

**ONDE ESTÃO OS INDÍGENAS NA TRÍPLICE FRONTEIRA ARGENTINA-  
BRASIL-PARAGUAI? DOS DISCURSOS E IMAGINÁRIOS, AOS TERRITÓRIOS E  
À VIDA<sup>1</sup>**

**¿DÓNDE ESTÁN LOS INDÍGENAS EN LA TRIPLE FRONTERA ARGENTINA-  
BRASIL-PARAGUAY? DE LOS DISCURSOS E IMAGINARIOS, A LOS  
TERRITORIOS Y A LA VIDA**

Luiz Felipe RODRIGUES<sup>2</sup>  
Eliel BENITES<sup>3</sup>

**Resumo:** As cidades da Tríplice Fronteira são fortemente marcadas pelas dinâmicas do turismo pela presença de atrativos de relevância internacional como as Cataratas do Iguazu entre Brasil e Argentina e a Usina Hidrelétrica de Itaipu entre Brasil e Paraguai, bem como, o turismo de compras na cidade paraguaia de Ciudad del Este. Para atrair turistas, a reprodução desse mercado produz uma série de discursos impregnados de um imaginário ligado a uma determinada ideia de natureza em que as populações indígenas também estão incluídas. Partindo dessa problemática, o presente estudo tem como objetivo contrapor os imaginários de alguns desses discursos com a realidade vivida territorialmente pelas populações indígenas presentes nesse território, e também, apontar as relações e estratégias de negociação entre os diferentes agentes envolvidos nessa dinâmica. Com isso, pretendemos identificar alguns dos diálogos e conflitos, analisando suas contradições e demais implicações.

**Palavras-chave:** Fronteira; Indígenas; Turismo; Cultura.

**Resumen:** Las ciudades de la Triple Frontera son fuertemente marcadas por las dinámicas del turismo por la presencia de atractivos de relevancia internacional como las Cataratas del Iguazú entre Brasil y Argentina y la Usina Hidroeléctrica de Itaipu entre Brasil y Paraguay, así como, el turismo de compras en la ciudad paraguaya de Ciudad del Este. Para atraer turistas, la reproducción de ese mercado produce una serie de discursos impregnados de un imaginario que trae una determinada idea de naturaleza en que los pueblos indígenas también están incluidos. Partiendo de esa problemática, el presente estudio tiene como objetivo contraponer los imaginarios de algunos de esos discursos con la realidad vivida territorialmente por los pueblos indígenas presentes en ese territorio, y también, indicar las relaciones y estrategias de negociación entre diferentes agentes envueltos en esa dinámica. Con eso, pretendemos identificar algunos de los diálogos y conflictos, analizando sus contradicciones y demás implicaciones.

**Palabras-clave:** Frontera; Indígenas; Turismo; Cultura.

---

<sup>1</sup> Agradecemos à CAPES pela Bolsa de Demanda Social que contribuiu para a realização dessa pesquisa e de sua continuidade.

<sup>2</sup> Doutorando em Geografia na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Professor substituto no curso de licenciatura em Geografia da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) - Campus Jardim. E-mail: luiz.felipe.r@outlook.com

<sup>3</sup> Da etnia Kaiowá, é Doutor em Geografia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Membro da Associação de Realizadores Indígenas (ASCURI). Membro do movimento e comissão dos professores indígena Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul. Professor efetivo no Curso da Licenciatura Intercultural Teko Arandu da UFGD. E-mail: eliel.benites@gmail.com

## Introdução

As cidades de Foz do Iguaçu – Brasil, Puerto Iguazú – Argentina, Ciudad del Este, Hernandarias e Presidente Franco – Paraguai, conformam um tecido urbano contínuo e constituem um aglomerado urbano transfronteiriço, marcado pela complementaridade e interdependência (CARNEIRO, 2016; MOURA e CARDOSO, 2016). Nelas, encontram-se atrativos de relevância internacional como as Cataratas do Iguaçu (entre Puerto Iguazú e Foz do Iguaçu), a Usina Hidrelétrica de Itaipu (entre Foz do Iguaçu e Hernandarias), e o microcentro de Ciudad del Este (área especial onde se concentra o comércio de importados) onde estão vários estabelecimentos que comercializam produtos importados com preços menores do que no Brasil, atraindo um considerável contingente de compradores brasileiros (RABOSSO, 2004). Tais características fazem do turismo uma das atividades econômicas mais relevantes dessas cidades, o que atrai turistas de várias partes do mundo e resulta em muitos investimentos no setor.

Além da presença de turistas de nacionalidades diversas, há um número considerável de grupos de imigrantes, em que árabes e chineses conformam os maiores contingentes. No entanto, há grupos étnicos com números expressivos de pessoas que têm suas condições de vida invisibilizadas por uma marginalização construída historicamente, que é o caso de populações indígenas que se encontram em situação de pobreza, e algumas, de miséria, expostos às drogas e à prostituição<sup>4</sup>. Andando pelas ruas das cidades da Tríplice Fronteira é possível encontrar várias mulheres, homens e crianças indígenas. Muitos desses sujeitos se encontram em situação de mendicância 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), e outros, costumam vender artesanatos em locais com grande movimento e em frente de atrativos turísticos ou de hotéis frequentados por turistas. Dessa forma, há diferentes grupos indígenas que vivem na Tríplice Fronteira em distintas situações de sobrevivência<sup>5</sup>.

A copresença de diferentes grupos étnicos e nacionais concretiza nesse território uma condição sociocultural complexa (OLIVEIRA, 2006). Tal condição é capturada pelo mercado

---

<sup>4</sup> 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>

<sup>5</sup> A notícia que pode ser conferida no endereço eletrônico a seguir, relata as diferenças entre os grupos Maká e M'byá Guarani presentes em Ciudad del Este: <https://www.ultimahora.com/indigenas-que-viven-ciudad-del-este-mantienen-realidades-opuestas-n601828.html>

do turismo que salienta a presença das “várias etnias”, a “diversidade” e a “miscigenação” na fronteira. A página eletrônica de um hotel de Foz do Iguaçu, por exemplo, descreve a cidade como “cosmopolita”, sendo “um lugar onde as cores se unem dando um ‘show’ à parte”. Junto ao texto, há uma imagem com um homem negro de frente a um homem branco. Os dois estão com os dedos de uma das mãos no rosto do outro. Os dedos do homem branco aparecem pintando duas listras de cor branca no rosto do homem negro, e os dedos do homem negro pintando duas listras de cor preta no rosto do homem branco. Nesse sentido, constrói-se um imaginário de harmonia e de mistura em que os conflitos, distanciamentos, desigualdades e contradições desaparecem, espetacularizando os diferentes grupos.

A espetacularização de sujeitos, de suas identidades e culturas para a promoção do turismo na Tríplice Fronteira também é promovida a partir da produção de imaginários sobre os povos indígenas da região, enquanto muitos destes se encontram em situações degradantes. Nessas ocasiões, a Tríplice Fronteira também aparece como “Terra Guarani” discursada a partir de noções como “ancestralidade” e “natureza selvagem” em que os povos indígenas são “congelados” no tempo e no espaço para sustentar o imaginário de uma cultura pura, intocada e “original”. Os indígenas aparecem quase sempre na posição de um “passado presente” nessas produções discursivas.

A fim de nos debruçarmos sobre essas questões, utilizaremos, nesse artigo, da experiência empírica proporcionada em trabalho de campo para contrastar esses imaginários com a realidade vivenciada pelas pessoas indígenas. Para Name (2017, p. 15), vários são os estereótipos produzidos dos lugares e de suas gentes pelos diferentes meios midiáticos, imagens e discursos, e nesse sentido, o trabalho de campo como ferramenta de pesquisa e experiência empírica, é fundamental para percebermos que os lugares não se reduzem a esses imaginários, já que o contato com as realidades e com as pessoas pode auxiliar na tarefa de confrontar, de forma cuidadosa, as construções estereotípicas, seus preconceitos e provincianismos acadêmicos. Segundo o autor:

Num mundo saturado de informação, mas também de estereótipos, preconceitos e reducionismos midiáticos ou acadêmicos postos como verdades, as atividades de campo – se pensadas como ferramentas éticas e políticas – permitem enfrentar o que está naturalizado pelas geopolíticas do conhecimento, ampliando horizontes conceituais e epistemológicos. (NAME, 2017, p. 16-17).

No trabalho de campo, realizado no primeiro semestre de 2018, além das observações realizadas em nossas caminhadas pelas ruas das cidades da Tríplice Fronteira, mais

especificamente Ciudad del Este, Foz do Iguazu e Puerto Iguazú, visitamos o Museo de Itaipu Tierra Guarani em Hernandarias, a comunidade M'byá Guarani Yryapú em Puerto Iguazú, a comunidade Maká em Ciudad del Este e os arredores do Parque das Aves e da recepção do Parque Nacional do Iguazu onde ficam as Cataratas, em que os Maká costumam vender seus artesanatos. Nesses trajetos, também nos atentamos às propagandas turísticas que vinculam a imagem indígena em seus repertórios. Através dessa metodologia de análise, buscaremos mostrar que nesse processo “espetaculoso” do turismo e das identidades ali presentes, há conflitos e contradições que vão se desvelando pela multiplicidade de povos indígenas que ali habitam e pela situação, muitas vezes, precárias nas quais vivem. Buscamos, através disso, elucidar os territórios de vida dos indígenas da Tríplice Fronteira, desmanchando os imaginários que produzem uma imagem estereotipada desses povos.

### Os Guarani: do congelamento e espetáculo à mobilidade e terra sem males

**Imagem 1** – Placa em caminho do circuito turístico “Selva Iryapú” em Puerto Iguazú.



Fonte: Registro nosso, 2018.

Com os títulos de “El Pueblo M’byá Guarani”, “O povo M’byá Guarani” e “*The original people M’byá Guarani*” em inglês, uma das placas que promove o turismo guarani em Puerto Iguazú na Argentina mostra o seguinte enredo: “O povo M’byá Guarani *foi* uma das tantas culturas que *habitaram* a Mata Atlântica *antes* da chegada dos homens brancos. Estima-se que habitam na região *há mais de 1500 anos*. Hoje em Misiones, existe em média de 80 comunidades M’byá Guarani, com uma população de 6300 e que seguem sua *cultura original*. Na Reserva *Natural* Selva Yryapú, você pode visitá-los e conhecê-los”. Logo abaixo do texto, estão imagens de artesanatos e de um homem indígena de cabelo comprido, pinturas no rosto e outros adereços. Como podemos ver, ao contrário dos títulos em português e espanhol, o título na língua inglesa atribui o adjetivo “original” ao povo M’byá Guarani, o que nos parece acentuar a produção do “exotismo” para turistas de lugares mais distantes da realidade latino-americana. Sublinhamos algumas palavras do enredo que constroem uma ideia de passado, e também, ideias de “natureza” e “originalidade”, que são reforçadas pelas imagens. O turismo, segundo Canclini (1982), invoca uma fascinação nostálgica pelo rústico e pelo natural, produzindo um imaginário de natureza e do indígena numa concepção de “museus vivos” do arcaico, e com isso, é construída uma visão romântica em que se imagina a natureza e os povos indígenas a partir de ideias de pureza, de passado, de nostalgia, de selvagem.

Essa placa fica no caminho do circuito turístico titulado “*Selva Yryapú, la reserva*”. Logo no começo da estrada, há um portal com um letreiro indicando o local. Nesta área, está localizada a comunidade M’byá Guarani de Yryapú, que a partir de uma organização comunitária em parceria com instituições governamentais e não-governamentais, incluindo uma ONG do Canadá, promove um circuito turístico na aldeia anunciado como “Turismo Guarani”. Nesse circuito, os turistas fazem uma visita guiada na aldeia e podem comprar artesanatos produzidos pela comunidade. Em trabalho de campo, tivemos a oportunidade de conhecer parte desse “roteiro”. Nesta reserva, além de estar localizada essa e outras comunidades M’byá Guarani, estão hotéis de alto padrão e outros negócios turísticos, que promovem um “turismo junto à natureza” segundo anúncios. Tal constatação, nos permite apontar que “*más aún que lo autóctono, lo que el turismo requiere es su mezcla con el avance tecnológico: [...] la cultura popular convertida en espectáculo*” (CANCLINI, 1982, p. 97).

Chegando à entrada da comunidade, há uma placa com uma cartografia da reserva *Yryapú* produzida pelos próprios indígenas, numa estética completamente diferente de *outdoors* vinculados ao turismo. Embaixo da cartografia, estava outra placa feita de madeira

indicando o caminho para a comunidade indígena que se encontra dentro da “reserva”. As informações encontradas na cartografia nos revelam parte das múltiplas fronteiras que atravessam o território da comunidade que ali vive. Com o título “*Nuestro Territorio – Ore Rekoa* (na língua M’byá), a cartografia mapeia: 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, havia 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. Nesse sentido, por mais que o turismo evoque uma harmonia com a natureza e com os povos “originários” em suas propagandas, percebemos que este território é marcado constantemente por conflitos e lutas pela terra.

**Imagem 2** – Entrada da Comunidade M’byá Guarani com placa de indicação e mapa comunitário.



Fonte: Registro nosso, 2018.

Deste ponto, seguimos por uma estradinha de terra em direção à comunidade. Na entrada havia uma cabaninha de madeira coberta com eternit, e nela estava pendurado um folder titulado “Turismo Guarani” com a imagem de uma mulher indígena com trajes tradicionais produzindo um cesto, e uma placa indicando os preços dos roteiros que a comunidade oferece. Ao lado da cabaninha estava um mapa pintado em madeira indicando trajetos que poderiam ser percorridos pelos visitantes. Cada percurso tinha um preço específico. Ali estava Miguel, que foi o nosso guia. Na caminhada, fizemos uma trilha pelo bosque e por parte da comunidade.

De acordo Miguel, a comunidade tem 265 hectares. Antes eram 600 hectares, mas tiveram que ser vendidos para colonos estrangeiros, e com isso, relatou que perderam o acesso livre às Cataratas do Iguaçu. Atualmente, vivem na comunidade aproximadamente 600 pessoas distribuídas em aproximadamente 100 famílias. No bosque, Miguel nos explicou em espanhol e guarani as espécies de árvores mais importantes, dentre elas, as com funções medicinais, as que davam frutos para pássaros, as que tinham água dentro do caule, e as que possuíam algum significado específico para a sua cultura.

Pelo caminho também estavam colocadas algumas “*trampas*” (imagem 3), que são armadilhas utilizadas pelos M’byá Guarani para caçar animais. Miguel nos contou que são ancestrais, pois atualmente são pouco utilizadas, já que o costume foi se perdendo devido a área de caça ter sido restrita por conta da colonização dos brancos. Visitamos também algumas roças onde cultivam principalmente mandioca, milho, banana e abacaxi, passamos em frente de algumas moradias, do centro comunitário, da escola intercultural de turismo M’byá Guarani onde capacitam guias para receber os turistas, da escola da aldeia e do posto de saúde. No trajeto, também pudemos observar moradias na arquitetura tradicional (imagem 5), feitas com madeira e barro – numa estética bastante diferente daquela dos hotéis que cercam a comunidade e oferecem um turismo junto à “selva”. Finalizamos a caminhada voltando ao ponto em que iniciamos.

**Imagem 3** – Guia M'byá Guarani explicando uma “Trampa”;



Fonte: Registro nosso, 2018.

**Imagem 4** – Moradia na comunidade



Fonte: Registro nosso, 2018.

Outro exemplo, a partir do trabalho de campo, que podemos apontar a fim de problematizar as questões que envolvem a análise proposta, é a forma como as pessoas indígenas e seus modos de ser são mostradas nos museus e demais locais que buscam narrar a história da região. Objetos tradicionais das pessoas indígenas como arcos, flechas, panelas de barro, canoas e muitos outros são expostos nesses locais. O que chama atenção é a maneira da exposição da realidade indígena ao público, a partir de narrativas que, envolvendo categorias como “natureza” e “selvagem”, constroem olhares e compreensões que legitimam a hierarquização entre a sociedade indígena e não-indígena. Narrativas que expõem o mundo indígena como “passado”, representado ao modo de animais empalhados.

Os bonecos que representam indígenas em museus (imagem 5), aparecem como uma representação congelada no passado, podendo subentender que os indígenas já não existem mais. A produção imaginativa dessa ausência pode contribuir a legitimar a usurpação dos seus territórios, já que, tais narrativas não trazem, na maioria das vezes, a realidade atual desses povos, bem como, a coetaneidade de suas trajetórias no espaço-tempo (MASSEY, 2008).

**Imagem 5** – Narrativa sobre os Guaranis em museu da Tríplice Fronteira



Fonte: Registro nosso, 2018.

A passividade e a obediência demonstrada na imagem 6 (a seguir), em aprender os conhecimentos ocidentais, por exemplo, é um tipo de representação que oculta as histórias de resistência dos povos indígenas, ou o modo como as novas tecnologias incorporadas através da relação com os não-indígenas enriqueceram e transformaram as crenças e a espiritualidade indígenas, se tornando bases para a construção do mundo indígena atual.

**Imagem 6** – Representação dos Guarani em Missão Jesuítica em museu da Tríplice Fronteira



Fonte: Registro nosso, 2018.

As narrativas produzidas acerca dos Guarani e demais povos indígenas, os trazem na perspectiva de uma vida selvagem, exaltando o exotismo dos artefatos e a aptidão em assimilar as novas tecnologias (impostas pelos jesuítas), os colocando, assim, num espaço-tempo passado que é espetacularizado. Essa forma de estereotipar e de localizar os povos indígenas no espaço-tempo, legítima e justifica a ação dos dominadores como a “salvação” deste mundo da selva – exótico e atrasado. Também nega por completo a presença dos Guarani atuais e seus modos de vida nas condições atuais, que por sua vez, seguem resistindo às pressões da sociedade não-indígena frente aos seus territórios e modos de ser.

Por conta do processo de colonização da Tríplice Fronteira, dos impactos do regime militar e da implantação de projetos do Estado como a Usina Hidrelétrica de Itaipu, as comunidades indígenas da região perderam suas terras, e atualmente, em meio a precariedades, seguem reivindicando a compensação por essas perdas<sup>6</sup>. Nas narrativas de suas lutas, podemos perceber como a memória é uma dimensão importante na construção e retomada de seus territórios. Mota (2015, p. 225) aponta que o passado é trunfo das lutas pelo direito ao território dos povos indígenas, sendo um “componente das reivindicações pela demarcação dos territórios ancestrais perante a sociedade e o Estado brasileiro”.

<sup>6</sup> Alguns desses casos são mostrados na reportagem “Os Ecos de Itaipu”, disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/node/31609/>

A partir da situação das comunidades indígenas na Tríplice Fronteira, no Brasil e na América Latina, podemos compreender que a territorialização da sociedade capitalista impõe a fixação e o confinamento no espaço-tempo para os sujeitos indígenas. A condição de uma vida de fronteira (com a sociedade não-indígena) implica a influência do outro modo de ser, que além de tentar definir a identidade guarani, nega a sua existência atual quando se constrói continuamente uma narrativa de congelamento cultural. Os locais que narram a história e a geografia da Tríplice Fronteira situam as pessoas indígenas num espaço-tempo determinado. Mostra-se um “antes” estereotipado, mas não o “depois”, e este último quando aparece, também é romantizado, isento de conflitos, tensões e contradições.

Quando não nos repertórios do mercado turísticos, os povos indígenas da Tríplice Fronteira costumam ser mostrados na mídia local em narrativas violentas e discriminatórias, pois não consideram, quase sempre, as condições precárias de vida que lhes são impostas historicamente pela sociedade branca. Uma matéria jornalística da TV Tarobá<sup>7</sup>, por exemplo, ao noticiar que crianças indígenas que vinham do Paraguai estavam pedindo esmola, a mando da mãe, nos semáforos em Foz do Iguaçu, nas proximidades da Ponte da Amizade, expõe a mãe das crianças numa abordagem constrangedora. Num tom com certa ironia, a repórter fala que mesmo flagrados, o CREAS (Centro de Referência Especializado de Assistência Social) pode realizar, “apenas”, uma “conversa pedagógica” por conta do Estatuto do Índio que prevê que deverão ser respeitados os usos, costumes e tradições das comunidades indígenas. Em seguida, aparece um funcionário do CREAS perguntando para a mãe se esta possuía documentos das crianças. Ao responder que não, o funcionário rebate: “então não pode provar que é sua filha”. Depois, a repórter questiona a mãe do porquê ela não ter ido pedir, em vez das crianças. A mulher indígena ficou calada. Insistindo, e lhe apontando o microfone, a repórter faz mais questionamentos, chegando a perguntar para a mulher se ela tinha alguma doença para não poder trabalhar. A indígena, após uma expressão que anunciava desespero, respondeu que não. No final, o funcionário do conselho tutelar explica as medidas a serem tomadas, e ao se referir a mulher, diz “suposta mãe”, já que, segundo as reportagens, mulheres indígenas costumam emprestar filhos de vizinhos para ir à mendicância. Percebe-se, em reportagens como essa, uma forma claramente violenta de tratar as questões indígenas da região, desconsiderando totalmente suas particularidades, a vulnerabilidade social e as condições violentas pelas quais passam diariamente. Também se observa uma incapacidade dos órgãos públicos em lidar com tais situações considerando as particularidades de outros

---

<sup>7</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lceIxOuZfUo>

modos de ser que não os da sociedade dominante. Isso não significa que concordemos com crianças tendo que trabalhar na rua, à mercê de perigos diversos, pelas necessidades de sobrevivência. Mas a forma como são tratados tais casos, se mostra muitas vezes cruel e incapaz de considerar a complexidade humana que os mesmos envolvem.

Apesar das violências constantes, que inclui toda a narrativa de apagamento histórico-geográfico, a perda das suas terras, e a espetacularização dos sujeitos, os Guaraní e demais povos indígenas resistem e recompõem a multiplicidade e diversidade étnica/cultural. A resistência está na insistência de viver nos seus modos de ser, estabelecendo uma habilidade de negociar com diferentes ondas de influências de outras culturas, atualizando continuamente pelo movimento (não somente físico) a sua própria filosofia de existência que é a busca da *tierra sin males*. Os Guaraní têm uma crença filosófica na importância do caminhar (*Oguata*), porque no processo da realização do movimento se aperfeiçoa o corpo, denominado *Teko Araguayje* (jeito perfeito de ser). É como o próprio universo que se aperfeiçoa na dinâmica dos movimentos planetários, por exemplo. Esta crença, sempre orientou a mobilidade, produzindo o *Tekoha Araguayje* (aldeia sagrada).

### **Os Maká: do espetáculo, a estratégia de resistência**

Outra situação que nos chamou a atenção é a dos indígenas Maká que vendem artesanatos nas proximidades de áreas turísticas da Tríplice Fronteira. Os Maká são do tronco linguístico *mataco*. Ao longo do tempo, se deslocaram da região do Chaco Boreal para outras regiões do país, sobretudo, para áreas urbanas e cidades fronteiriças, como a capital Asunción, Encarnación e Ciudad del Este (BENITEZ, 2016, p. 22). Nessa última cidade, vivem algumas famílias agrupadas no microcentro da cidade. Essas famílias produzem artesanatos para sobreviver, e se deslocam pelas cidades da Tríplice Fronteira para vendê-los, sobretudo, nas proximidades de atrativos turísticos, como as Cataratas do Iguaçu no Brasil e na Argentina, e em ruas movimentadas onde passam turistas.

**Imagem 7** – Mulheres Maká vendendo artesanato nas proximidades do Parque das Aves e da entrada das Cataratas do Iguaçu em Foz do Iguaçu (Brasil).



Fonte: Registro nosso, 2018.

Conseguimos visitar o local de moradia dos Maká em Ciudad del Este, onde conversamos com Júlio, de 68 anos de idade. Em língua castelhana, ele nos contou que vivia na região de fronteira entre Paraguai e Bolívia, e que em 1976, ele e um grupo migraram pouco a pouco até chegar em Ciudad del Este, passando também pela capital Asunción. De acordo com ele, resolveram ficar em Ciudad del Este pela oportunidade de venderem artesanato para turistas, já que a construção da Ponte da Amizade em 1965 entre Brasil e Paraguai fomentou a formação de um importante centro comercial de importados na cidade, o que atraiu um considerável contingente de turistas em busca de compras.

Nessa área comercial, que constitui o microcentro da cidade, os Maká receberam do governo local um pequeno terreno onde vivem atualmente, aproximadamente 40 pessoas. Na entrada do local, há um mural com escultura de indígenas Maká com trajes tradicionais, e em

cima, está escrito “*Maká Letset*”, que segundo Júlio, significa “Comunidade Maká”, na língua nativa. Ao entrarmos, vimos que as moradias são feitas de madeira já envelhecida e de lona, e que são pequenas para a quantidade de pessoas que nelas vivem. Esse local, de corredor estreito, possui uma infraestrutura muito precária. A maioria das habitações são barracos de madeira apodrecida pela ação do tempo e da sombra no local. Abriga também uma sala de aula feita de concreto, que foi construída por um coreano. Nessa sala que funciona como escola, as alunas e alunos Maká aprendem, além de sua língua nativa, o guarani, o espanhol e o inglês. Júlio relatou que a comunidade sobrevive de fazer artesanato e de caridade. O acompanhamento de saúde das pessoas da comunidade, por exemplo, é realizado por estudantes de medicina da *Universidad Privada del Este*.

Júlio nos contou que ao chegarem a Ciudad del Este, tiveram que se adaptar à realidade local. Na cidade, disse ele, já não tinham acesso aos materiais da floresta que utilizavam para fazer seus artesanatos, e então, tiveram que adaptar seus saberes com materiais industrializados disponíveis nos comércios locais. No entanto, costumam visitar seus parentes que ficaram no Chaco algumas vezes por ano, e participam também de um festival que acontece anualmente em Asunción, onde se reúnem vários grupos Maká para praticarem suas danças, rezas e demais costumes. Nessas visitas, Júlio contou que realizam trocas e conseguem trazer algumas sementes e outros materiais para o artesanato.

Sobre a trajetória da comunidade, Júlio afirma que para os Maká não existem fronteiras. “*Sudamérica es una sola, y caminar por la tierra es un derecho humano*”. Nisso, ele pegou a minha mão, colocou perto da sua, e me disse: “*El color de nuestra piel no importa, somos todos humanos*”. Depois disso, Júlio nos falou sobre a prática do artesanato, contando que atravessam para o Brasil e para a Argentina vender seus produtos, e que os turistas europeus são muito importantes: “*Allá donde viven ellos no tienen nativos, entonces vienen para acá y quieren conocernos, quieren ver la naturaleza*”. Nisso, perguntamos para ele se os turistas europeus visitam a comunidade em Ciudad del Este. Júlio responde que não, pois no local onde vivem “*no hay naturaleza*”, e que por isso, só encontram os turistas nas proximidades dos “lugares turísticos que têm natureza”, como nas proximidades das Cataratas do Iguaçu onde costumam vender seus artesanatos.

Ainda que os Maká não pertençam ao tronco linguístico Guarani, nos imaginários produzidos pelo turismo, o grupo passa a ser identificado, muitas vezes, como Guarani, já que nesses discursos, a Tríplice Fronteira é anunciada, em alguns casos, como Terra Guarani. Do lado paraguaio, isso se deve também pela construção do nacionalismo que se apropria de

determinados elementos dos Guarani, exaltando muitas vezes, rótulos como o de “raça guarani” para afirmar-se (SEIFERHELD, 2011; ALBUQUERQUE, 2010).

Quando se mobilizam para vender seus artesanatos, os Maká costumam usar cocares de penas em suas cabeças, e outros adereços como estratégia para vincular-se às demandas do turismo, constituindo um recurso para a sobrevivência dessa população. Isso nos aponta que “[...] é local e corporalmente que a condição espacial indígena é perpassada por retóricas e práticas de exclusão (ou “inclusão precária”), como a incorporação à lógica espacial capitalista” (GOETTERT, 2013a, p. 224). Sobre a condição dos Maká na Tríplice Fronteira, Benitez (2016, p. 37) considera que esses sujeitos passaram a conjugar seus modos de ser com as exigências do meio, tirando proveito da sua imagem atrelada ao valor exótico para a demanda turística. Nesse sentido, ao mesmo tempo que esse repertório de imagens serve aos Maká como um recurso para a reprodução e afirmação da sua cultura, e para a sobrevivência e a manutenção da comunidade – em condições habitacionais precárias, serve de capital para os capitalistas.

### **A natureza e o corpo: das representações às negociações e territorializações entre múltiplas fronteiras**

Os corpos podem ser compreendidos como territórios, pois dotados de sentidos, são sempre posicionados socialmente e geograficamente, sendo territorializados, desterritorializados e reterritorializados por distintas modalidades de identificação estando sempre em negociação com outros espaços (SILVA e ORNAT, 2016).

A produção do corpo e de sua performance é central nas negociações que realizam os Maká e M’byá Guarani em seus trânsitos e práticas entre diferentes territórios e sujeitos. É a partir do corpo e da performance que se enunciam etnicamente como diferença, e ao mesmo tempo, como estratégia de sobrevivência, vinculando-se aos imaginários atrelados ao mercado do turismo que se apropria das alteridades, atribuindo-lhes um valor mercadológico. Os Maká e os M’byá Guarani quando transitam pelos territórios apropriados pelo turismo, utilizam elementos que envolvem sua condição de indígenas perante aos imaginários produzidos, a fim de acionar o exotismo a partir do repertório de suas identidades e chamar a atenção de curiosos, possíveis compradores de seus artesanatos e passeios (no caso dos M’byá). Nesse sentido, conforme Silva (2009, p. 91), é possível compreender que identidade e diferença são indissociáveis, e se ligam ao sistema de poder por meio dos sistemas simbólicos de

representação. Sendo assim, “questionar a identidade e a diferença significa, nesse contexto, questionar os sistemas de representação que lhe dão suporte e sustentação” (ibidem). Para Szary (2013, p. 8) os imaginários são componentes fundamentais da cultura, e seus elementos podem fundar um grupo, com o perigo de naturalizá-lo, portanto, essencializa a identidade. Dessa maneira, verificamos que os imaginários enquanto “poder simbólico” são disputados, com finalidades distintas, e são componentes fundamentais das relações de poder entre os indígenas e os agentes do turismo.

Verifica-se uma relação ambígua e contraditória, em que existe uma tensão entre coisificação e dominação por parte dos agentes hegemônicos do mercado do exotismo, e resistência e sobrevivência por parte dos sujeitos Maká e M’byá Guarani. Analisando tal situação na perspectiva das colocações de Canclini (1982, p. 17), podemos apontar que há uma apropriação desigual de capital cultural nas relações entre esses diferentes agentes envolvidos.

Assim, os Maká e os M’byá Guarani constroem suas territorialidades a partir do trânsito entre diferentes territórios, negociando por entre múltiplas fronteiras. Nessa perspectiva, “[...] os territórios devem ser apreendidos como movimento de relações nas quais os próprios territórios vão se fazendo, se desfazendo ou se refazendo [...]” (GOETTERT; MONDARDO, 2009, p. 111). Para os Guarani, isso pode ser explicado pela noção de *Yuy Rasava* (viajante da terra), que demonstra que o *Tekoha* vai se fazendo no caminho, pois está com o sujeito, implicando em uma concepção de território que não é fixo, mas andado, vivido em movimento. Esses trânsitos entre diferentes territórios e territorialidades para sobreviver, fazem do “viver no limite” e do “viver sob(re) fronteiras” as condições de existência desses sujeitos (HAESBAERT, 2017, p. 20-21).

Os trânsitos entre essas múltiplas fronteiras resultam uma dinâmica de abertura e fechamento que é próprio das fronteiras (SZARY, 2013). Conforme Haesbaert (2017, p. 19-20), o ir-e-vir entre diferentes territórios enquanto referências simbólicas produz uma espécie de multi/transterritorialidade que se conforma pelo trânsito e vivência de múltiplos territórios ao mesmo tempo, contornando determinados limites e fronteiras territoriais. Assim, podemos compreender que a experiência de espaço vivido desses sujeitos é marcada por atravessar fronteiras e de ser atravessado por elas (GOETTERT, 2011, p. 69).

## A indigenização da modernidade num sentido global de lugar

Um dos pontos fundamentais que podemos apontar é a forma como os Maká e M'byá Guaraní se adaptam e reproduzem sua cultura e modo de ser a partir das condições impostas pelo meio em que estão inseridos. Mesmo que sob a influência e certa dependência do meio e da lógica capitalista, esses grupos subvertem seu próprio exotismo e se apropriam de determinados elementos para a sobrevivência e continuidade de seus sistemas culturais, sempre reinventados, “reantropologizando” o espaço que se pensava “fadado à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado” (LATOURET, 2015, p. 74).

Então, quando os Maká adquirem materiais manufaturados de origem majoritariamente chinesa nos auto-services de Ciudad del Este para produzirem seus artesanatos, ou quando os M'byá Guaraní promovem o turismo através dos imaginários exóticos que se produzem sobre eles, não significa que suas culturas estão desaparecendo e sucumbindo a lógica mercadológica por estarem fundadas em uma articulação com o mercado, pois seus saberes e modos de ser que resistem pela memória enquanto sistema de pensamento-conhecimento estão se reproduzindo também nessas práticas. Desse modo, interpretamos tais situações na perspectiva de Sahlins (1997, p. 52) quando ele diz que esses povos “[...] vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo”.

Com isso, seria importante compreender de que modo essas populações utilizam a participação na “moderna” economia da mercadoria para expandir seus próprios conhecimentos tradicionais, fenômeno que Gregory (1982) *apud* Sahlins (1997, p. 54) descreve como “florescimento”. Sahlins toma essa noção para identificar um processo do qual define como indigenização da modernidade. De acordo com o autor, “mesmo sofrendo a alienação de seu trabalho, eles mantiveram um sentido inalienado de sua própria atividade — construindo seu próprio ser com meios significativos que lhes pertenciam” (SAHLINS, 1997, p. 57).

Nesse sentido, a incorporação de elementos da “modernidade” na reprodução de seus modos de ser, resultam em uma criação nova, e assim, “as semelhanças culturais da globalização se relacionam dialeticamente com as exigências da indigenização” (SAHLINS, 1997, p. 57), o que nos permite reconhecer a simultaneidade de uma integração global e de uma diferenciação local (BRIGHT e GEYER, 1987 *apud* SAHLINS, 1997, p. 57), que

designa um sentido global de lugar, voltado para fora, para a multiplicidade, sempre em movimento (MASSEY, 2000). De acordo com a autora, essa noção considera que há “uma constelação particular de relações sociais, que se encontram e se entrelaçam num *locus* particular. [...] Isso, por sua vez, permite um sentido do lugar que é extrovertido, que inclui uma consciência de suas ligações com o mundo mais amplo [...]” (idem, p. 184), e assim, “[...] a globalização das relações sociais é uma outra fonte (da reprodução) do desenvolvimento geográfico desigual e, assim, da singularidade do lugar” (idem, p. 185). Nesse processo, os diferentes grupos sociais e sujeitos se posicionam de forma distinta em relação aos fluxos e interconexões, o que confirma uma geometria do poder (idem, p. 179).

Dessa maneira, entendemos que a cultura é historicamente reproduzida e alterada na ação, já que os sujeitos em seus arranjos sociais organizam seus projetos práticos e significam os objetos a partir de compreensões preexistentes da ordem cultural, e ao mesmo tempo, submetem as categorias culturais a riscos empíricos, já que as pessoas a partir da ação repensam criativamente o que está preexistente (SAHLINS, 2011, p. 7-9). E isso também justifica pensarmos o espaço como a esfera do encontro, da multiplicidade, da heterogeneidade, como uma simultaneidade de estórias-até-agora (MASSEY, 2008).

Nessa perspectiva, contrapomos a noção de pureza e imobilidade em que são colocados os indígenas e seus modos de ser nos discursos e imaginários produzidos pelos agentes hegemônicos, com o entendimento de que a cultura é resultado de combinações múltiplas de heterogeneidades que se dá em um processo aberto e sempre em movimento, o que não implica a perda de singularidade. Assim, nos alinhamos ao pensamento de que as culturas são culturas de fronteiras. De acordo com Szary (2013, p. 9), “*cultura de frontera significa que es posible definirse a sí mismo por una territorialización que incluye al otro*”, entendimiento que “*no excluye la presencia de conflictos o tensiones, implica regulaciones constantes y adaptaciones*”.

### **Da coisificação à humanização: traçando caminhos pelas narrativas**

Por meio dessa análise, buscamos apontar algumas das construções imaginárias produzidas pelo mercado turístico acerca dos indígenas na Tríplice Fronteira, e contrastá-las com a realidade vivida por essas pessoas em seus territórios, que implica em conflitos, desigualdades e contradições. Verificou-se, nesse contexto, um regime de visibilidade-invisibilidade dos indígenas: expostos e exaltados de modo estereotipado e idealizado pelo

mercado do turismo, e invisibilizados em suas reais condições de vida, precarizadas historicamente, e em sua multiplicidade.

Esses imaginários que se criam generalizam a diversidade, colocando-a em categorias que as reduzem. Como exemplo, podemos apontar o fato de na Tríplice Fronteira, os discursos categorizarem todos os sujeitos indígenas como “Guaranis” como parte da construção de imaginários nacionalistas e turísticos, o que apaga as diferenças étnicas e culturais dos diferentes grupos existentes, como os Maká.

A questão colocada no título “Onde estão os indígenas na Tríplice Fronteira?” foi colocada na tentativa de induzir a pensarmos qual é a realidade concreta desses sujeitos no território, que é muito diferente da realidade fictícia criada pelos imaginários hegemônicos – os indígenas da Tríplice Fronteira não são aqueles estampados em *outdoors* do turismo e por seus espetáculos.

Compreendemos que a experiência indígena no contexto de fronteira abordado, compreende um processo que envolve marcações de diferença localizadas nos corpos e suas performances. Os corpos são atravessados por tais marcações de diferença que sustentam relações assimétricas de poder, colocando em embate situações de dominação, subordinação, marginalização, sobrevivência, resistência e política.

Os marcadores de diferença enquanto relações simbólicas de poder criam imaginários em que a realidade não se encaixa, pois se inventa uma visão e definição sobre o outro que legitima o processo de subalternização da diferença, sustentando assim os interesses mercadológicos em jogo, que nesse caso, se alimenta do exotismo enquanto valor.

Essa coisificação e congelamento que superficializa outros modos de ser, legitima uma ideologia mercadológica assentada na lógica da colonialidade que hierarquiza pessoas, lugares e culturas a fim de sustentar o sistema de dominação (QUIJANO, 2005). Nesse processo, ocorre uma fetichização do Outro e de sua identidade, tornando o sujeito e seu modo de ser uma mercadoria que subjuga a sua humanidade. A superficialidade, segundo Arendt (2017), torna os sujeitos descartáveis, dando espaço à banalização da violência, do mal, o que ameaça o exercício da política enquanto diálogo (não livre de conflitos) dirigido ao bem comum. Nisso, o preconceito, a violência, a morte, e todas as demais formas de subalternização são banalizadas, sobretudo, dos sujeitos que por suas corporalidades determinadamente subjetivadas e situadas, portam vidas que não importam, que não são passíveis de luto (BUTLER, 2015).

Portanto, podemos apontar um processo que é definido a partir das fronteiras do humano como diria Martins (1997b). Para o autor a degradação do Outro viabiliza a existência de quem o domina, o subjuga, o explora. Assim, pensar a fronteira entre humanidades, implica considerá-la, “[...] no que se refere aos diferentes grupos dos chamados civilizados que se situam “do lado de cá”, um cenário de intolerância, ambição e morte” (p. 11).

Por outro lado, há um processo de resistência dos sujeitos indígenas que se apropriam desses imaginários e os subvertem como estratégia de sobrevivência, negociando suas identidades com os agentes hegemônicos, ainda que tal situação represente uma condição de inclusão precária (MARTINS, 1997a). Mesmo sobrevivendo nessas circunstâncias, os Guarani e os Maká aprenderam que estar abertos às novas experiências humanas e se adaptar a elas, de forma sempre negociada, fortalece seus modos de resistir. Para os Guarani, por exemplo, cada uma dessas relações representa novas experiências que compõem o seu olhar e, este olhar, orienta a produção do espaço dando sentido ao lugar, atualizando suas relações com as divindades. Estar na fronteira, resistir às pressões, viver as múltiplas identidades são maneiras atuais de deixar as suas marcas, seus caminhos e suas trajetórias. Constituindo-se um mundo específico Guarani, quando essas marcas se conectam, tecem uma grande rede de significado que é denominada como *tekoha guasu* (uma grande aldeia).

Como entender o fato de pessoas tratarem outras pessoas como exóticas, inferiores, ou qualquer outro adjetivo que subjuga um ser humano, pelo fato de possuir uma cor de pele e modo de ser diferente? O que faz determinados grupos e pessoas, pelo poder do dinheiro e da violência, condenarem outros à pobreza, à marginalização, à dor, ao preconceito, à morte e ao esquecimento? Como poderíamos tecer caminhos para inverter esses valores que produzem desumanidades por meio de nossos estudos? Talvez pudéssemos começar com a pergunta: De onde partem nossos valores? De que forma nos afetamos com as coisas? É preciso descolonizar o olhar, compreendê-lo de forma situada, pois olhamos para outros mundos e outros modos de ser a partir da nossa particularidade, o que exige um exercício de reflexão e sensibilidade profunda, um reconhecimento e uma política da multiplicidade.

Zaoual (2006, p. 39) nos aponta a necessidade de uma racionalidade situada e humanizada, o que consiste em situá-la no espaço vivido das pessoas e torná-la multidimensional, na medida em que adquire sentido em função do contexto de ação onde se realiza. É daí que tomamos uma concepção sensível de produção do espaço, do conhecimento e da política, que tenha como centralidade a vida em pluralidade. A política, de acordo Arendt

(2017), é construída em um espaço “entre”, um espaço de comunicação e encontro com o Outro, pois a pluralidade é condição humana. Para Massey (2017, p. 230), “[...] uma democracia saudável não requer pacificação em conformidade, mas um reconhecimento aberto da diferença e uma habilidade de negociá-la com respeito mútuo”.

Isso nos convida a pensar as dinâmicas territoriais fronteiriças ressaltando os elementos e situações que demonstram a sua força de questionar modelos dominantes (SZARY, 2013, p. 12). Compreender a fronteira a partir desses pressupostos nos oferece a possibilidade de falar do outro, e com o outro, sem reduzi-lo a determinadas representações (idem, p. 13), fomentando os espaços “entre” que são os espaços do encontro e da política (ARENDDT, 2017), onde as pessoas aprendam a negociar umas com as outras em respeito mútuo, e assim, diferentes histórias possam se reunir e se entrelaçar (MASSEY, 2017, p. 230). O território é a reprodução da vida como ela é – espacial, terrena, e, portanto, é na perspectiva da existência que ele precisa ser compreendido.

Nesse sentido, apontamos a necessidade de questionamento de determinadas atividades vinculadas ao turismo que convertem os Outros e seus modos de ser em mercadoria numa perspectiva situada, que reconheça o Outro enquanto humano, compreendendo as suas necessidades, anseios, precariedades e demais dificuldades que perpassam a existência dessas pessoas e de seus territórios. Desterritorializar imaginários, dando lugar à vida. Esse pressuposto inclui a conscientização e a crítica dos estereótipos que promovem a fetichização, o preconceito e o desconhecimento. Para isso, também são necessárias a elaboração e a efetivação de políticas públicas que reconheçam as demandas e reivindicações dos sujeitos, garantindo a autonomia, os direitos fundamentais e a dignidade desses povos, promovendo uma negociação com respeito e aprendizado mútuos, uma política da multiplicidade.

## Referências

ALBUQUERQUE, José L. C. **A dinâmica das fronteiras: os brasiguaios na fronteira entre o Brasil e o Paraguai.** São Paulo: Annablume, 2010.

ARENDDT, HANNAH. **A condição humana.** 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

BENITEZ, Marina Aurelia Cantero. *De plumas a estampados: una configuración de la imagen Maká.* Dissertação de Mestrado (Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares Latino-americanos) – Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA). Foz do Iguaçu, 2016.

BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** São Paulo: Civilização Brasileira, 2015.

CANCLINI, Nestor García. **Las Culturas Populares en el capitalismo.** Ciudad de México: Editorial Nueva Imagen, 1982.

CARNEIRO, Camilo Pereira. **Fronteiras irmãs: transfronteirizações na Bacia do Prata.** Porto Alegre: Editora Ideograf, 2016.

GOETTERT, Jones Dari. A fronteira como dispositivo de poder, de controle e de identidade (considerações iniciais). **Geografia em questão**, v. 4, n. 2, p. 56-71, 2011.

GOETTERT, Jones Dari. Mobilidades/Imobilidades na fronteira: trabalhadores, camponeses e indígenas entre Brasil e Paraguai. In: PAES; SILVA & MATIAS (Orgs.). **X Encontro Nacional da ANPEGE: Geografias, políticas públicas e dinâmicas territoriais.** Campinas, SP, p. 207-236, 2013.

GOETTERT, Jones Dari; MONDARDO, Marcos Leandro. O “Brasil migrante”: Gentes, lugares e transterritorialidades. **GEOgraphia: Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense.**, v. 11, n. 21, p. 101-136, 2009.

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.

LATOUR, Bruno. Não é a questão. **Revista de Antropologia da UFSCar**, n. 7, v. 2, p. 73-77, jul/dez., 2015.

MARTINS, José de Souza. **Exclusão social e a nova desigualdade.** São Paulo: Paulus, 1997a.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano.** São Paulo: Hucitec, 1997b.

MASSEY, Doreen. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, Antonio A. **O espaço da diferença.** Campinas, SP: Papyrus, p. 176-185, 2000.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MASSEY, Doreen. Globalização: o que significa para a geografia?. **Boletim Campineiro de Geografia**, v. 7, n. 1, p. 227-235, 2017.

MONDARDO, Marcos. **Territórios de trânsito: dos conflitos entre Guarani e Kaiowá, paraguaios e “gaúchos” à produção de multi/transterritorialidades na fronteira.** Rio de Janeiro: Consequência, 2018.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Territórios de resistência e práticas descoloniais: estratégias de luta Guarani e Kaiowá pelo Tekoha – Mato Grosso do Sul/Brasil. **Campo-Território: revista de geografia agrária**, v. 10, nº 20, p. 416-439, 2015.

MOURA, Rosa; CARDOSO, Nelson Ari. Mobilidade transfronteiriça: entre o diverso e o efêmero. **Cidade e movimento: mobilidades e interações no desenvolvimento urbano** – Renato Balbim; Cleandro Krause; Clarisse Cunha Linke (Org.). Brasília: IPEA: ITDP, p. 205-222, 2016.

NAME, Leonardo dos Passos Miranda. Prefácio: O Trabalho de Campo num Mundo Saturado de Informações. In: (Org.) ANDRÉ, André Luís e FERRO, Silvia Lilian. **Globalização, Regionalização e as Novas Ruralidades!** 1ª Edição. Brasil, 2017.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

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.

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, 1997.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

SEIFERHELD, David Velázquez. Reparar el pasado. In: **Paraguay: Ideas, Representaciones & Imaginarios**. Primera Edición. Asunción: Secretaría Nacional de Cultura, diciembre de 2011.

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.

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.

SZARY, Anne-Laure Amilhat. Cultura de fronteras. In: **Frontera, Fronteras**. CRUZ, Beatriz Nates (ed.). Editado por Ucaldas. Colombia: octubre 2013

ZAOUAL, Hassan. **Nova Economia das Iniciativas Locais: uma introdução ao pensamento pós-global**. Rio de Janeiro: DP&A; COPPE/UFRJ, 2006.

Artigo recebido em 23-09-2019  
Artigo aceito para publicação em 25-08-2021