seis filhos. Contou que aos 13 anos de idade saiu do Chaco, mudando-se para o Jardim Botânico de Asunción. Mais tarde, se mudou para Ciudad del Este, onde já se encontra há muitos anos. Tal mudança se deu por conta da abertura da fronteira com o Brasil que abriu possibilidades de trabalho devido ao movimento fronteiriço. No entanto, revelou que, apesar de ser um lugar em que se vende bem, a fronteira é muito “difícil”. Trabalha todos os dias, das 9h da manhã até às 17h, deslocando-se de ônibus. Descrevendo seu ponto de trabalho, ela disse que é permitido vender ali, desde que não atrapalhe a entrada do local, e que alguns agentes de fiscalização não os respeitam. Segundo ela, na Tríplice Fronteira, os Maká vendem seus artesanatos atualmente nas proximidades de onde ela estava, na entrada do Museu de Cera, na entrada do restaurante Raffain, na feira da Avenida JK que acontece aos domingos e no Marco das Três Fronteiras em Foz do Iguaçu, e no Microcentro de Ciudad del Este. Em Puerto Iguazú na Argentina, onde costumavam vender seus artesanatos, a fronteira, todavia, encontra-se fechada. Suzi me disse que só será possível atravessá-la com vacina, no entanto, a vacinação, segundo ela, não tinha ocorrido até o momento.

Ao analisar a relação dos Maká com a sociedade envolvente, Suzi falou que não há ninguém que os ajude, e que durante a pandemia da COVID-19, o governo não lhes fornece a assistência necessária. Lhe perguntei se conhecia e se os Maká possuem boa relação com os indígenas Guaraní da região, e a mesma não quis ou não soube responder. Ao se referir a vivência no meio fronteiriço, repetiu por duas vezes que “nadie atura a nosotros”. Na tentativa de falar mais sobre essas violências, Suzi se calou. Seu olhar virou para baixo e seus lábios se apertaram, parecendo expressar algo muito difícil de se falar.

Devido a pandemia, o fluxo de turistas na Tríplice Fronteira diminuiu muito, o que prejudicou a venda dos artesanatos. Como no relato de Júlio no primeiro capítulo, Suzi mencionou que os turistas europeus são os que mais compram e os que melhor pagam. Outra razão do destaque aos turistas europeus é que estes pagam em dinheiro, pois, uma das dificuldades de vender, segundo ela, é que os compradores querem pagar com cartão e eles não possuem máquina para essa forma de pagamento. De acordo com ela, em Asunción as vendas são maiores, e que no período em que a fronteira entre Brasil e

Paraguai esteve fechada por conta da pandemia, toda a comunidade se deslocou para Mariano Roque Alonso.

Ao longo de nossa conversa, vários turistas que saíam do Parque das Aves paravam para olhar os artesanatos de Suzi. Muitos, estavam com sacolas de compras que fizeram na loja de souvenirs e artesanato que se encontra na saída do Parque, alguns deles, vendidos com referências indígenas. Nenhuma das pessoas que por ali passou, comprou algo de Suzi. Alguns passaram e exclamaram: “que bonito!”, “é você quem faz isso?”. Uma mulher que parou para ver os artesanatos de Suzi, ficou surpresa com a técnica que ela estava usando para fazer uma bolsa, utilizando a mão e um dedão do pé de apoio. Quando haviam crianças, Suzi tentava chamar atenção tocando uma flauta de bambu que também estava vendendo. A flauta cumpria ali um papel no processo de identificação/diferenciação de Suzi enquanto indígena frente aos outros que ali passavam. A performatividade do corpo nesses casos aparece como um mediador político das relações com a alteridade. Segundo Suzi, as flautas e outros instrumentos são feitos pelos homens, e as bolsas e pulseiras pelas mulheres.

Fotografia 27 - Suzi tecendo bolsa



Fonte: Trabalho de campo,

Dentre as pulseiras vendidas por Suzi, estavam algumas tecidas com as cores da bandeira paraguaia. Benitez (2016, p. 30), referindo-se a uma fala do ex-cacique Andrés Chemei na festividade de seu aniversário em 2014, incentivando o apego às práticas tradicionais e a importância dos jovens se distanciarem dos “vícios e hábitos dos paraguaios”, e também a decoração feita com as cores da bandeira paraguaia que encontrou em uma de suas idas à comunidade de Qemkuket, assinala que:

A pesar de que se refieren a los paraguayos como extraños e insisten sobre los atropellos cometidos por los mismos, paradójicamente los colores de la bandera paraguaya ingresan como legado de las propagandas nacionalistas de las cuales los Maká no estuvieron exentos. Por un lado, no son paraguayos cuando condenan los vicios, los atropellos, las faltas, por otro secuestran ciertos elementos de la identidad nacional y se valen de ello para configurar la imagen celebrada, por ello es común, los colores de la bandera paraguaya en los trabajos manuales, en las camisetas de la comunidad, en fin, en cualquier adorno corporal (BENITEZ, 2016, p. 33).

A partir dessa observação da autora, também pude fazer um contraponto entre o uso das cores e de elementos nacionais com os relatos dos Maká com os quais conversei sobre a relação conflituosa com os paraguaios. Refletindo sobre a relação entre esas situações contraditórias, chego ao diálogo com Rivera Cusicanqui, que em entrevista⁶¹, utiliza o tecer como uma metáfora para a interculturalidade, mencionando que “las mujeres siempre tejen relaciones con el otro, con lo otro. Con lo salvaje, con lo silvestre, con el mercado, con el mundo dominante. Siento que hay una capacidad de las mujeres de elaborar relaciones de interculturalidad a través del tejido”, e isso implica “un reconocer también que el cuerpo tiene sus modos de conocimiento”. As cores utilizadas para a confecção daquelas pulseiras, entre outras presentes nos artesanatos, remetendo ao universo simbólico dos Estados nacionais, me remetem diretamente à essa colocação da autora, pois essas características expressam as relações interculturais com os não-indígenas. Nesse sentido, o tecer se dá como uma relação com a diferença e um ato de resistência:

Tejer no solo es una actividad laboral también es un acto de resistencia, es el esfuerzo de conservación de lo propio aunque este atravesada de elementos extraños y es a su vez una conexión con la memoria, validación de una alteridad en permanente tensión (BENITEZ, 2016, p. 42).

⁶¹ Disponível em: https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena?fbclid=IwAR0PBGz6bIIQkGMTgtyPNrDEs8DoRh4f1IIrt2jjGMdIIvmlpph_KyfmhS0

Ao narrar a sua história e a do povo Maká, Suzi destaca as festas e os aniversários em que as comunidades Maká costumam se reunir. Demonstrou orgulho e alegria ao falar de seus filhos e netos que também trabalham vendendo artesanato, relatando que uma filha trabalha no mesmo ponto que ela. Suzi costuma ir constantemente para Asunción na comunidade de Mariano Roque Alonso, onde também vive e trabalha. Nesses itinerários, também vai à comunidade de Qemkuket. Inclusive, nos próximos dias, disse que pegaria o ônibus da meia-noite para Asunción, onde ficaria por alguns dias. Ao falar sobre o que espera para si e para seu povo, ela mencionou a oração e a espera de Deus, demonstrando a forte ligação com o cristianismo evangélico, pela igreja batista.

Após essa conversa, Suzi aparentava distrair-se da conversa, e em silêncio, prestava atenção no movimento das pessoas e das suas mãos e pés que teciam. Então, percebi que talvez fosse melhor eu ir embora. Antes, lhe mostrei algumas fotos que tirei nos trabalhos de campo anteriores na comunidade. Enquanto olhava com atenção para as fotos, Suzi não falou palavra alguma. Mas seus lábios não estavam mais apertados. Eles se abriram para sorrir. Ao me despedir, comprei duas bolsas dela. Também sorriu e agradeceu. Me pediu para que nós ajudemos os Maká comprando artesanato, dizendo ao final: “que ustedes piensen en nosotros”.

Fotografia 28 - Suzi e seus artesanatos



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

“Siempre se dice que los Maká son parientes de los Guaraní”

Após a despedida de Suzi, embarquei num ônibus em direção ao centro de Foz do Iguaçu, para ali pegar outro em direção à Ciudad del Este, para ir até a comunidade Maká. No ponto para pegar o segundo ônibus, uma mulher e duas crianças pequenas, indígenas Guaraní, se encontravam no canteiro no meio da avenida pedindo esmola.

Chegando nas proximidades da comunidade, observei adolescentes Maká jogando num caça-níquel (máquina de jogo em que se introduz moedas) em uma mercearia. O reconhecimento foi possível graças às saias longas e estampadas que as adolescentes e mulheres Maká usam. As saias coloridas acabam funcionando também enquanto mediadoras dos processos de identificação/diferenciação dos Maká.

Ao bater palmas na entrada da comunidade, quem me recebeu foi o líder Carlos que me informou da impossibilidade de ter uma conversa mais alongada nesse dia devido a um compromisso que teria no Ministério de Cultura mais tarde para negociar um lugar no Microcentro de Ciudad del Este com a prefeitura para que os Maká vendam seus artesanatos. Mesmo assim, conversamos por aproximadamente meia-hora sobre as dificuldades da comunidade devido a pandemia e da vivência na Tríplice Fronteira. Carlos estava vestido com uma camiseta do clube atlético Maká, time de futebol da comunidade que costuma disputar campeonatos envolvendo clubes indígenas. Ali, tiramos uma foto juntos, registrada por um adolescente Maká que estava fumando próximo a entrada da comunidade.

Carlos me contou que costuma participar de reuniões acerca da situação dos indígenas na região em uma Associação de comunidades indígenas de Foz do Iguaçu, Ciudad del Este e Puerto Iguazú, e que ele está na luta para que os Maká sejam reconhecidos e para que possam ampliar os locais de venda de artesanato. Em Foz do Iguaçu, me contou que recorrem aos Direitos Humanos para garantir seus direitos de mobilidade para vender.

Falando sobre a luta pelo reconhecimento dos Maká na região, me disse: “siempre se dice que los Maká son parientes de los Guaraní, principalmente en Brasil”, me explicando que existe uma “divisão nacional das etnias”, sendo os Maká considerados “indígenas do Paraguai”, e os Guaraní “indígenas do Brasil”, explicitando que a espacialidade, o “onde” se está”, é sempre relacional e cumpre um papel ativo nos processos de diferenciação. Ao final frisou que para os indígenas, não há fronteiras.

Carlos também destacou a diminuição de turistas, em decorrência da pandemia, que tem afetado a venda de artesanatos. Salientou também a dependência de turistas europeus para as vendas serem maiores e mais lucrativas.

Já eram quase 16h no Paraguai (17h do Brasil - horário de Brasília), e enquanto já me despedia de Carlos, uma mulher Maká havia recém chegado de mais um dia de trabalho com uma bolsa com os artesanatos nas costas. Carlos havia me dito para voltar no dia seguinte para uma conversa mais alongada, por volta das 16h do horário do Paraguai, que é o horário em que os Maká costumam voltar das vendas. Também prometi levar alguns dicionários de língua espanhola que o professor da escola da comunidade havia pedido no trabalho de campo realizado anteriormente. Demonstrar que o papel da minha pesquisa envolve ouvi-los e contribuir de alguma forma para a visibilização e melhora de suas condições de vida, e não os prejudicar, foi importante para mim. Um dos caminhos concretos para isso foi a entrega desses dicionários, tentando criar uma esfera em comum através da escola, da educação.

Fotografia 29 - Líder da comunidade Maká em Ciudad del Este e eu



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

“El problema son las viviendas... no hay nada para visitar aquí”

Como combinado, no outro dia me dirigi à comunidade para realizar uma entrevista formal com o líder Carlos. Logo na chegada, quem me recebeu foi uma adolescente, que logo avisou aos demais presentes da minha chegada. Logo, apareceram crianças, adolescentes e duas mulheres, uma delas era a Suzi, que me recebeu com um sorriso no rosto. O líder, no momento, estava ocupado. Enquanto isso, entreguei as fotografias reveladas que havia tirado com Suzi, e outras de trabalhos de campo realizados anteriormente. Todos os presentes no momento, olharam as fotos com atenção, mostrando-se animados.

Minutos depois, Carlos apareceu. Recém havia saído do banho para me receber. Enquanto as mulheres e as crianças ficaram sentadas no corredor das habitações conversando, o acompanhei até a sala de aula em que funciona a escola da comunidade. Por conta da pandemia e do tempo disponível, consegui conversar apenas com ele na ocasião. Sentados de frente um para outro, numa distância segura conforme os protocolos de segurança orientados para o período de pandemia, Carlos primeiramente me pediu se eu poderia traduzir para ele o que estava escrito em duas amostras de produtos que recebeu de estudantes de uma universidade particular de Ciudad del Este em uma visita que fizeram a comunidade. Pedi para que me mostrasse os produtos para ver se eu conseguiria traduzir, então ele me trouxe. As embalagens estavam em língua inglesa e se tratavam de um protetor labial e de pastilhas de creme dental. Senti ali, a criação do nosso “entre”, através do meu vínculo com a educação enquanto professor e estudante, que se concretizava na sala de aula Maká.

Após ajudá-lo nisso, Carlos começou a falar sobre a comunidade, salientando a luta por moradia digna que a comunidade vem negociando com o Ministério de Vivienda y Habitát, e que está em curso uma parceria com Taiwan para a construção de novas casas⁶². Segundo ele, a comunidade precisa de uma reforma para que possam viver mais tranquilos, uma vez que as casas são muito velhas, e não protegem os moradores do frio

⁶² Na internet, encontram-se matérias noticiando a cooperação do governo da República da China (Taiwan) com a embaixada do Paraguai num projeto de construção de moradias para os povos originários do Paraguai, com o investimento de mais de 18 milhões de dólares. De início, serão destinados mais de 5 milhões de dólares para a construção de moradias nas comunidades Maká de Ciudad del Este e na Kelyenmagategma da etnia Enxet. Disponível em:

<https://www.lanacion.com.py/pais/2020/12/21/gobierno-de-taiwan-ayudara-a-construir-viviendas-para-indigenas/>

e da chuva, havendo muitas goteiras. As reivindicações ao governo são constantes, alega, já que os Maká não possuem recursos para resolver os problemas habitacionais. Outro problema em relação à infraestrutura da comunidade, para ele, é que “no hay nada para visitar aquí”. Nessa ida a campo, a reconstrução de algumas casas já estava em andamento, sendo as de madeira substituídas por tijolos.

Conforme Carlos, na comunidade, que existe há 42 anos, vivem 130 pessoas, conformando 40 famílias, num espaço de 80 m². O líder contou que o terreno anteriormente era grande, e que, inclusive, os moradores tinham plantações de milho, mandioca e batata, cultivos que persistem até os dias atuais na comunidade de Mariano Roque Alonso, por exemplo. No entanto, o governo local acabou vendendo parte do terreno na promessa de construir casas para os Maká. Devido a pandemia, muitos foram para a comunidade de Mariano Roque Alonso, restando atualmente 55 pessoas, e dessas, 14 são adultos. Todos trabalham com a venda de artesanato, exceto os professores.

Nascido na comunidade de Mariano Roque Alonso, Carlos está há 18 anos morando na comunidade de Ciudad del Este. Veio porque seu pai, falecido há cinco anos, havia vindo para esta cidade, sendo um dos primeiros moradores. Contou que seu pai trabalhava vendendo artesanato em Puerto Iguazú, na Argentina, na entrada das cataratas do Iguazú do lado argentino. Seu pai, no entanto, era da etnia Chulupí (ou Nivaclé), e sua mãe, Maká. Antes de vender artesanato, seu pai vivia no Chaco e era caçador. Conforme Carlos, ele e sua mãe se conheceram em uma festa da cultura Maká no Jardim Botânico, e enfrentaram resistência dos familiares Maká para ficarem juntos devido à diferença étnica, dizendo ao seu pai o seguinte: “no queremos usted porque es chulupí, no queremos hablar su idioma”. Aqui, o idioma se mostra como um componente importante nas relações de poder envolvendo a dialética identificação/diferenciação. Hoje em dia, segundo Carlos, essas uniões são mais comuns, havendo na comunidade de Mariano Roque Alonso casamentos entre pessoas Maká e paraguaios. Segundo ele, o ex-cacique, já falecido em fevereiro de 2019, Andrés Chemei, foi quem o elegeu como líder da comunidade de Ciudad del Este.

Devido a sua trajetória, além de falar o idioma maká, Carlos sabe falar a língua chulupí, o espanhol, o guarani e um pouco de português. Sua mãe, viva, mora na comunidade de Mariano Roque Alonso, e costuma vir à Ciudad del Este às vezes. Ela chegou a tentar morar na comunidade desta cidade, mas não se acostumou, pois seus

outros quatro filhos e netos moram todos na outra comunidade. Ele também costuma ir às outras comunidades quando há algum compromisso envolvendo as lideranças, e que muitas vezes a passagem é custeada por uma universidade de Ciudad del Este. Relatou que pessoas de outras comunidades Maká também costumam vir a Ciudad del Este, e passam geralmente uma semana para trabalhar ou para visitar.

Narrando algumas passagens da trajetória do povo Maká, Carlos mencionou que aproximadamente 500 Maká cruzaram o rio Paraguai, realizando a travessia do Chaco para Asunción, onde ficaram no Jardim Botânico. Logo, o cacique e outros companheiros negociaram junto ao governo um terreno mais seguro nas redondezas da capital, já que no terreno que haviam se estabelecido há alguns anos antes, foi inundado pelas cheias do rio. Depois disso, buscaram outro terreno no lado oriental do rio, onde está atualmente a comunidade de Mariano Roque Alonso, e anos depois, buscaram um terreno para estabelecer uma comunidade em Ciudad del Este, e depois em Encarnación.

Ao falar das outras comunidades, o líder contou que em Encarnación, na fronteira com Posadas, os Maká costumam vender seus artesanatos nos terminais rodoviários. Também relatou que já foram na fronteira entre Pedro Juan Caballero (Paraguai) e Ponta Porã (Mato Grosso do Sul - Brasil) para vender artesanato nas proximidades do shopping China que tem bastante movimento de compradores. Nessa ocasião, relatam ter ficado na casa de uma senhora.

Ao falar das condições de trabalho da comunidade Maká de Ciudad del Este no período atual, Carlos desabafa que pela pandemia, muitas fronteiras foram fechadas pelo mundo, e com isso, não há quase turistas, o que acarretou na diminuição da venda dos artesanatos. De acordo com ele, os turistas pagam bem pelos artesanatos - "quem vem de fora", salientou. Relatou também que uma das dificuldades é que muitos brasileiros querem pagar com cartão, e pelo fato de a comunidade não possuir máquina para esse tipo de pagamento, perdem as vendas. No Paraguai, segundo ele, as vendas são mais fáceis porque os clientes pagam em dinheiro, mas destacou que nos locais muito frequentados por turistas como o Parque das Aves, as Cataratas do Iguazu, o Museu de Cera e o Marco das Três Fronteiras são os pontos em que mais se vende. Relatou não ter problemas em vender nesses locais, tendo apenas que deixar limpo onde ficam.

Em sua perspectiva, o turismo não tem ajudado muito no momento, e tampouco o governo. Ele destaca a ajuda das universidades locais que costumam trazer alimentos e realizar atendimentos como os relacionados à saúde. Sobre o cenário da pandemia, Carlos ainda comentou que em caso de sintomas muito fortes da doença, não há vagas para internação. A comunidade, todavia, não foi imunizada com a vacina. O mesmo relatou que o centro de saúde ficou de avisar quando irão até a comunidade para realizar a vacinação.

Sobre viver na Tríplice Fronteira, ele respondeu com a palavra “trabalhar”. É tranquilo, disse. Porém, fez uma diferenciação entre a relação com as três nacionalidades ali presentes. Segundo ele, alguns paraguaios os tratam muito mal e não querem saber dos indígenas. Carlos relatou exemplos de palavras que chegou a ouvir de paraguaios: “ese es índio, no sabe nada, no vale nada”. Em relação aos brasileiros e argentinos, ele disse que é muito tranquilo, que não são como os paraguaios e que costumam ser “bons” com os indígenas. Nesse momento, Carlos destacou que os Maká querem aprender a falar melhor o português, devido as idas constantes que fazem ao Brasil para trabalhar.

Ao mencionar os vendedores ambulantes com quais compartilham os pontos pelas ruas e nas proximidades dos pontos turísticos, Carlos contou que os Maká possuem uma relação amistosa com ambulantes brasileiros, e que estes inclusive costumam comprar seus artesanatos. Já em relação aos ambulantes paraguaios, em Ciudad del Este, falou: “algunos no pueden mirar a nosotros, nos tratan muy mal”.

Sobre a relação com comunidades indígenas de outras etnias na Tríplice Fronteira, Carlos relatou que não há uma relação muito próxima. Existe um respeito entre as parcialidades, e as relações se restringem a ocasiões relacionadas à compromissos políticos ligados à associação. Contou que conhece as comunidades Yryapú e M'bororé dos M'byá Guaraní em Puerto Iguazú, e também a aldeia Ocoy dos Avá-Guarani em São Miguel do Iguaçu, pequeno município limítrofe de Foz do Iguaçu.

Na conversa sobre a realidade fronteiriça, o líder frisou: “para nosotros indígenas, el espacio es sin fronteras”. Nisso, deu exemplos de que eles não precisam se apresentar no setor de migrações quando atravessam as fronteiras nacionais, e que para ir à Argentina, por exemplo, eles não precisam descer do ônibus para apresentar documentos, como são obrigados os outros passageiros. Nesse momento, também indagou que, segundo informações nas reportagens da TV, pretendem não permitir a travessia sem comprovante da vacinação contra o vírus da COVID-19.

Carlos frisou a forte presença da religião cristã na comunidade e a realização do culto no domingo, contando que é importante para a comunidade cantar e realizar culto para o senhor Jesus Cristo, e reclama que a juventude não conhece a Jesus. Devido a isso, os adultos estão ensinando as crianças a conhecê-lo desde cedo. Segundo ele, lutam para isso para que não tenham problemas com drogas.

Nisso, ao refletir seus sonhos para o futuro do povo Maká, os atribuiu diretamente às gerações mais jovens e a preocupação com a melhoria das casas para as famílias. Carlos, que já foi militar, aprendeu o ofício de pintor e tem experiência como ajudante de pedreiro, e utiliza tais sabedorias para fazer pequenas melhorias na comunidade. Revelou que espera que os jovens Maká conheçam a sua história e que estudem para ajudarem a “levantar” a comunidade com o trabalho. Nesse momento, mencionou que algumas mulheres Maká, há pouco tempo, haviam conseguido emprego em uma fábrica⁶³ e teriam salário mensal, mas que acabaram não gostando do emprego, e pediram demissão.

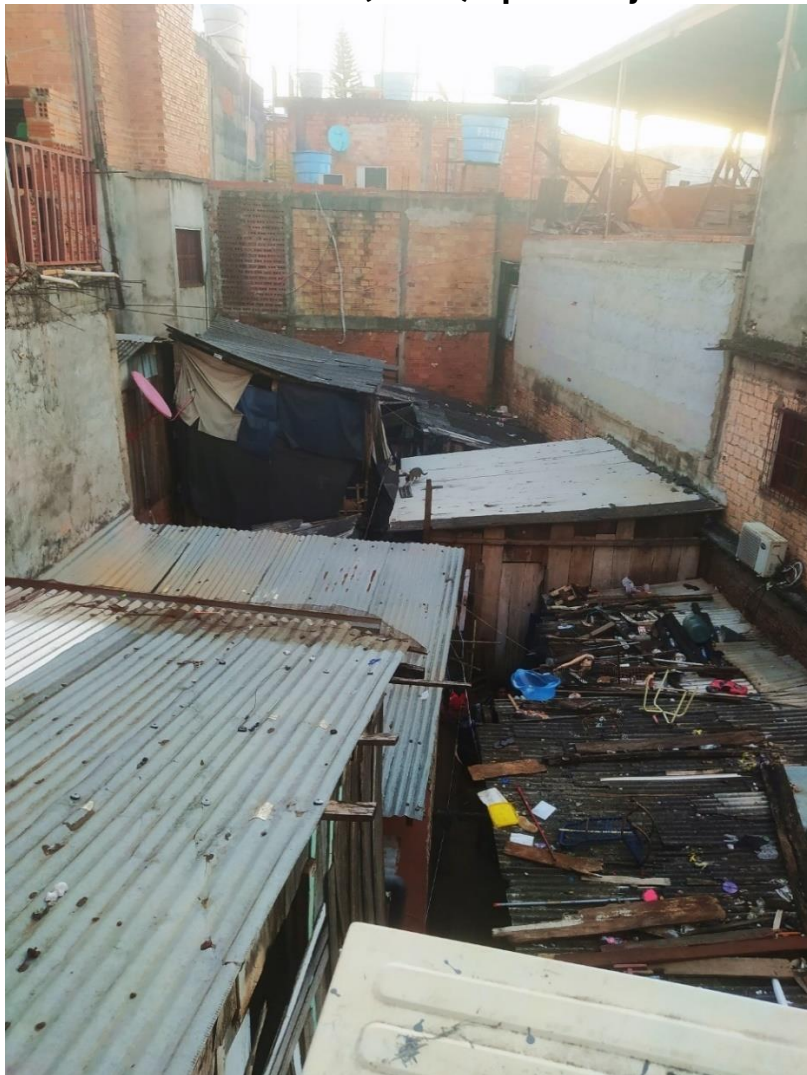
Quando pensamos na experiência dos sujeitos indígenas em contextos urbanos, é preciso compreender que, em muitos casos, existe uma ambiguidade na relação dos sujeitos com o espaço, pois, vivem numa cidade construída como “não-indígena”. Mesmo sendo “nativos”, se encontram como estrangeiros nesse território e, por essa condição, enfrentam muitas adversidades em suas práticas cotidianas. Reproduzir a cultura nesse contexto é um grande desafio. As influências de fora, mesmo sendo abarcadas pelo sistema cultural próprio, podem oferecer riscos à reprodução da cultura, ainda mais quando essa se encontra numa posição subalternizada em relação à sociedade dominante - não indígena. Por isso, há uma grande preocupação das pessoas indígenas mais velhas em relação ao comportamento dos jovens que acabam muito expostos à essas influências. Canais de televisão, celular, internet, alcoolismo, drogas e o próprio entorno podem provocar o não interesse dos jovens ao repertório cultural como a língua e outras práticas culturais próprias. Em muitos casos, a família e/ou a comunidade são os únicos meios de contato com a língua e cultura maternas. Muitos também deixam de aprender ou ensinar pelo poder simbólico e estigma dos brancos. Nesse sentido, é preciso aprender a resistir. Para sobreviverem enquanto grupo,

⁶³ Na internet há uma matéria relacionada à contratação de mulheres Maká na confecção de máscaras por uma fábrica têxtil em Mariano Roque Alonso, em 22 de maio de 2020, disponível em: <https://www.lanacion.com.py/pais/2020/05/22/mujeres-indigenas-confeccionaran-tapabocas-para-firma-textil-de-roque-alonso/>

precisam aprender além da língua materna, a língua dos outros. Essa é a condição de uma cultura que é subalternizada. Os brancos não enxergam seus modos de ser como uma “cultura”, pois, na lógica de seu pensamento, “cultura” é o modo de ser dos Outros, e isso implica num pensamento subalternizante que inferioriza as diferenças. Evaristo (2020, p. 29) lembra que “[...] a colonização é muito isso: os povos dominados incorporam o colonizador, que só chega pela força” (EVARISTO, 2020, p. 29). É preciso, então, “[...] uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrasta, suas presentes condições de existência” (SAHLINS, 1997a, p. 53).

Devido ao horário, tivemos que encerrar o diálogo. Pedi permissão para fazer algumas fotografias da infraestrutura da comunidade, que foi concedida, e após isso, nos despedimos.

Fotografia 30 - Vista das moradias Maká (térreo) a partir da janela da sala de aula/escola



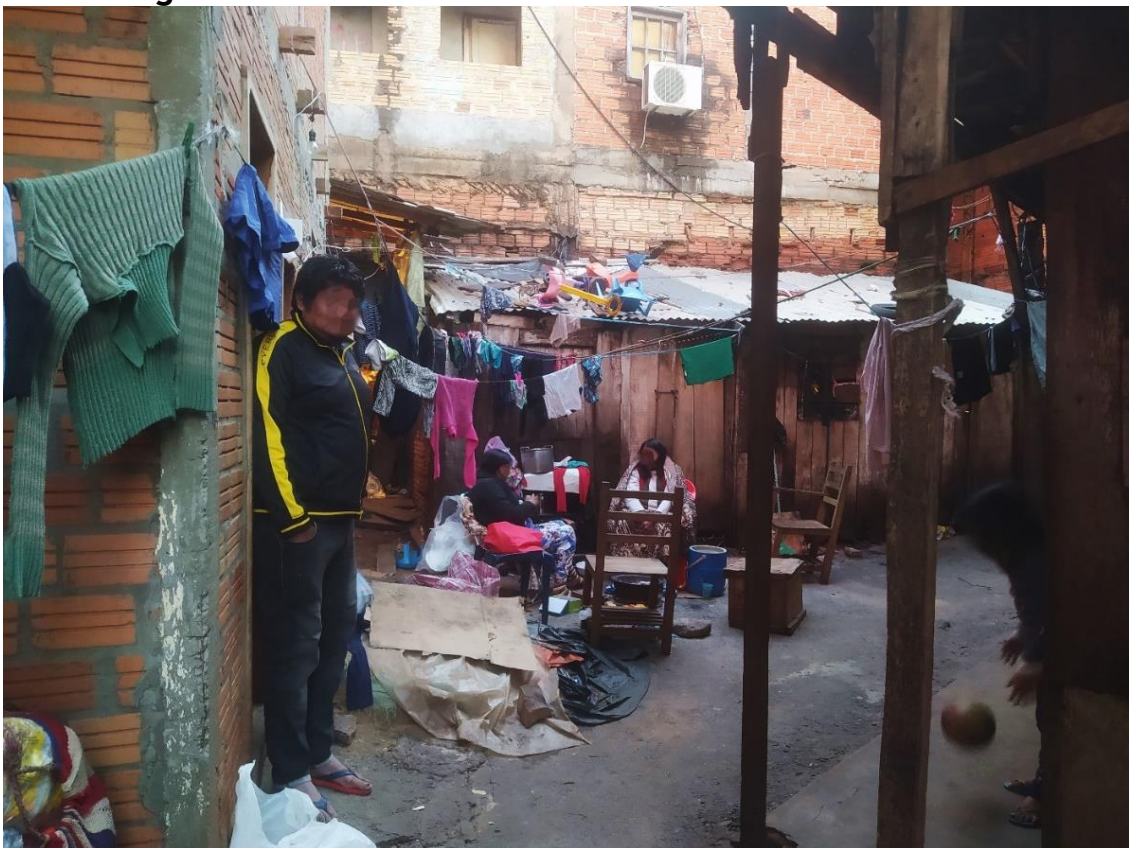
Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Fotografia 31- Corredor e banheiros da comunidade Maká em Ciudad del Este



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Fotografia 32 - Moradias da Comunidade Maká em Ciudad del Este



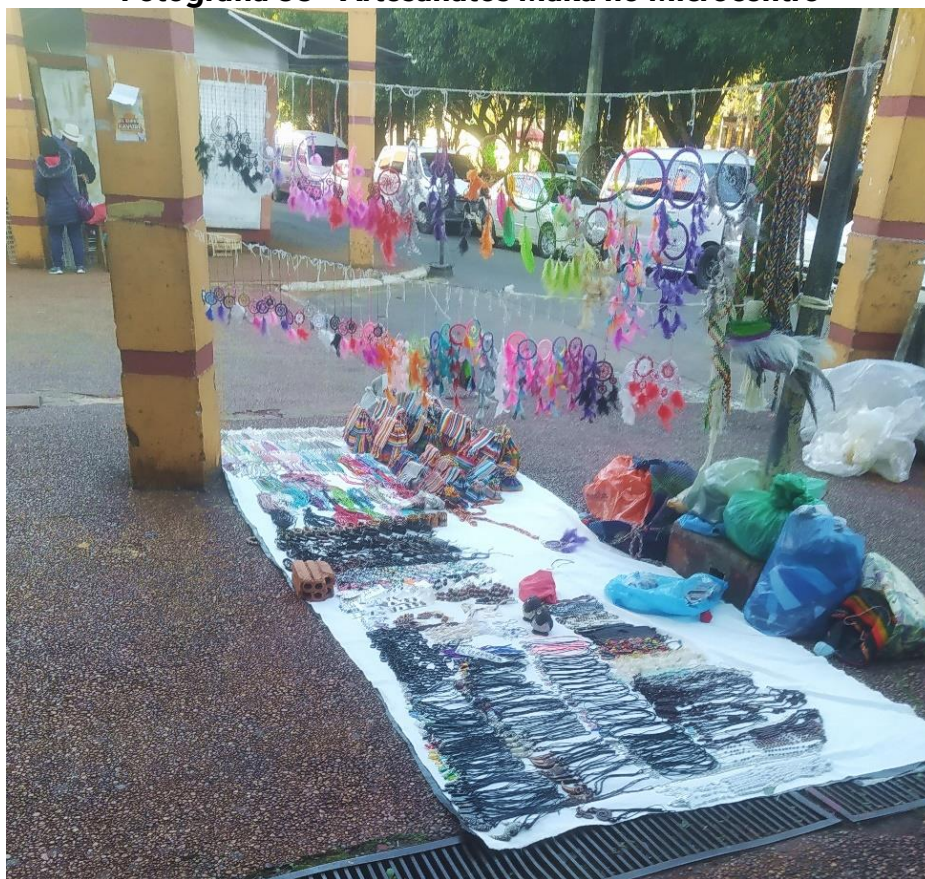
Fonte: Trabalho de campo, 2021.

“Plata! Plata!”

Noutro dia, fiz um recorrido pelas ruas do Microcentro de Ciudad del Este. Havia um considerável movimento de pessoas pelas ruas: ambulantes, vendedores de lojas, carregadores, taxistas e mototaxistas, cambistas e consumidores. Grande parte delas não fazia o uso da máscara de proteção do coronavírus.

Pelas ruas, me deparei com três pessoas Maká vendendo seus artesanatos em dois pontos diferentes. Duas delas era mulheres, e um era um jovem rapaz. Num dos pontos, também estavam vendendo filtros dos sonhos coloridos que estavam pendurados em um barbante em cima dos outros artesanatos. Em ambos os pontos, se encontravam negociando com clientes que pareciam interessados nas pulseiras.

Fotografia 33 - Artesanatos Maká no Microcentro



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Em diferentes cantos do Microcentro, também estavam mulheres Guarani vendendo artesanatos, acompanhadas de suas crianças. Algumas se encontravam sós, e outras acompanhadas de seus filhos. Ao acercar-se de duas mulheres Guarani com dois

meninos pequenos, de aproximadamente 3 ou 4 anos. Uma das crianças me abordou, assim como a maioria das pessoas que passavam por ali, pedindo desesperadamente “plata! plata!”.

Enquanto os Maká estendem um tecido para sentar-se ao chão e para expor os seus artesanatos, as mulheres Guarani se encontravam sentadas diretamente na calçada da rua. Ao contrário dos Maká, as mulheres Guarani não colocam adorno algum para vender seus artesanatos que consistem em miniaturas de animais de madeira que são pintados com fogo. Segundo duas delas com as quais conversei, os artesanatos são feitos pelos homens e as mulheres se encarregam de vender. Ambas me disseram que moram nas redondezas do terminal rodoviário de Ciudad del Este, onde se encontra um acampamento indígena em situação de extrema precariedade. Durante a curta conversa, é possível perceber um silêncio muito maior das mulheres Guarani, se comparado aos Maká com os quais conversei. A situação de vulnerabilidade e incomunicabilidade com o meio também parece ser mais acentuada. Enquanto as mulheres Maká faziam uso de máscara para proteger-se do coronavírus, por exemplo, nenhuma das mulheres Guarani estavam usando.

Em alguns locais, chamam a atenção os murais com imagens fazendo referência aos indígenas, envolvidos por animais e plantas. Num deles com referência à fronteira, está a imagem de duas mulheres indígenas, aparentemente vendendo artesanato, e outros personagens como carregadores de mercadorias, uma chipeira e uma vendedora de plantas para o preparo do tereré, e no início do mural, a Ponte da Amizade simbolizando a fronteira. Tais imagens conferem um contraste com as diversas pessoas

Desenho 3 - Mulheres Guarani e suas crianças vendendo artesanato no Microcentro



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

que circulam pela área sobrevivendo do trabalho informal, como os vendedores ambulantes e os indígenas.

Fotografia 34 - Mural com imagem indígena no Microcentro



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Fotografia 35 - Mural no Microcentro. À direita, imagem de mulheres indígenas



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

“Eles caçavam assim”

Domingo, no período da manhã, me dirigi até a feira que se realiza na Avenida JK, no centro de Foz do Iguaçu, para encontrar os Maká, já que, segundo eles, este é outro espaço que estão vendendo seus artesanatos atualmente. Na primeira banquinha que avistei, estavam várias bolsas Maká penduradas amostra. A parte de cima da tenda estava decorada com as cores das bandeiras da Argentina, do Brasil e do Paraguai. Fui até ela para ver se conseguia conversar novamente com algum Maká. No entanto, quem estava encarregado das vendas era um senhor que se identificou como pastor de igreja, e contou que mora no Brasil. Não perguntei a sua origem, mas, o mesmo possuía um sotaque estrangeiro ao falar o português. Ele relatou que vende os artesanatos para ajudar aos indígenas que precisam.

Fotografia 36 - Tenda dos artesanatos Maká na feira da Avenida JK, Foz do Iguaçu



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Ao demonstrar interesse pelos artesanatos, este homem começou a explicar a origem dos itens que estava vendendo. Sobre as bolsas Maká, ele disse que são as mulheres que fazem e que os tecidos são trazidos de Asunción pela comunidade, que

por fim, costuram as bolsas em Ciudad del Este. Contou também que os Maká vieram do Chaco e que no dia, não tinham vindo ali na feira, mas que nas próximas vezes, iriam estar ali com ele. Na banca, haviam inclusive, bolsas com as cores da bandeira do Brasil e da Argentina. Também estavam sendo vendidos outros artesanatos e instrumentos, como um maracá que possuía uma pequena flecha colocada em seu bastão. Ao mostrá-lo, o pastor demonstrou como se usava, e disse que “antes eles caçavam assim”. No entanto, frisou que este instrumento já é de outra etnia, dos M'byá Guarani da região, com os quais também possui contato.

Fotografia 37 - Artesanatos indígenas na banca da feira da Avenida JK



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Ao perguntar o preço das bolsas Maká, percebi que ele estava vendendo a menor custo do que Suzi, a mulher com quem encontrei nas proximidades do Parque das Aves. O preço varia conforme o local de venda, já que o lugar em que Suzi se encontrava é muito movimentado por turistas, devido ser um atrativo importante do circuito turístico da cidade, ou se existe outra razão. O responsável pela banca também possuía máquina de cartão para quem quiser realizar esta forma de pagamento.

Andando por outras bancas, também encontrei outros artesanatos com referência aos indígenas. Nesta que estava vendendo artigos místicos, como pedras e incensos, haviam daqueles artesanatos dos Guarani, miniaturas de animais feitas em madeira. A vendedora me ofereceu um que parecia um cachimbo feito com pedras coloridas, e me

disse que se tratava de uma “carranca de índio”, que os índios utilizavam para espantar os maus espíritos quando os portugueses chegaram.

Monalisa indígena indigesta: fronteiras nativas, fronteiras exógenas

Na segunda semana de dezembro de 2021, fui novamente à Tríplice Fronteira ao encontro com os Maká. Numa segunda-feira, entrei em contato com o líder da comunidade por WhatsApp, e devido aos compromissos deste em reuniões junto a Municipalidad de Ciudad del Este e outros afazeres na comunidade, consegui ir à comunidade apenas em um dia da semana, já que a entrada se dá por intermédio da liderança. O líder me informou que poucas pessoas permaneciam na comunidade, pois muitas já haviam ido para Asunción onde irão passar as festividades de final de ano em família. Por esses motivos, minha ida foi marcada para a quinta-feira, às 16h. Enquanto isso, resolvi percorrer algumas ruas de Foz do Iguaçu, Puerto Iguazú e Ciudad del Este nas quais os Maká costumam realizar suas atividades cotidianas. Minha intenção foi buscar captar mais detalhes do espaço em que percorrem, as pessoas, os objetos, as situações e movimentos que os envolvem, os sons e cheiros que se propagam nos locais por onde circulam ou ficam parados. Observar como os diferentes objetos, imagens, ações, sujeitos e suas temporalidades se entrecruzam, se contradizem e se contrapõem, materializando a paisagem da Tríplice Fronteira. E como em meio a tudo isso, as imagens e as trajetórias indígenas vão aparecendo e desaparecendo. Como são identificados e diferenciados nesse meio? Como se identificam e se diferenciam? O que há de comum e o que foi perdido? Ou, o que está escondido?

Na terça-feira, decidi ir em Ciudad del Este. Antes, andei pelo centro de Foz do Iguaçu em busca de comprar giz de cera e papel sulfite, para quando fosse à comunidade Maká, pudesse realizar alguma atividade com jovens na sala de aula, para que pudessem escrever ou desenhar sobre suas experiências Maká na fronteira. Entrei numa loja de bugigangas que me chamou a atenção no centro de Foz do Iguaçu. A princípio, nada ali teria sentido com o trabalho de campo. No entanto, nessa loja encontrei fios que as mulheres Maká usam para fazer artesanatos, e pacotinhos de penas coloridas sintéticas, como as que os Maká usam para produzir cocares simples que usam (durante as vendas) e comercializam. Encontrá-los me fez refletir as transformações de seus modos de vida e de suas novas composições em relação com a sociedade capitalista, e também nos

processos de identificação/diferenciação que foram sendo construídos em minha relação com os Maká em trabalho de campo.

Fotografia 38 - Penas sintéticas em loja, Foz do Iguaçu



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

No período da tarde, pelas 13h, peguei um ônibus de Foz do Iguaçu a Ciudad del Este. Na estrada, outdoors convidam para visitar o Paraguai das compras, dos shoppings em que praticamente tudo é importado, exceto as trabalhadoras e trabalhadores. O rosto de Monalisa, obra de Leonardo da Vinci, e que dá nome a um dos shoppings mais famosos e requintados de Ciudad de Este, é uma das imagens mais associadas a Ciudad del Este pelo turismo de compras. Rostos brancos (geralmente de pessoas asiáticas) nos outdoors com propagandas de cosméticos e outras mercadorias, contrastam com os rostos dos paraguaios (boa parte com traços indígenas) e dos Guarani e Maká pelas ruas, e também com os murais espalhados pela cidade que buscam narrar as geografias/histórias da nação paraguaia e da cidade.

Fotografia 39 - Outdoor do shopping Monalisa, em Foz do Iguaçu



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Por dentro e por fora do ônibus, pelos caminhos em que as experiências Maká na Tríplice Fronteira também se fazem, aparece uma fronteira (do trabalho, das mercadorias, da sobrevivência) carregada pelas costas, pelos ombros, pelas mãos, pelos pés de muita gente que se move entre lá, cá e acolá, vivida debaixo de sol quente. Uma classe trabalhadora fronteira que percorre largas distâncias a pé, entre carros, motos, caminhões, pontes, gentes, mercadorias e aduanas, dando suporte aos fluxos fronteiriços - movimentando coisas, dinheiro, oferecendo água fresca em meio ao calor dos congestionamentos, lembranças para os que vêm de fora... Calçadas, placas, árvores, postes e outros locais, são transformados em pontos de venda ambulante, como na fotografia abaixo em que uma placa indicando o departamento da polícia federal na aduana brasileira passa a ser também o ponto de venda de uma vendedora ambulante que vende panos de prato, abrigando-se em sua sombra dos raios solares diretos.

O trânsito no Microcentro de Ciudad del Este e nas proximidades da Ponte da Amizade, como sempre de costume, estava caótico. Pessoas, carros, caminhões e motocicletas se atravessam, se enfrentam. Várias rodas e pés levam e trazem mercadorias de um lado ao outro, de esquina a esquina, carregando sacolas ou pesadas caixas de papelão que deixam a pessoa em posição corcunda, contrastando com os grandes

caminhões de carga pesada. Mas, as cargas mais pesadas movimentadas pela fronteira são aquelas que o corpo, debaixo de sol e a muitos passos, suporta.

Fotografia 40 - Máquina para o agronegócio sendo transportada do Brasil ao Paraguai



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

No Microcentro de Ciudad del Este, pelas ruas e calçadas, ao redor de lojas de diferentes níveis e grandes shoppings - alguns com marcas renomadas internacionalmente e mercadorias caras, estão os camelôs, os ambulantes, os carregadores de mercadorias, os cambistas, mototaxistas, taxistas, turistas, compradores, catadores, entre outras pessoas, buscando tirar alguma lasca dos fluxos de dinheiro que a profunda concentração de capital alinhada ao quase livre comércio (para alguns) ali, movimenta. As calçadas são margeadas pelos camelôs que estendem roupas, cobertores, mantas, tapetes e uma gama variada de mercadorias que fazem sombra ao caminho e o deixam colorido. Nele, pessoas caminham amontoadas com o olhar atento para as mercadorias e lojas disponíveis.

Outdoors em excesso anunciam como espetáculo o mundo da mercadoria, o mundo conectado pelos eletrônicos, dando boas-vindas a um coração da América do Sul, que ali tanto se mostra como um espaço derivado de interesses longínquos, o que é característica dos países periféricos (SANTOS, 2013, p. 123). Conforme o autor:

Pelo fato de serem derivados, esses espaços se organizam e se reorganizam em relação a interesses distantes: sua organização é função de necessidades exógenas e depende de parâmetros importados, tomados de empréstimo aos sistemas representativos desses interesses distantes (SANTOS, 2013, p. 123).

Fotografia 41 - Outdoor em comércio no Microcentro



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

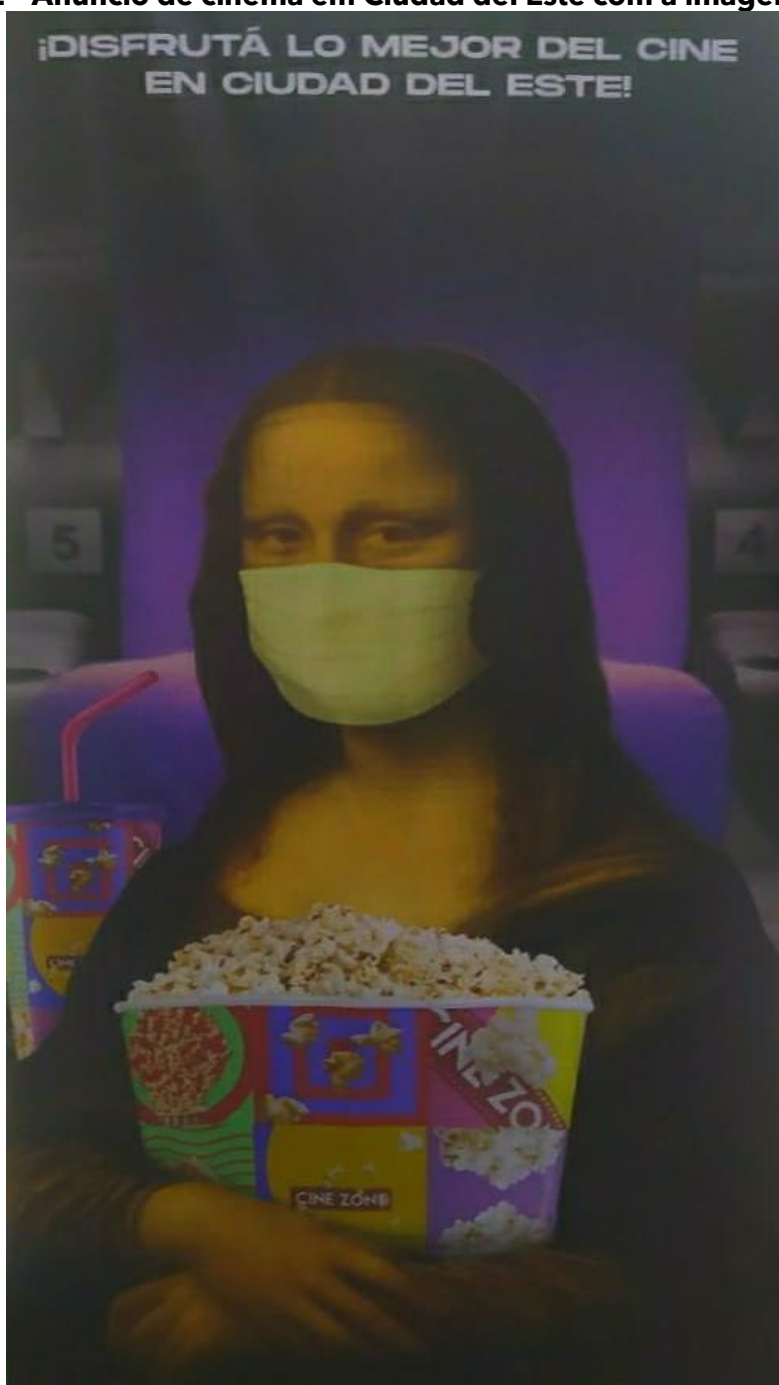
Em Ciudad del Este, exibem-se os ícones dos shoppings China e Paris, estátuas de guardas em estilo europeu com armas, estátuas romanas, quadros europeus, bonecos e enfeites de neve feitos de plástico e isopor para o natal quente da Tríplice Fronteira, uma Monalisa de máscara com milkshake e pipoca pronta para disfrutar o cinema num outdoor - seria possível uma Monalisa indígena com milkshake e pipocas para ir ao cinema? Seria concebível a coexistência dessa imagem com as outras imagens indígenas apresentadas no contexto da Tríplice Fronteira, como aquelas associadas à natureza e ao passado?

Ainda que esse mundo da mercadoria seja imponente na Tríplice Fronteira, o que é bastante visível no Microcentro de Ciudad del Este, ele é atravessado pelas geografias que brotam das forças locais:

A dissociação entre "mundo da mercadoria" e "Paraguai" torna-se marca nas relações de fronteira. O "paraíso" das compras vive, convive e sobrevive junto, ao lado e com o "inferno" paraguaio. O "Paraguai" vai se

mostrando meio sem querer por entre as lojas importantes de mercadorias do comércio de reexportação. O “paraíso” e o “inferno” se *mostram* separados e juntos concomitantemente. Ali, por entre as lojas marcadas pelo “paraíso”, o “Paraguai” se faz nas vozes meio “portunholas” e guaranis que ecoam em sussurros das vendedoras e dos vendedores a olhar clientes e a desejar que comprem de tudo um pouco. O “formal” e o “informal” se misturam em um “paraíso” que não esconde as contradições de um “mundo da mercadoria” em que as pessoas tomam a invisibilidade ao darem lugar à “necessária” visibilidade das mercadorias (GOETTERT, 2017, p. 94).

Fotografia 42 - Anúncio de cinema em Ciudad del Este com a imagem de Monalisa



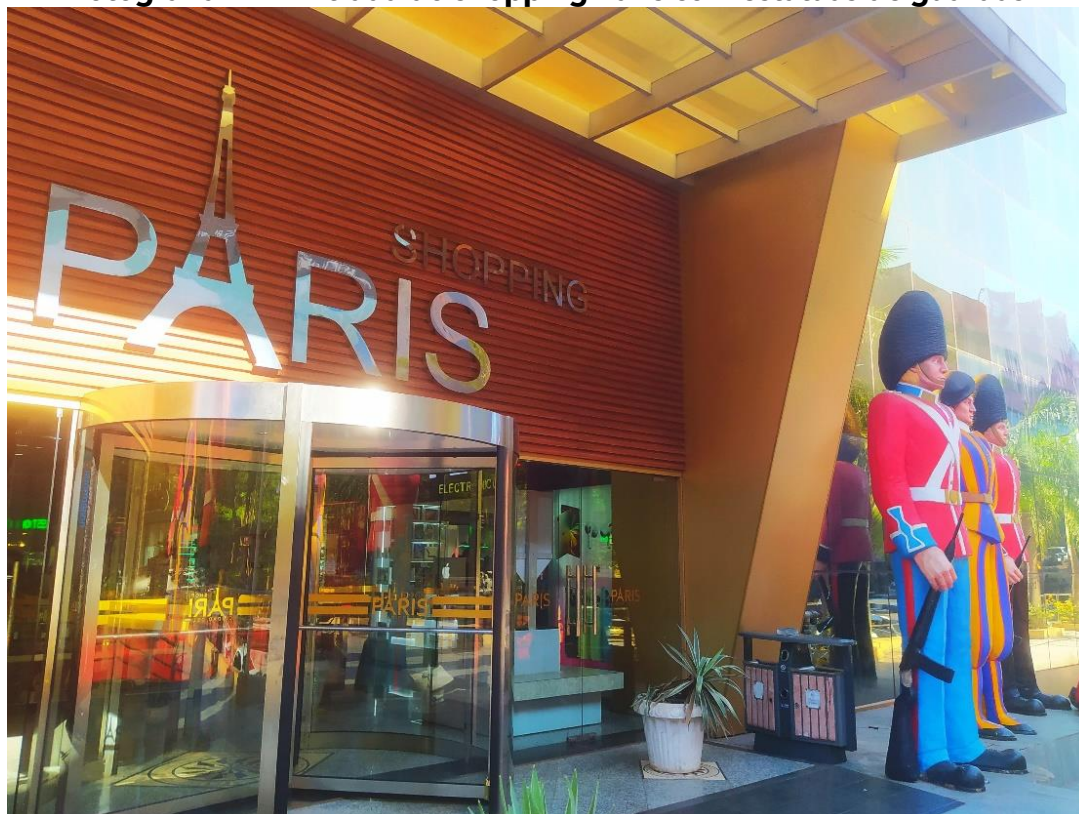
Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Fotografia 43 - Outdoor comercial em frente a SAX, uma loja luxuosa



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Fotografia 44 - Entrada do shopping Paris com estátuas de guardas



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Desse mundo das mercadorias, acumulam-se plásticos e caixas de papelão por todo o canto dos locais de comércio fronteiroço mais intenso, principalmente no Microcentro. Durante a caminhada, observei por diversos cantos as diferentes composições entre pessoas, papelões e plásticos. São sujeira que produzem sensação de asco de turistas e muitos moradores que atribuem à culpa aos paraguaios, criando um estereótipo de um Paraguai “sujo”, “bagunçado” e “desorganizado”. São objetos de troca para muitas catadoras e catadores que ganham algum dinheiro por eles. Para outros, são assentos ou travesseiros para tirar um cochilo debaixo da sombra de uma árvore, descansando do trabalho árduo e do sol quente. Também formam camas improvisadas em algum canto descoberto da cidade para pessoas em situação de rua dormirem, muitas delas indígenas. Ali, com vista para os edifícios de shoppings e outdoors, às vezes, também brincam e dormem animais de rua como gatos e cachorros abandonados. Durante o dia, essas camas são pisadas por pedestres que por ali passam e jogam mais resíduos que se acumulam. Em volta delas, plásticos, caixas, roupas e embalagens de marmitas comidas se amontoam. Caixas de papelão que armazenavam mercadorias são, assim, de diferentes modos, reterritorializadas pelos pobres, seja para dormir, para ganhar uns trocados ou pedir ajuda.

Fotografia 45 - Cama de papelão no Microcentro



Fonte: Trabalho de campo, 2021

Fotografia 46 - Local em que dormem pessoas de rua no Microcentro



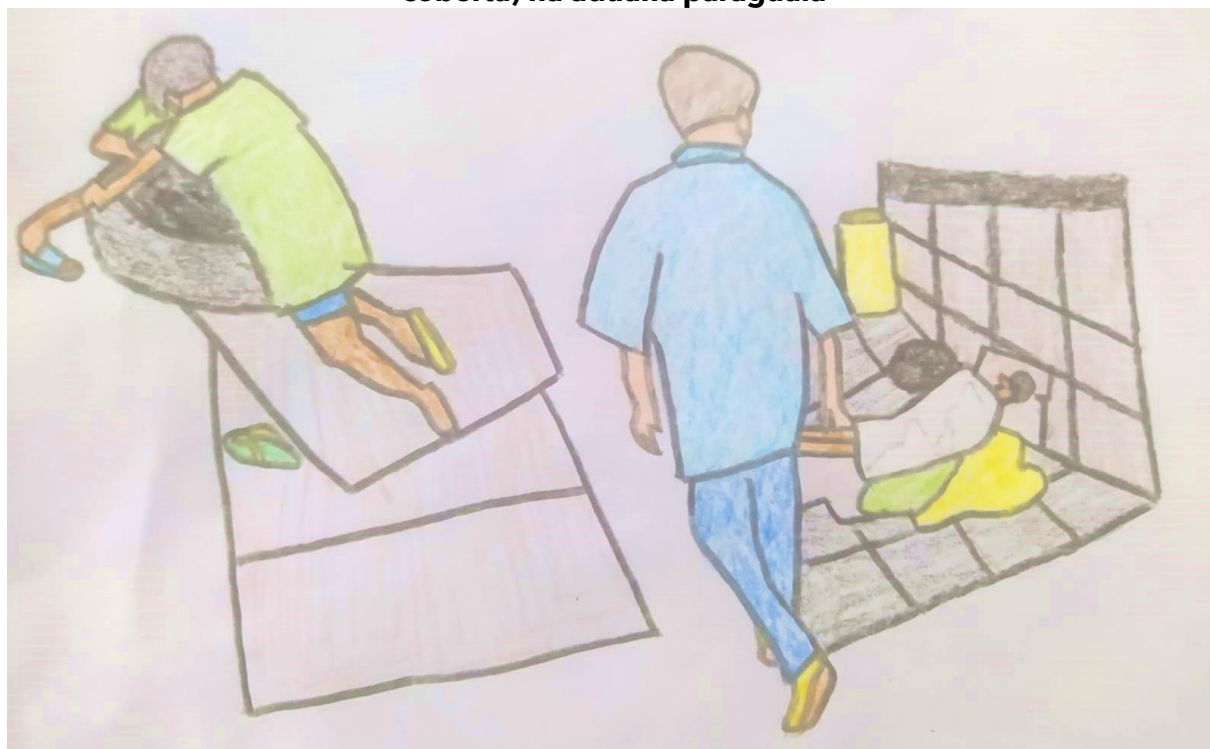
Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Fotografia 47 - Papelão, roupa, copo e garrafa de cachaça em passarela no Microcentro



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Desenho 4 - Crianças brincando em cima de papelão perto de camelôs no Microncentro; Homem observa outro dormindo em papelão (de travesseiro e colchão) e plástico (de coberta) na aduana paraguaia



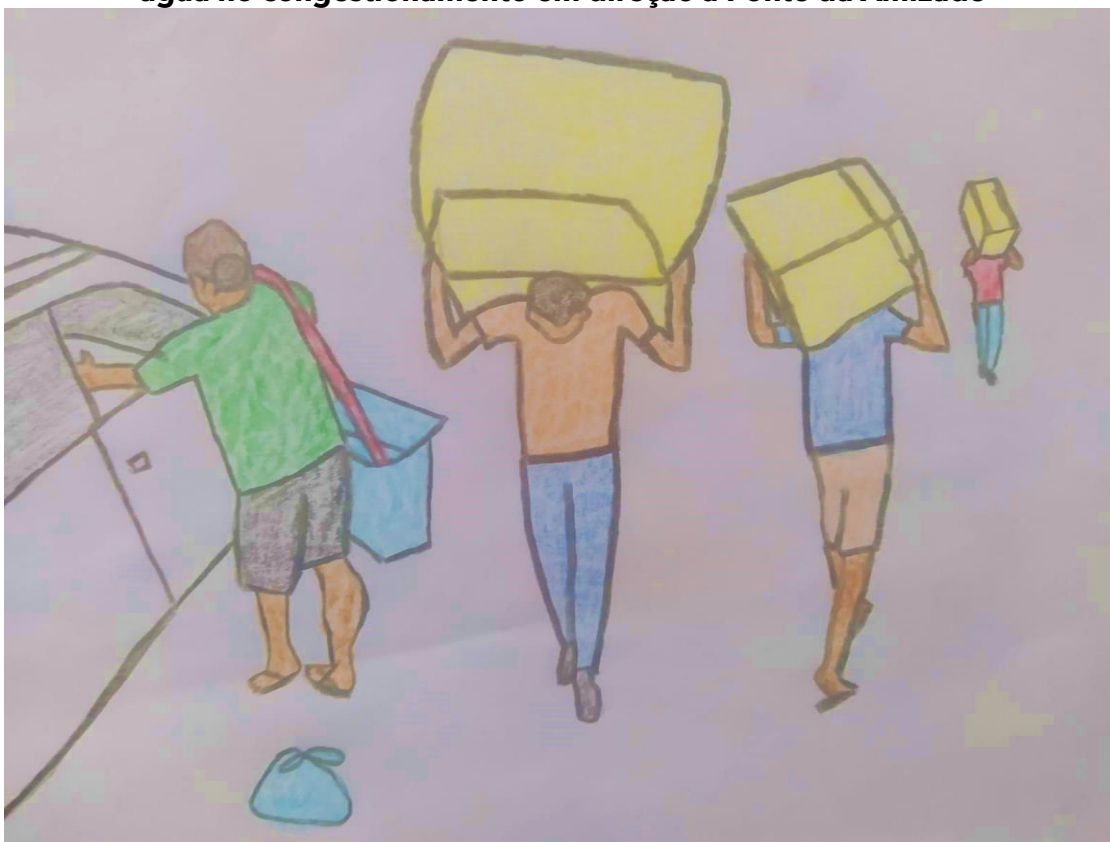
Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Fotografia 48 - Pedido de ajuda em papelão nas proximidades da aduana brasileira



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

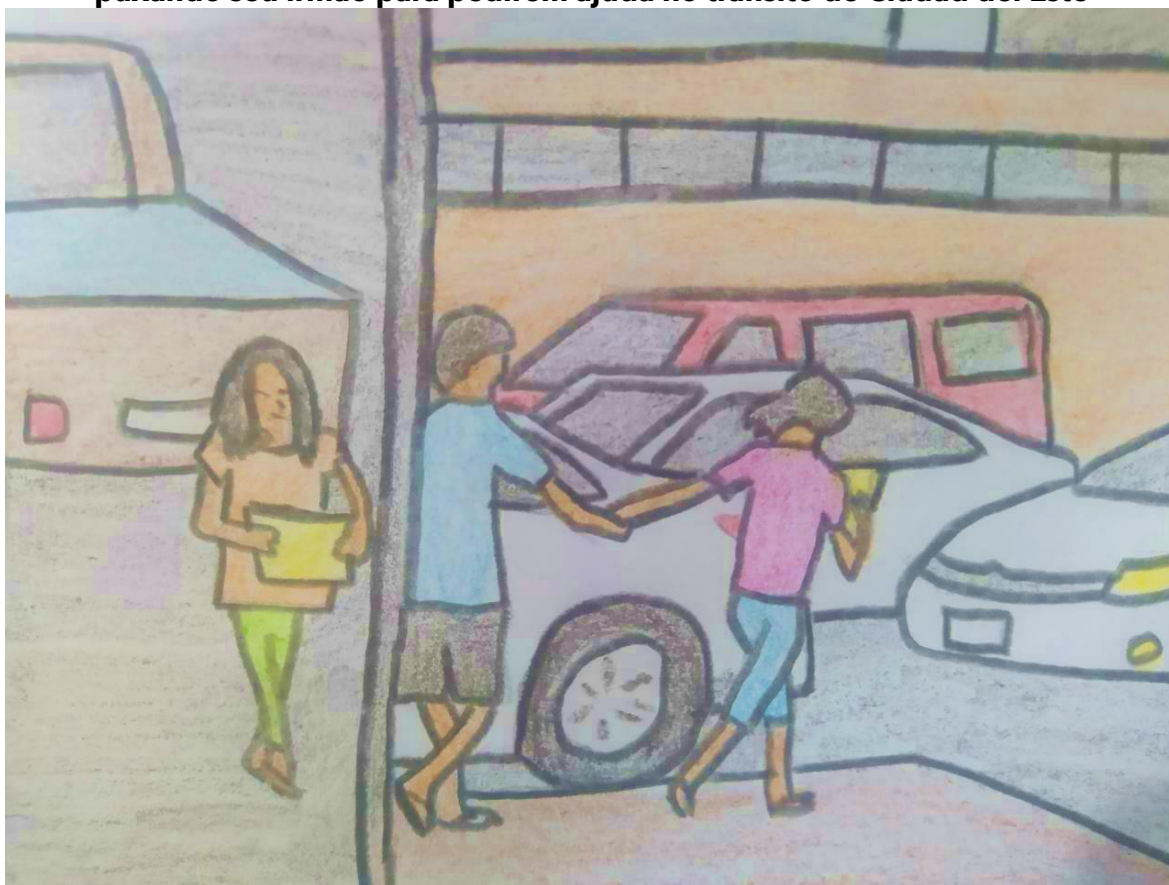
Desenho 5 - Homens carregando a fronteira nas costas. Registros de campo de homens carregando caixas com mercadorias nas costas em Ciudad del Este e de homem vendendo água no congestionamento em direção à Ponte da Amizade



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Nas proximidades da Ponte da Amizade, no lado paraguaio, e também no Microcentro, mulheres indígenas Guarani e suas crianças ficam nos canteiros entre as pistas das avenidas, nas margens e semáforos das ruas. Umas estavam vendendo artesanatos, outras verduras e ervas para chá e tereré. Algumas crianças andam entre os carros no semáforo fechado carregando pedidos de “ajuda para poder comer” escritos em papel ou papelão. Por ali, entre os veículos congestionados em direção ao Brasil, encontrei uma menina de aproximadamente 10 anos de idade, e outra menina, aparentemente de mesma faixa etária junto com seu irmão, ambos indígenas pedindo ajuda. A primeira, andava por entre os carros com um pedido de ajuda escrito num pedaço de papelão. A outra, não muito distante dali, segurava com uma de suas pequenas mãos o pedido de ajuda no papelão na direção dos veículos, e com outra puxava o seu irmão para acompanhá-la, já que este parecia travar seus passos para não ir.

Desenho 6 - "Crianças indígenas carregando a fronteira em placa de papelão". Registros de uma menina indígena pedindo ajuda no trânsito de Ciudad del Este e menina indígena puxando seu irmão para pedirem ajuda no trânsito de Ciudad del Este



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

No Microcentro de Ciudad del Este, onde reina a mercadoria e o dinheiro, veículos não respeitam pedestres. Passam por cima das calçadas e ameaçam passar por cima das pessoas se estas não correm. Mas aquelas crianças, e também os tantos homens e mulheres que trabalham nas ruas, parecem criar do estigma uma habilidade para enfrentarem os veículos com os seus corpos, movimentando-se no caos.

Nesse trabalho de campo, decidi ir até o Terminal Rodoviário de Ciudad del Este, que fica aproximadamente a 3 km do microcentro. Fazia uns cinco anos que não visitava o local. Nas proximidades, por muito tempo, acampavam grupos indígenas guaranis em situação bastante precária. Dessa vez, estavam apenas alguns vestígios como restos de colchões, sacolas de plástico, restos de lona e outros resíduos. Também estava uma mochila e algumas roupas penduradas numa cerca de arame que aparentavam ser de um jovem indígena que, no momento, estava tomando banho com um balde atrás de uma árvore.

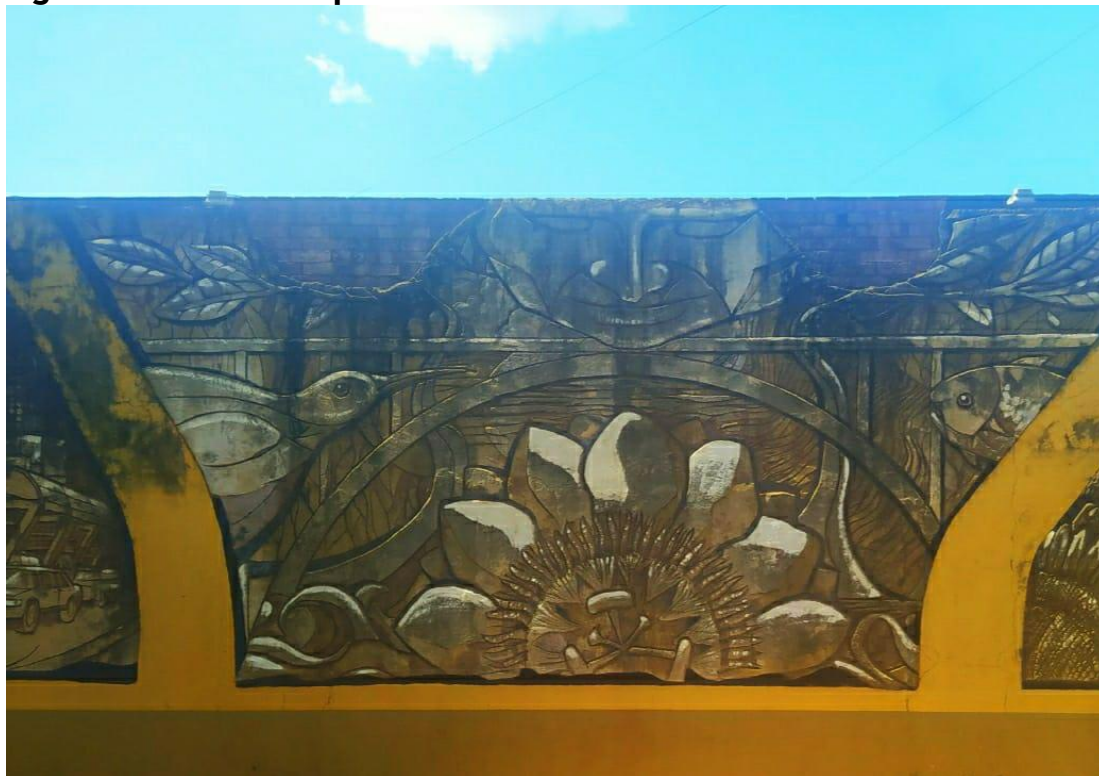
Desenho 7 - "Índigena se lavando e pendurando a fronteira na cerca". Registro de jovem indígena tomando banho nas proximidades do Terminal Rodoviário de Ciudad del Este



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

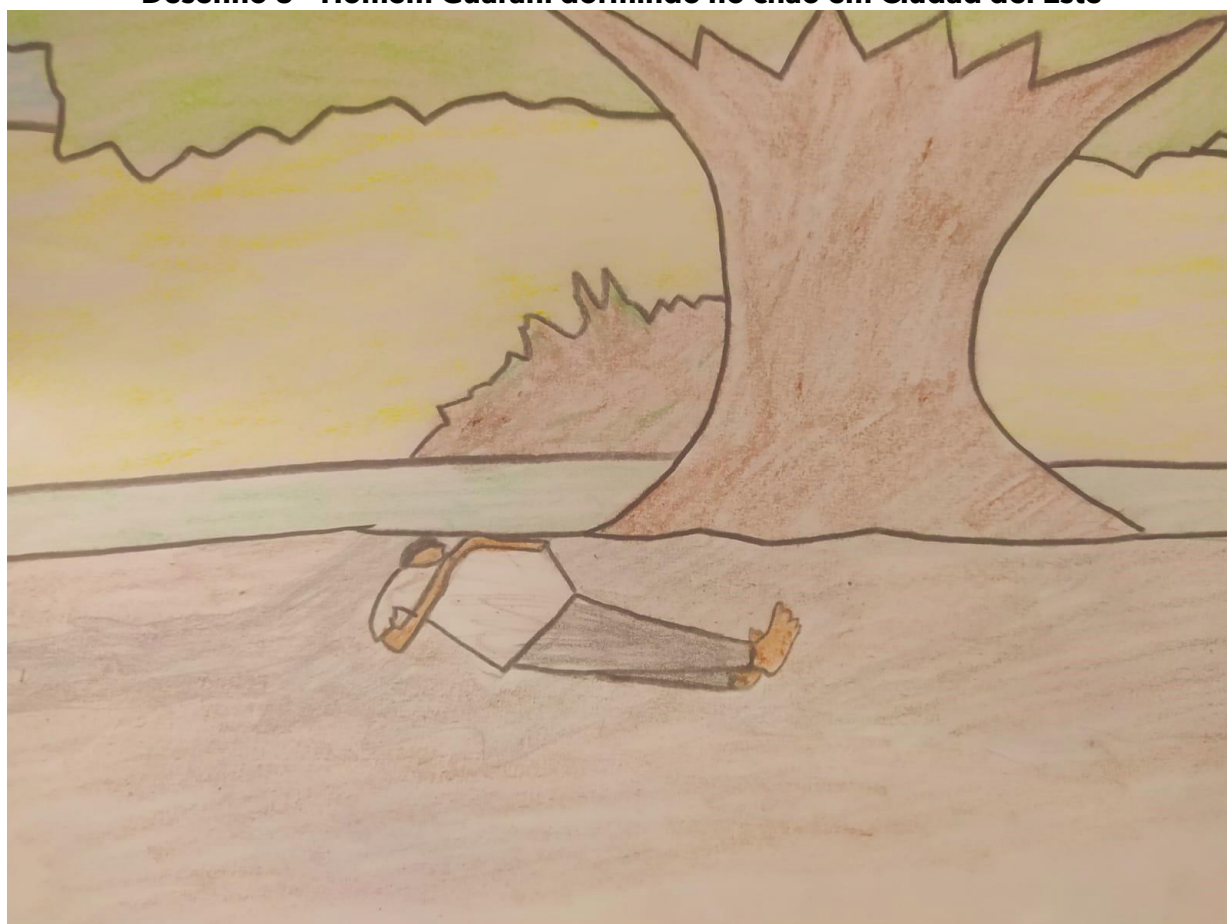
Nesse Terminal, os Maká costumam embarcar e desembarcar entre Asunción e Ciudad del Este. No momento, não os encontrei ali, mas lembrei de uma foto de uma família Maká nessa rodoviária publicada no Facebook, no grupo da comunidade. Saindo da rodoviária, me deparei com murais representando alguns ícones da Tríplice Fronteira, como as Cataratas, a Usina de Itaipu e o comércio de Ciudad del Este, e junto deles, animais como onças e pássaros, árvores, e acima, uma divindade com rosto indígena. Há uns cinco metros dali, encontrei um indígena Guarani dormindo no chão da calçada, na sombra de uma árvore que encobria um pouco o sol quente daquele dia. Com roupas velhas e sujas, pés descalços e de barriga para cima, parecia estar num sono profundo na dureza do chão.

Fotografia 49 - Mural nas proximidades do Terminal Rodoviário de Ciudad del Este



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Desenho 8 - Homem Guarani dormindo no chão em Ciudad del Este



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Pelas ruas, murais construídos pelos órgãos governamentais da cidade, exibem rostos e corpos indígenas, ambulantes, árvores e animais, compondo a imaginação do espaço. Uma natureza que ainda não havia se tornado plástico ou papelão. Imagens que dirigem o olhar de turistas e outras pessoas que por ali passam e se aproximam, fazendo registros em câmeras fotográficas, em celulares e na memória, junto também do cheiro forte de xixi e de restos de resíduos que testemunham a existência, na altura do chão, de corpos indígenas, sujos e mendigos que repulsam os olhares, incitando o medo, a pressa, o nojo e a indiferença, e logo, desaparecem, se tornam inexistentes.

Num dos murais, junto as imagens indígenas, também aparecem estampados os rostos de colonizadores espanhóis. Outro mural com a imagem de uma mulher indígena, está próxima da imagem de Monalisa estampada no edifício do shopping de mesmo nome. No rosto de Monalisa, a presença do colonizador se perpetua.

Fotografia 50 - Mural no Microcentro com imagens de colonizadores e indígenas



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Fotografia 51 - Mural com imagem de mulher indígena entre plantas e animais. À vista, imagem da Monalisa, no shopping de mesmo nome



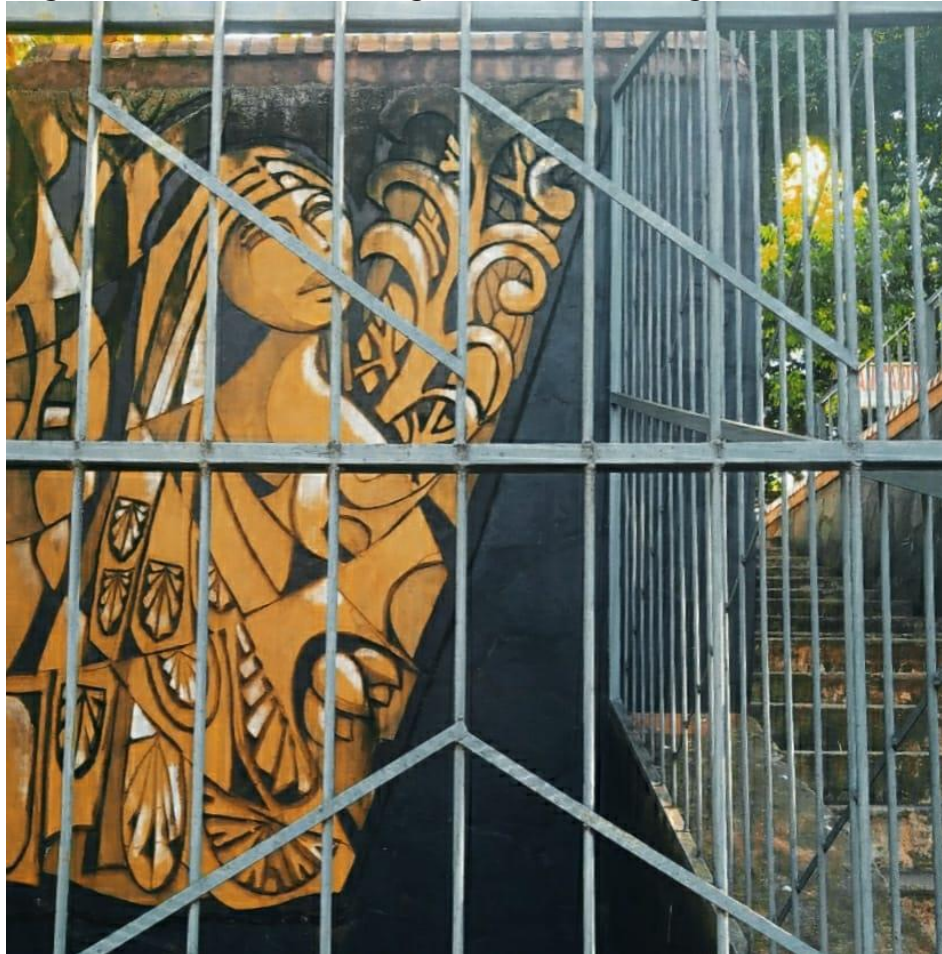
Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Fotografia 52 - Mural com rosto indígena no Microcentro. Na frente, copo e garrafa de plástico



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Fotografia 53 - Mural com imagem de mulher indígena no Microcentro



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Ao circular pelo Microcentro de Ciudad del Este, busquei percorrer também as ruas e pontos em que costumo encontrar os Maká vendendo artesanatos, e também nas proximidades da comunidade. Um dos pontos, por entre os camelôs, numa rua com vários estabelecimentos e alguns shoppings, estava um homem Maká, com os artesanatos expostos na margem da calçada. Nas outras vezes, o local também era o mesmo, mas a rotação de pessoas Maká muda.

Em outra rua, um pouco distante desse ponto e da efervescência de camelôs, encontrei, como das vezes passadas, uma mulher Maká com os artesanatos expostos na beira da calçada. Ela, fica sentada no último degrau de uma escadinha que dá entrada a um edifício. Nesse local, há movimento de turistas, mas o de moradores paraguaios parece prevalecer, assim como comércios mais voltados para os moradores - tenho observado que na medida em que vou me dirigindo para as bordas do Microcentro em direção aos outros bairros da cidade, por exemplo, começam a aparecer pessoas vendendo frutas.

Fotografia 54 - Artesanatos maká em rua do Microcentro



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Dali, segui caminho até a Ponte da Amizade para voltar ao Brasil. Já se passavam das 17h. Nesse horário, o Microcentro de Ciudad del Este começa a esvaziar-se. Os comércios fecham, muitos trabalhadores vão embora, e vão restando apenas aqueles que recolhem caixas de papelão e plásticos para sobreviver. As cores dos tecidos e demais mercadorias expostas nas

Fotografia 55 - Trabalhadores recolhendo plásticos e papelão no Microcentro



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

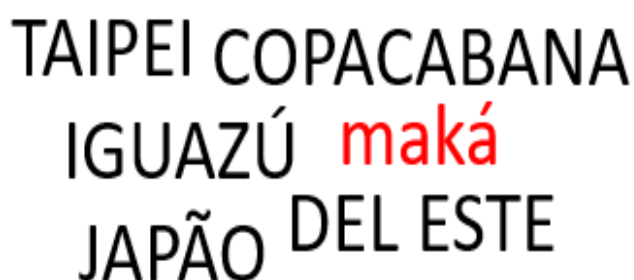
ruas desaparecem e dão lugar a portas fechadas e manequins presos com cadeado. Restam apenas as propagandas luminosas em telas eletrônicas e outdoors.

Na quarta-feira, me dediquei para organizar a ida à comunidade no dia seguinte. A ideia era propor aos jovens presentes ainda na comunidade que representassem a experiência nesta e na fronteira. Na quinta-feira, embarquei em um ônibus do centro de Foz do Iguaçu para Ciudad del Este. Novamente, o dia estava muito quente, e o trânsito na rodovia que vai até Ciudad del Este, congestionado. A fila de caminhões em direção a Ponte da Amizade era grande e estava a velocidade bastante lenta. Ônibus e carros também andavam lentamente, mas, por não precisarem passar pelo controle de cargas, conseguiam vencer mais rápido a fila. Chegando na entrada da Ponte da Amizade, por volta das 15h30, o líder da comunidade me enviou no WhatsApp uma mensagem cancelando o encontro, pois estava arrumando um problema de encanamento na comunidade. Nisso, ele remarcou para a sexta-feira, às 10h da manhã. Naquele momento, eu já estava em direção a Ciudad del Este, não compensava voltar. Então, decidi realizar mais um recorrido pelas ruas do Microcentro.

Como já era tarde, não encontrei os Maká vendendo artesanatos nas ruas. Resolvi passar pelos pontos que costumo os encontrar. A mulher Maká que vi no dia anterior, vendendo artesanato sentada no último degrau da entrada de um edifício, não estava lá. Então, sentei junto a duas trabalhadoras do comércio que estavam ali descansando, para observar um pouco da paisagem que envolve aquela mulher Maká enquanto ela trabalha, no entanto, num horário diferente.

Na lateral, frutas bonitas e variadas expostas em caixas por um vendedor ambulante que também ocupa a entrada do edifício em que a mulher Maká senta para fazer e expor seus artesanatos. O edifício, como mostra seu letreiro em espanhol e em mandarim, se chama “Taipei” (capital de Taiwan). Logo na entrada dele, há um bar e restaurante chamado “Copacabana”. Também há uma loja de insumos odontológicos

Figura 1 - Encontro de lugares em ponto de venda Maká



TAIPEI COPACABANA
IGUAZÚ maká
JAPÃO DEL ESTE

Fonte: Elaboração do autor, 2022.

chamada “Del Este” e uma loja de fotos. Na porta desta última, estavam colados cartazes anunciando feiras e eventos da comunidade japonesa de “Iguazú”. Todos esses lugares parecem se misturar ali e formar um pequeno mapa de partes do mundo que se encontram.

Fotografia 56 - Edifício Taipei em Ciudad del Este



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

De frente, noutro lado da rua, um prédio alto com anúncios de aluguel para escritórios ou depósitos. No térreo dele, uma loja de cosméticos bastante procurada por turistas brasileiros. Ao lado do edifício, lojas que vendem marcas globais como Paco Rabane, Xiaomi e Samsung. Letreiros com palavras em inglês territorializam geografias corporativas do mundo. No canteiro que divide as duas pistas da avenida, catadores estavam lidando com um amontoado de papelão e plástico. Um som intenso dos motores e buzinas do grande número de veículos e motos que passam ali. Pessoas pra cá e pra lá.

Fotografia 57 - Edifícios em Ciudad del Este



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Depois de uma meia hora, resolvi voltar em direção a Foz do Iguaçu. Logo nas proximidades do edifício em que eu estava, uma mulher Guarani também se deslocava no sentido contrário para fora do Microcentro. Carregava um saquinho de grãos de milho verde na cabeça e uma criança no colo. Atrás dela, outra menina a acompanhava levando um maço de plantas em suas mãos.

Perto de atravessar a Foz do Iguaçu, entre a aduana paraguaia e o início da Ponte da Amizade, encontrei uma mulher e uma criança, também Guarani, sentadas no chão. O chão parece um lugar comum aos indígenas na Tríplice Fronteira, principalmente de mulheres. Foram muitas as vezes em que as encontrei sentadas pelas calçadas, seja vendendo e produzindo artesanato, vendendo alimentos, se alimentando, pedindo esmola, cuidando de crianças... Uma diferença que observei entre os Guarani e os Maká em trabalho de campo é que as mulheres Maká não costumam estar acompanhadas de crianças quando estão vendendo artesanato. Herrero e Berná (2004, p. 86), em seus

trabalhos de campo, também nunca presenciaram crianças Maká, e raramente adolescentes, realizando a atividade.

Desenho 9 - Mulher e duas crianças Guarani caminhando pelo Microcentro



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

“Esses não são os Maká”

Noutro dia, sexta-feira, às 10h da manhã, voltei a Ciudad del Este para ir à comunidade Maká, conforme combinado com o líder. As ruas próximas da comunidade parecem ser as margens do Microcentro de Ciudad del Este. A comunidade fica localizada no limite entre o Microcentro da cidade e o bairro San Rafael, que é um bairro

em que vivem muitas famílias carentes e que sofrem constantemente com enchentes em épocas de cheia do rio Paraná, Acaray e Acaray-mí que o circundam.

Esse bairro é construído numa baixada do encontro desses dois rios. Nas proximidades da comunidade, há um edifício alto e espelhado que se destaca frente a concentração de pequenos e simples comércios, muitos de comida, cobertores e mantas, e também pequenos apartamentos de uso residencial, depois e três pisos, geralmente, com um pequeno comércio no térreo. Numa dessas ruas, há um ponto de ônibus onde quase todas as linhas de transporte público da cidade passam. Ali, descem e embarcam muitos trabalhadores do comércio. Ao redor dessa parada de ônibus, estão algumas barracas de madeira, bastante simples, que vendem produtos alimentícios como salgados, balas e frutas. O contraste dessas humildes casas comerciais com os shoppings que ficam a poucos metros dali é enorme, e revelam um espaço bastante fragmentado e desigual.

Fotografia 58 - Rua nas proximidades da comunidade Maká em Ciudad del Este



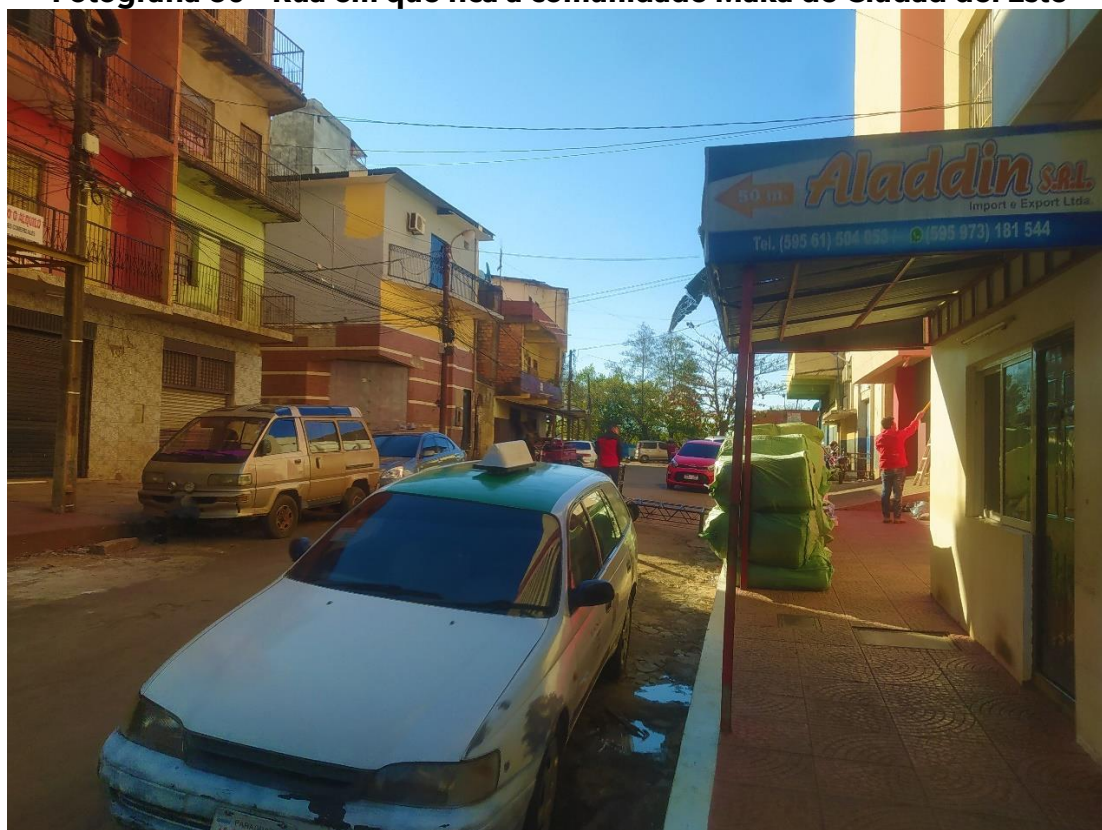
Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Fotografia 59 - Edifícios nas proximidades da comunidade Maká em Ciudad del Este



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Fotografia 60 - Rua em que fica a comunidade Maká de Ciudad del Este



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

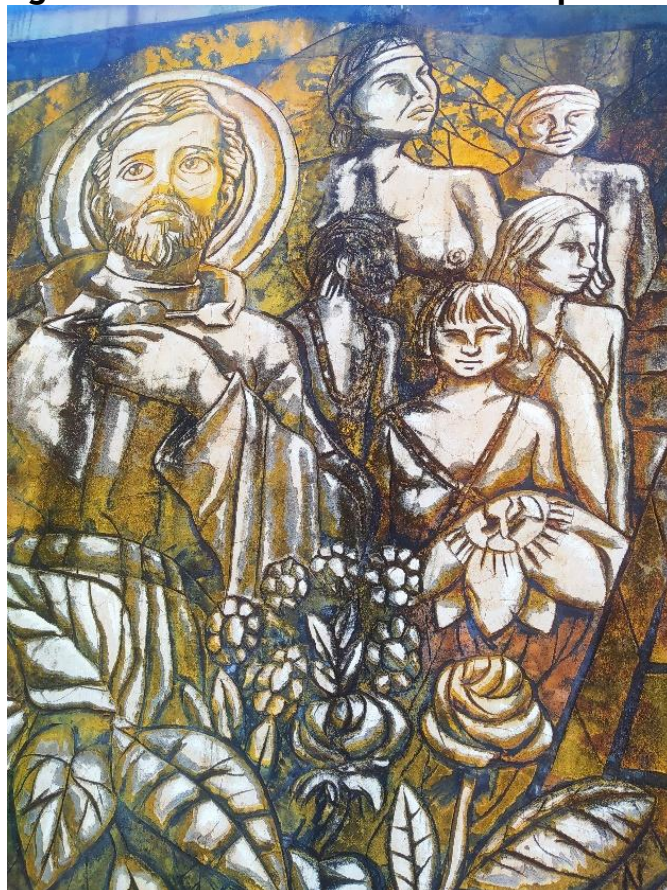
Quase chegando à comunidade, na esquina da rua em que fica localizada, encontrei um homem idoso Maká, que parecia estar de saída, carregando artesanatos de arcos e flechas de madeira. Chegando na entrada, bati palmas e o líder me recebeu. Havia poucas pessoas presentes. As crianças e adolescentes que brincavam pelos arredores, nas vezes anteriores que visitei a comunidade, não estavam. O líder me informou que haviam ido para Asunción, na comunidade de Mariano Roque Alonso, passar as festividades de fim de ano com os parentes. Ao me receber, ele me convidou a entrar e me levou até a sala de aula para conversarmos.

Passando pelo corredor das casas, estavam um homem, uma mulher e um jovem Maká sentados tomando tereré, os quais cumprimentei. Chegando na sala, de início, o líder me explicou que a atividade que eu havia proposto não poderia ser realizada pela ausência das crianças e da maioria dos jovens. Nisso, falei um pouco mais sobre o que se tratava a atividade e lhe disse que poderia ser feita por adultos também. Com isso, o mesmo me pediu a possibilidade de eu deixar os materiais para que os presentes na comunidade fizessem depois, e, posteriormente, me enviasse pelo WhatsApp. Aceitei a sua proposta e deixei as folhas com duas caixas de giz de cera. Separei três folhas para cada um (de acordo com ele, estavam na comunidade, aproximadamente 8 pessoas). Em cada uma das três folhas, coloquei uma questão para que pudessem expressar por meio de escritos ou desenhos. Uma com o título "Maká Letset" para que pudessem falar sobre a comunidade, outra com o título de "Viver na Fronteira" para demonstrarem suas experiências pelos movimentos fronteiriços, e outra com o título de "Indígenas" para esboçarem o que pensam sobre essa categoria que abarca as diferentes etnias. Ao falar para ele deste último item, começou a me falar das reuniões entre comunidades indígenas da região em relação as demandas turísticas. O mesmo me relatou a dificuldade de comunicação dos Maká, sobretudo, das mulheres, nessas reuniões, já que os Maká não dominam outras variantes da língua guarani que não é o jopará - guarani paraguaio). Segundo ele, pelas outras comunidades serem de grupos étnicos guarani, como as que ficam em Puerto Iguazú, uma parte dos diálogos acaba sendo falada por nas línguas maternas dessas comunidades.

Após seu relato, ficamos conversando mais um pouco. Perguntei como estavam as coisas na comunidade, e ele me falou dos problemas de encaiação que estava resolvendo no dia anterior e da falta de ventilação e de árvores na comunidade - inexistentes. Me contou que nos dias de verão, as casas ficam abafadas e quentes, e que

a sombra de árvores faz muita falta. Nisso, ele me disse que as mulheres Maká tem o costume de fazer os artesanatos debaixo da sombra de árvores. Também lhe mostrei algumas fotografias que tirei dos murais em Ciudad del Este em que apareciam imagens de indígenas e lhe perguntei qual era a opinião dele sobre os mesmos. Exclamou que nesses murais não são os Maká, e que o único mural que representa os Maká é o que está na entrada da comunidade. Esses processos de identificação revelam a consciência da particularidade e da pluralidade étnica dos povos indígenas e autodeterminação sobre sua própria imagem. Segundo Barth (1976), os diferentes grupos ativam fronteiras em processos de afirmação/identificação nas interações com outros grupos, e com isso, aponta que a etnicidade é um elemento de organização social.

Fotografia 61 - Um dos murais mostrados para Carlos



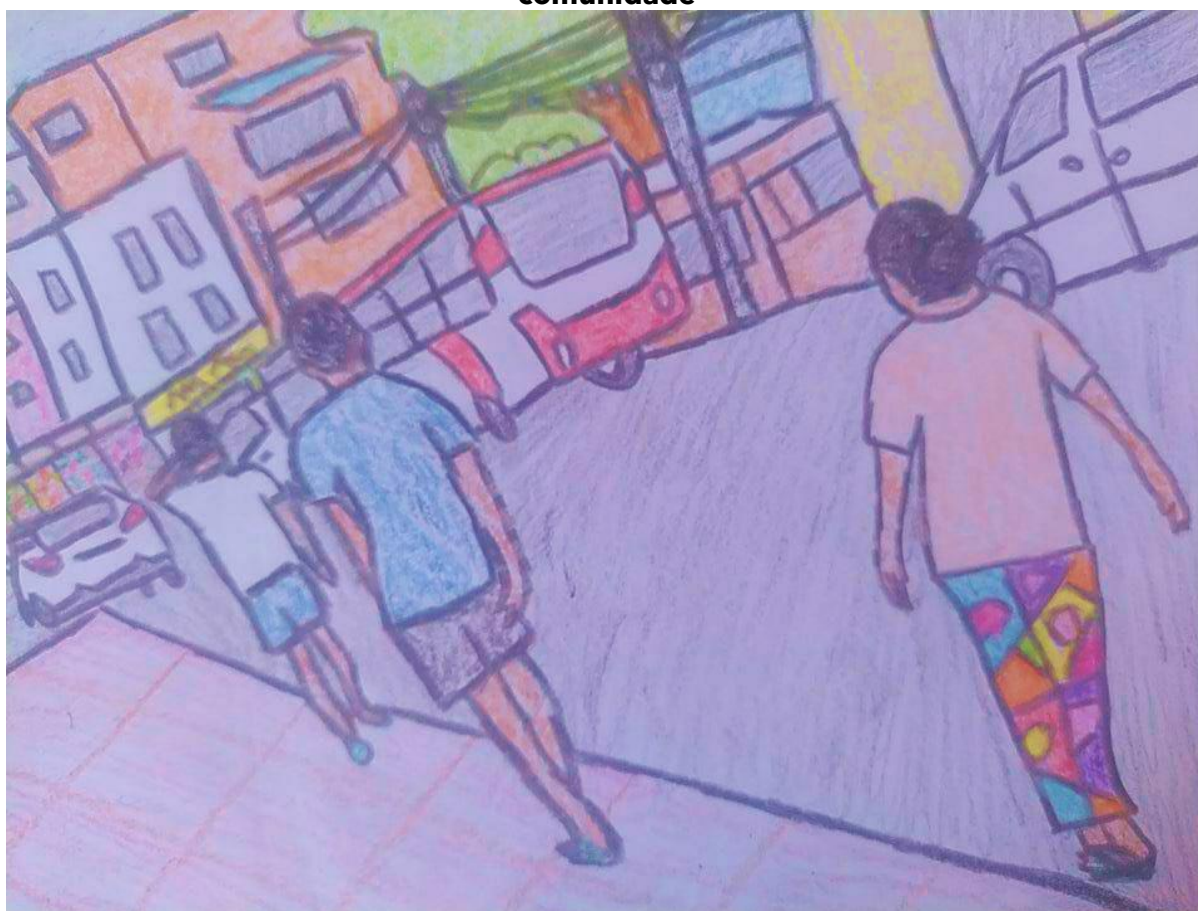
Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Como já se aproximava de meio-dia, disse que precisava ir. Descendo as escadas que levam à sala de aula, lhe disse que eu gostaria de comprar uma bolsa pequena de artesanato para presentear uma amiga. Animado, Carlos entrou em sua casa, com a porta coberta com um tecido de renda, e buscou as bolsas que tinha. Escolhi e ele agradeceu

por ajudá-los. Então, ele me acompanhou até a saída. Ali, comentamos como o dia estava quente, e nos despedimos.

Caminhando em direção ao Microcentro, encontrei à minha frente uma mulher, com sua saia longa e colorida, e dois jovens Maká que acabavam de sair da comunidade e se dirigiram a um dos comércios próximos ao ponto de ônibus para comprar algum produto. É nesses comércios simples das redondezas que os Maká parecem consumir com mais frequência. Essa é uma cena de bastante contraste com a observada nos shoppings e galerias bem próximos dali. Esse comércio, instalado estrutura simples de madeira, tem em sua frente um edifício alto e todo espelhado com calçamento.

Desenho 10 - Mulher e jovens Maká indo a um pequeno comércio nas redondezas da comunidade



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Na volta, passando pelo Microcentro, encontrei duas mulheres, uma jovem e uma bebê, Guarani, sentadas no chão de um dos corredores de camelôs, com sacolas de verduras. Já Na aduana paraguaia, também encontrei duas mulheres, um homem e uma criança Guarani.

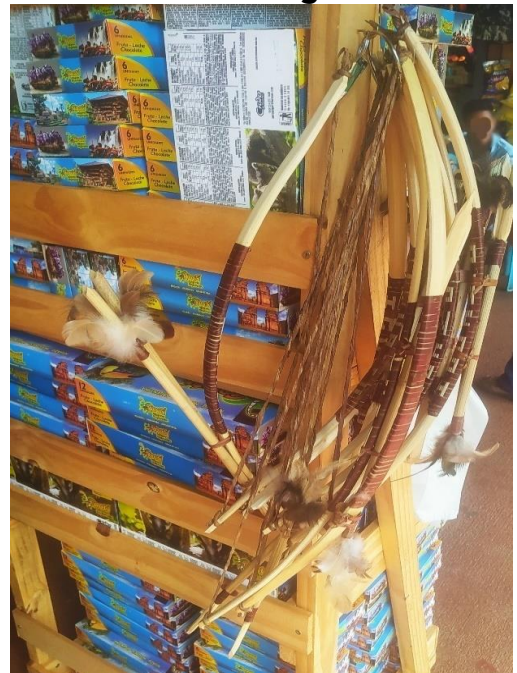
Desenho 11 - Mulheres e criança Guarani no Microcentro e Indígenas Guarani sentados na aduana paraguaia



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

No sábado, fui à Puerto Iguazú, na Argentina. Devido as restrições na passagem fronteiriça por causa da pandemia da COVID-19, o transporte coletivo internacional não está atuando na cidade, sendo permitidos apenas veículos individuais. Na aduana, para conseguir a entrada, é preciso apresentar o documento de identificação e a carteira de vacinação. Os Maká continuam não atravessando para a Argentina vender artesanato por conta do transporte coletivo e da exigência de vacinação. Por conta desse contexto, atravessei a Puerto Iguazú de bicicleta. A primeira para foi realizada no Marco das Três Fronteiras argentino. No local, há uma pequena feira com algumas tendas. Em uma delas encontrei arcos e flechas de madeira, parecidas com aquelas que vi carregadas pelo senhor que encontrei nas

Fotografia 62 - Arcos e flechas em feira do Marco das Três Fronteiras em Puerto Iguazú



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

proximidades da comunidade Maká no dia anterior. Perguntei ao vendedor qual o grupo indígena que produziu os itens a venda e o mesmo me informou que são os M'byá Guarani de Puerto Iguazú. Ao sair do marco, fui até a "feirinha", famosa aos turistas por abrigar pequenas tendas que servem petiscos e vendem alimentos como queijos, alfajores, azeite de oliva, doces de leite, azeitonas, salames, temperos e vinhos.

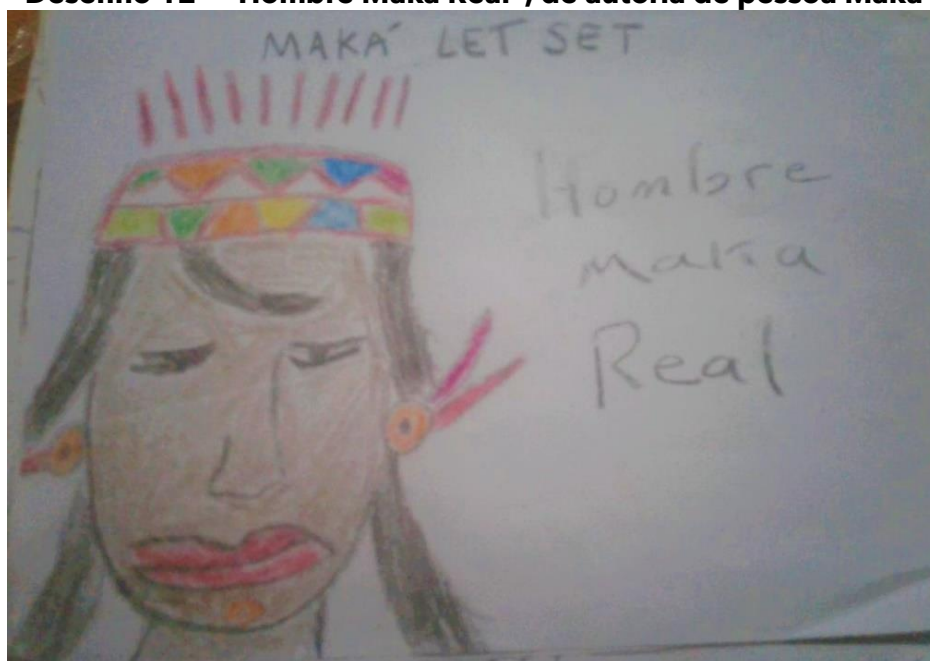
Na feirinha, duas meninas M'byá Guarani, de aproximadamente 7 anos, circulavam por entre as pessoas vendendo artesanato de animais feitos em madeira. Depois, ao andar pelo centro de Puerto Iguazú, numa das ruas centrais estava uma mulher M'byá Guarani sentada ao chão com vários artesanatos, principalmente animais de madeira, expostos num tecido esticado na calçada.

Ao voltar para o Brasil, passei em frente do Rafain Churrascaria Show, por volta das 15h. Na porta de entrada estava um senhor Maká vestido com um cocar de penas, com vários artesanatos expostos. A quantidade de artesanatos era bem maior do que os vendidos em outros pontos. No momento, não pude parar para conversar com ele.

Caminhando com a terra natal

Quatro dias depois, Carlos entrou em contato comigo pelo WhatsApp para enviar as atividades no papel que eu havia pedido para ele. No entanto, fizeram somente na folha com o título "Maká Letset". Abaixo, podemos ver as produções:

Desenho 12 - "Homem Maká Real", de autoria de pessoa Maká



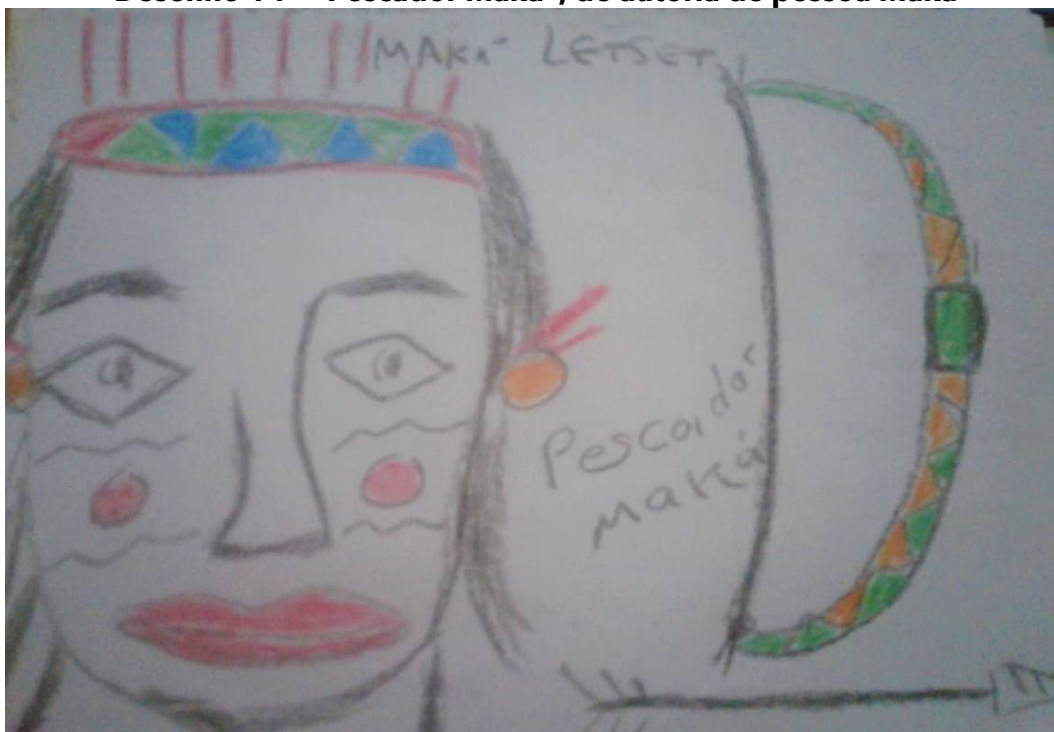
Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Desenho 13 - "Casador Maká", de autoria de pessoa Maká



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Desenho 14 - "Pescador Maká", de autoria de pessoa Maká



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Desenho 15 - "Mulher Maká", de autoria de pessoa Maká



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Desenho 16 - Maká Letset, de autoria de pessoa Maká



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Desenho 17 - "Aldea", de autoria de pessoa Maká



Fonte: Trabalho de campo, 2021.

Nas três primeiras imagens, aparecem personagens masculinos, sendo um nomeado como "homem Maká original", outro como "caçador" e outro como "pescador" acompanhado de um arco e flecha. Todos aparecem adornados com pinturas faciais e cocares. Na quarta imagem, foi desenhada uma mulher Maká, com pinturas faciais, cocar, e ao seu lado, peixes sendo cozidos em uma fogueira. Nas duas últimas imagens, foram desenhadas duas paisagens com criação de animais e cultivo de plantas. Na primeira, estão dois personagens, um está trabalhando numa horta o outro carregando uma vasilha. Na cena, também está uma fogueira com peixes sendo assados. Na segunda imagem, aparece uma casa, rodeada por árvores e morros, com criação de animais, horta e uma fornalha de barro bastante típica nas casas de famílias paraguaias. O terreno também aparece cercado e há um portão em sua entrada.

Quando fiz a proposta de atividade, imaginei que alguns desenhos fariam uma referência direta à comunidade Maká de Ciudad del Este, mostrando, por exemplo, as situações precárias de moradia que presenciei e que me relataram em trabalho de campo. Acredito que essa "expectativa" se aproxima com a experiência de Benitez (2016, p. 16) quando na ocasião do "dia do índio", trabalhando numa escola de Ciudad del Este, buscou discutir com as/os estudantes a questão indígena tratando de se "distanciar" das representações estereotipadas e genéricas do "índio" nos ambientes educacionais.

Partindo dessa perspectiva, a autora, conhecendo os Maká, foi até a comunidade com um grupo de estudantes (que ficaram surpresos com os modos de sobrevivência dos Maká em pleno centro comercial de Ciudad del Este), e os convidou para irem até a escola para relatar as transformações pelas quais passaram até os dias atuais. Chegando o dia do evento na escola, Benitez relata que:

En ese día, los vimos descender del transporte, venían todos cuidadosamente adornados, las sobrefaldas de avestruz encandilaban a su paso. Habían venido un grupo de veinte hombres y mujeres. Como ya se iniciaba el acto cultural pasaron a ser el centro de la atención, fue entonces cuando uno de los líderes pide el micrófono a fin de recordar el éxodo maká y las penurias vividas en ese tiempo. Sorpresivamente ganaron el escenario, muchos nos sumamos a la danza en una suerte de reminiscencia automática del pasado. Más de un alumno se acercó a decirme que aquello obviamente remitía al pasado del cual nos habíamos propuesto distanciar desde el inicio de nuestro acercamiento a los Maká. Si por un lado rechazábamos las representaciones estereotipadas de lo indígena en las instituciones educativas, si buscábamos distanciarnos del arco, la pluma y otros adornos en ese momento estábamos ante los mismos elementos pero exhibida por los indígenas a manera propia (BENITEZ, 2016, p. 16-17).

No entanto, centraram-se na imagem Maká a partir dos elementos que os singularizam enquanto etnia, e, provavelmente, nas comunidades Maká de Mariano Roque Alonso e Qemkuket Chaco, onde são realizadas festividades e reuniões políticas e de parentes, e onde há lugar, nesta última, conforme dados trazidos por Herrero e Berná (2004), para criação de animais e cultivo de alimentos. Diante disso, apreendi essa situação a partir do que nos fala Clifford (2010, p. 229-230):

Para todos los que se identifican como “nativos”, “tribales” o “indígenas”, es fundamental el sentimiento de conexión a la tierra natal y a los parientes, un sentimiento de pueblo arraigado. Las formas en que este sentimiento se lleva a la práctica, se vuelve discurso, se encarna, se emplaza, pueden ser muy variadas.

Nessa perspectiva, percebe-se através dos desenhos a conexão dos Maká estabelecidos em Ciudad del Este com as comunidades anteriormente citadas. Tanto que na minha última ida a campo, grande parte dos moradores haviam ido para Qemkuket e Mariano Roque Alonso passar as festividades de final de ano. É nesta última também onde que se encontra o Cacique Geral e onde se realizam as reuniões entre ele e os líderes dos outros assentamentos Maká. Conforme Herrero e Berná (2004, p. 79), “o

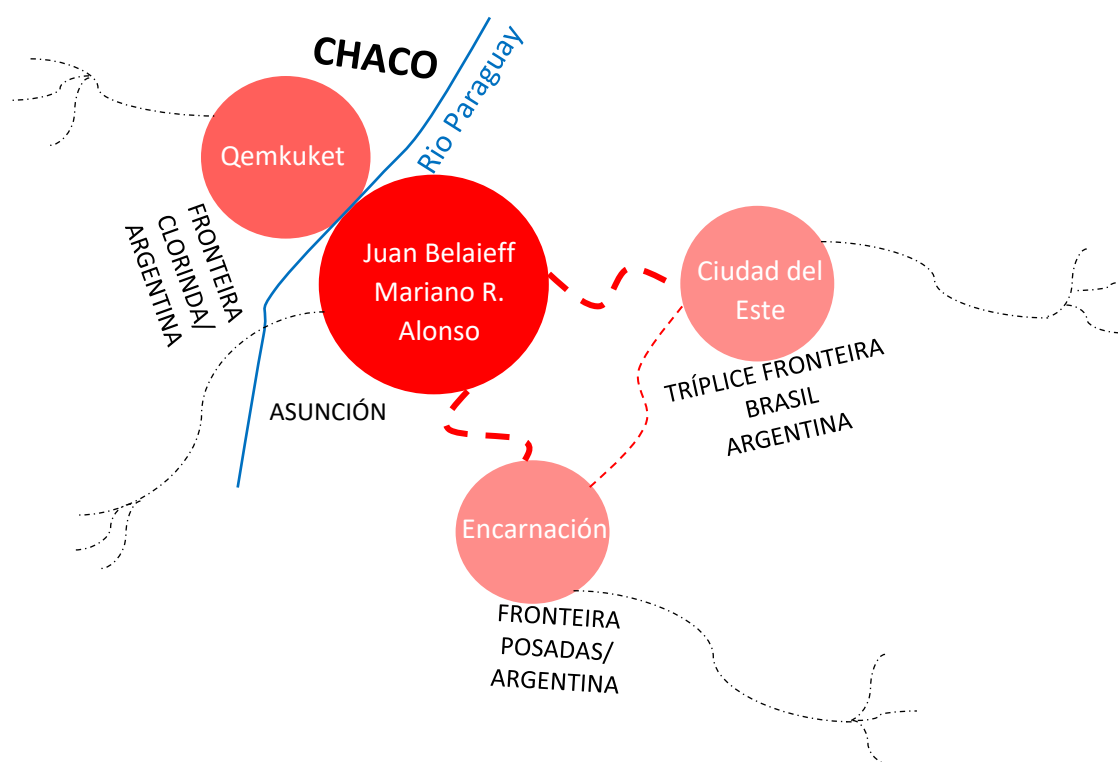
poder político através do Cacique Geral é que organiza essa rotação” (tradução livre). Assim, verifica-se em seu sistema econômico uma “[...] interrelação entre política, parentesco e economia” (idem, p. 82, tradução livre).

Mapa 4 - Comunidade Maká Letset no Paraguai



Fonte: Base - d-maps.com; Adaptação do autor, 2022.

Figura 2 - Representação gráfica da comunidade Maká (Maká Letset)



Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

Dessa forma, o sentimento de pertencimento “Maká” envolve uma conexão entre as comunidades, e territorialmente, se caracteriza por um tipo de “migração circular”⁶⁴ (CLIFFORD, 2010), realizando uma mobilidade constante para as comunidades localizadas na região de Asunción. A mobilidade entre as comunidades de Ciudad del Este e Encarnación também existe, mas com menor frequência, como apontado nos relatos em trabalho de campo. Dessa maneira, definirmos essas idas como “visitas”, possa soar inadequadamente para o sentido delas, já que a comunidade é compreendida como o conjunto de assentamentos Maká, tendo como “epicentro” o núcleo de Asunción, com uma forte ligação simbólica ao Chaco enquanto território ancestral. No entanto, como observa-se no cartograma acima, o trânsito é uma das bases fundamentais na constituição do território Maká, e os caminhos estão sempre abertos e permeados de possibilidades de itinerários e conexões. Exemplo disso é quando os Maká participam em feiras e festivais, tanto no Paraguai quanto em outros países da região, bem como quando articulam relações com agentes em diversas escalas, como empresas, redes de comunicação, ONGs, turistas, etc.

⁶⁴ Considerando as ressalvas colocadas neste trabalho sobre o termo “migração”.

Como no exemplo dos Yupik, os sujeitos não precisam residir ininterrompidamente na terra de origem para que sua relação com ela seja central para a sua identidade contemporânea (FIENUP-RIORDAN, 2000, p. 156 *apud* CLIFFORD, 2010, p. 236). Dessa maneira, os sujeitos não estão “deslocados” de sua terra de origem, mas são extensões da mesma (*idem*, p. 237). Para Sahlins (1997b, p. 114) “na complexa dialética da circulação cultural entre a terra natal e os lares alhures, as práticas e relações tradicionais ganham novas funções e talvez novas formas situacionais”.

Nessas circunstâncias, é possível tecer uma compreensão da espacialidade Maká para além de uma condição de “migrantes”. Na análise de Deleuze e Guatarri:

Enquanto o migrante abandona um meio tornado amorfo ou ingrato, o nômade é aquele que não parte, não quer partir, que se agarra a esse espaço liso onde a floresta recua, onde a estepe ou o deserto crescem, e inventa o nomadismo como resposta a esse desafio (DELEUZE e GUATARRI, 1997, p. 43-44).

Nesse sentido, não se trata de uma visão simplista de mobilidade ou “nomadismo” como aquela usada para justificar os horrores do colonialismo. Mas sim, de considerar a complexidade desse outro modo de constituir território que envolve um tipo de “fixidez em movimento”, que não se limita à lógica da propriedade privada. Também implica discutir o “território” para além de uma “porção” física e limitada de terra. Assim:

Concepções nativas de território, quando existem e considerando-se suas variações, são essenciais ao entendimento das relações de natureza social que são tecidas entre diferentes comunidades, em redes extensas de troca de diversos tipos, apesar do encapsulamento em terras fragmentadas (GALLOIS, 2004, p. 40).

Muitas vezes, a noção de “nômade” é utilizada para justificar a usurpação dos territórios indígenas, já que o nomadismo caracterizaria a não fixação num determinado lugar. No entanto, esse entendimento é equivocado e mal intencionado. Friso que o nomadismo que reflito aqui deve ser entendido em sua complexidade e na dimensão relacional de território que discuto, o que envolve a negociação com as lógicas espaciais dominantes. Sobre essa questão, Gallois (2004) destaca que:

Nesse sentido, pode-se dizer que o contato coloca um grupo indígena diante de lógicas espaciais diferentes da sua e que passam a ser expressas também em termos territoriais. Como já se viu, o contato é um contexto

de confronto entre lógicas espaciais. Por este motivo, as diversas formas de regulamentar a questão territorial indígena implementadas pelos Estados Nacionais não podem ser vistas apenas do ângulo do reconhecimento do direito à "terra", mas como tentativa de solução desse confronto (GALLOIS, 2004, p. 41).

A partir da noção de diáspora, atrelada à mundos sociais multilocalizados para pensar a mobilidade dos povos indígenas⁶⁵, Clifford (2010, p. 226) assinala que:

[...] muchos pueblos abandonan la idea de un regreso físico a sus comunidades y tierras tradicionales, centrándose, en cambio, en el cumplimiento ceremonial, las visitas estacionales a las reservaciones o "tierras", y las muestras simbólicas o representaciones de tradiciones.

Os elementos que os desenhos de sujeitos Maká em Ciudad del Este apontam, nos permite dialogá-los com essa colocação do autor. Por mais que não estejam passando a maior parte do tempo nas comunidades de Mariano Roque Alonso e de Qemkuket, seus vínculos continuam através de idas constantes, participação em cerimônias, produção e venda de artesanatos e em elementos simbólicos como os adornos que concretizam um passado/presente/futuro compartilhados, sendo fundamentais para a reprodução do sentimento de comunidade. O Chaco, enquanto terra originária, também constitui um elo simbólico fundamental na constituição das andanças/territorialidades Maká. Pensar a sua trajetória em termos de "desterritorialização", se torna uma tarefa bastante complexa nesse sentido. Assim, espaço e tempo se mostram indissociáveis. Nesse ponto de vista, é possível relacionar a territorialidade Maká com a reflexão de Sahlins a partir da noção de "sociedades transculturais" ou "comunidades translocais":

Enfatizo que as sociedades transculturais têm seu foco na terra natal, e que sua forma de vida possui um caráter espacialmente centrado, para me contrapor a uma tendência a se falar em "desterritorialização" e em uma ligação "meramente simbólica" ou "imaginária" dos povos da diáspora com seus lugares de origem. A condição *originária* da terra natal também é pertinente: a estrutura tem dimensões temporais bem como espaciais (SAHLINS, 1997b, p. 116).

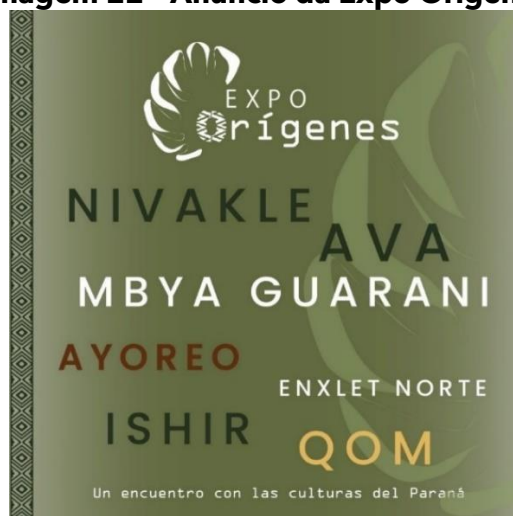
⁶⁵ Em seu texto, o autor questiona a oposição diáspora x indígena, pois segundo ele, esta impede a compreensão de como os povos nativos consideraram e agiram frente as experiências coloniais de genocídio, racismo, desapropriação, assimilação forçada, marginalização política, cultural e econômica, e também as "oportunidades de mudança e reidentificação" (CLIFFORD, 2010, p. 240).

Para Silva (2009), a identidade e a diferença são relações sociais que não podem ser compreendidas fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido, e como processos, são impregnadas de relações de poder, de disputa, implicando relações de inclusão/exclusão (SILVA, 2009). Nesse sentido, podemos pensar os diversos elementos que envolvem a imagem maká, como a terra originária, os adornos e a língua, por exemplo, como um sistema de significação que envolve a sua enunciação étnica e sua diferenciação frente a outros grupos.

Das origens, ao shopping Paris

Dias após ter me enviado os desenhos, Carlos entrou em contato comigo no WhatsApp para me avisar de uma feira de povos originários, com o nome “Expo Orígenes” que aconteceria no Shopping Paris, em Ciudad del Este. Nisso, me enviou dois anúncios do evento e pediu para que eu ajudasse a divulgar. No primeiro, aparecem nomes de algumas etnias que estariam presentes na Expo, porém, neste os Maká não são citados. Abaixo, escreve-se “Um encontro com as culturas do Paraná”, em referência ao Departamento de Alto Paraná, no qual Ciudad del Este é capital departamental. E no segundo, é apresentada a Programação com várias apresentações nos dias 21 e 22 de dezembro de 2021. A exposição foi organizada pela ADIRI (Agencia de Desarrollo e Integración de la Región de Itaipú) – iniciativa de aliança público-privada com o objetivo de promover o interesse econômico local⁶⁶ e pela Itaipu Binacional.

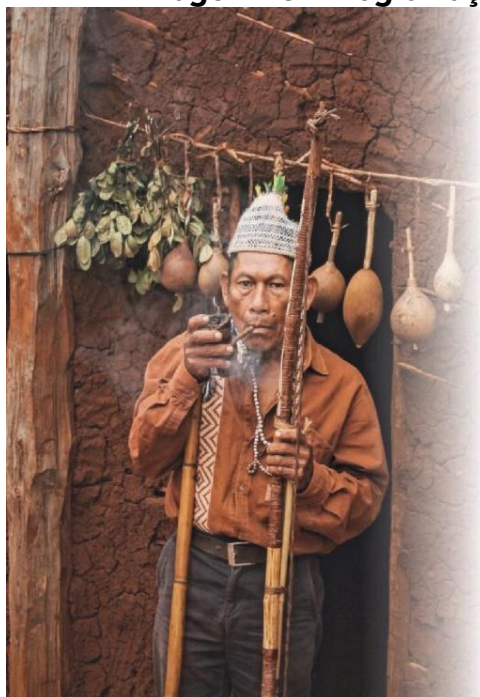
Imagem 22 - Anúncio da Expo Orígenes



Fonte: Compartilhado no WhatsApp pelo líder da comunidade, 2021.

⁶⁶ Informações retiradas da página online da instituição: <http://www.adiri.com.py/>

Imagem 23 - Programação da Expo Orígenes



Programación

MARTES 21/12

11:00 DANZA MAKÁ
14:00 DANZA AVA GUARANI
15:00 BAILE DEL MENSU
16:00 KUARAHY MEMBY
17:00 HERMANAS ARZAMENDIA
18:00 ORQUESTA SINFÓNICA DE HERNANDARIAS

MIÉRCOLES 22/12

11:00 DANZA
14:00 ACTO DE APERTURA
14:30 JARYI SARA
15:00 BIANCA ORQUEDA
15:30 CHE VALLE DUO
16:30 KUARAHY MEMBY
17:30 BAILE DEL MENSU
18:00 CHE VALLE DUO
18:30 HERMANAS ARZAMENDIA
19:00 ORQUESTA SINFÓNICA DE HERNANDARIAS

ENTRADA GRATUITA



Fonte: Compartilhado no WhatsApp pelo líder da comunidade, 2021.

Conforme a programação, no dia 21 de dezembro, às 11h da manhã, haveria uma apresentação de dança Maká. Segundo Carlos, no restante do tempo, os Maká estariam vendendo artesanatos na exposição pelos dois dias consecutivos. Ele salientou que é a primeira vez que se faz uma exposição em Alto Paraná e que estariam presentes “diferentes indígenas”, “diferentes originários”, com seus artesanatos e culturas⁶⁷.

No Facebook do Museo Abierto (organização cultural sem fins lucrativos), foi publicado um vídeo com a apresentação dos Maká⁶⁸. Nele, aparecem quatro homens Maká realizando dança e canto tradicionais ao redor de um microfone, e em um dos momentos, um deles começa a tocar um tipo de tambor. Todos estavam usando cocares com faixa nas cores vermelha e branca. Um deles também usava uma saia de penas de avestruz, e outro, uma peça de tecido em seu tronco, também nas cores vermelha e branca. Atrás deles, estavam sendo projetadas em uma tela imagens de florestas, áreas de uma aldeia e indígenas produzindo artesanato, que aparenta ser M'byá Guarani, já que as peças são bastante similares com as produzidas por indígenas dessa etnia em Puerto Iguazú (imagens do vídeo de divulgação do evento)⁶⁹. Shopping, aldeias,

⁶⁷ Neste vídeo, publicado pela organização do evento, é possível visualizar um pouco da exposição: <https://www.facebook.com/101442382410359/videos/497965088483876/>

⁶⁸ Disponível em: <https://www.facebook.com/museoabiertoctde/videos/672821587211225/>

⁶⁹ Disponível em: <https://www.facebook.com/101442382410359/videos/343998453739930>

comunidades, florestas e cidades se atravessavam através das imagens, imaginários, artesanatos, adornos e corpos que faziam e se faziam na situação.

Feiras como essas são importantes para a valorização e a autoestima das culturas e produções indígenas. No entanto, não podemos pensá-las numa concepção de “empreendedorismo”, em que inserir esses povos no “mercado” basta para resolver os problemas que enfrentam. Por isso é importante frisar a importância das políticas públicas que garantam seus direitos fundamentais, que constantemente são violados pelo avanço da sociedade capitalista.

Do indigesto às origens

O que vejo nas vidas que embolam o trabalho, o sono e a brincadeira em papelões e plásticos pelas ruas da Tríplice Fronteira, sobretudo no Microcentro de Ciudad del Este e nas proximidades da Ponte que conecta Brasil e Paraguai, são peles de cor indígena que revelam um Paraguai atravessado pela história dos povos originários. Um Paraguai indígena digerido pela colonização, e assim, subalternizado. A antropofagia da Monalisa, enquanto símbolo da força do capital em Ciudad del Este, na Tríplice Fronteira, no Paraguai, e também (porque não) nos demais países da América Latina, digere o Outro (um rapto) e o aprisiona parte dessas almas outras, as almas de um Paraguai indígena atrás do seu rosto. Mas as peles que essas almas habitam se mostram através do trabalho árduo, do trabalho informal e desigual que carrega nas costas, nos ombros, na cabeça e na vida o peso das injustiças do projeto colonial de embranquecimento para uma alma servil que em muitos casos é incapaz de reconhecer a máscara que carrega, de uma Monalisa indígena indigesta - o não reconhecimento de si mesmos, uma imagem alienada do branco (e do estrangeiro) como norma que produz o não reconhecimento de si mesmos (KILOMBA, 2019).

Conversando com as reflexões de Fanon (1967), Kilomba (2019, p. 119) diz que o racismo faz com que os sujeitos racializados sejam forçados a performar o que é roteirizado pelo colonizador, o que acaba produzindo uma divisão interna. Isso se torna uma condição de existência, e me faz refletir sobre os sujeitos que aparecem nesse capítulo, nos murais com imagens indígenas e os relatos dos Maká em relação a hostilidade de paraguaios com os indígenas, ainda que os primeiros sejam também filhos

do sangue indígena e que isso transpareça em suas peles - o que não os torna "indígenas", mas revela as marcas raciais da usurpação, da colonização, da exploração.

O Paraguai simbolizado pela Monalisa (uma metáfora para a mercadoria) é fruto de uma indigestão, em que o Outro não é digerido em termos de uma "hibridação" cultural, mas na tentativa de destruí-lo. Essa análise se aproxima do que Gambini (1988) reflete sobre a miscigenação da sociedade brasileira (e podemos pensar na sociedade paraguaia e latino-americana), envolvendo uma relação de dominação do europeu branco sobre a alma indígena (polo representado pela figura feminina, em razão do caráter patriarcal da colonização). Segundo ele, "a miscigenação não se deu a nível psicológico, mas apenas na dimensão biológica e cultural no que esta possa ter de mais periférico [...] nossa consciência dominante e nossa psicologia são europeias e não indígenas" (p. 178-179). Ou seja, um dos polos (o da vida indígena) é destruído para a afirmação do modelo europeu (p. 180). E esse modelo se revela na exploração racializada do trabalho Tríplice Fronteira, e que se mostra visível pelas andanças que se mostram nesse capítulo: a maior parte das pessoas que trabalham e/ou vivem nas ruas não branca. O rosto de Monalisa encobre e se encobre na alma que os corpos explorados carregam. Mas a alma que também habita essa alma não está necessariamente ausente. "Mesmo ausente ou depreciada, porém, a alma não deixa de agir. Realmente, a palavra "ausente" não é muito adequada. Uma porta é fechada a alma, impedindo-a de participar criativamente da vida psíquica, mas isso não significa que ela desapareceu" (idem, p. 175). Os próprios murais que apareceram durante as andanças, envolvidos pelos outros elementos da paisagem, parecem mostrar isso. Ainda que essa parte da alma se encontre presa nos tijolos, concretos, papelões, plásticos e nos pés empoeirados, descalços ou de chinelo, ela guarda, ainda, a esperança de deciframento, do reconhecimento de suas histórias próprias, das suas origens, do reconhecimento de um Paraguai que também é Maká, que também é, profundamente, Guarani. Na contrapartida da nacionalização (e quando não, da exclusão) dos indígenas, é preciso indigenizar as sociedades nacionais. E ao contrário do primeiro processo, este não visa a destruição do Outro (nacional), mas, a libertação da sua história, da sua geografia (e, portanto, do seu futuro como diz Massey, 2008) e da sua própria alma.

5. MAKÁ LET SET CONTRA-FRONTEIRAS? DE UMA CARTOGRAFIA DE GENTE QUE TECE

No cotidiano, os Maká convivem e compartilham o espaço com outras multiplicidades que co-habitam a Tríplice Fronteira, incluindo as sociedades nacionais, os turistas, os trabalhadores das ruas como os vendedores ambulantes e outros indígenas que, implicam numa geografia indígena da Tríplice Fronteira que deve ser pensada no plural e numa perspectiva relacional. Há diferentes grupos étnicos indígenas na Tríplice Fronteira, e que são invisibilizados por uma marginalização construída historicamente e inventados por discursos que visam o lucro para empresas ligadas ao setor turístico da região. A maioria se encontra em situação de pobreza, e alguns casos, em condição de miséria que expõe às drogas e à prostituição⁷⁰.

Andando pelas ruas das cidades da Tríplice Fronteira durante os trabalhos de campo e em outras ocasiões, foi possível encontrar várias mulheres, homens e crianças indígenas. Muitos desses sujeitos se encontram em situação de mendicância e de trabalho informal andando entre os carros nos semáforos ou sentados nas vias de pedestres e demais locais públicos com maior movimento de pessoas (maioria mulheres com crianças de colo). Dessa forma, há diferentes grupos indígenas que vivem na Tríplice Fronteira em distintas situações de sobrevivência, que, em alguns casos, são “comparadas” pela mídia local⁷¹.

Por meio de diversas ações, os indígenas, e aqui, em específico, os Maká, organizam diversas frentes para exigir seus direitos, enfrentar e negociar com os poderes locais a realização de suas atividades de subsistência e a garantia da sua mobilidade. A espoliação e o constrangimento de sua territorialidade móvel tendem a se tornar frequentes com o processo de reprodução do neoliberalismo nas cidades.

Durante os anos que tenho vivido e construindo pesquisas nas cidades da Tríplice Fronteira, venho observado o aumento de locais proibindo a presença de trabalhadores ambulantes. No trabalho de campo realizado em julho de 2021, por exemplo, o Terminal

⁷⁰ Exemplo disso, é a situação de grupos *Avá Guarani* e *M'byá Guarani* em Ciudad del Este que pode ser conferida nas notícias dos seguintes endereços eletrônicos:

<https://www.ultimahora.com/los-indigenas-viven-la-calle-y-total-abandono-ciudad-del-este-n1132488.html>

<http://www.abc.com.py/edicion-impresa/interior/indigenas-en-cde-droga-y-prostitucion-558510.html>

⁷¹ Uma matéria, que pode ser conferida no endereço eletrônico a seguir, compara as situações dos Maká com as de um grupo *M'byá Guarani* em Ciudad del Este:

<https://www.ultimahora.com/indigenas-que-viven-ciudad-del-este-mantienen-realidades-opuestas-n601828.html>

Urbano de Foz do Iguaçu, que antes era um local de trabalho para muitas pessoas ambulantes devido ao movimento, passou a proibir a presença destes trabalhadores. Isso, somado aos dispositivos de vigilância como câmeras, guardas municipais, polícia, e sistemas de reconhecimento facial implementados nos limites fronteiriços, e a privatização crescente do espaço, vem organizando um projeto de aniquilação das populações subalternas do ambiente urbano e da heterogeneidade. No cerne dessa contradição, se produz uma ideologia que exalta a diversidade étnica e cultural da fronteira que passa a ser celebrada, cada vez mais, aos moldes do mercado e em locais *standards* do capital onde tudo se encena, pois, a subalternidade e sua geografia não podem ter lugar em cenografias tão mágicas e harmoniosas. Ao mencionar as falas dos liberais que discursam uma visão de diversidade e pluralidade que não praticam, hooks (2019) traz a seguinte citação:

Liberais podem se orgulhar de sua habilidade de tolerar os outros, mas apenas depois que o outro foi redefinido como alguém por quem o liberal é capaz e se "sensibilizar" quanto às questões de crueldade e humilhação. Esse ato de redefinição é ainda uma tentativa de se apropriar dos outros, feita apenas para soar como um ato de generosidade. É uma tentativa de fazer um ato de consumo parecer um ato de reconhecimento (SCAPP *apud* hooks, 2019, p. 51-52).

Nessa perspectiva, hooks (2019, p. 40) afirma que, no espetáculo da colonização contemporânea e da desumanização, a imagem torna-se uma ferramenta assassina. A situação dos povos indígenas na Tríplice Fronteira observada nos trabalhos de campo e nos relatos dos sujeitos, marcada pela pobreza, pelo racismo, pelo não-reconhecimento, e pela exposição a violências e constrangimentos diversos expressa esse contexto. Ao observar as pessoas indígenas nas ruas, as situações em que se encontram e os constrangimentos pelos quais passam a fim de evitar suas permanências e mobilidades na cidade, passei a refletir como esse processo é concomitante a um processo de reestruturação do espaço voltado a acumulação do capital que procura destruir a multiplicidade real, enquanto constrói objetos espaciais que reduzem as diferenças a objetos para serem vendidos como raridades exóticas. Nisso, por exemplo, os sujeitos indígenas se tornam objetos de souvenir ou imagens para atrações turísticas, considerados relíquias de um passado remoto que foi substituído pelo progresso. Junto a isso, opera uma política de morte que visa a precarização e o extermínio das vidas indígenas, que há muito tempo resistem e re-existem.

Os Maká, envolvidos em múltiplas relações, redefinem e reelaboram permanentemente a sua imagem e condição de ser indígena e de ser Maká como forma de r-existência. Observa-se nesse processo, o que Oliveira (2000, p. 8) pontua como “formas de interação onde a articulação entre a identidade, a etnicidade e a nacionalidade se impõe como um foco de inegável valor estratégico”. Essa condição relacional implica criar meios de contato com a sociedade não-indígena. Isso abarca a apropriação de línguas estrangeiras, a mediação de suas identidades com as fantasias dos brancos acerca da alteridade e também as fronteiras imaginárias da sociedade que os envolve, como as fronteiras nacionais e os seus símbolos como mediadores de contato em suas estratégias de sobrevivência numa fronteira mais profunda, desigual e que mais lhes faz sentido: a fronteira com o mundo dos brancos. Essa fronteira, mais que tudo, é a fronteira do humano, em que o Outro é degradado para viabilizar a existência de quem o subjuga e o explora (MARTINS, 1997b, p. 13). Nessa conformação, os Maká possuem uma condição de viver no limite o tempo todo. Um limite que priva, que inferioriza, que humilha e que nega sua condição humana e cidadã, e sua ontologia de ser e estar no mundo. Para Haesbaert (2017, p. 20-21), viver no limite implica um permanente trânsito entre diferentes territórios para contornar a situação de precarização, as restrições e os “limites uniterritoriais, pretensamente exclusivistas” a que se encontram subordinados, quase como se vivessem “sob(re) fronteiras”.

De acordo com os relatos colhidos em trabalho de campo, para os Maká, a fronteira é inventada e imposta pelos brancos, e adquire um sentido de imobilidade e de limitação. Nas narrativas de Júlio, Carlos e Suzi, a terra não tem fronteiras, e caminhar por ela é um direito humano. Júlio, em seu relato, sugeriu que a limitação desse caminhar está diretamente associada à cor da pele, explicitando que as fronteiras possuem um componente racista explícito. Segundo Quijano (2005), a raça é uma categoria inventada pelo colonialismo branco europeu, sendo um mecanismo de dominação dos povos dominados e de distribuição da população mundial em diferentes níveis, lugares e papéis na estrutura do modo de produção capitalista, implicando numa associação estrutural entre raça e divisão do trabalho, e conseqüentemente, na produção de desigualdades com marcas raciais.

Portanto, o território Maká se faz através da sua mobilidade, das suas travessias numa terra passível de se caminhar, enriquecendo, perdurando e mostrando sua cultura

numa esfera de multiplicidades coetâneas⁷². Conforme uma pesquisa realizada na comunidade Maká localizada na cidade de Encarnación - Paraguai, os Maká se sentem valorizados ao difundir sua cultura e que os não-Maká se interessem em conhecê-los (LAMPIKA e NÚÑEZ, 2020, p. 111). No documentário *"Maká: Resistiendo a la fragmentación"*, um homem Maká entrevistado profere a seguinte mensagem: *"Y los invitamos a vivir y compartir junto a nosotros, nuestros festejos, nuestros cantos, nuestras danzas, para que otras culturas de otras partes nos conozcan"*.

As diversas situações compartilhadas nos contatos que permeiam a existência e o caminhar do território Maká, abre possibilidades para incorporações diversas e estratégicas que constroem uma geo-política aberta. Tim Ingold (2015) usa a noção de peregrinação para pensar essa condição caminhante da vida, que é vivida "[...] sempre a caminho de um lugar ao outro", e por isso, a existência humana é mais que "situada", ela é "situante" (INGOLD, 2015, p. 219). Para ele, "[...] a peregrinação produz uma compreensão prática do mundo da vida "longitudinalmente" integrada" (INGOLD, 2015, p. 228). Defendendo uma perspectiva nómade a partir de experiências de migrantes mulheres indígenas Nasa, Sánchez (2021, p. 119), assinala que o território é transitório, muda de momento a momento, e o processo de reterritorialização se dá sobre o corpo que lembra, que segue tecendo e adaptando materiais, falando línguas mediadoras, escutando, consumindo, criando cadeias de consumo entre o território de origem e outros espaços, reconhecendo seus produtos.... Em nossa interpretação:

As coisas representam valores que não só definem cada grupo social, mas determinam a própria natureza de suas vinculações recíprocas. Por trás do interesse em partilhar a língua, o alimento ou os costumes dos brancos, encobre-se o afã concreto de expandir o horizonte da sociabilidade ou, em outras palavras, mais do que a utilidade intrínseca dos bens plasma-se um interesse pelas relações sociais que sua própria circulação estabelece (Mauss 1980 [1924]; Hugh-Jones 1988:145; Gow, 2001 (COMBÉS e VILLAR, 2007, p. 52).

Refletindo sobre as trajetórias Maká:

Estas mudanças e permanências, frutos da interrelação de múltiplas variáveis endógenas e exógenas, definem a um grupo étnico que conseguiu chegar até o século XXI em bloco, em comunidade, com

⁷² Em aproximação com Massey (2008).

um sentimento muito particular: o ser Maká foi e é sua luta e o seu escudo (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 103, tradução livre).

Segundo Clifford (2010) as formas com que os sujeitos indígenas constroem seus sentidos de pertencimento são bastante variadas e realizadas em circunstâncias mutáveis, sugerindo um “dinamismo histórico aberto”: “los pueblos improvisan nuevas maneras de ser nativos: articulaciones, performances, interpretaciones de antiguos o nuevos proyectos y culturas” (idem, p. 222). Dessa forma, o espaço é tomado como abertura, já que, sendo uma “simultaneidade de estórias-até-agora”, permite infinitas possibilidades de combinações e conexões (MASSEY, 2008).

Para os Maká, essa peregrinação parece ser tida como um atravessamento por entre multiplicidades e diferenças, e não por fronteiras no sentido dado pelos Estados nacionais, instituições do território dos brancos. Sua territorialidade associada à afirmação da não existência de fronteiras, sugere desdobrar-se para uma concepção de território-mundo em que a terra é vista como um pluriverso cultural-natural ou conjunto de mundos, e, portanto, de territorialidades às quais estamos inevitavelmente relacionados (HAESBAERT, 2021, p. 162). Essa abordagem mais ampla, portanto, “...interpreta como território o próprio mundo vivido por determinado grupo ou cultura em seu conjunto –ou até mesmo, no seu extremo, o conjunto de mundos (o pluriverso) que marca e, de alguma forma, garante nossa existência no planeta” (idem, p. 195). Esse território vivido se constitui a partir do próprio caminhar, e adquire a forma de uma rede composta de nós que se constroem no entrelaçamento de seus itinerários e os diferentes lugares, cada um possuindo uma função social ao grupo. De acordo com Katzer (2020):

Mientras que la legislación insiste en asociar una comunidad con un territorio fijo, físico, geográfico y simbólico, en realidad vemos que lo que hay es una red de itinerarios que superponen territorialidades múltiples y móviles imposible de ser fijadas a una unidad geográfica y una unidad política (KATZER, 2020, p. 92).

Na mesma direção, a reflexão do conceito de diáspora por Brah (2011, p. 224), por exemplo, coloca o discurso do “lar” – atribuído às “origens” de um grupo ou sujeito e da “dispersão” numa “tensão criativa que inscreve um “desejo de lar” ao mesmo tempo em que critica os discursos que falam de origens fixas” (tradução livre). Para a autora:

Al examinar el subtexto «hogar» que encarna el concepto de diáspora he analizado la problemática de la posición del sujeto indígena y su precaria relación con los discursos nativistas. Un asunto clave en este sentido sería si la cuestión de los «orígenes» se trata en términos esencialistas o en términos de desplazamientos históricos. Expongo que el concepto de diáspora ofrece una crítica a los discursos de orígenes inmutables, mientras que tiene en cuenta el deseo de un hogar. El deseo de un hogar, sin embargo, no es lo mismo que el deseo de una «patria». Lo que es más, la multi-ubicación del hogar en el imaginario diaspórico no significa que la subjetividad diaspórica esté «desarraigada». Abogo por una distinción entre «sentirse en casa» y declarar un lugar como hogar. Los procesos de formación de la identidad diaspórica son los ejemplos por excelencia de la afirmación de que la identidad es siempre plural y está en proceso (BRAH, 2011, p. 229).

Ou seja, o “móvel” não significa uma ausência de enraizamento, de pausas ou de esperas. A perspectiva que legitima a única possibilidade de território no estabelecimento de uma zona fixa moldada por uma ação relativamente sedentária, é na verdade uma imposição colonialista da lógica capitalista para a subordinação das outras lógicas territoriais oriundas de outros povos. Para Deleuze e Guatarri (1997), o território é mais intensidade do que outra coisa. Os autores distinguem velocidade e movimento, sendo o primeiro, na realidade, o movimento absoluto:

Por isso é preciso distinguir a *velocidade* e o *movimento*: o movimento pode ser muito rápido, nem por isso é velocidade; a velocidade pode ser muito lenta, ou mesmo imóvel, ela é, contudo, velocidade. O movimento é extensivo, a velocidade, intensiva. O movimento designa o caráter relativo de um corpo considerado como “uno”, e que vai de um ponto a outro; a *velocidade*, ao contrário, constitui o caráter absoluto de um corpo cujas partes irredutíveis (átomos) ocupam ou preenchem um espaço liso, à maneira de um turbilhão, podendo surgir num ponto qualquer. (Portanto, não é surpreendente que se tenha invocado viagens espirituais, feitas sem movimento relativo, porém em intensidades, sem sair do lugar: elas fazem parte do nomadismo.) Em suma, diremos, por convenção, que só o nômade tem um movimento absoluto, isto é, uma velocidade; o movimento turbilhonar ou giratório pertence essencialmente à sua máquina de guerra (DELEUZE e GUATARRI, 1997, p. 44).

Echeverri (2004), a partir de sua experiência com povos indígenas dos Andes e da Amazônia colombiana, e entendendo que não se trata simplesmente de uma diferença cultural sobre algo que já está “dado”, mas sim, de diferentes perspectivas que produzem constructos diferentes, aponta que:

Un territorio político-jurisdiccional se define primordialmente por un límite cerrado y preciso, en tanto que un territorio indígena, aunque puede llegar a demarcarse y limitarse, se define no tanto por sus fronteras y límites como por marcas geográficas que señalan la ligazón de un grupo humano a un paisaje y una historia (ECHEVERRI, 2004, p. 261).

Aprender novas línguas como o português, adquirir novos conhecimentos e reproduzir outros símbolos é uma forma de ligar-se aos diferentes territórios pelos quais se movem em suas peregrinações, e é um modo de expandir sua geopolítica ampliando o campo de negociações, e assim, conseguir recursos para a sobrevivência, manutenção e melhoria de suas condições de vida. Mas é importante frisar novamente que isso é uma forma de reproduzir e resistir sua própria cultura perante a um contexto dominante e que foi imposto. Diante dessa imposição, os Maká, a partir de seu protagonismo e de suas escolhas, traçam o seu caminho para fazer resistir o que é seu. Afinal, além dos próprios, quem aprende o idioma maká, por exemplo?

Isso também serve para refletirmos a experiência Maká nas cidades. Para compreender a indigeneidade no contexto urbano, podemos recorrer a Sahlins (1997b, p. 113), quando este se serve de exemplos de casos de estudos da antropologia social britânica dos fins da década de 50 e início dos anos 60 que chegam à ideia de uma “síntese” entre “gente da cidade” e “gente da tribo” configurando um único “campo sociocultural” em que, cidade e “tribo” são mantidas como “partes interdependentes de uma totalidade sociocultural”. É um meio relacional que articula diferentes lugares e sistemas simbólicos. Diante disso, Sahlins (1997b, p. 115) traz uma afirmação de Hart (1971) a partir da experiência com os Frafra, povo que vive em Gana no continente africano, de que é preciso uma perspectiva “capaz de transcender as oposições correlativas entre o moderno e o tradicional, o homem citadino e o homem tribal, o urbano e o rural”. Hart, conforme Sahlins, propôs a ideia de uma “expansão dos horizontes da comunidade” para pensar nesses contextos. Ao investigar subjetividades e experiências indígenas em contextos urbanos, Canova (2019) aponta que:

...la identidad indígena en espacios urbanos puede adquirir varios matices, pudiendo ser construída, por ejemplo, como emergente y multilocal (Briones, 2007; Charnela, 2015). De igual manera, la aparente desterritorialización puede, aunque parezca una contradicción, ser clave para procesos de defensa y control autónomos de espacios ancestrales (McSweeney & Jokish, 2015) y las construcciones esencializadas de los indígenas pueden también ser re-apropiadas como una herramienta

estratégica para avanzar luchas territoriales en espacios urbanos (Conklin, 2013) (CANOVA, 2019, p. 118)

Esses aportes também são constituintes da experiência de mobilidade inerente ao modo de ser Maká em seus encontros com as diferenças. Nesse contexto, seu arcabouço cultural passou por muitas transformações que se deram ao longo do tempo com as condições que lhes foram impostas e que encontraram pelos seus caminhos. O advento dos Estados nacionais, da religião cristã e dos contextos urbanos são exemplos que trouxeram elementos e códigos que são incorporados à vivência Maká desde a chegada dos europeus à região que habitam.

No entanto, isso não significou o fim de sua cultura, que enquanto um constructo histórico, relacional e geográfico, se movimenta conforme as condições do meio. Sua língua nativa, por exemplo, continua resistindo e conforma o bem mais precioso para manter o modo de ser Maká, assim como seu artesanato. Por mais que tenham adquirido outras línguas como o castelhano, o guarani e o português a partir de suas andanças e relações com os Estados nacionais, os Maká manipulam tais conhecimentos conforme suas necessidades em determinadas situações que envolvem a interação entre racionalidades distintas. Refletindo essa questão sob a ótica antropofágica:

O antropófago não come qualquer coisa, apenas aquilo que admira, que pode potencializar o corpo, enfim, produzir um bom encontro nos termos espinozianos, ou então, aumentar a sua vontade de potência, nos termos nitscheanos, o que sugere que há critérios daquilo que se quer ou não devorar em alteridade (STOCK e FONSECA, 2013, p. 284).

Nessa perspectiva, Sahlins (2011) defende que:

Os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos. Na medida em que o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação (SAHLINS, 2011, p. 9).

A língua Maká, por exemplo, não se tornou uma língua híbrida, e tampouco foi se perdendo com os novos sistemas simbólicos que entraram em contato. Ela se fortaleceu, ganhando um sentido ainda maior de particularidade que resiste no contato com outras culturas. Segundo relato do líder Maká da comunidade de Encarnación e também de sua

filha, presente num trabalho de pesquisa com essa comunidade (LAMPIKA e NUÑEZ, 2020, p. 108), “o idioma Maká é o bem mais caro e importante que possuem, porque é ele que os mantém unidos e que os permite permanecer e perdurar”. Além de serem uma forma de comunicação, as línguas indígenas são sistemas amplos e complexos de conhecimento, sendo centrais para a identidade dos povos indígenas, preservando sua cultura e visão de mundo (ZANARDINI, 2013, p. 44 *apud* PALACIOS, 2020, p. 31).

Nesse sentido, observa-se na experiência Maká uma interculturalidade política que constitui um modo próprio de se relacionar com as diferenças e com os diferentes espaços, considerando as desigualdades existentes. Brah (2011, p. 236) utiliza a noção de “políticas da localização” como “localização em contradição” para se referir a “...uma posicionalidade de dispersão; a uma situação simultânea dentro de espaços diversos constituídos por posições de classe, gênero, raça, etnia, sexualidade, idade; ao movimento através de mutáveis barreiras culturais, religiosas e linguísticas; a viagens através de fronteiras geográficas e psíquicas” (tradução livre).

Tais políticas de localização, que ensejam uma condição relacional frente às multiplicidades e diferentes situações, no caso dos Maká, conferem uma estratégia de re-existência frente ao modo de produção capitalista. Nessa perspectiva, conforme Martins (1986, p. 28), se a lógica perversa do capital aprofunda o impacto da mercadoria e do mercado nas sociedades indígenas, ao mesmo tempo, “os obriga a recriarem suas condições de subsistência segundo suas próprias tradições, ainda que adaptadas”, e por isso, em vez de “reduzir o explorado à condição de mero vendedor de força de trabalho”, obriga-o a recriar e a transformar suas próprias condições de vida, restaurando “o mundo que o capital pretendeu destruir”. Portanto, a globalização não se comporta de forma socioculturalmente homogeneizadora, mas, estimuladora da coesão étnica, das lutas identitárias e das demandas de reconhecimento às particularidades, fazendo com que a universalização seja equivalente à pluralidade (DÍAZ-POLANCO, 2004 *apud* PORTO-GONÇALVES, 2017, p. 44-45). Conforme Sahlins (1997, p. 52), isso demonstra como esses sujeitos “[...] vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo”.

Zaoual (2006, p. 31-34) utiliza a noção de sítio para designar o espaço vivido, dotado de sentido, que é simbólico e constitui um sistema de pertencimento em que os sujeitos acreditam e vivem em suas práticas cotidianas. De acordo com o autor, o sítio é um imaginário social construído a partir das contingências e trajetórias de vida em

comum dos sujeitos considerados, constituindo um espaço cognitivo de pertencimento (idem, p. 88). É uma entidade imaterial que impregna o conjunto de comportamentos e materialidades visíveis, constituindo um vínculo entre os sujeitos e seus entornos, sendo ao mesmo tempo, singular e plural, já que é aberto ao meio circundante, e, portanto, à mudança (ibidem).

Partindo disso, o autor aponta que para a compreensão desse processo, temos que considerar os sujeitos como agentes concretos e que combinam vários imperativos ao mesmo tempo, que envolvem ética, identidade e racionalidade construídas de forma situada (idem, p. 50). Daí, desprende-se a noção de *homo situs*, que segundo o autor, é um sujeito situado e relacional, que em um ajuste cotidiano, constrói seu comportamento a partir das interações simbólicas e práticas com seu meio e sua dinâmica, envolvendo interações com os outros e com o meio circundante próximo ou longe (idem, p. 77).

Devido a sua abertura e sua dinâmica relacional, o sítio está sempre aberto à mudança, pois o sujeito situado combina as potencialidades da tradição com as influências externas (idem, p. 103), e, “isso por sua vez, permite um sentido do lugar que é extrovertido, que inclui uma consciência de suas ligações com o mundo mais amplo, que integra de forma positiva o global e o local” (MASSEY, 2000, p. 184). Desse modo, o sujeito “incorpora um complexo de relações com seu espaço vivido, o que o torna animal territorial e relacional” (ZAOUAL, 2006, p. 77). Nessas circunstâncias, a noção dinâmica de sítio aponta “[...] a capacidade de os atores recompor, em situação, seu passado e as exigências de adaptação às novas circunstâncias de seu sítio” (idem, p. 122).

O ser Maká e o seu sentido territorial, então, são construídos na relação com as diferenças, na sua agência nos processos interacionais com mundos outros, e por isso, podemos falar de uma geopolítica Maká, já que seu território é constituído em tramas negociadas de multiplicidades contraditórias. Nessa perspectiva, me apoio no entendimento de Porto-Gonçalves (2017, p. 43) de que:

Território é espaço apropriado, espaço feito coisa própria, enfim, o território é instituído por sujeitos e grupos sociais que se afirmam por meio dele. Assim, há, sempre, território e territorialidade por meio de processos sociais de territorialização. Num mesmo território há, sempre, múltiplas territorialidades (PORTO-GONÇALVES, 2017, p. 43).

Dessa maneira, é na apropriação do caminhar entre diferentes territórios, a fim de construir estratégias de sobrevivência fincadas na enunciação étnica, que os Maká tecem

o seu território. Para Haesbaert (2017), o trânsito e vivência de múltiplos territórios ao mesmo tempo, constitui uma multiterritorialidade e/o transterritorialidade. No caso dos Maká, é preciso compreender que seu território se faz na relação com as diferenças em que encontram em suas peregrinações e se estabelece conforme os diferentes contextos em que se mobiliza. Determinados elementos desses encontros são inseridos conforme a necessidade da comunidade, mas nem todos se misturam com os elementos próprios, e nem todos os elementos próprios se misturam, como é o caso da língua.

Elementos diversos e contraditórios podem coexistir, e serem passíveis de uso em diferentes situações. Há ocasiões e lugares determinados para acionar cada elemento, cada sistema de códigos. Cada um deles exerce determinada função na reprodução do sistema Maká, caracterizando uma política que se constrói espacialmente - geo-políticas - através de negociações com diferentes espaços, códigos, pessoas e situações. A língua aparece como um dos componentes de diferenciação socioespacial e como mediadoras das relações entre diferentes pessoas e povos. As tantas línguas possíveis em que os Maká se comunicam e deixam as fronteiras em suspensão, são oriundas dos caminhos que percorrem, dos seus pés que movimentam seus olhos, ouvidos, bocas e corpos que apropriam. Como afirmam Montenegro e Rocha (2017, p. 174), "da cruz e da espada à sociedade do controle, estes sujeitos resistem e constroem suas trajetórias fronteiriças, com os pés no chão, porém munidos de uma profunda consciência da complexidade do terreno". Podemos dizer, uma profunda consciência geográfica dos "ondes" que percorrem.

Rivera Cusicanqui (2018) ao se referir sobre "...a potência de atravessar fronteiras e encarnar polos opostos de maneira reverberante" (p. 79, tradução livre), defende a possibilidade de nos sentirmos cômodos vivendo e habitando as contradições, reconhecendo a nossa condição "manchada e contraditória" (idem, p. 82-83). Segundo a autora, essa posição dialética de viver em zonas de fricção onde se enfrentam os contrários, é criadora do "magma" que torna possíveis as transformações históricas (idem, p. 84), e que pode nos impulsionar a "sacudir e subverter os mandatos coloniais da paródia, da submissão e do silêncio (idem, p. 87). Dialogando com Deleuze e Guatarri, é nessa zona de fricção que se molda no "entre" contradições (um entre sempre alternado, fluído), onde o território se faz.

O nômade tem um território, segue trajetos costumeiros, vai de um ponto a outro, não ignora os pontos (ponto de água, de habitação, de assembleia, etc.) Mas a questão é diferenciar o que é princípio do que é somente consequência na vida nômade. Em primeiro lugar, ainda que os pontos determinem trajetos, estão estritamente subordinados aos trajetos que eles determinam, ao contrário do que sucede no caso do sedentário. O ponto de água só existe para ser abandonado, e todo ponto é uma alternância e só existe como alternância. Um trajeto está sempre entre dois pontos, mas o entre-dois tomou toda a consistência, e goza de uma autonomia bem como de uma direção próprias. A vida do nômade é *intermezzo*. Até os elementos de seu hábitat estão concebidos em função do trajeto que não pára de mobilizá-los (DELEUZE e GUATARRI, 1997, p. 42).

Assim, as contradições estão subordinadas ao caminhar, subordinadas às estratégias e ao saber-fazer maká. Nesse processo, o corpo, enquanto portador de ação e meio de enunciação e performance, é mediador no movimento de territorialização que entrelaça multiplicidades contraditórias. É através dele que se produzem os artesanatos pelos quais se anunciam, que falam a língua nativa e outras que adquiriram, que adornam para os rituais e para chamar a atenção de turistas para comprarem seus produtos, que reproduzem e reinventam o ser Maká, que acionam estratégias frente aos Estados nacionais e imaginários turísticos e pelo qual sofrem a subalternidade e o racismo que marcam a sua trajetória. Numa trama complexa, os corpos, como lugares sociais políticos e geográficos, se portam como espaços constituídos numa constelação de relações, sentidos e objetos, sendo territorializados, desterritorializados e reterritorializados por diferentes modalidades de identificação, fluxos de poder e significados, e, portanto, estando sempre em negociação com outros espaços (SILVA e ORNAT, 2016, p. 63-64). Para Hernández (2016, p. 44), “la relación entre el cuerpo y estas otras escalas genera una potente dialéctica entre nuestra existencia y las relaciones que la unen a los territorios que habitamos”. Para ela, considerar os corpos como territórios vivos e históricos, implica olhar os territórios como corpos sociais que estão integrados à rede da vida.

Echeverri (2004) vai denominar a concepção “indígena” de território como território “não-areolar”. Essa noção indígena concebe o território num modelo relacional, como tecido, e não como áreas, estando mais associada à representação de “um corpo vivo que se alimenta, se reproduz e tece relações com outros corpos” (idem, p. 263). Nessa perspectiva, pensar o território como um corpo vivo implica a compreensão de uma necessidade estrutural dos territórios de outros (o corpo de outros) para poder

crescer e se reproduzir, o que significa socializar e estabelecer relações, sejam elas dialógicas ou conflitivas com outros agentes naturais ou humanos (p. 264). A espacialização desse território, portanto, se expressa num tecido relacional com os territórios de outros seres e possui como característica a forma de rede e a estruturação em forma de canais de pulsão vital a partir das apropriações realizadas no entrelaçado de relações (ibidem). Sendo assim, enquanto a configuração territorial dos Estados nacionais se caracteriza por um modelo zonal, a territorialização indígena se dá na forma de redes, constituindo nós que são entrelaçados a partir dos canais. Contudo, o autor assinala que palavras como “território”, apesar de poderem ser as mesmas, representam assuntos distintos:

No es tanto que tengan “significados” diferentes, sino que, al estar ubicadas en perspectivas diferentes, no tienen manera de hacer referencia a los mismos objetos. En el ejercicio político que hemos revisado, el asunto central de la negociación no deriva del problema de las diferentes concepciones culturales que habría necesidad de poner en “diálogo”, sino más bien del problema de establecer buenas relaciones sociales que permitan el crecimiento y reproducción de los cuerpos (ECHEVERRI, 2004, p. 274).

Rappaport (2008) em seus estudos com os indígenas Nasa, aponta que para eles a fronteira é um “tropos” onde o sujeito indígena constrói uma “identidade politizada” que permite um processo de autorreflexão e de consciência étnica (*apud* SÁNCHEZ, 2021, p. 107), envolvendo um movimento por entre diferenças e a ruína de uma condição fixa. Nessa perspectiva, o conceito de “espaço de diáspora” de Brah (2011), que “...faz referência a condição da cultura como um espaço de viagem, conforme Clifford (1992), vai problematizar seriamente a posição de sujeito nativo” (BRAH, 2011, p. 240). Para a autora, a categoria “espaço de diáspora” não é aplicável somente àqueles que migraram e seus descendentes, mas também para os sujeitos que são construídos e representados como autóctones, pois, “...é o espaço onde o nativo é tão diaspórico como o diaspórico é nativo” (ibidem, tradução livre). Dessa maneira:

El espacio de diáspora es la interseccionalidad de diáspora, frontera y des/localización como punto de confluencia de procesos económicos, políticos, culturales y psíquicos. Es donde múltiples posiciones de sujeto se yuxtaponen, se cuestionan, se proclaman y se niegan; donde lo permitido y lo prohibido se interrogan de forma perpetua; y donde lo aceptado y lo transgresor se mezclan imperceptiblemente, por mucho

que se nieguen estas formas sincréticas en nombre de la pureza y de la tradición. Aquí, la tradición se reinventa a sí misma continuamente, aunque se alaben sus orígenes en el principio de los tiempos. Lo que está en juego es la experimentalidad infinita, los múltiples procesos de fusión y fisura cultural que sostienen las formas contemporáneas de identidades transculturales (BRAH, 2011, p. 240).

Portanto, pode-se compreender que o sujeito Maká - indissociável ao seu território, enquanto processo politizado, assume múltiplas posições de sujeito justapostas em suas “políticas de localização” em relação às diferenças, caracterizando-se por uma “experimentabilidade infinita”. Sendo assim, a experiência aparece como o lugar de produção do sujeito (BRAH, 2011, p. 145), pois o sujeito não é uma entidade dada a priori. Sujeitos e espaços estão envolvidos num fazer permanente, nunca acabado, que se dá através de conexões múltiplas. Para Massey:

[...] o espaço é, sem dúvida, um produto de relações, e para que assim o seja tem de haver multiplicidade. No entanto, não são relações de um sistema coerente, fechado, dentro do qual, como se diz, tudo (já) está relacionado com tudo. O espaço jamais poderá ser essa simultaneidade completa, na qual todos os lugares já estão ligados a todos os outros. Um espaço, então, que não é nem um recipiente para identidades sempre-já constituídas nem um holismo completamente fechado. É um espaço de resultados imprevisíveis e de ligações ausentes. Para que o futuro seja aberto, o espaço também deve sê-lo (MASSEY, 2008, p. 33).

Nesse ponto de vista, as experiências indígenas diferem da imagem de nativos fixos em territórios específicos e demonstram, como salientam De La Cadena e Starn (2010, p. 11), “experiências indígenas diaspóricas” que, vinculadas a “circulação mundial do discurso, conformam uma dinâmica e eclética “política da indigeneidade”. Ambos reconhecem a indigeneidade como um “[...] campo governamental relacional que articula subjetividades y saberes que nos involucran a todos - indígenas y no indígenas” (idem, p. 12). Desse modo:

Lo que sí significa es que las prácticas culturales, las instituciones y la política indígenas devienen indígenas en articulación con lo que no se considera indígena dentro de la formación social particular en la que existen. En otras palabras, la indigeneidad es, a la vez, históricamente contingente y abarcadora de lo no indígena – y, por lo tanto, nunca es “realidad intacta” (idem, p. 13).

Gupta e Ferguson (2000, p. 41) defendem que a produção de diferença deve ser compreendida “[...] em um mundo de espaços cultural, social e economicamente interdependentes e interligados.” Para os autores:

É necessária uma disposição para interrogar, política e historicamente, o aparentemente “dado” de um mundo dividido em primeiro lugar entre “nós” e “outros”. Um primeiro passo nessa direção é ir adiante das concepções naturalizadas de “culturas” espacializadas e explorar, em vez disso, a produção da diferença dentro de espaços comuns, compartilhados e conectados (GUPTA e FERGUSON, 2000, p. 43).

Quando os autores falam para irmos adiante de concepções naturalizadas de “culturas espacializadas”, eles estão nos chamando a atenção para desnaturalizarmos “divisões culturais e espaciais” que correspondem a um “encarceramento espacial do nativo” - termo citado de Appadurai, 2008 - (ibidem). Dessa forma, eles nos atentam para lançarmos o olhar para “[...] ao modo como espaços e lugares são construídos, imaginados, contestados e impostos (idem, p. 44). A experiência linguística Maká, é um exemplo dessa inter-relacionalidade que envolve imposições, construções, contestações, subversões, e assim por diante. Nisso, há uma articulação com o que, a princípio, não é ou não era “maká”.

Pela internet, nas publicações das redes virtuais como Facebook, WhatsApp e Twitter, usuários Maká expressam essa experimentabilidade infinita que envolve habitar as contradições, e que desnaturalizam divisões rígidas entre “nós” e “eles”, o que nos incita a pensar a produção Maká como um processo em interação com a multiplicidade numa rede que se espalha em diferentes escalas. Através de um grupo da comunidade Maká no Facebook, foi possível encontrar publicações com referências a universos simbólicos diversos que constituem o sentido relacional da produção da identidade, da cultura e da indigeneidade. Dentre os conteúdos compartilhados por meio de imagens e outras linguagens, como vídeos, textos, páginas e notícias, destacam-se os de cunho religioso, nacional, étnico-racial, informativo, futebolístico, familiar e comunitário.

Os cultos religiosos, de vertente evangélica, constituem um dos espaços em que os Maká criam redes de sociabilidade e de enunciação étnica. Esses cultos, em determinadas ocasiões, envolvem pastoras e pastores de nacionalidade brasileira. Na comunidade Maká de Ciudad del Este, essas condições são ainda mais presentes pela fronteira com o Brasil, onde os Maká, inclusive, chegam a frequentar a igreja na cidade

de Foz do Iguaçu. Uma das fotografias compartilhadas no Facebook que chamam a atenção é a de registros da presença de pessoas Maká em um desses cultos. Na ocasião, os Maká aparecem adornados com os cocares que eles mesmo produzem. Numa delas, um aparece falando ao microfone com o público de fiéis, e em outras, aparecem cantando e tocando violões. Também há outras fotos com pastoras e pastores, e numa delas, um desses líderes religiosos aparece segurando uma bandeira brasileira ao lado de um homem Maká. As publicações de eventos religiosos e trechos bíblicos na língua Maká também são constantes. Outra situação que se observa nessas redes virtuais é o contato de usuários Maká com as pessoas da igreja. Isso se expressa, por exemplo, nas publicações que alguns usuários Maká escrevem em português para se comunicarem. Numa das publicações, observei um comentário de uma usuária que é frequentadora de igreja evangélica em Foz do Iguaçu. Através desses vínculos religiosos e de amizade, por exemplo, os Maká também se envolvem entre diferentes elementos “outros”, ao mesmo tempo em que se enunciam enquanto “Maká”.

Imagem 24 - Anúncio de evento religioso em língua Maká publicado em grupo de Facebook



Fonte: Retirado do Facebook, 2021.

Imagem 25 - Imagem com versículo bíblico em língua Maká publicado em grupo de Facebook



Fonte: Retirado do Facebook, 2021.

Dentre as publicações, também aparecem aquelas que exaltam elementos nacionais, como a bandeira paraguaia e frase de “amor ao Paraguai”.

Imagem 26 - Imagem com elementos nacionais publicada em grupo de Facebook



Fonte: Retirado do Facebook, 2021.

Os conteúdos que envolvem temas de cunho étnico-racial aparecem em publicações que trazem se referem a comemorações do dia do índio, de acontecimentos envolvendo as comunidades Maká e outras comunidades indígenas, e frases sobre a condição de ser índio e também acerca da cor da pele. Uma delas, por exemplo, traz um

discurso do ex-presidente sul-africano Nelson Mandela mencionando o ódio racial e de cor de pele.

Informes políticos a nível local e nacional, e também os que abarcam situações que envolvem as comunidades, são constantemente compartilhados. Há um acompanhamento, por parte dos usuários, das páginas de institutos e ministérios governamentais. Um usuário vinculado a uma rádio local de Mariano Roque Alonso também costuma fazer transmissões ao vivo em grupos no facebook dos quais fazem parte os Maká. Anúncios de feiras artesanais em que os Maká participam, também aparecem.

Imagem 27 - Publicação do perfil “Comunidad Indígena Maká Py” no Twitter denunciando inauguração de estabelecimento que utilizou imagens e outros elementos maká sem autorização prévia



Fonte: Retirado do Twitter (2021).


Um perfil titulado “Comunidad Indígena Maká Py” no Twitter, compartilhou em meados de 2021 vários “tweets” (publicações de usuários do Twitter) de indignação frente a abertura de um estabelecimento gastronômico de luxo em Asunción que utilizou como nome fantasia de “Maká”, e colocou no local imagens e artefatos maká sem autorização prévia. Os tweets questionaram se os próprios Maká poderiam frequentar esse “estabelecimento de luxo”. O perfil Maká chegou a compartilhar uma das imagens que circulavam na internet noticiando a inauguração do estabelecimento num centro comercial chamado World Trade Center.

Também foi compartilhado nesse perfil de Twitter um comunicado em nome da comunidade Maká, assinado pelo cacique, afirmando seus direitos de “[...]

defesa e reivindicação de seu nome, sua história, seus territórios, princípios, costumes e cultura” através das leis nacionais e internacionais que correspondem aos direitos dos

povos indígenas. O comunicado também afirma o direito de autodeterminação de seu desenvolvimento e inserção econômica na sociedade paraguaia e internacional.

Imagem 28 - Publicação de comunicado do povo Maká pelo perfil “Comunidad Indígena Maká Py” no Twitter



COMUNICADO DEL PUEBLO MAKÁ

El Pueblo Maká, Pueblo originario Ancestral del Paraguay, no claudicará en la defensa y reivindicación de su Nombre, su Historia, sus Territorios, Principios, Costumbres y Cultura, ante las autoridades pertinentes, respetuoso de la Constitución Nacional y de las leyes Nacionales e Internacionales suscriptas por el Paraguay.

Recordando que la Declaración sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, que en su artículo 31 establece:

“1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.

2. Conjuntamente con los pueblos indígenas, los Estados adoptarán medidas eficaces para reconocer y proteger el ejercicio de estos derechos”

En consecuencia, todos los actos y hechos que se involucre derechos del Pueblo Maká, y/ o su vulnerabilidad, y que éste no sea consultado en forma previa libre e informada, y no exprese de su fehaciente consentimiento, se realizaran todas las acciones de Reparación Integral, Indemnización, Restitución, Satisfacción y Perdón Público, y las Garantías de NO repetición que derecho corresponde.

Como Pueblo Maká, tenemos la Autodeterminación de nuestro desarrollo e inserción económica y social en la Sociedad Paraguaya e Internacional, ante lo cual, agradecemos el amplio apoyo de la toda la Sociedad ante los hechos de apropiación de público conocimiento.-

Cacique Mateo Martínez Mateiko Líder del Pueblo Maká.

Fonte: Retirado do Twitter (2021).

Fotografias de encontros familiares e comunitários, atuais ou antigas, selfies e fotos nos locais de venda de artesanato também são socializadas entre os Maká no âmbito das redes virtuais, compondo um compilado de memórias que reforçam o sentimento de parentela e a história coletiva enquanto Maká.

Eventos e outros elementos que se referem ao futebol também aparecem com frequência. O Clube Atlético Maká, time de futebol do grupo, é um dos seus principais orgulhos, e que aparece na confecção de camisetas próprias, por exemplo. Fotos de homens Maká vestindo camisetas do time e de outros clubes paraguaios famosos, como o Olimpia, também são compartilhadas.

Notícias do início de 2022 relatam também a conquista do time de futebol de mulheres indígenas Maká, que pela primeira vez, participará da Liga regional de Futebol Feminino em Mariano Roque Alonso. Segundo reportagem da agência global de notícias AFP⁷³ (online), que foi reproduzida em páginas de jornais de vários países, as mulheres Maká não eram permitidas a dedicarem-se aos esportes, somente ao artesanato, o que mudou com a troca de cacique.

Antes do cacique atual, que assumiu o cargo após a morte de Andrés Chemei, a esposa do falecido havia assumido o cargo de cacica, sendo a primeira mulher a assumir tal posto na comunidade, uma vez que, não tiveram filhos homens (até então, a liderança era hereditária, passando de pai para filho). Esse fato foi noticiado em vários jornais nacionais e

Imagem 29 - Matéria sobre o clube de futebol feminino Maká em jornal paraguaio (online)



Club Atlético Maká, mujeres indígenas competirán en Liga Roquealenseña de fútbol

Compartir en redes

El equipo de las mujeres indígenas del club Atlético Maká se sumó este año a la Liga Roquealenseña (regional), que forma parte de la liga del interior del país y está afiliada a la Asociación Paraguaya de Fútbol (APF).

Fonte: La Nación, 2022¹; Foto: AFP apud La Nación, 2022.

⁷³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=41SpNGGmYT4>

internacionais⁷⁴, envolvendo temas como o papel das mulheres nas sociedades indígenas e sobre feminismo.

Plurilocalidades maká

Através disso, das experiências e das narrativas de pessoas Maká ouvidas durante o trabalho de campo, é possível refletir que o espaço reivindicado na luta cotidiana da comunidade envolve um espaço preñado de possibilidades de relações, onde possam mobilizar-se não só para a sobrevivência num sentido econômico, mas uma sobrevivência que dimensões amplas da vida social. Por um espaço em que possam afirmar-se frente a alteridade, e que esta os reconheça enquanto grupo e como parte de um todo, em esferas comuns, em relações mais justas, sem deixarem de ser Maká, sem deixarem de ser indígenas. Não negam, por exemplo, as nacionalidades dos países pelos quais se mobilizam. Pelo contrário, exaltam bandeiras nacionais e suas cores, torcem para times de futebol nacionais, e isso, sem deixar de orgulhar-se do Clube Atlético Maká e das particularidades de suas festas ou artesanatos. Obviamente, essas práticas constituem ao mesmo tempo, performances políticas capazes de visibilizá-los frente a sociedade nacional, o que lhes confere maior força para reivindicar seus direitos frente aos governos e demais instituições públicas e meios midiáticos. Através da noção de “capital de rede” apontada por Urry (2007; 2012) *apud* Freire-Medeiros e Lages (2020), podemos pensar o quanto as relações que os Maká constroem em suas andanças constituem meios para a reprodução de sua mobilidade e resistência de grupo:

Se o capital de rede diz respeito as “relações sociais de circulação” (Urry, 2007: 197), a *riqueza* que lhe é própria são as socialidades construídas por meio de conexões dispersas. Em vez de “um atributo de sujeitos individuais”, o capital de rede deve ser entendido como “um produto da relacionalidade dos indivíduos com outros e com as disponibilidades [*affordances*] do ‘ambiente’” (Urry, 2007: 198). O poder teria menos a ver com o *que* você sabe ou possui, e mais com *quem* você conhece e se relaciona (FREIRE-MEDEIROS e LAGES, 2020, p. 131-132).

Nesse sentido, as várias conexões estabelecidas pelos Maká nas relações com os outros e nos diferentes lugares, servem também como meios de ampliação de sua

⁷⁴ <https://www.extra.com.py/actualidad/una-mujer-maka-sera-la-cacica-roque-alonso-n2821311.html>; <https://www.youtube.com/watch?v=gFxhha17lxo>; <https://www.youtube.com/watch?v=klxw9IB6xDw>

circulação e de sua rede de contatos que pode ser útil para diferentes fins, como por exemplo, nas suas reivindicações e denúncias contra empresas multinacionais, como vimos anteriormente através da notícia envolvendo a associação de pescadores Maká.

Os Maká também se envolvem nos grupos da igreja e com trabalhadoras/es ambulantes nos lugares de trabalho (lugar, porque ali os Maká se criam um sentido de pertencimento em meio aos outros sujeitos que ali se movem e se encontram e às lógicas que perduram através dos sentidos do mercado e das relações entre indígenas e não indígenas). Há várias "entradas" para produzir-se e ser Maká. É uma produção que se faz através de diferentes conexões, na qual o corpo, o território-corpo, é artesão.

Dessa maneira, o reconhecimento da diferença, a valorização das especificidades culturais e um olhar crítico das relações hierárquicas e injustas com a sociedade não-indígena andam em conjunto com a necessidade de criar, de estar, de habitar esferas comuns em que possam sentir-se "Maká" em conexão com outros sentires: como "paraguaios", como moradores de Foz do Iguaçu e Ciudad del Este, como "cristãos" e/ou torcedores do "Olimpia" ou da seleção brasileira de futebol, como indígenas. São essas esferas comuns, importantes para a dignidade humana, é que muitas vezes são negadas aos indígenas em razão do colonialismo interno que funda a sociedade de modo hierárquico e excludente por critérios de classe, etnia e raça, gênero, geografia, e assim por diante. É pela mediação dessas linhas excludentes que as fronteiras ganham um tom de fechamento, de impossibilidade de co-habitação heterogênea. É pela negação de sua contemporaneidade. E é por isso que a co-habitação, em conjunto com o protagonismo dos indígenas nesse processo, também precisa ser reconhecida.

O "reconhecimento representa a "energia social", a força que vem da sociedade envolvente; o "protagonismo" canaliza a energia de cada grupo humano em função do próprio projeto de vida. Este projeto se realiza no abraço entre a graça social e a força própria. A luta pela alteridade visa ao reconhecimento dos povos indígenas pelos não-índios e, ao mesmo tempo, o protagonismo que pressupõe a identidade, a auto-estima e a utopia dos próprios povos indígenas (SUESS, 1997, p. 25).

Os Maká, em seu protagonismo e movimento, seguem resistindo em seu caminhar contra-fronteiras. Isso não significa, como dito anteriormente, negar sentidos nacionais. Mas sim, concebê-los e absorvê-los, assim como outras esferas sociais, em outra lógica mais eclética, como um conjunto de cores, línguas, bandeiras, hábitos, relações e experiências das quais se pode acessar. Segundo Clifford (2010, p. 221), os

sentidos de pertencimento que abarcam a experiência indígena “são integrais a muitos e diversos localismos e nacionalismos” (tradução nossa). Para ele:

Así, en la práctica vivida los múltiples apegos indígenas y diaspóricos no son mutuamente excluyentes. [...] El propósito de abrir las zonas de frontera entre los paradigmas de la diáspora y de lo indígena, es reconocer un terreno irregular de escalas espaciales, afiliaciones culturales y proyectos sociales (CLIFFORD, 2010, p. 230-231).

O autor também menciona como essas outras esferas compõem as reconfigurações da indigeneidade, trazendo o exemplo dos Yupik, em que os vínculos com as estruturas do Estado implicaram uma reativação da confecção de máscaras e da dança (idem, p. 232). Os vínculos com as estruturas do Estado e com outras esferas sociais configuram para os Yupik “[...] uma vida nativa multicentrada a nuevas escalas sociales y espaciales” (idem, p. 233). Consequentemente, a respeito das experiências indígenas atuais, o autor analisa que:

La experiencia diaspórica es necesariamente nacionalista y antinacionalista. Las invocaciones absolutistas a la sangre, la tierra y al retorno coexisten con el arte de la convivencia, la necesidad de construir hogares lejos del hogar, entre diferentes pueblos. Las rupturas y las conexiones diaspóricas – tierras de origen perdidas, retornos parciales, identidades relacionales y redes mundiales– son componentes fundamentales de la experiencia indígena actual (CLIFFORD, 2010, p. 242).

Para os Maká, por exemplo, a transformação dos seus cantos e danças em “ferramentas econômicas” também permitiram a recuperação de pautas culturais que já não eram mais praticadas, que chegaram a ser proibidas (HERRERO e BERNÁ, 2004, p. 97-98).

A primeira vez que vi sujeitos indígenas na Tríplice Fronteira, dentro de um ônibus que entrecruza Puerto Iguazú, Foz do Iguaçu e Ciudad del Este, em que não precisaram descer para apresentar documentos na aduana argentina, eu havia sentido que vivíamos muito distantes - seja na perspectiva geométrica, como na existencial. Havia imaginado que estavam de passagem por ali, como fazem muitos grupos que viajam de cidade a cidade para vender artesanatos. Mas, desde o momento embrionário dessa pesquisa, fui descobrindo que os Maká estavam muito mais perto, vivendo em Ciudad del Este, onde eu ia com frequência. Experienciando esferas comuns às minhas ou à sociedade da qual

faço parte, mas a partir do seu modo particular de ser. Há uma apropriação relacional, envolvendo não só os seus modos nativos, mas também, capturando e experimentando outros modos, construindo esferas comuns, ampliando redes de sociabilidade. Nesse sentido:

A través de la gama de experiencias indígenas contemporáneas, las identificaciones rara vez son exclusivamente locales o miran hacia sí mismas, y más bien operan en múltiples escalas de interacción (CLIFFORD, 2010, p. 225)

Observa-se o sentido de um indigenismo que, segundo De La Cadena e Starn (2010, p. 20), deve ser compreendido como um processo marcado por encontros diversos, por relações de poder, longe de ser algo estacionário. Conforme Clifford (2010, p. 222), “los pueblos improvisan nuevas maneras de ser nativos: articulaciones, performances, interpretaciones de antiguos o nuevos proyectos y culturas”. Nisso, cabe pensarmos no que Cocco (2009, p. 193) pontua: “o “entre” é pleno e potente e não zona de indeterminação, vida em suspensão: o “entre” é o devir”. O “entre” seria uma “zona do meio”, se tratando da própria relação (ibidem). É nesse contra-fronteiras que os Maká habitam e querem habitar.

Território tecido

Tecer: entrelaçar regularmente os fios de...; fazer teia ou tecido com fios; urdir; armar; travar; compor, entrelaçando; trançar; fazer aparecer; produzir, gerar, engendrar, formar; coordenar, compor (obra que exige trabalho e cuidado); mesclar, entrecortar; ornar, ornamentar; fazer tramas (DICIONÁRIO AURÉLIO DIGITAL, online)

O território maká é um tecer - os fios e os materiais são vários e podem ou não ser estrangeiros, mas as mãos e os pés são maká. Os corpos são maká. Os jeitos são maká. Corpos~territórios~tecidos-maká, movendo-se. O trabalho, o cuidado, a paciência e a habilidade em entrelaçar, fazer teias e tramas, é maká. A memória-motor que orchestra esse tecer, é maká. Assim, os fios e os materiais vão se transformando também em maká. “O nômade, o espaço nômade, é localizado, não delimitado [...] Ele está antes num *absoluto local*, um absoluto que tem sua manifestação no local, e seu engendramento na série de operações locais com orientações diversas [...]” (DELEUZE e GUATARRI, 1997, p. 45). E na medida em que as teias se fazem na nomadologia dos fios, mais elas capturam.

As capturas são digeridas, transformadas em “matérias de expressão” maká, fazendo os fios da teia se expandirem e realizarem novas conexões.

O cartógrafo é um verdadeiro antropófago: vive de expropriar, se apropriar, devorar e desovar, transvalorado. Está sempre buscando elementos/alimentos para compor suas cartografias. Este é o critério de suas escolhas: descobrir que matérias de expressão, misturadas a quais outras, que composições de linguagem favorecem a passagem das intensidades que percorrem seu corpo no encontro com os corpos que pretende entender. Aliás, “entender”, para o cartógrafo, não tem nada a ver com explicar e muito menos com revelar. Para ele não há nada em cima - céus da transcendência -, nem embaixo - brumas da essência. O que há em cima, embaixo e por todos os lados são intensidades buscando expressão. E o que ele quer é mergulhar na geografia dos afetos (ROLNIK, 1989, p. 67).

Por isso, a cartografia maká é uma trama de heterogeneidades entrelaçadas que vão se tornando tecidos maká. O Outro é tecido em uma potência de transformação⁷⁵. Uma cartografia que mostra que a multiplicidade é feita coisa própria, é feita coisa maká.

A cartografia, nesse caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo em que o desmanchamento de certos mundos - sua perda de sentido - e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais universos vigentes tornam-se obsoletos (ROLNIK, 1989, p. 15).

As fronteiras ganham outro sentido, porque suas linhas ou fios tornam-se tecido maká. E com elas, os outros vão tornando-se maká. Cocco (2009) bem diz que:

O que a epistemologia culturalista (ocidental) faz, de fato, é negar essa dimensão constituinte da relação: o naturalismo é um relacionismo negado. [...] O relacionismo negado não constitui apenas uma insuficiência epistemológica da máquina antropológica ocidental, mas é a engrenagem que a faz funcionar como máquina de subordinação e colonização, inclusive de colonização endógena: “(...) negando a criatividade (das outras culturas)”, diz Wagner, “pela usurpação do direito de criar, nós usamos esses povos e suas formas de vida e os fabricamos como nossos subservientes (Wagner, 1981)” (COCCO, 2009, p. 181).

O tecer, enquanto metáfora das geo-políticas maká, é criação que brota de uma “natureza” relacional, da criatividade em resistir, em perdurar, em diferenciar, em andar. É *entreculturalidade*. Um tecer a partir de nacionalidades colonialistas, mas que são re-

⁷⁵ Em aproximação à consideração de Diógenes Egídio Cariaga durante a banca de defesa dessa tese.

tecidas pela ontologia nativa-ancestral Maká. É arte de um corpo múltiplo, de uma condição de ser (*onto-*) tecida num processo de conhecimento (*-logia*) do Outro em si e do espaço aberto pelos seus pés.

Figura 3 - Tecendo entreculturalidade



Fonte: Elaboração do autor, 2022. Fotografia: Trabalho de campo, 2019.

Exotismo, distância, reconhecimento

Quando lembro da minha experiência de encontro com os Maká, penso muito na sensação de “distância” que senti ao vê-los naquele ônibus entre Foz do Iguaçu e Puerto Iguazú. Nesses encontros e desencontros, analiso como o exotismo criado sobre determinados grupos e sujeitos é capaz de produzir distâncias existenciais. O exotismo aparece como um tipo de alienação capaz de territorializar geografias imaginárias que expropriam e desconectam sujeitos de seus lugares e de suas histórias. Tornam-se desconhecidos ou coadjuvantes de cenografias inventadas pela sociedade dominante, e congelados num tempo pretérito. A projeção imagi-nativa na lógica do exotismo sobre

o Outro se alimenta de uma concepção de distância espaço-temporal. Daí a dificuldade de conceber sua coetaneidade.

Projeções são ideais pré-concebidos sobre o “desconhecido”. Portanto, o Outro “desconhecido”, na verdade, é tratado como se já fosse “conhecido” por intermédio de suposições. Gambini (1988), por exemplo, analisa como o mecanismo de projeção sobre o Outro se trata, na verdade, de um espelho do sujeito que faz a projeção, e como isso se deu no processo de colonização dos indígenas. “Os índios já eram conhecidos muito antes de serem encontrados, porque a imagem através da qual seriam percebidos sempre existiu na psique do homem civilizado, aguardando apenas o momento certo para ser projetada” (GAMBINI, 1988, p. 122-123). O espaço, nessa perspectiva, não é tratado como resultado de uma contemporaneidade radical de uma multiplicidade de outros, mas sim, como uma extensão dada a ser atravessada, conquistada – os Outros são desprovidos de suas próprias trajetórias nesse tipo de concepção (MASSEY, 2008). O espaço não é tido como um encontro de histórias, como nos atenta Massey (2008), mas como uma superfície dada por uma história única que inventa, e assim, subjuga outras trajetórias – os Outros são colocados como se estivessem num estágio “anterior”. A autora assinala que “[...] “o Ocidente”, em suas travessias, em sua antropologia e em suas atuais imaginações da geografia da globalização, tem muitas vezes se imaginado partindo e encontrando não histórias contemporâneas, mas o passado” (idem, p. 181)

Minha experiência com os Maká mostrou o papel e a importância de “reconhecer” para desterritorializar ideias cristalizadas sobre as diferenças e a viver o espaço como abertura, como esfera de encontros com o desconhecido. Mas não o desconhecido com especulações. Suess (1997, p. 26) escolhe dois, dentre os tantos significados pra a palavra “reconhecer”: “reconhecer enquanto “conhecer de novo”, no sentido de estabelece uma continuidade cognitiva entre dois encontros, e reconhecer enquanto “aceitar” uma pessoa ou um grupo social e sua dignidade”. Segundo ele:

O reconhecimento do outro não exige seu conhecimento. De um certo modo, o reconhecimento do outro é só possível se admitimos que realmente não o conhecemos. O conhecimento, segundo o paradigma ocidental, representa tendencialmente o abraço mortal da integração no conhecido e no próprio. O reconhecimento do outro é sempre e “apenas” o reconhecimento enquanto aceitação de sua alteridade. Também no paradigma ocidental há uma dignidade humana que precede qualquer conhecimento (SUESS, 1997, p. 26).

Admitir que realmente não o conhecemos o outro é compreender, como aponta Massey (2008), o espaço como uma esfera de encontros, que tempo e espaço devem ser pensados imbricados como produtos de inter-relações, e que estamos, na verdade, viajando através de trajetórias diferentes (MASSEY, p. 184). Incita “a progressiva emergência de uma “ontologia prática”, dentro da qual o conhecer não é mais um modo de representar o (des)conhecido mas de interagir com ele, isto é, um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir ou de comunicar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 96).

Novamente, é preciso retomar que essas trajetórias diferentes co-habitam também esferas comuns, mas jamais numa única linha temporal, seguindo a mesma trilha, pois as diferenças muitas vezes são colocadas dessa forma - uma atrás da outra, e desse modo, sempre tem aquelas que são colocadas “para trás”. As trilhas são várias, e de vez em quando, em determinadas situações, algumas se encontram. Por isso, através das cartografias maká, as tantas oposições como tradicional-moderno, móvel-fixo, e cidade-indígena se desmacham, ganhando um matiz a partir de suas andanças.

Essa perspectiva também precisa ser reconhecida pelos Estados Nacionais e concretizada em políticas públicas que assegurem os direitos dos povos indígenas e condições dignas para a sua mobilidade que, muitas vezes, é constrangida e precarizada. Que o direito humano de caminhar pela terra seja garantido para os Maká, pois para eles, como vimos “a América do Sul é uma só”.

Da cabeça aos pés e dos pés à cabeça: trabalho de campo, corpo geográfico e os caminhos até-agora

Das muitas vezes que vi os Maká pela Tríplice Fronteira, antes de iniciar esse trabalho de tese, imaginei e supus narrativas que não condiziam com a sua realidade. Tomei como verdades imagens e narrativas que não foram ditas por eles, mas por livros, por reportagens, por propagandas turísticas na Tríplice Fronteira. Mais uma vez, repito: os Maká me mostraram que eles existem. Durante os trabalhos de campo, também imaginei ou esperei coisas, através de minhas críticas, que não condiziam com o que os Maká me mostravam posteriormente. Rabasa (1993, p. 52), citado por Massey (2008, p. 180) assinala como livros e mapas são capazes de traçar o mundo como “superfícies prontas para serem exploradas”. Isso serve também para o fazer da pesquisa. Os

encontros sempre mostram e trazem algo novo, e que muitas vezes, questionam, contradizem e desmancham o que parecia estar dado. Me libertar das frustrações foi compreender que a pesquisa deve ser tida como aberta, pois eu também, como pesquisador, e como gente que habita tantas outras esferas, também estive e sigo caminhando.

Eu como pesquisador não posso me colocar enquanto um sujeito que, parado, observa e escreve sobre os Outros se movendo pelo espaço, e muito menos, observando Outros como parados no tempo e no espaço, esperando a minha “leitura”. Na verdade, foi imprescindível um olhar atento à feitura dos meus passos entre os Maká como própria feitura da pesquisa. Caminhei por percursos que sujeitos Maká fazem diariamente para vender seus artesanatos, perambulei pelo Quati onde fica a aldeia Xokleng e pelas geografias imagi-nativas da minha mente geográfica através da memória, andei em busca de conhecer um pouco mais da história da minha avó Geni, movimentei-me através de ideias, observações, ruas, experiências, dúvidas, lugares, questionamentos e sensações, compondo-desmanchando pensamentos-escritas.

Produzir essa tese foi um caminho para apreender trajetórias que não estão e que não cabem nos vários mapas, imagens ou manuais turísticos de uma Tríplice Fronteira “pronta” para ser explorada, um espaço de shoppings e pontos turísticos com uma única história, com um “futuro do presente” já traçado para ser percorrido - um exemplo de que se trata de “[...] uma cosmologia política que nos permite visualizar, privar outros de suas histórias, mantê-los imóveis para nossos próprios propósitos, enquanto nós nos movemos” (MASSEY, 2008, p. 181). Também foi um caminho para apreender uma trajetória de pesquisa que não cabe num manual de teoria e metodologia, o que não significa desatenção com rigor teórico-metodológico. Teorias e procedimentos metodológicos foram fios pelos quais construí um tecido, que como trama de pesquisa, foram entrelaçados com outros oriundos de tudo o que consegui amarrar nas minhas andanças, tentando fazer nós com as andanças Maká. Quiçá, um tipo de cartografia em que a gente anda, que é diferente de leituras imobilizadas e imobilizantes. Ela é feita por nossos corpos, tão geográficos que são (e o ser, sempre vivo, sempre caminhando!). Os Maká andam muito, todos os dias. Os Maká e eu, andamos. E tudo muda...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARGENTINA [Constituição (1994)]. **Constitución de la Nación Argentina**. Buenos Aires - Argentina: 15 dec.1994.

BARÚA, Guadalupe; MIR, Javier Rodríguez. Introducción: el área cultural del Gran Chaco. **Revista Española de Antropología Americana**, v. 39, n. 2, p. 139-149, 2009.

BARRETO, Margarita. O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e a compreensão do turismo. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre - RS, ano 9, n. 20, p. 15-29, outubro de 2003.

BARTH, Frederik. **Los grupos étnicos y sus fronteras**: la organización social de las diferencias culturales. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BELAIEFF, Juan. The present-day Indians of the Gran Chaco. In: **Handbook of South American Indians I: The marginal tribes**. Smithsonian Institution - Bureau of American Ethnology, Boletim 143. Washington, Estados Unidos: Government Printing Office, p. 371-380, 1946

BENITEZ, Marina Aurelia Cantero. **De plumas a estampados**: una configuración de la imagen maká. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-americanos. Foz do Iguaçu: Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2016.

BENITEZ, Marina Aurelia Cantero. De plumas a estampados: una configuración de la imagen Maká. In: ARAÚJO PEREIRA, Diana; *et al* (Orgs.). **Territórios da arte e da memória**. (Coleção: América Latina interdisciplinar e plural. Vol. 3). São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2020.

BLASER, Mario; DE LA CADENA, Marisol, Introducción. **Red de Antropología del mundo**. Electronic Journal, vol 4, 2008, p. 3-10

BRAH, Avtar. **Cartografías de la diáspora**: identidades en cuestión. Madrid, Espanha: Traficantes de sueños, 2011.

BRASIL [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília - DF: 5 out.1988.

BRAUNSTEIN, José. Los pueblos indígenas del Gran Chaco. **Mundo de Antes**, v. 4, p. 127-137, 2005.

BRAUNSTEIN, José. Borrachera: Guerra y alianza en la organización socio-política Maká. In: BRAUNSTEIN, José; MEICHTRY, Norma C. (Orgs.). **Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco**. Corrientes, Argentina: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste, 2007, p. 223-234.

CABRERA, Damián. Guarani in Film: Movies in Paraguayan Guarani, about and with Guaranis. **ReVista: Harvard Review of Latin America**, Cambridge, v. XIV, N .3, p. 40-42, 2015.

CANCLINI, Nestor García. **Las Culturas Populares en el capitalismo**. Ciudad de México: Editorial Nueva Imagen, 1982.

CANOVA, Paola. Los Ayoreo en las colonias menonitas. Análisis de un enclave agro-industrial en el Chaco paraguayo. In: CÓRDOBA, Lorena; BOSSERT, Federico e RICHARD, Nicolás (Orgs.). **Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)**. - San Pedro de Atacama, Argentina: Ediciones del Desierto, 2015, p. 271-286.

CANOVA, Paola. La urbanidad de los Guaraní Occidentales en el Chaco Paraguayo. In: CORREDOR, Jorge Enrique Horbath; GRACIA, Maria Amalia (Orgs.). **Indígenas em las ciudades de las Américas**. Condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnica. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2019, p. 117-136.

CAPDEVILA, Luc. Colonialismos nacionales en acción: Experiencias militares en Chaco boreal en vísperas de la guerra, 1920/1930. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [Online], Debates, 15 fevereiro de 2013, Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/65031>.

CAPDEVILA, Luc; COMBÈS, Isabelle; RICHARD Nicolás. Los indígenas en la Guerra del Chaco. Historia de una ausencia y antropología de un olvido. In: RICHARD, Nicolas (Org.). **Mala Guerra: los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)**. Asunción, Paraguai; Paris, França: Museo del Barro; ServiLibro & CoLibris, 2008, p. 13-66.

CÁRDENAS, Linda Osiris González. **Mbyá Guarani e turismo na tríplice fronteira: tensões e representações turísticas sobre "O Guarani**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

CÁRDENAS, Linda Osiris González; WEBBER, Maria Aparecida. Quando "o outro" está em casa: mobilidade guarani na tríplice fronteira entre Argentina, Brasil e Paraguai. **Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales IX**, p. 39-54, 2018. Disponível em: <https://iberoamericasocial.com/quando-outro-esta-em-casa-mobilidade-guarani-na-triplice-fronteira-argentina-brasil-e-paraguai/>

CARVALHO, Maria Lucia Brant de. Terras, Mobilidade Socioespacial nas Fronteiras e Cidadania: Três direitos historicamente negados aos Avá-Guaranido Oeste do Paraná na Tríplice Fronteira (Brasil, Paraguai e Argentina). **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v.14, n.3, p. 168-209, 2020.

CARVALHO, Silvia M. Schmuziger. Chaco: encruzilhada de povos e "melting-pot" cultural. Suas relações com a bacia do Paraná e o Sul mato-grossense. Carneiro da Cunha, M. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, p. 457-474, 1992.

CASANOVA, Pablo González. **De la sociología del poder a la sociología de la explotación:** pensar América Latina en el siglo XXI. México, D. F.: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO, 2015.

CLIFFORD, James. Diversidad de experiencias indígenas: diásporas, tierras natales y soberanía. In: DE LA CADENA, Marisol; STARN, Orin. **Indigeneidades contemporâneas:** cultura, política e globalização. Lima, Peru: IEP; IFEA, 2010, p. 221-250.

COCCO, Giuseppe. **MundoBraz:** o devir-mundo do Brasil e devir-Brasil do mundo. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2009.

COMBÈS, Isabelle; VILLAR, Diego. Os mestiços mais puros. Representações Chiriguano e Chané da mestiçagem. **Maná**, v. 13, n. 1, p. 41-62, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena _____. (Org). **História dos Índios no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Fapesp e Companhia das Letras, 1998. p. 9-26.

DAVIS, Mike *et al.* **Coronavírus e a luta de classes**. Brasil: Terra sem Amos, 2020.

DE LA CADENA, Marisol. Política indígena: un análisis más allá de la Política. **Red de Antropología del mundo**. Electronic Journal, vol 4, p.139-172, 2008.

DE LA CADENA, Marisol; STARN, Orin. Introducción. In:_____. **Indigeneidades contemporâneas:** cultura, política e globalização. Lima, Peru: IEP; IFEA, 2010, p. 9-44.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. v. 5. São Paulo: Editora 34, 1997.

DGEEC (Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos). **III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas de 2012**. Asunción, Paraguai, 2012.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo** [Tradução: Mônica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zakia Pinto]. São Paulo - SP: Perspectiva, 2014.

DUNKER, Christian. **Reinvenção da intimidade**. Políticas do sofrimento cotidiano. São Paulo - SP: Ubu Editora, 2017.

ECHEVERRI, Juan Álvaro. Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿Diálogo intercultural? In: SURRALLÉS, Alexandre; GARCÍA HIERRO, Pedro (Orgs.). **Tierra adentro:** territorio indígena y percepción del entorno. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2004, p. 259-276.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Orgs.). 1. ed. Rio de Janeiro - RJ: Mina Comunicação e Arte, 2020, p. 26-47.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa:** mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução: coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca; LAGES, Mauricio Piatti. A virada das mobilidades: fluxos, fixos e fricções. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 123, p. 121-142, 2020.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza**. O desafio das sobreposições territoriais. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 37-41.

GAMBINI, Roberto. **O espelho índio**: os jesuítas e a destruição da alma indígena. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GIORDANO, Mariana. De Boggiani a Métraux. Ciencia antropológica y fotografía en el Gran Chaco. **Revista Chilena de Antropología Visual**, n. 4, Santiago - Chile, p. 365-390, jul. 2004.

GOETTERT, Jones Dari. **Fronteiras**: quando o “paraíso” e o “inferno” moram ao lado. Identidades, imagens e gentes por entre Ponta Porã (Mato Grosso do Sul, Brasil) e Pedro Juan Caballero (Amambay, Paraguai). Dourados, MS: Ed. UFGD, 2017.

GOETTERT, Jones Dari; MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Gentes|erras: o ouvir mútuo das Geografias Indígenas. **Revista Nera**, v. 23, n. 54, p. 9-34, 2020.

GRÜNEWALD, Leif Ericksson Nunes. **O fascismo dos homens bons**: sobre padres e os Ayoreóde do alto Paraguai. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2015.

GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. In: ARANTES, Antonio A. (Org.). **O espaço da diferença**. Campinas, SP: Papyrus, 2000, p. 30-49.

HAESBAERT, Rogério. Multi|transterritorialidade e “contornamento”: do trânsito por múltiplos territórios ao contorno dos limites fronteiriços. In: FRAGA, Nilson Cesar (Orgs.). **Territórios e fronteiras** – (re)arranjos e perspectivas. 2ª ed. Florianópolis, SC: Insular, p.19-36, 2017.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2021.

HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. **Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana**, v. 12, n. 1, p. 35-46, 2016.

HERRERO, Eva; BERNÁ, David. Los Maká. **Suplemento Antropológico**. Revista del centro de estudios antropológicos. Asunción, Vol. XXXIX, n. 2, pág. 13-122, 2004.

HOOKS, Bell. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo, SP: Elefante, 2019.

INDEC. **Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010**. Buenos Aires, Argentina: INDEC, 2010.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KATZER, Leticia. Katzer, L. (2020). Biopolítica y comunalización. Una mirada filosófica y etnográfica. **Tabula Rasa**, nº 34, p. 83-108, 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. 1ªed. Rio de Janeiro, RJ: Cobogó, 2019.

LAMPIKA, Amelia B. Yackow de; NÚÑEZ, Vilda Aidée Medina. Comunidad Indígena Maká, Distrito de Encarnación. In: ZUIDERWYK, Erika; CZENARIUK, Nadia (Orgs.). **Comunidades M'bya y Maká em Itapúa**. Estudio y acompañamiento a las comunidades indígenas del Departamento de Itapúa, Encarnación, Paraguay: Editorial Divesper, 2020, p. 105-121.

LEFEBVRE, Henri. **Espaço e Política**. Tradução de Margarida Maria de Andrade e Sérgio Martins. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2008.

LEPECKI, André. Coreopolítica e Coreopolícia. **Ilha**, v. 13, nº 1, p. 41-60, 2012.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 71-114, 2008.

MARTINS, José de Souza. **Não há terra para plantar neste verão**: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo. Petrópolis, RJ: Editora vozes, 1986.

MARTINS, José de Souza. **Exclusão social e a nova desigualdade**. São Paulo, SP: Paulus, 1997a.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo, SP: Hucitec, 1997b.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MELIÁ, Bartomeu. Mundo indígena y Estado paraguayo. In: BRUN, Diego Abente; BORDA, Dionisio (Orgs.). **El reto del futuro**: asumiendo el legado del bicentenario. Asunción - Paraguai: Ministerio de Hacienda de la República del Paraguay; Banco de Desarrollo de América Latina, 2011, p. 299-358.

MONTENEGRO, Jorge; ROCHA, Otávio Gomes. A ordem moderno-colonial do desenvolvimento: desafios críticos desde uma leitura das práticas e das vozes das comunidades tradicionais. In: CRUZ, Valter do Carmo; OLIVEIRA, Denílson Araújo de. **Geografia e giro descolonial**: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Letra Capital, 2017, p. 145-178

MUNDURUKU, Daniel. **Meu Vô Apolinário**: um mergulho no rio da (minha) memória. 2ª ed. 1ª reimp. São Paulo: Studio Nobel, 2005.

NUNES, Eduardo Soares. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre – RS, v. 4, n.1, p. 9-30, jan./jun. 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Os (des) caminhos da identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, p. 7-21, 2000.

PALACIOS, Erika Zuiderwyk de. Introduccion a una experiencia de investigacion-accion con comunidades indígenas. In: ZUIDERWYK, Erika; CZENARIUK, Nadia (Orgs.). **Comunidades M'bya y Maká em Itapúa**. Estudio y acompañamiento a las comunidades indígenas del Departamento de Itapúa, Encarnación, Paraguay: Editorial Divesper, 2020, p. 31-34.

PARAGUAY [Constituição (1992)]. **Constitución de la República de Paraguay, 1992**. Asunción – Paraguai: 20 jun.1992.

PEIXOTO, Gabriel Rodríguez. Russos na Guerra do Chaco: Fragmentos Históricos. **Cuadernos de Marte**, n. 14, p. 37-71, 2018.

PENNER, Reinaldo. **Movimiento comercial y financiero de Ciudad del Este**. Perspectivas dentro del proceso de integración. Asunción – Paraguai: Departamento de Economía Internacional – Banco Central del Paraguay, 1998.

PIAGGIO, Laura Raquel. Fotos, historia, índios y antropólogos. **RUNA, archivo para las ciencias del hombre**, v. 20, n. 1, p. 163-166, 1992.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: CECEÑA, Ana Esther (Org.). **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado**. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006, p. 151-197.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: CRUZ, Valter do Carmo; OLIVEIRA, Denílson Araújo de. **Geografia e giro descolonial**: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Letra Capital, 2017, p. 37-56.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo *et al* (Orgs.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, p. 117-142, 2005.

RABOSSI, Fernando. **Nas ruas de Ciudad del Este**: Vidas e vendas num mercado de fronteira. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2004.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RICHARD, Nicolás. Los baqueanos de Juan Belaieff. Actores y lógicas de mediación en el Alto Paraguay. In: BRAUNSTEIN, José; MEICHTRY, Norma C. (Orgs.). **Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco**. Corrientes, Argentina: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste, 2007, p. 67-86.

RICHARD, Nicolás. Nombre propio, trabajo y reproducción social en el Chaco boreal Contemporâneo. In: CÓRDOBA, Lorena; BOSSERT, Federico e RICHARD, Nicolás (Orgs.). **Capitalismo en las selvas: enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)**. - San Pedro de Atacama, Argentina: Ediciones del Desierto, 2015, p. 183-204.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Un mundo ch'ixi es posible**. Ensayos desde un presente en crisis. 1ª ed. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón, 2018.

RODRIGUES, Luiz Felipe. **"Olha o alho!"** A cidade de fronteira nos passos do sujeito. Trabalho de Conclusão de Curso - Graduação em Geografia (Bacharelado). Foz do Iguaçu: Universidade Federal da Integração Latino-Americana, 2016.

RODRIGUES, Luiz Felipe. **Alho, patrona?** Cartografias da Tríplice Fronteira Argentina-Brasil-Paraguay entre gentes ambulantes. Dissertação - Mestrado em Geografia. Dourados, MS: Universidade Federal da Grande Dourados, 2019.

RODRIGUES, Luiz Felipe; BENITES, Eliel. Onde estão os indígenas na Tríplice Fronteira Argentina-Brasil-Paraguai? Dos discursos e imaginários, aos territórios e à vida. **Revista Geografia em Questão**, v. 14, n. 2, p. 87-110, 2021.

RODRÍGUEZ-MIR, Javier. La lucha por el capital y la lucha por la subsistencia. La violencia del sistema capitalista en los indígenas wichí del Chaco argentino. **Revista de Antropología Experimental**, n. 16, p. 365-379, 2016.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental: Transformações Contemporâneas do desejo**. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

RUFFINELLI, Roberto L. Céspedes. Nombres de pueblos indígenas en la ciudad-texto-imaginario (Calles de Asunción, Concepción y Encarnación) In: **Paraguay: Ideas, Representaciones & Imaginarios**. 1ª ed. Asunción, Paraguay: Secretaría Nacional de Cultura, diciembre de 2011, p. 147-174.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte I). **Mana - Estudos de Antropologia Social**, v. 3, n.1, p. 41-73, 1997a.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (Parte II). **Mana - Estudos de Antropologia Social**, v. 3, n.2, p. 103-150, 1997b.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

SÁNCHEZ, Katherine Galeano. Cartografías de la diáspora femenina de una nación indígena, apuntes sobre el nomadismo de mujeres nasa. **Tabula Rasa**, nº 37, 95-126, 2021.

SANTOS, Milton. **O Trabalho do Geógrafo no Terceiro Mundo**. 5ª ed. 1ª reimp. São Paulo, SP: EDUSP, 2013.

SEIFERHELD, David Velázquez. Reparar el pasado. In: **Paraguay: Ideas, Representaciones & Imaginarios**. 1ª ed. Asunción, Paraguay: Secretaría Nacional de Cultura, diciembre de 2011, p. 175-187.

SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose. Corpo como espaço: um desafio à imaginação geográfica. In: PIRES, Cláudia Luísa Zeferino; HENDRICH, Álvaro Luiz; COSTA, Benhur Pinós da (Orgs.). **Plurilocalidades dos sujeitos: representações e ações no território**. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura, 2016.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____ et al (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, p. 73-102, 2009.

STOCK, Bianca Sordi; FONSECA, Tania Mara Galli. Para desacostumar o olhar sobre a presença indígena no urbano. **Psicologia & Sociedade**, nº 25, v.2, p. 282-287, 2013.

SUESS, Paulo. Reconhecimento e Protagonismo. Apontamentos em Defesa do Projeto Histórico dos Outros. In: SIDEKUM, Antonio (Org.). **História do Imaginário Religioso Indígena**. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 1997, p. 25-35.

TELESCA, Ignacio; WILDE, Guillermo. Antiguos actores de un nuevo régimen: indígenas y afrodescendientes en el Paraguay de la Independencia. **Journal de la société des américanistes** (online), 97-2, p. 175-200, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é". In: SZTUTMAN, Renato (Org.). **Encontros**. Rio de Janeiro, RJ: Beco do Azougue, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos**, n. 77, p. 91-126, mar./2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio: o recado da mata. Kopenawa, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. 1.ed. São Paulo: 2015. p.11-41.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; et al (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 9ª ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 2009, p. 7-72.

WOORTMANN, Klaas. O selvagem e a história. Primeira parte: os Antigos e os Medievais. **Série Antropologia**. Brasília, 1997.

ZANARDINI, José. Los indígenas y el Estado paraguayo después de la Guerra del Chaco. In: RICHARD, Nicolas (Org.). **Mala Guerra: los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-**

1935). Asunción, Paraguai; Paris, França: Museo del Barro; ServiLibro & CoLibris, 2008, p. 369-388.

ZAOUAL, Hassan. **Nova Economia das Iniciativas Locais**: uma introdução ao pensamento pós-global. Rio de Janeiro: DP&A; COPPE/UFRJ, 2006.