

Identidade e Contato Interétnico: Os Guarani no Oeste do Paraná

Sarah Iurkiv Gomes Tibes Ribeiro¹
UNIOESTE

RESUMO: Este artigo tem como escopo a construção de um conhecimento histórico que parta do ponto de vista de uma sociedade indígena em particular, os Guarani no Oeste do Paraná, tendo como substrato a perspectiva de que os povos originários são sujeitos atuantes de suas próprias histórias. O fundamento da reflexão remete à afirmação e à utilização consciente de uma identidade étnica uniformizadora e distintiva dos segmentos da sociedade nacional com os quais os Guarani entram em contato na região Oeste, nos últimos sessenta anos. Identidade étnica manipulada enquanto instrumento político nos momentos em que isto se fizer necessário. Nessa direção, apreende-se que, para produzir conhecimento sobre povos indígenas, se faz basilar ter em consideração, *a priori*, a conjugação da dinâmica interna de cada coletivo em específico com os fatores alógenos diretamente envolvidos em contextos determinados. Nessa perspectiva, apreende-se que tais grupos, longe de serem meras criaturas do projeto homogeneizador do Estado-nação, interagem com o entorno com base em padrões culturais imanescentes, do que decorrem, em consequência, relacionamentos interétnicos singulares.

PALAVRAS-CHAVE: Guarani no Oeste do Paraná. Identidade cultural. Contatos interétnicos

ABSTRACT: This article has as objective the elaboration of historical knowledge that has as base the perspective of the Guarani in the West of the Paraná, understanding the peoples native as citizens of its histories. The bedding of the reflection is of that the Guarani affirms and uses the ethnic identity conscientiously as instrument politician in its relations with diverse segments of the national society. Manipulated ethnic identity while instrument politician at the moments where this if to make necessary. In this direction, it is apprehended that to produce knowledge on aboriginal peoples if it makes fundamental to have in consideration, *a priori*, the junction of the internal dynamics of each collective one in specific with directly involved the external factors in distinct contexts. In this perspective, it is apprehended that such groups, far from being mere creatures of the project of the State-nation, on the basis of interact with the others proper cultural standards, of what they elapse, in consequence, singular relationships between ethnic groups

KEY-WORDS: Guarani in the West of the Paraná. Cultural identity. Interethnic contact

Este artigo tem como escopo refletir acerca da construção do conhecimento historiográfico com base na percepção que as sociedades indígenas, neste caso específico, os Guarani no Oeste do Paraná, têm do *real concreto* que vivenciam, aproximadamente, ao longo das últimas seis décadas na região Oeste do Estado do Paraná. Especificamente, a proposição é trabalhar com aportes conceituais, resultantes de cerca de 16 anos de pesquisas que a autora realiza junto a esse grupo originário, aportes relativos à afirmação de uma identidade étnica homogeneizadora e distintiva dos *não-índios*, tendo em vista as especificidades dos contatos interétnicos que se configuram entre os Guarani e os diversos segmentos da sociedade nacional com os quais estabelecem contatos nos últimos decênios.

Antes de tudo, é fundamental salientar que o objetivo de compor discursos historiográficos que tragam povos indígenas como sujeitos atuantes de suas próprias histórias pressupõe considerar a conjugação da dinâmica interna de cada coletivo em específico com os fatores alógenos diretamente envolvidos em contextos determinados. Nessa perspectiva, apreende-se que tais grupos, longe de serem meras criaturas do projeto homogeneizador do Estado-nação, interagem com o entorno com base em padrões culturais imanentes, do que decorrem, em consequência, relacionamentos interétnicos singulares.

Propor a construção de um discurso historiográfico que apresente os Guarani como sujeitos, correndo o risco de incorrer em uma obviedade com esta afirmação, exprime a noção de que esses índios são dotados de historicidade, ou seja, são portadores de um mundo de significações, que, por conseguinte, é reproduzido ou transformado através da ação dos atores sociais. Saliente-se que as metamorfoses, podendo ser fruto de ingerências externas, só o são à medida que a sociedade internaliza o exterior, inserindo-o na sua teia de sentidos e elaborando o *outro* a partir de pautas culturais específicas.

É infactível, deste modo, analisar um grupo nativo sem conceber sua relação com o Estado-nação em suas faces plurais. Destaque-se que os Guarani, um dos povos indígenas de população mais abundante na América do Sul, têm seus territórios tradicionais arbitrariamente divididos, estando dispersos por várias fronteiras nacionais. Esta disseminação se traduz na sua localização involuntária em uma diversidade de *países modernos*, tais como Paraguai, Brasil, Argentina e Bolívia, no conseqüente cerceamento de sua mobilidade característica e nos experimentos dos agentes governamentais no intuito de integrá-los como cidadãos..

Afirma-se, por conseguinte, que o fato interétnico, ou seja, as relações estabelecidas com *outras* sociedades, determina a organização de um *grupo étnico*, muito embora se reconheça que “[...] nem toda sociedade indígena é um grupo étnico, nem todo grupo étnico é o tempo todo um grupo étnico, e nenhum grupo étnico é apenas um grupo étnico” (VIVEIROS DE CASTRO, p. 121). Uma sociedade,

entretanto, é sempre uma sociedade, e sua existência é determinada pelo compartilhar de um mundo de significações, mesmo que transformado pela vivência concreta dos tipos sociais.

Essas reflexões encontram substância na concepção de que, para a sociedade Guarani, seu exterior e interior são idealizados como dimensões simultaneamente construídas por um processo indígena de composição, que não tem *dentro* nem *fora*, ou melhor, tudo está incluso na sua teia de significados, que cria o seu mundo, o único existente para a coletividade. Desfaz-se, então, a falsa impressão de que a história só principia para esses povos a partir do momento em que tem início sua transmutação em apêndices do Estado nacional e que eles são objetiva e subjetivamente *desnaturalizados*, vivendo inseridos em “[...] universos sociológicos e cognitivos insulares, sem nenhuma noção de alteridade e nenhum dispositivo interétnico até o advento desnaturalizante dos europeus” (VIVEIROS DE CASTRO, p. 121).

A história dos Guarani no Oeste do Paraná é, antes de tudo, uma história de resistência e de transformação. Considerando as inúmeras questões trazidas à tona a partir da realização de estudos sistematizados acerca desse grupo étnico e tendo em vista o espaço deste artigo, faz-se imprescindível a definição de um recorte, inclusive para evitar o risco de incorrer em superficialidades. Nesse sentido, elege-se como problema de análise um elemento, sobretudo, teórico, ou seja, aspectos identitários conjugados com o processo de transformação social. Pondera-se imprescindível reiterar, contudo, que, se a apreciação a que se procede tem um cunho teórico, e enfatize-se, fundamentada em referenciais teórico-metodológicos pertinentes, os conceitos formulados, quer sejam *identidade*, *autoalteração*, *autoidentificação*, constituem-se, efetivamente, com base na pesquisa levada a efeito entre os Guarani no Oeste.

Tem-se como finalidade, por conseguinte, analisar a afirmação, por meio dos discursos, de uma identidade Guarani enquanto instrumento político, pautada na utilização consciente de sinais culturais distintivos, com o propósito de, angariando para si o espaço da diferença, granjear visibilidade, e, em decorrência, instrumentos para enfrentar um êmulo imensamente influente e repressivo, fazendo valer suas exigências. Objetiva-se, ao mesmo tempo, refletir sobre a formação da autoidentificação, ou seja, do *ser Guarani* no Oeste nos dias de hoje, pressupondo que a sua singularidade emana do contexto sócio-histórico peculiar vivido pela sociedade, fundamentada na sua rede de sentidos. Destarte, intenta-se assinalar o *ser único* que distingue esse grupo, avaliando-se que a mesma singularidade sintetiza as vicissitudes próprias da história recente desses índios nessas paragens.

O pressuposto básico que proporciona sentido a este estudo é o de que a autoalteração é intrínseca às sociedades, perspectiva coadunada com a concepção de cultura enquanto construção, ininterruptamente reelaborada na vivência concreta

dos indivíduos² entre os membros de um mesmo grupo étnico, com a natureza e com os *outros*. Assegura-se, portanto, que:

A história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas. Porque, por um lado, as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural. Nestes termos, a cultura é reproduzida historicamente na ação. Por outro lado, entretanto, como as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhe são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação. Poderíamos até falar de “transformação estrutural”, pois a alteração de alguns sentidos muda a relação de posição entre as categorias culturais, havendo assim uma mudança sistêmica. (SAHLINS, 1990, p. 7).

Na esteira da proposição de análise, reputa-se relevante sublinhar que esta encontra fundamento no reconhecimento da multiplicidade das experiências históricas vividas pelas diferentes sociedades indígenas que permanecem existindo nas suas especificidades, muito embora sejam submetidas constantemente aos mais variados dispositivos que pretendem sua integração à sociedade nacional através do aniquilamento das diferenças, que é, afinal, o objetivo último dos poderes estatais. Especificamente, no que se refere aos Guarani, vale dizer que, a despeito das persistentes tentativas de homogeneização cultural de que têm sido alvo no decorrer do tempo, esse grupo indígena insiste na expressão enfática de sua diferença relativamente aos segmentos da sociedade nacional circundante, resguardando e afirmando para si uma identidade própria.

Cabe considerar que as políticas públicas respeitantes aos povos indígenas visam impor uma quimérica igualdade, de conotação nitidamente etnocêntrica, com a intenção, de, partindo da desqualificação do *outro*, converter todos os *diferentes* no arquétipo de *ser humano ideal*, laborando o desvanecer da heterogeneidade. A ponta do arco-íris é, pois, a conformidade, a *identidade nacional*.

Nesse sentido, os Guarani, enquanto povo indígena, consistem, é evidente, numa minoria étnica. São, pois, um *outro*, em consequência, que não está apenas geograficamente próximo, mas é parte constitutiva do *nós*, ou seja, do país, no sentido de Estado-nação, no qual o indígena é uma “parcela não integrada social e/ou ideologicamente” (PEIRANO, 1992, p. 99).

Considere-se que a institucionalização de um Estado-nação envolve diversificados processos de integração territorial e social, cuja efetivação encontra apoio na existência de um aparato ideológico de unificação e uniformização, para o qual os intelectuais, muitas vezes, contribuem através do seu ofício e do produto do seu trabalho. É imprescindível, desta forma, a ampliação do engajamento sociopolítico do pesquisador e da conscientização de que, “[...] ao tratar de partes de um todo maior, escolhemos o objeto de estudo por referência à construção de uma nação multiétnica e pluralista” (PEIRANO, 1992, p. 103). Em síntese, no Brasil, o modelo de Estado-nação não está integrado, mas em processo de integração, sendo viável e necessário resguardar a heterogeneidade ao se eleger temas de investigação.

A intenção de trazer os Guarani à boca de cena, deve-se, dentre outros motivos, à visível incongruência do caráter impositivo de uma memória coletiva relativa à *construção* da região e de sua configuração étnica, na qual os elementos humanos reconhecidos são os colonos sulistas e seus descendentes, que se situam como *estabelecidos*, no sentido que Norbert Elias (2000) confere ao termo. Assegura-se, outrossim, que os *estabelecidos* tecem, ao longo de sua permanência nessas paragens, por meio dos mais variados artifícios, uma *identidade regional* nitidamente excludente, o que aponta para a relevância de trazer à tona a história de um povo, até então, supostamente, *sem história*.

[...] a posição “objectiva” de cada indivíduo como estando dependente do crédito atribuído à representação que ele faz de si próprio por aqueles de quem espera reconhecimento; quando compreende as formas de dominação simbólica [...] como corolário da ausência ou do apagamento da violência bruta. É, no processo de longa duração, de erradicação e de monopolização da violência, que é necessário inscrever a importância crescente adquirida pelas lutas de representações, onde o que está em jogo é a ordenação, logo a hierarquização da própria estrutura social. (CHARTIER, 1990, p. 22-23).

Dentre outros motivos, esta proposição de trabalho se justifica por estabelecer particularidades na historicidade do povo Guarani, em face de especificidades espaciais, temporais e contextuais, além de consistir numa alternativa em termos temáticos e de perspectiva de abordagem ao que é usualmente criado pela historiografia direcionada a temas locais. Isto implica dizer que, tomando como pauta dois episódios que, se originários de frações da sociedade nacional, quer sejam, aquela que se convencionou designar *colonização recente*³ da região, e, poucos anos após, a instalação da Usina Hidroelétrica Itaipu Binacional nestas terras, analisar ambos os processos tendo os Guarani como sujeitos.

Enfatize-se que grande parte dos estudos relativos a esta região, desde aqueles de aspirações mais modestas, frutos de incentivos oficiais, cuja

característica comum costuma ser a carência de uma base teórico-metodológica mais consistente, até ensaios fundamentados em padrões científicos, vinculados ao meio acadêmico, concretizados na forma de trabalhos de conclusão de cursos de graduação, monografias, dissertações ou mesmo teses, têm contribuído para construir e cristalizar uma *história oficial*⁴ do Oeste, de caráter, na maioria das vezes, laudatório.

O povoamento efetivo desta região por trabalhadores nacionais⁵, reitere-se, acontece entre os decênios de 1940 e 1960, aproximadamente, sendo levado a efeito através da atuação conjugada dos poderes estatais, companhias colonizadoras e migrantes sulistas, de ascendência germânica ou italiana. Os procedimentos dessas empresas, com destaque para a Maripá, são cuidadosamente planejados, projetando-se aspectos que vão desde a estrutura fundiária mais adequada até o *elemento humano ideal* para habitar estes confins, perante o propósito de fazer deste setor partícipe e colaborador do *progresso* do país.

A Maripá, particularmente, serve-se, em larga escala, da mão-de-obra dos grupos nativos para edificar a infraestrutura apropriada para recepcionar os *pioneiros*⁶. Todavia, como os indígenas não constam nos planos da Companhia, eles devem ser retirados do local, dentre outros motivos, pela renitência dos colonos em viverem nas cercanias de sítios ocupados por índios. A remoção se dá de forma violenta, forçando muitos núcleos familiares a buscarem refúgio nas matas ínvias ou migrarem para outras áreas guaranis no Paraguai ou na Argentina.

É interessante observar que, estabilizada a colonização, os Guarani pouco a pouco regressam, assentando-se nos escassos lugares livres da presença dos *conquistadores*, reconstruindo espaços, instalando aldeias e perambulando pelo interior do território que acreditam ser seu. A insistência em permanecer no Oeste, a despeito da espoliação territorial que os atinge, resulta numa relativa aproximação com o entorno. Desta forma, caminham pela região e, ocasionalmente, trabalham como *boias-frias* para os proprietários rurais.

Reputa-se que é esta ignorância relativa à sua permanência na região que lhes possibilita, através de táticas variadas, viverem num Oeste densamente povoado por trabalhadores nacionais. Continuam, pois, no seu território, assentando aldeias em recônditos inacessíveis aos não-índios, perambulando e adaptando a própria espacialidade em face das condições fundiárias que se configuram. Além do mais, é relevante visualizar que o prosseguimento dos Guarani nestas paragens resulta em progressivas interlocuções com segmentos da sociedade envolvente. Deduz-se, deste modo, que esse coletivo indígena, com base no seu mundo de sentidos, significa o contexto, reelaborando sua mobilidade típica, como também incorporando hábitos e utensílios inerentes ao entorno. Em essência, o contato é fator constitutivo da autoalteração do grupo e, em decorrência, interfere na sua autoidentificação no presente. Esta tem uma conotação dinâmica e multifacetada,

assumindo uma conformação específica em virtude de quem seja o “[...] *outro* que se tome como referência para a constituição da imagem de si e mais, de como as relações com este *outro* se transformam ao longo do tempo”. O conceito de autoidentificação implica “[...] o confronto de sistema de valores conflitantes, aos quais se apela para a representação de si e, certamente, tanto para uma atuação frente ao outro, como para a avaliação desta atuação” (NOVAES, 1993, p. 28).

A mencionada *história oficial* frequentemente traz os *pioneiros* no papel de bravos heróis desbravadores e, no de porta-vozes do *progresso*, as companhias colonizadoras, que, com suas ações, tornam viável a fixação na região dos segmentos da sociedade nacional eleitos para elevar estes confins à comparte do desenvolvimento do Estado-nação. Nessa concepção, toda a complexidade de um processo dinâmico e permeado de conflitos, que é o da colonização, acaba por transparecer de maneira simplista e pouco reflexiva, excluindo a possibilidade de que outros sujeitos tenham compartilhado de sua estruturação.

Propor um discurso historiográfico que, tendo o Oeste como cenário, traga à tona outros sujeitos, os Guarani em particular, e mostre que a *conquista* e a ocupação contemporâneas resultam de conflitos que se perpetuam até a atualidade, importa em divergir de uma representação de colonização, determinada e reificada, imaginada como o resultado de um processo contínuo de trabalho que gera prosperidade e desenvolvimento, mascarando conflitos e contradições. Em essência, apresentar os Guarani como sujeitos e atores principais da história autoriza a superação de um modelo de história centrada no fator colonizador.

Dar a conhecer a presença indígena nestas terras deve permitir contrapor, à concepção de um grupo homogêneo que “partilha de uma visão única de sua identidade, e uma visão idêntica de sua unidade” (BORDIEU, 1989, p. 117), um panorama pleno de contradições, substituindo a ideia de uniformidade, por um palco de divisão e de fronteira cultural.

Em consonância com a alusão a que se procede no início deste item, outro evento que, tendo também origem em setores da sociedade nacional, implica alterações substanciais para a sociedade Guarani neste território, é a construção da Usina Hidroelétrica ITAIPU Binacional. Levando em conta os levantamentos preliminares e os desdobramentos posteriores, encerra aproximadamente os anos de 1977 a 1997. Destarte, pretende-se aqui, de acordo com as proposições elucidadas no item 2, analisar os efeitos do estabelecimento da Usina para os Guarani no Oeste, com relevo para o processo de elaboração indígena das contingências externas que vêm na esteira da instalação da Binacional.

Em consequência dos estudos exigidos para a implantação de uma Hidroelétrica de tal porte nas imediações, ocorre o reconhecimento oficial da existência de índios Guarani na região, o que acarreta importantes modificações no seu modo de viver. Sofrem, a partir daí, cerceamento territorial, passando a

ocupar uma área demarcada oficialmente, da qual há severas restrições para se ausentarem.

Carece elucidar que os limites impostos aos indígenas se mostram pouco adequados aos padrões de espacialidade praticados até aquele momento pela coletividade. Simultaneamente, eles são convertidos numa categoria genérica que a legislação brasileira⁷ denomina de *índios brasileiros*, transformando-os em tutelados do Estado-nação, o que demanda inúmeras variações em sua forma de organização tradicional, traduzidas, por exemplo, na contenção de sua mobilidade.

[...] os índios no Brasil foram e são alvo de políticas públicas específicas, tendo sido submetidos a uma série de dispositivos homogeneizadores – a começar por uma condição jurídico-administrativa uniforme – que, ao incidirem sobre formações socioculturais muito diversas, constituíram a categoria histórica “índio brasileiro”, como correlato e objeto desse processo de governamentalização (VIVEIROS DE CASTRO apud MICELI, 1999, p. 163).

Desse modo, embora dialogando com as implicações da colonização para a sociedade Guarani, a ênfase está centrada no episódio que circunscreve a instalação da Hidroelétrica. Analisa-se, particularmente, o que representa para a coletividade indígena o reconhecimento oficial de sua existência e o seu discernimento da expropriação territorial de que é alvo. Ao mesmo tempo, reflete-se a respeito da afirmação de uma identidade étnica enquanto instrumento político destinado a fazer frente a um entorno opressivo, visando recuperar a terra subtraída e outras prerrogativas que lhes cabem na condição de tutelados.

Corroborando as proposições apontadas desde o início deste texto, tem-se o intuito de examinar as variações sócio-históricas ocorridas no coletivo em razão dos contatos com diversos segmentos da sociedade nacional⁸, perpetrados por ocasião da colonização e da edificação da ITAIPU. Vale sublinhar que, malgrado as tentativas homogeneizantes do Estado-nação, cada sociedade indígena absorve as relações com os *outros* - incluindo-se aí os ensejos de imposição dos poderes instituídos -, de maneira própria e única. Surge, então, uma sociedade singular, transformada, que, talvez não portando mais determinados traços culturais distintivos, ou atribuindo novos significados àqueles que mantêm, permanece autoidentificando-se, neste caso em particular, como Guarani.

Em consonância, considerando-se a disparidade e as peculiaridades intrínsecas às forças em relação no contexto sobre o qual se está a tratar, avalia-se pertinente o emprego dos conceitos de estratégia e de tática, no sentido proposto por Michel de Certeau, a fim de analisar as posturas dos elementos inseridos na problemática. Nessa perspectiva, a ITAIPU e a FUNAI, núncios do Estado-nação, ou seja, sujeitos portadores de poderes instituídos, desfrutam das condições

necessárias para estabelecerem estratégias de operação e, com base nelas, produzirem, mapearem e imporem a ordem dominante. Saliente-se que a retenção do poder é o fator preliminar que possibilita a concretização das estratégias.

No que se refere aos Guarani, nenhuma delimitação externa, sobreposta à sua sociedade, lhes possibilita autonomia, sendo assim, ao interpretarem as circunstâncias dadas, internalizando-as, empregam táticas – a arte do fraco – para resistirem ao jugo dos agentes do Estado-nação. A partir das táticas, os índios são capazes de manipular, utilizar e modificar a ordem determinada (CERTEAU, 2000).

A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter à distância, numa posição recuada, de previsão e convocação própria: a tática é movimento (CERTEAU, 2000, p. 100).

Afirma-se, por conseguinte, que o fato interétnico, ou seja, as relações estabelecidas com *outras* sociedades, determina a organização de um *grupo étnico*, muito embora se reconheça que “[...] nem toda sociedade indígena é um grupo étnico, nem todo grupo étnico é o tempo todo um grupo étnico, e nenhum grupo étnico é apenas um grupo étnico” (VIVEIROS DE CASTRO apud MICELI, 1999, p. 121). Uma sociedade, entretanto, é sempre uma sociedade, e sua existência é determinada pelo compartilhar de um mundo de significações, mesmo que transformado pela vivência concreta dos tipos sociais.

Essas reflexões encontram substância na concepção de que, para a sociedade Guarani, seu exterior e interior são idealizados como dimensões simultaneamente construídas por um processo indígena de composição, que não tem *dentro* nem *fora*, ou melhor, tudo está incluso na sua teia de significados, que cria o seu mundo, o único existente para a coletividade. Desfaz-se, então, a falsa impressão de que a história só principia para esses povos a partir do momento em que tem início sua transmutação em apêndices do Estado nacional e que eles são objetiva e subjetivamente *desnaturalizados*, vivendo inseridos em “universos sociológicos e cognitivos insulares, sem nenhuma noção de alteridade e nenhum dispositivo interétnico até o advento desnaturalizante dos europeus” (VIVEIROS DE CASTRO apud MICELI, 1999, p. 167).

Assim, desconsiderar o contato, visto que está dado, implica incorrer em extrema ingenuidade, sem, contanto, deixar de ter em conta a dinâmica Guarani, elemento crucial para apreciar eventuais conexões com qualquer entorno que se estabeleça. Esta proposição encontra respaldo no pressuposto de que a transformação histórica não é exclusividade da sociedade nacional. Para Castoriadis (1982), as sociedades são intrinsecamente história, em outros termos, autoalteração perpétua. A historicidade inerente às coletividades é revelada pela instalação de

formas relativamente estáveis e pela sua explosão, o que demanda a criação de novas formas. Vale lembrar que cada sociedade tem uma maneira típica de se autoalterar, fenômeno que pode ser definido como temporalidades diversas ou modos de ser distintos.

Diante do propósito de discutir a historicidade inerente aos Guarani, é apropriado indagar como e por que uma sociedade sofre alterações temporais, em que medida elas resultam de fatores internos ou interferências alógenas, ou da imbricação de ambos, e, por fim, até que ponto as aparentes modificações se traduzem na emergência do efetivamente novo, ou não passam da mera incorporação dos aparentes câmbios na *velha* estrutura de significados.

Reafirma-se, então, que toda sociedade é essencialmente história, ou autoalteração perpétua, manifestada na fundação de formas relativamente estáveis e pela ocasional extinção das mesmas formas. Essas transformações são geradas em razão das relações sócio-históricas entre os membros do coletivo, ou, resultantes de contatos encadeados com interlocutores diversos. É importante lembrar, todavia, que quaisquer segmentos do entorno com os quais se encadeiem relações são sempre apreendidos em relação ao sistema de valores peculiar à sociedade.

De modo a analisar a manutenção da diversidade étnica em meio a um entorno impositivo, parte-se de dois conceitos relativamente comuns na antropologia, os de identidade e de autoidentificação. É preciso destacar que os conceitos mencionados são abordados com base em referenciais teórico-metodológicos pertinentes, propiciando substrato para a apreciação do contexto sócio-histórico específico que se tem como objeto de pesquisa. Será, então, a interação do empírico e do teórico que viabilizará um referencial teórico adequado à realidade investigada.

A identidade é, ao longo do tempo, alvo de reflexão por parte de muitos antropólogos, os quais têm proposto as mais diversas acepções para o conceito. Dentre outros, há Barth (1969 apud POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 187-227), que, pontificando que o *nós* se constrói com relação aos *outros*, confere aos traços culturais tão somente uma significação contextual, assegurando que a diversidade de sinais diacríticos não tem sentido por si própria, mas apenas no interior de uma rede de sociedades onde estas mesmas sociedades se encontram organizadas em categorias étnicas contrastivas. A identidade, nesta perspectiva, é “[...] uma construção social de pertença, situacionalmente determinada e manipulada pelos atores” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 125).

Tem-se também Lévi-Strauss (1977), que insiste na inviabilidade de estudos relativos à identidade, afirmando que a mesma corresponde a um foco virtual ao qual não equivale nenhuma realidade, em vista da inexistência de uma situação de igualdade absoluta entre os homens.

Nesse sentido, se a identidade tem como objeto a mesmice, e esta é uma qualidade ausente entre a humanidade, indaga-se em que circunstâncias essa propriedade pode ser invocada, ao que se pode redarguir, argumentando que o processo de composição e de afirmação de uma identidade étnica se realiza como instrumento de consolidação de um sujeito político, através da posse de traços identitários comuns, em ocasiões em que isto se faça necessário, o que invoca, de certa forma, o caráter circunstancial e relacional proposto por Barth (1969 apud POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 187-227).

O que se verifica é que a identidade só pode ser evocada no plano do discurso e surge como recurso para a criação de um *nós coletivo* [...]. Este *nós* se refere a uma identidade (igualdade) que, efetivamente, nunca se verifica, mas que é um recurso indispensável do nosso sistema de representações. (NOVAES, 1993, p. 24).

Outra referência significativa para tratar tais questões são as ponderações de Silvia Cayubi Novaes. Esta aponta para a relevância da existência de qualidades comuns para uma comunidade, frutos da descoberta, afirmação ou construção cultural, sendo ratificadas, quando coletivos determinados se encontram em circunstâncias de conflito e de minoria, para o que a constituição de um *nós* em oposição aos *outros* possibilita “[...] condições de reivindicar para si um espaço social e político de atuação” (NOVAES, 1993, p. 24).

A identidade étnica assume, para os grupos que a reivindicam, um caráter vital, por ser um fator de coalizão, municiando-os para fazer frente ao entorno em ocasiões em que isto seja preciso. Não é, contudo, algo dado, verificável por si, mas um elemento construído perante contingências históricas e culturais específicas, alcançando maior eficácia se traduzir elementos que tenham uma conotação emocional para a sociedade.

A corporificação de um *nós coletivo* se manifesta na identidade, que provê o grupo de condições para uma atuação política eficiente, mesmo que por vezes fugaz. Ela representa o processo de instauração de uma unicidade tecida a partir da utilização consciente de determinados traços culturais diacríticos, que, se oriundos do mundo de significações de uma coletividade em particular, não tem mais propriamente o mesmo sentido que possuem em sua origem. Em resumo, a razão de ser da identidade se situa na gênese de sujeitos políticos que exigem para si o espaço da diferença (NOVAES, 1993).

É nesse contexto amplo, de reconhecimento de semelhanças e diferenças, que se pode perceber a articulação entre *poder* e *cultura*, entre a vontade de resgate de autonomia e os caminhos para se chegar até ela, que passam,

necessariamente, pelas trilhas da cultura que estes grupos (sejam mulheres ou índios) resgatam sua autonomia e reafirmam a sua diferença. (NOVAES, 1993, p. 27).

Por seu lado, a autoidentificação é, por excelência, um conceito relacional e situacional, derivando das relações sócio-históricas que um grupo institui com todos os interlocutores com os quais mantenha contatos, alicerçado na sua estrutura de sentidos. Assim sendo, este conceito é assinalado pelo seu caráter essencialmente dinâmico, segundo o qual os coletivos se transformam em razão de quem seja o *outro* “[...] que se tome como referência para a constituição da imagem de si e mais, de como as relações com este outro se transformam ao longo do tempo” (NOVAES, 1993, p. 28). Entende-se, igualmente, que a comunicação intra- e intercultural atua na emergência da autoidentificação, uma vez que permite definir fronteiras entre os grupos por meio de símbolos simultaneamente compreendidos. “Esta perspectiva permite perceber a situação de contato não como a destruição de modos tradicionais de vida, mas como novas estratégias e alternativas, onde a cultura tem uma dimensão essencialmente dinâmica e adaptativa” (NOVAES, 1993, p. 42).

Corroborando o exposto a respeito dos conceitos de identificação e de autoidentificação étnica, intenta-se analisar o processo de afirmação de uma identidade Guarani e o contexto sócio-histórico que faz dela uma tática necessária para essa comunidade indígena. Sublinhe-se que a identidade é entendida aqui como um sujeito político portador de traços diacríticos determinados, embasado num mundo de significações específico, cuja função é habilitar o coletivo a confrontar um opositor infinitamente superior a ele em termos sociais, econômicos e políticos, conseguindo fazer valer suas reivindicações num contexto pouco favorável.

Em outros termos, parte-se da hipótese de que a recuperação e a reivindicação de uma identificação coletiva, fundada na descoberta, recriação e, finalmente, afirmação para o universo exterior de similitudes internas, propiciam ao povo indígena o enfrentamento com uma Empresa, emissária do Estado-nação, ou seja, a ITAIPU, dotada de um poderio econômico e político incomparável ao seu, alcançando, assim, condições de “[...] reivindicar para si um espaço social e político de atuação” (NOVAES, 1993, p. 24).

Segundo essa perspectiva, os Guarani se servem da identidade étnica como tática, fazendo de sua sociedade um só sujeito político, o que leva à volatilização das inúmeras diferenças internas que definem a diversidade e a estratificação entre os diferentes tipos sociais congregados num *nós* agora único e uniforme.

Avalia-se, outrossim, que identidade e historicidade são dois fatores intimamente relacionados, considerando-se que as circunstâncias que envolvem o

imbróglio com a Binacional implicam o imperativo da criação de um espaço social de atuação política, pautado na manipulação consciente de inúmeras peculiaridades supostamente intrínsecas ao grupo, reafirmadas ou mesmo recuperadas, visto que, em muitos casos, já não há mais sentido para elas na ordem nativa. Reputa-se, entretanto, que, por consistirem em propriedades daquilo que os *brancos* imaginam *ser um Guarani*, esses índios se valem das mesmas propriedades, inclusive enfatizando-as.

As transformações que perpassam a sociedade, se derivam, por um lado, do referido processo de construção consciente de uma identificação uniformizadora e unificadora enquanto instrumento político, por outro, decorrem do que se denomina autoidentificação, aspectos que, conjugados, determinam o *ser Guarani no Oeste* nos dias de hoje, considerando que a autoidentificação está diretamente vinculada à representação que o grupo tem do *outro*, ou dos *outros* em relação, ou mesmo, da sua própria sociedade num outro lugar e num outro tempo.

Há que se discernir entre identidade e autoidentificação. A primeira apresenta, no discurso, uma sociedade dotada de características intrínsecas e sempiternas. A autoidentificação, por sua vez, é um conceito situacional e relacional, uma vez que se compõe historicamente em decorrência da autoalteração, que, pautada num mundo de significações próprio, é provocada pelo intercâmbio entre os indivíduos ligados a um mesmo coletivo, pela conexão com a natureza e, enfim, pelas relações concretas e específicas que um grupo social em particular institui com os *outros* (NOVAES, 1993, p. 27).

Nesse sentido, a interpretação e a inserção – esteadas na teia de sentidos da sociedade – das várias ordens de interações que os Guarani no Oeste encadeiam com uma pluralidade de segmentos da sociedade nacional ao longo do seu devir recente, interferem, concretamente, na autoalteração do grupo e, em efeito, na sua autoidentificação no presente.

Analise-se que o campo das representações relativas aos vínculos entre o poder de uma sociedade nacional impositiva com o universo de significações do coletivo é a instância que habilita os Guarani a articularem sua capacidade de resistência, a partir de imagens carregadas de valores, muitos deles conflituosos. “Imagens que implicam a simultaneidade de sistemas culturais em confronto, onde não há um movimento unívoco que simplesmente afirme ou negue a identidade do outro” (NOVAES, 1993, p. 45).

É este capital simbólico que lhes possibilita fazer frente à dominação e aos elementos que lhes são impostos pela sociedade dominante e que são continuamente reinterpretados por elas. É exatamente a partir de considerações que envolvem a esfera cultural que podemos entender que as diferenças entre a sociedade indígena e a sociedade envolvente não são suprimidas, mas continuamente reformuladas. (NOVAES, 1993, p. 46).

Deste modo, conjunturas específicas são decisivas na tessitura de uma identidade étnica, na perspectiva em que é apreendida neste trabalho, ao mesmo tempo em que os relacionamentos com interlocutores diversos são cruciais para a composição de uma autoidentificação determinada. Em essência, a identidade expressa no discurso *para fora* afirma o compartilhar de uma unidade e de uma uniformidade indispensável, em razão de contingências, nas quais o *ser Guarani*, ou *índio brasileiro*, assegura diferenças e vantagens diante de opositores ocasionais. A autoidentificação, por sua vez, implica transformação. Alicerçando-se nos seus padrões culturais intrínsecos, a sociedade internaliza e significa peculiaridades do *outro*, em particular com o qual o grupo indígena está momentaneamente em contato, o que traz em si a possibilidade de metamorfosear a própria rede de significados.

Esta aceção, outrossim, permite perceber que as ocasiões de contatos são essenciais neste estudo ou, em outros termos, as fronteiras, possíveis de identificar em pelo menos três situações. Em primeiro lugar, há as determinações de cunho geográfico fixadas pelos poderes estatais e sua interpretação e adaptação pelos indígenas; em segundo, as interações entre eles e as várias frações da sociedade nacional que se sucedem nestes domínios desde a década de 1940; e, em terceiro, mas não menos relevante, é essencial destacar que existem demarcações espaciais intrínsecas ao mundo de significações dos Guarani, apenas que outras, com sentidos diversos, motivando o sentimento de posse sobre territórios específicos.

Por fim, é válido afirmar que as fronteiras, podendo ter contrapartidas territoriais, são, sobretudo, sociais. Consistem em circunstâncias que intervêm nas propriedades assumidas pela autoalteração de um grupo em particular, em função da interação do mesmo com os *outros*. A fronteira étnica traz em si uma organização complexa de relações sociais e comportamentais, visto que, ao qualificar os interlocutores ocasionais como estrangeiros, impõe limites na compreensão comum, ou seja, diferenças de critérios de julgamento, de valor e de ação, e uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo.

A conservação das diferenças, malgrado os intercâmbios, permite que os grupos étnicos persistam como unidades significativas, fator relevante, uma vez que, em conjunturas nas quais sociedades portadoras de pautas culturais diversas estão em relação, é provável que as distinções sejam progressivamente reduzidas, já que a aproximação simultaneamente demanda e cria uma mútua compreensão do *outro*. Desta forma, a permanência de sociedades em conexão, enquanto elas próprias, requer uma estruturação do contato que comporte a manutenção das especificidades culturais.

Considera-se, assim, que a relação com outros grupos étnicos e, neste caso particular, com vários segmentos da sociedade nacional, desde o agricultor

das cercanias, os citadinos, incluindo setores do Estado-nação como enviados de ITAIPU e FUNAI, até o distante Governo Federal lá em Brasília, dentre outros tantos, de uma forma ou de outra, interfere na vida do coletivo, importando, portanto, em alterações, muitas vezes substanciais, no modo de ser e de viver dos Guarani no Oeste, e nas próprias maneiras que os indígenas encontram para manifestar essas modificações.

Reitere-se que a identidade, em verdade, respalda-se no compartilhar de peculiaridades por um conjunto de indivíduos, complementada fundamentalmente pela ausência quimérica de diferenças entre os mesmos. A identidade expressa, portanto, homogeneidade e paridade absolutas, fatores que, por sua vez, inexistem entre a humanidade. Pondera-se, por conseguinte, que esse conceito só se valida e legitima no âmbito do discurso, onde é instrumento de composição e de afirmação de um *nós coletivo* ou de um sujeito político a subministrar o grupo em circunstâncias de confronto, nas quais se “[...] reivindica uma maior visibilidade social face ao apagamento a que foi, historicamente, submetido” (NOVAES, 1993, p. 24-25).

A identidade é evocada sempre que um grupo reivindica, para si, o espaço político da diferença [...]. É nesse contexto amplo de reconhecimento de semelhanças e diferenças, que se pode perceber a articulação entre poder e cultura, entre a vontade de recuperação da autonomia e os caminhos para se chegar até ela, que passam, necessariamente, pelas trilhas do universo de significações, pois é exatamente neste domínio que os índios recuperam sua autonomia e reafirmam a sua diferença. (NOVAES, 1993, p. 27).

É importante destacar que os câmbios que ocorrem com o coletivo Guarani no Oeste do Paraná não são entendidos como perdas culturais, e, sim, como alterações geradas pela ação em relação dos tipos sociais, que as sociedades, por serem essencialmente história, sofrem ao longo do seu devir. Em outros termos, as transformações decorrem, neste caso específico, do entretecer de relações internas, bem como da elaboração e da incorporação de propriedades dos ocasionais interlocutores – múltiplos, ao ter em conta as ocorrências abordadas neste ensaio – com base na teia de significações imanente ao grupo.

A autoidentificação decorre da habilidade da sociedade de se autoalterar e sua análise pressupõe inquirir a respeito do contexto social no qual está inserido um grupo determinado. Ela resulta da influência exercida pelas interações com o exterior, ou mesmo com a memória do próprio coletivo em tempos e espaços distintos, manifestando-se na modificação do modo de viver da coletividade, expressa na interpretação e eventual adoção pela sociedade de características inerentes aos interlocutores ou, ainda, na mutação dos significados atribuídos aos

componentes culturais ditos tradicionais. O amparo para as transformações sociais é proporcionado pelo mundo de significações, instituinte da e instituído pela sociedade num *tempo anterior ao tempo*, que, por seu lado, sofre metamorfoses, quando posto em ação em face da vivência concreta dos indivíduos.

Em contrapartida, a identidade étnica, não obstante fundamentada no sistema de valores, exprime-se através dos discursos que a apregoam e pela utilização consciente de peculiaridades culturais, mesmo que, muitas vezes, portadoras de sentidos diversos dos originais, inexistindo concretamente. Forja-se e é expressa pelo grupo em circunstâncias nas quais se mostre necessário demonstrar unidade e uniformidade de modo a poder confrontar-se com um opositor mais poderoso.

A instalação da Usina traz, portanto, uma série de alterações para os indígenas que habitam o Oeste paranaense. Da mesma forma que os compele a propalarem uma identidade étnica, manipulada como instrumento político, em razão da necessidade de enfrentar a Hidroelétrica para fazer valer seus direitos, coloca-os em contato com múltiplos segmentos da sociedade nacional e mesmo internacional. Estes fatores, conjugados, são tributários do processo de autoalteração e autoidentificação da coletividade e, por conseguinte, da composição do *ser* do grupo no presente. Surge, então, uma sociedade singular, transformada, que, talvez não portando mais determinados traços culturais distintivos ou talvez atribuindo novos significados àqueles que mantêm, permanece autoidentificando-se, neste caso em particular, como Guarani. Destarte, pondera-se que o contato propicia que o corpo social internalize o exterior – quer sejam objetos, indivíduos ou grupos diversos –, tornando-os parte de si e constitui-se num dos fatores da autoalteração, do que decorre a conformação da autoidentificação do grupo no presente.

Desta forma, reflete-se acerca do significado da edificação da Usina para os Guarani no Oeste, na medida em que representa a expropriação de territórios tradicionais, o confinamento em uma área demarcada e insuficiente e a transmutação em tutelados, fazendo imprescindível a certificação de uma identidade e de uma unidade que eliminem ocasionais diferenças e hierarquizações internas.

Em essência, trata-se de observar a afirmação de uma identidade étnica diante da tentativa de dominação de um Estado imaginado como nacional sobre as ações do povo Guarani, entendido como um grupo humano definido e autodefinido pela continuidade relativa às populações nativas do continente americano, reduzidos ao território brasileiro em face de fronteiras arbitrariamente demarcadas pelos Estados Nacionais. Examinam-se, destarte, algumas maneiras de imposição do poder estatal sobre uma população politicamente acéfala e apreendida como originária dos continentes conquistados e colonizados pelos europeus do século XIV em diante (SOUZA LIMA, 1995, p. 40).

Salienta-se que a problemática envolvendo ITAIPU importa uma situação que denota uniformização e opressão. Com ela, o Estado, ao garantir aos nativos uma série de supostas benesses, transformando-os em *índios brasileiros*, tenciona descaracterizá-los enquanto Guarani, ao mesmo tempo em que eles mantêm uma luta incessante para se afirmarem como diferentes. “É um suposto deste trabalho que a diferentes situações históricas correspondem distintos modos de organização social, e diferentes tradições elaboradas pelos diversos povos indígenas” (SOUZA LIMA, 1995, p. 42).

Trata-se aqui de assumir como viés interpretativo que o poder tutelar é uma forma reelaborada de uma guerra, ou, de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamento possível entre um “eu” e um “outro” afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical, isto é a conquista, cujos princípios primeiros se repetem – como toda a repetição de forma diferenciada – a cada pacificação. (SOUZA LIMA, 1995, p. 42-43).

NOTAS

1 Professora Adjunta do Colegiado do Curso de História e do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu*/Mestrado em História. Centro de Ciências Humanas, Educação e Letras, Campus de Marechal Cândido Rondon – UNIOESTE.

2 Emprega-se o termo *indivíduo* meramente como o ser empírico que fala, pensa e deseja, presente em todas as sociedades humanas (DUMONT, 1985).

3 *Rótulo* atribuído ao processo, em grande medida, por autores comprometidos com a *história oficial* da região, a respeito da qual se discorrerá em linhas gerais a seguir.

4 Alguns exemplos da historiografia sobre a região: WACHOWICZ, 1982, SAATKAMP, 1984, COLODEL, 1988, BIESDORF, 1999, FRITSCH, 1999, QUEIRÓS, 1999, SOUZA, 1999, TIZZINI, 1999 e GREGORY, 2002.

5 O processo de colonização recente do Oeste do Estado do Paraná e a questão envolvendo a instalação da Usina Hidroelétrica ITAIPU Binacional e suas implicações para a sociedade Guarani na região são tratados detalhadamente em RIBEIRO, 2002.

6 O termo *pioneiro* para designar o migrante sulista é forjado através da memória daqueles que se percebem como tais, dos seus descendentes e reforçado pela *história oficial* à qual já se fez menção.

7 A identificação enquanto índios brasileiros e os direitos inerentes a essa categoria estão expressos num capítulo específico da Constituição de 1988 – Título VIII, “Da ordem social”,

Capítulo VIII, “Dos Índios” –, em outros dispositivos dispersos ao longo da Carta, em um artigo do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias; e finalmente no Estatuto do Índio, Lei Federal nº 6001/1973 (FONTE Q: Internet, 16. 7.2002). Neste momento, especificamente, não é objetivo avaliar o caráter e os desdobramentos sobre os diferentes povos nativos, da legislação indigenista.

8 Da mesma maneira que tecem conexões com setores da sociedade nacional, é plausível afirmar que, no transcurso da delimitação temporal definida para este estudo, os Guarani no Oeste interagem com membros de outras sociedades indígenas. Entende-se que tais intercâmbios são, em certa medida, tributários da autoalteração e decorrentes da autoidentificação que distingue a comunidade no presente. A despeito disto, opta-se por não explicitar os eventuais contatos com representantes de diferentes grupos nativos ou o caráter da presumível interferência deles na composição do *ser Guarani no Ocoj*, pelo fato de que os dados de que se dispõe não autorizam uma abordagem produtora acerca da questão. Deve-se destacar, no entanto, que este procedimento não representa prejuízo para a pesquisa, por dois motivos: o primeiro é que a matéria referida não compõe a problemática proposta e efetivamente desenvolvida e, em segundo, reputa-se inviável e pouco proveitoso tentar estabelecer com exatidão a multiplicidade e diversidade das relações mantidas pelos Guarani com o exterior.

REFERÊNCIAS:

BARTH, Fredrik. 1969: “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 187-227.

BIESDORF, Vera Beatriz. 1999: *Adaptação e contribuições dos descendentes de imigrantes na região oeste paranaense*. Marechal Cândido Rondon/PR: UNIOESTE. Monografia de especialização.

BOURDIEU, Pierre. 1989: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

CASTORIADIS, Cornelius. 1982: *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CERTEAU, Michel de. 2000: *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis/RJ: Vozes. Tomo I.

CHARTIER, Roger. 1990: *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

COLODEL, José Augusto. 1988: *Obrages e companhias colonizadoras: Santa Helena na história do Oeste paranaense até 1960*. Santa Helena/Prefeitura Municipal.

DUMONT, Louis. 1985: *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.

- ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. 2000: *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FRITSCH, Sueli. 1999: *De gaúcho à alemão: duas construções em Marechal Cândido Rondon*. Marechal Cândido Rondon/PR: UNIOESTE. Monografia de especialização.
- GREGORY, Valdir. 2002: *Os eurobrasileiros e o espaço colonial: migrações no Oeste do Paraná (1940-70)*. Cascavel/PR: EDUNIOESTE.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. 1993: *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: EDUSP.
- PEIRANO, Mariza. 1992: *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Ed. UNB.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. 1998: *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.
- QUEIRÓS, Ilse Lorena von Borstel Galvão de. 1999: *A oktoberfest de Marechal Cândido Rondon: um estudo sobre o significado do lazer entre descendentes de alemães*. Campinas/SP: UNICAMP. Dissertação de mestrado.
- RIBEIRO, Sarah Lurkiv Gomes Tibes. 2002: *O horizonte é a terra: manipulação da identidade e construção do ser entre os Guarani no Oeste do Paraná (1977-1997)*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/PUCRS. Tese de Doutorado.
- SAATKAMP, Venilda. 1984: *Desafios, lutas e conquistas: história de Marechal Cândido Rondon*. Cascavel/PR: Assoeste.
- SAHLINS, Marshall. 1990: *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 1995: *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- TIZZINI, Maria Eva Duarte. 1999: *Mulheres na colonização de Toledo (1946-1956)*. Marechal Cândido Rondon/PR: UNIOESTE. Monografia de especialização.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999: "Etnologia brasileira". In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo/Brasília/DF: Ed. Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999. p. 109-224.
- WACHOWICZ, Rui. 1982: *Obrageros, mensus e colonos: história do Oeste paranaense*. Curitiba: Vicentina.