



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Indigene Jugend im Reservat:

Interkulturelle Lebenswelten und neue Zukunftsperspektiven der Guarani Kaiowá
in Mato Grosso do Sul, Brasilien

Verfasserin

Kroyer Kristina

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Individuelles Diplomstudium

Internationale Entwicklung

Betreuer:

Dr. Georg Grünberg

Widmung und Danksagung

Ich widme diese Arbeit meinen Eltern, Christa und Werner Kroyer, die mir nicht nur mein Studium ermöglichten, sondern mich im Laufe meines gesamten Lebens in der Verwirklichung meiner Ziele unterstützten.

Des Weiteren möchte mich an dieser Stelle bei allen Personen bedanken, die mir in der Umsetzung dieser Arbeit zur Seite standen.

Ich bedanke mich bei Dr. Georg Grünberg für die gute Betreuung während des gesamten Forschungsprozesses und bei Friedl Grünberg, die mich in Form intensiver Reflexionsgespräche durch die Feldforschung und Datenanalyse begleitete.

Ich bedanke mich bei meiner Studienkollegin und Freundin Mia Weidl und bei Erica Singui M. G. Castinheiras, die mich während des Schreibprozesses in besonderem Maße unterstützten und motivierten, sowie bei Franz Milletich und Werner Hötzmannseder für die Revision des Textes.

Ein besonderer Dank gilt allen Interview- und GesprächspartnerInnen in Dourados, Caarapó und Amambai, Mato Grosso do Sul, Brasilien, sowie den Personen, die mir nicht nur den Zugang zum Forschungsfeld erleichterten, sondern mir darüber hinaus als Freunde mit Rat und Tat zur Seite standen. Im Besonderen seien hier Dr. Antonio Hilário Aguilera Urquiza, Rosa Colman, Sandra Mara und José Henrique Prado genannt.

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung	9
2. Kontexte der Landsituation der Guarani Kaiowá in Mato Grosso do Sul	12
2.1. Juristischer Rahmen	13
2.2. Politischer und ökonomischer Rahmen	17
2.2.1. Landpolitik und politische Macht	18
2.2.2. Legitimierungsgrundlagen des Landanspruches	21
2.3. Mediale Diskurse und soziale Segregation	24
3. Das Reservat als Lebensraum des Großteils der Guarani Kaiowá in Mato Grosso do Sul	28
3.1. Historische Betrachtung des Landraubs	30
3.2. Territoriale und soziale Organisation	35
3.3. Leben im Reservat	39
4. Methodische Herangehensweise und Zugang zum Feld	44
4.1. Ethnographische Feldforschung	44
4.1.1. Teilnehmende Beobachtung	46
4.1.2. Qualitative Interviews	47
4.2. Beschreibung des Feldes	49
4.2.1. Centro de Assistência Social – CRAS	51
4.2.2. Zugang zum Feld	55

5. Theoretischer Rahmen, Termini und Konzepte	58
5.1. Jugend als theoretisches Konzept	58
5.1.1. Zum Begriff der Jugend	59
5.1.2. Zur Beziehung zwischen den Generationen	62
5.2. Theoretische Annäherung an Ethnizität, Kultur und Identität	66
5.2.1. Ethnische Zugehörigkeiten	67
5.2.2. Kultur und Identität als dynamische Konzepte	70
6. Jugend im Reservat	74
6.1. Jugend im Guarani Kaiowá Kontext	74
6.2. Jugend angesichts sozio-struktureller und sozio-kultureller Veränderungen	81
6.3. Arbeitschancen, Einflüsse und Zugehörigkeiten	85
6.4. „Vivendo o - <i>in between</i> “	92
6.5. Beispiele aus dem Feld	95
7. Auf der Suche neuer Zukunftsperspektiven: Schule im Reservat	100
7.1. Differenzierte indigene Schulbildung	102
7.2. Bedeutung der Schulbildung in Gemeinde, Familie und Individuum	108
7.2.1. Auswirkungen auf Familie und Erziehung	108
7.2.2. Schule als Perspektive	112

8. Territoriale, kulturelle und generationsbedingte Zugehörigkeiten der Jugend	118
8.1. Jugend, Land und traditionell besiedelte Territorien	119
8.2. Jugend, kulturelle Identität und Interkulturalität	121
9. Conclusio	126
Bibliographie	133
Anhänge	
• Abstracts: Deutsch, Englisch, Portugiesisch	145
• Relevante Karten	151
• Tätigkeitsbericht und persönliche Reflexion über Erfahrungen und Herausforderungen während des Feldforschungsaufenthaltes	153
• Beispiel für Interviewfragen im Gespräch mit indigenen LehrerInnen und im Gruppentreffen mit Jugendlichen	159
• Lebenslauf der Autorin	163

1. Einleitung

Brasilien zählt zu den Ländern mit der höchsten Konzentration von Grund und Boden in den Händen weniger. Die koloniale Geschichte und die Kontinuität exklusiver Landadministration resultierten in einer kaum hinterfragten Ungleichheit des Landzugangs, sodass heute ein Bruchteil der Bevölkerung über den Großteil des anbaufähigen Landes verfügt. Die ungleiche Landverteilung und die exportorientierte Wirtschaft wirken sich nicht nur auf kleinbäuerliche und landlose AkteurInnen aus, die durch die steigende Expansion und Modernisierung der Großbetriebe Land und Einkommensmöglichkeiten verlieren und somit ihrer Lebensgrundlage beraubt werden, sondern haben auch für indigene Völker, Gruppen und Gemeinden schwerwiegende Konsequenzen. Der Bundesstaat Mato Grosso do Sul stellt in dieser Hinsicht ein besonders anschauliches Beispiel dar. Die ehemalige Waldlandschaft hat sich im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einer Region entwickelt, die von Monokulturen aus Soja und Zuckerrohr, sowie Rinderweidewirtschaft dominiert werden. Vor allem seit den 1950er Jahren etablierten sich weitläufige private Großgrundbesitze, die einstmals indigen besiedeltes Land für ihre agrarischen Tätigkeiten in Anspruch nahmen. Im heutigen Mato Grosso do Sul leben eine Reihe indigener Völker, wie die Kadiwéu, Terena und ein großer Teil des zweitgrößten indigenen Volkes Brasiliens: die Guarani, in ihrer Mehrheit Guarani Kaiowá. Die Guarani wurden im Laufe der Ausweitung privater Landbesitze und der Abholzung der Region in einen Bruchteil ihres Territoriums zusammengedrängt. Der Großteil lebt heute innerhalb überfüllter Reservate in prekären Wohn- und Lebensverhältnissen und in Abhängigkeit von staatlichen Essensausgaben und Unterstützungsgeldern. Trotz einzelner Errungenschaften, die die Landrechtsbewegung seit den 1980er Jahren durchsetzen konnte, ist die Landsituation für den Großteil der indigenen Bevölkerung in Mato Grosso do Sul weiterhin prekär. Darüber hinaus erreichen Suizidfälle unter den Guarani Kaiowá seit mehreren Jahrzehnten erschreckende Zahlen und die Mordraten gehören zu den höchsten des ganzen Landes. Der Verlust großer Teile ihres Lebensraumes versetzte sie jedoch nicht nur in physische und – hinsichtlich der Suizide – auch psychische Extremsituationen, sondern war auch mit Schwierigkeiten der kulturellen Reproduktion verbunden. Die territoriale Konzentration in den Reservaten ging mit der Eingliederung in den kapitalistischen Arbeitsmarkt als billige Arbeitskräfte und einem wachsenden Einfluss von Normen, Werten und Produkten der industrialisierten Mehrheitsgesellschaft einher.

Vor diesem Hintergrund, wird in dieser Arbeit die Generation der heutigen Jugendlichen im Reservat in den Fokus genommen. Die Jugend ist in besonderem Maße in den interkulturellen Kontext eingebunden, der sich aus einer langen und sich laufend intensivierenden Interaktionsgeschichte mit der nicht-indigenen Mehrheitsgesellschaft ergibt. Zudem handelt es sich um eine Generation, deren Zugang zu Schule und Bildung einen Bruch zu den Vorgängergenerationen darstellt. War der Besuch einer Schule vor einigen Jahren noch auf Einzelfälle beschränkt, beziehungsweise mit dem Pendeln in die Stadt verbunden, stellen Schulen heute eine nicht mehr wegzudenkende Institution in den Reservaten dar. Des Weiteren haben sich Schulen zu einem wichtigen gemeindeinternen Arbeitgeber entwickelt und verfolgen das Ziel einer selbstbestimmten indigenen Lehre. Der prekären Landsituation steht somit eine gemeindeübergreifende und durch indigene LehrerInnen getragene intensive Reflexion über die Umsetzung einer differenzierten Schulbildung und den Zugang zu höheren Bildungseinrichtungen gegenüber.

Diese Arbeit stützt sich einerseits auf die Analysen vornehmlich brasilianischer AnthropologInnen, andererseits auf die Erfahrungen und Daten, die während eines viermonatigen Forschungsaufenthaltes von Oktober 2012 bis Jänner 2013 gemacht und erhoben wurden. Mittels erwähnter Kombination werden sowohl der historische Kontext der Landsituation herausgearbeitet, als auch die Aktualität gegenwärtiger Lebensrealitäten diskutiert. Die Aufarbeitung der historischen Prozesse, als auch juristischer, politischer und ökonomischer Kontexte, bewertet die Forscherin als zentrale Notwendigkeit, um sich den komplexen Bedingungen zu nähern, die die Welt der heutigen Jugend prägt. Als Ausgangspunkt dieser Annäherung können folgende Fragen formuliert werden:

1. Welche Perspektiven und Alternativen werden im Kontext der Prekarität im ruralen und des sozialen Ausschlusses im urbanen Raum durch jugendliche Guarani Kaiowá ausgemacht?
2. Wie wird die eigene Position innerhalb der indigenen Gemeinschaft einerseits und in Bezug auf die urbane Gesellschaft andererseits, interpretiert?

In den Kapiteln 2 und 3 werden zunächst die Land- und Lebenssituation der Guarani Kaiowá in Mato Grosso do Sul beschrieben und in einen juristischen, politischen,

ökonomischen, sozialen und historischen Kontext gesetzt, anschließend das Reservat als Lebensraum der Guarani Kaiowá diskutiert. Dabei werden sozio-politische, sozio-ökonomische und sozio-strukturelle Aspekte, sowohl der internen Organisationsstrukturen, als auch der interkulturellen Interaktionsräume in die Analyse miteinbezogen. In Kapitel 4 und 5 wird das Forschungsfeld konkretisiert, der Feldzugang einer Reflexion unterzogen und zentrale Termini wie „Jugend“, „Kultur“ und „Identität“ diskutiert. Darauf aufbauend, wird in Kapitel 6 das Konzept von Jugend innerhalb der indigenen Weltanschauung analysiert und Veränderungen angesichts sozio-struktureller und interkultureller Transformationen ausgearbeitet. Im Fokus steht die Selbstpositionierung der Jugend gegenüber anderen Generationen ihrer Gemeinde einerseits und gegenüber der nicht-indigenen Gesellschaft andererseits. Der Fokus auf die eingeschulte Jugend in Kapitel 7 ergibt sich durch die wachsende Bedeutung der Schulen innerhalb der Reservate. Diese haben nicht nur Auswirkungen auf wahrgenommene Zukunftsperspektiven der Jugend, sondern auch auf das soziale Miteinander in Familie und Gemeinde und stellen darüber hinaus einen identitätsstiftenden Aspekt im Leben zahlreicher junger Guarani Kaiowá dar. Abschließend werden in Kapitel 8 bis dahin dargelegte Themen in einer Analyse territorialer, kultureller und generationsbedingter Zugehörigkeiten einer Synthese unterzogen und zentrale Forschungsergebnisse in der Conclusio zusammengefasst.

2. Kontexte der Landsituation der Guarani Kaiowá in Mato Grosso do Sul

„Schätzungen zu Folge lebt die Guarani Bevölkerung in Mato Grosso do Sul, die heute um die 40 Tausend Menschen umfasst, auf einer Fläche von 50 Tausend Hektar. Das entspricht ein wenig mehr als einem Hektar pro Person. Im Kontrast dazu nimmt der Rinderbestand in der Region, der sich auf ungefähr 20 Millionen Stück beläuft, eine Fläche von 3 bis 5 Hektar pro Kopf ein.“

José Aylwin 2009: 45 (übersetzt durch die Autorin)

Um die aktuelle Lebenssituation der Guarani in Mato Grosso do Sul zu verstehen, macht es Sinn den Kontext in den sie gebunden sind, aus mehreren Perspektiven zu beleuchten. Hier soll vor allem die problematische Landsituation der Guarani im Zentrum stehen, da sie nicht nur in historischer Hinsicht eine Bedeutung spielt, sondern noch heute den zentralen Konfliktpunkt zwischen nicht-indigener und indigener Bevölkerung in Mato Grosso do Sul darstellt. Zudem stellt der Bezug zur Landproblematik einen wichtigen Aspekt der Identitätskonstruktion der Guarani Kaiowá dar, da sie sich über den Kampf um ihr traditionell besiedeltes Land nach außen artikulieren und redefinieren (vgl. Sullivan 2013).

Der Großteil der Guarani in Mato Grosso do Sul lebt heute in 19 Gemeinden, die sich aus acht alten Reservaten und 11 innerhalb der letzten Jahrzehnte demarkierten Territorien zusammensetzen. Die 40.400 Hektar, auf die sich die Guarani konzentrieren, entsprechen etwa 0.7% ihres ursprünglichen Territoriums, dessen Landschaft größtenteils von Waldgebiet in eine Steppenlandschaft transformiert wurde (Grünberg 2003: 232). Mehr als 19.600 Personen leben in den drei größten Reservaten Dourados, Amambai und Caarapó, die zusammen eine Fläche von knapp 9.500 Hektar ausmachen (FUNASA 2009, zitiert nach Aylwin 2009: 34). Neben den Reservaten und anderen Gemeinden, die den juristischen Status als „Indigenes Territorium“ erhalten haben, gibt es noch eine weitere Form, in der indigene Gemeinden heute leben - provisorische Squattersiedlungen unter schwarzen Plastikplanen entlang der Bundesstraßen und am Rande von Großgrundbesitzen. Diese entstanden im Rahmen von Demarkierungsansprüchen traditionell besiedelter Territorien, die von GroßgrundbesitzerInnen eingenommen wurden. Sie können als Art „Flüchtlingslager im eigenen Land“ verstanden werden, die im Laufe der Zeit und aus Mangel an Alternativen für von ihrem Land Vertriebene, zu permanenten Bleiben verkommen sind.

Die Prekarität dieser Lagerstätten ist sehr sichtbar. Sie kontrastieren nicht nur in ihrem Erscheinungsbild mit einer Landschaft aus weiten Rinderweiden und Zuckerrohrfeldern, in dessen Mitten prunkvolle Landhäuser der GrundbesitzerInnen stehen. Auch in Hinblick auf dahinterstehende Ideologien und Weltanschauungen, weicht das Agrobusiness von den indigenen Lebensformen grundlegend ab. Letztere gerieten und geraten angesichts der territorialen Situation zunehmend in Bedrängnis. Trotz der drastischen Auswirkungen der Landsituation auf das physische und kulturelle Wohlbefinden der Guarani Kaiowá, können sie von der breiten Gesellschaft nicht auf genügend Unterstützung bauen, um ihre Rechte geltend zu machen. Um diese Situation zu verstehen werden im Folgenden der juristische Rahmen in Zusammenhang mit den ökonomischen und politischen Bedingungen der Region dargelegt. Am Ende des Kapitels soll vor diesem Hintergrund der Interaktionsrahmen mit der urbanen und nicht-indigenen Gesellschaft umrissen werden. Stereotype, die indigene Gesellschaft betreffend, werden medial geprägt und tragen zu einer, über die räumliche Dimension hinausgehenden, Segregation zwischen den ethnischen Gruppen bei.

2.1. Juristischer Rahmen

Der Anspruch indigener Gruppen auf traditionell besiedeltes und genutztes Land ist in der brasilianischen Verfassung von 1988 verankert. Diese nimmt in Hinblick auf Quantität und Qualität der enthaltenen indigenen Rechte eine Vorreiterrolle im Vergleich zu anderen lateinamerikanischen Ländern ein, welche erst später oder in geringerem Maße die Rechte der indigenen Bevölkerung zu Gunsten ihrer kulturellen Selbstbestimmung sicherten. In der Verfassung von 1988 wurde die indigene Bevölkerung Brasiliens hinsichtlich ihrer Rechte nicht nur allen anderen BürgerInnen gleichgestellt, sondern auch die kulturelle Identität indigener Völker samt ihrer sozialen Organisationsformen, ihrer Glaubensrichtungen, ihrer Sprachen und ihrer Traditionen erstmals anerkannt.

Die Formulierung dieses rechtlichen Rahmens stellte einen tiefgreifenden Bruch mit der Politik vorangegangener Jahrzehnte dar, in der eine integrative Haltung der indigenen Bevölkerung gegenüber dominierte. Diese Haltung bestimmte bis 1988 die staatliche Indigenenpolitik und wurde in den Verfassungstexten 1934, 1946, 1967 und 1969 festgeschrieben (Vierhapper 2008: 45). Der Fokus lag auf der Integration und

Inkorporierung der indigenen Bevölkerungsteile in die nationale Gesellschaft und Marktwirtschaft.

Die erste Regierungseinheit, die speziell für indigene Angelegenheiten zuständig war, wurde 1910 gegründet und war das *Serviço da Proteção ao Índio* (SPI), Dienst zum Schutz der Indigenen. Mit dem Regierungswechsel durch den Militärputsch 1967 wurde diese aufgelöst und an ihrer Stelle die *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI) Nationale Behörde für indigene Angelegenheiten, gegründet, wobei keine ideologische Abkehr von der Vorgängerinstitution stattfand. Sie verkörperte die Interessen der Regierung und war zu Beginn vorrangig mit Militärpersonal besetzt. Die indigene Landfrage wurde in Folge der Wirtschafts- und Sicherheitspolitik untergeordnet. Staatliches Interesse an der Thematik galt vorrangig dem Schutz der nationalen Grenzen und der Ausbeutung der Ressourcen, die auf indigenem Territorium insofern als gerechtfertigt angesehen wurden, als dass sie fundamental für die Entwicklung der Nation und ihrer Sicherheit wären. (vgl. Carvalho 2000: 465f). Das Ziel war es, die Integration der indigenen Territorien „into the expanding national economic frontier“ voranzutreiben (Carvalho 2000: 465).

Zudem wurde 1973 das Indianerstatut implementiert, das trotz tiefgreifender Widersprüche zur heutigen Verfassung weiterhin ein anerkanntes Recht darstellt. Es spiegelt die integrative Haltung der damaligen Zeit in seinen Inhalten und Formulierungen wider. Zudem wird zwischen drei Arten der indigenen Individuen und Gemeinschaften unterschieden: „isoliert, auf dem Weg zur Integration und integriert“, was sich auf die Rechtsstellung des Individuums auswirkt (Indianerstatut 1973). Zentraler Punkt des Statuts stellt das Vormundschaftssystem dar, das „nicht integrierten“ Indios den Status vollwertiger BürgerInnen und damit verbundene Ansprüche verweigert. Für sie gilt eine beschränkte Geschäftsfähigkeit, die sie mit Minderjährigen gleichstellt. Sie unterliegen einer Vormundschaft, die durch die FUNAI ausgeübt wird, welche wiederum keiner weiteren richterlichen Kontrolle unterliegt (vgl. Vierhapper 2008: 61ff).

Die parallele Existenz widersprüchlicher Rechtstexte führt schließlich zu Unklarheiten im rechtlichen Status indigener Individuen und Gruppen. Der Verfassung ist prinzipiell Vorrang einzuräumen und Normen, die nicht mit der Verfassung im Einklang stehen, gelten als verfassungswidrig und sind daher unwirksam. Doch werden Debatten, ob und in wie fern das Vormundschaftssystem tatsächlich im Widerspruch zur Verfassung stehe, nicht widerspruchsfrei und konsensual ausgetragen (Vierhapper 2008: 64). Die resultierenden Unklarheiten im Rechtsstatus offenbaren sich auch in der Praxis, wie etwa

im Arbeitsplan und in der direkten Interaktion lokaler FUNAI-Stellen mit dem indigenen Klientel in den Reservaten oder auch in der Konfrontation vor Gerichten mit indigenen Parteien.

Die Frage der Landrechte war seit der Kolonialzeit eng verbunden mit der Indigenenpolitik. Zahlreiche Dekrete und Verfassungstexte wurden zum Schutz indigener Territorien formuliert, doch folgte auf diese Rhetorik bis zur Verfassung 1988 keine Umsetzung. Hingegen galt im Allgemeinen der Glaube an die Integration der Indigenen in eine nationale brasilianische Gesellschaft. Innerhalb dieser Perspektive konnten betroffene Ländereien in der Praxis als „vazio“, (unbesiedelt) und „terras de ninguem“ (ungenutzt) deklariert werden, die somit in die nationale Ideologie des „ordem e progresso“¹ eingegliedert werden sollten (vgl. Pacheco 2011: 173f). Die Verfassung von 1988 kann als erster ernsthafter Versuch angesehen werden, indigenen Gruppen das Recht auf ihr Land zuzusprechen. In Bezug auf Landrechte wurde die Verantwortung des Staates, indigene Territorien zu identifizieren, zu demarkieren und vor rechtswidrigen Invasionen zu schützen, festgeschrieben (Verfassung der föderativen Republik Brasilien 1988: Artikel 232). Indigene Territorien zählen zum Vermögen der brasilianischen Union, was bedeutet, dass den indigenen Völkern lediglich Besitzrechte zuerkannt werden, das Eigentum hingegen, behält sich der Staat vor. Doch sind diese Eigentumsrechte einer erheblichen Einschränkung unterworfen, da die Originalität der Landrechte indigener Völker anerkannt wird (Verfassung der föderativen Republik Brasilien 1988: Artikel 231). Da indigene Landrechte dem Staat und seinem Rechtssystem vorausgehen, sind sie der Gemeinschaft angeboren - können daher weder erworben noch durch staatliche Institutionen entzogen werden. In diesem Sinne werden die Landrechte durch den Staat nicht gewährt, sondern eher anerkannt und die Union erhält durch das formelle, aber vinkulierte Eigentum, die Verpflichtung, die Grenzen festzulegen und zu schützen (vgl. auch Vierhapper 2008: 53ff). Zudem wird festgeschrieben, dass die indigenen Gebiete unveräußerlich und unverfügbar sind und die Rechte daran unabdingbar (Verfassung der föderativen Republik Brasilien 1988: Artikel 231, 4). Den Indigenen wird nicht nur der Besitz des Landes, das sie bewohnen, eingeräumt, sondern auch jenes Landes, da sie zur Erhaltung ihres Lebensraumes, zur physischen Reproduktion und für kulturelle Zwecke, benötigen (Verfassung der föderativen Republik Brasilien 1988: Artikel 231, 1). Zum Schutz dieser Bestimmungen sind alle Akte, die Okkupation, Besitznahme oder die Ausbeutung des Bodens zum Ziel haben, rechtlich wirkungslos. Dies gilt auch rückwirkend und hebt

¹ „Ordnung und Fortschritt“, Anspielung auf die Aufschrift der brasilianischen Nationalflagge

Ansprüche durch Dritte auf indigenes Land kompensationslos auf (Verfassung der föderativen Republik Brasilien 1988: Artikel 231, 6). Auch sind die indigenen Gemeinden vor Umsiedelung geschützt, mit Ausnahme einer Gefährdung der Bevölkerung und der Garantie auf Rückkehr, sobald diese möglich ist (Verfassung der föderativen Republik Brasilien 1988: Artikel 231, 5).

Das Umdenkens in Bezug auf indigene Rechte auf verfassungsgebender Ebene kann nicht auf eine Öffnung des politischen Systems für bis dahin exkludierte Gruppen oder eine Schwächung der Lobby des Bergbausektors und der großen Agrarproduzenten zurückgeführt werden. Diese Faktoren erfuhren trotz der Demokratisierung nach Ende der Militärdiktatur keine tiefgreifenden Veränderungen. Die politische Sphäre, ob auf föderaler oder bundesstaatlicher Ebene, blieb weiterhin schwer zugänglich und an den Einfluss der Privatwirtschaft gebunden (vgl. Carvalho 2000). Grund für die Inklusion weitreichender indigener Rechte war viel mehr das Zusammenspiel einer veränderten Haltung in der internationalen Politik und der politischen Mobilisierung pro-indigener Interessensgruppen. Die Konvention Nr. 169 über indigene Völker der *International Labour Organization* wurde nur ein Jahr nach der brasilianischen Verfassung verabschiedet. Als Nachfolger des Übereinkommens Nr. 107 verkörpert sie die offizielle Abkehr von der Integrationsdoktrin im internationalen Rahmen. Auch übte die interamerikanische Kommission der Menschenrechte Druck auf die politische Debatte aus, nachdem ein gerichtlicher Fall, indigene Rechte betreffend, gegen den brasilianischen Staat entschieden wurde (Valenta 2003: 2). Des Weiteren sind die 1970er und 1980er Jahre durch eine verstärkte politische Artikulation indigener AkteurInnen gekennzeichnet, die die Anerkennung ihrer ethnischen Identitäten und ihrer territorialen Rechte einfordern (Pacheco 2011: 174f). Vor diesem Hintergrund wurde vor und während des Verfassungsprozesses das Thema der indigenen Rechte durch pro-indigene Interessensgruppen stark politisiert und somit aus dem Hintergrund in die öffentliche Diskussion transferiert. Nicht nur indigene Organisationen, auch diverse NGOs und wissenschaftliche Verbände, schlossen sich während der Verhandlungen zu einer „indigenous rights advocacy coalition“ (Carvalho 2000: 468) zusammen, um den nötigen politischen Druck auszuüben und die Unterstützung linker Parteien und PolitikerInnen zu gewinnen. Doch während sich die Koalition des indigenen Interessensverbundes nach der Verabschiedung der Verfassung wieder auflöste und das Thema aus der öffentlichen Debatte verschwand, blieben die oppositionellen Kader, wie der Bergbausektor und die Vereinigungen der LandbesitzerInnen, weiterhin und dauerhaft in der politischen Einflussosphäre (vgl. Carvalho 2000: 469f). Dies erklärt das politische

Klima, das der Umsetzung der rechtlichen Bestimmungen bis heute in einigen Regionen, wie Mato Grosso do Sul, im Wege steht.

In Bezug auf die tatsächliche Demarkierung indigener Territorien wurden großflächige Ländereien bis zum heutigen Tag lediglich im Amazonasgebiet demarkiert, wo dem Anspruch auf Land aufgrund der erhaltenen Flora, seltener als in anderen Regionen, Interessen kapitalistisch produzierender AkteurInnen entgegenstehen. Da das Gebiet noch nicht vollständig erschlossen wurde, wurden auch weniger private Besitztitel auf indigen besiedeltem Land vergeben und Grundstückspreise sind wesentlich niedriger, als in Mato Grosso do Sul (Grünberg 2004: 253f). Des weiteren macht Grünberg das internationale Interesse an dem Erhalt des Regenwaldes, als förderliches Klima für die Demarkierungen im Amazonasgebiet aus, schließlich wird dessen Erhalt mittels internationaler staatlicher und nicht-staatlicher Ressourcen gefördert und indigene Völker gelten als „Garant für die Erhaltung dieses Ökosystems“ (Grünberg 2004: 254). 98.61% des in Brasilien heute als indigenes Territorium identifizierten Landes liegt im Amazonasgebiet und lediglich 1.39% der 115.499 Hektar sind über das restliche Land verteilt (International Work Group on Indigenous Affairs 2013: 160). In Mato Grosso do Sul konnten zwischen 1989 und 1994 eine Reihe von Territorien demarkiert werden. Dies kann als Folge des neuen rechtlichen Rahmens einerseits und der indigenen Mobilisierung und Landrechtsbewegung andererseits gesehen werden. Diese Territorien sind jedoch relativ klein und der Demarkierungstrend erhielt seit Mitte der 1990er-Jahre erhebliche Einbußen. Auch stetig neu formulierte Pläne und Ankündigungen der FUNAI in diesem Bereich änderten nichts an dem Abwärtstrend der Anstrengungen (vgl. Grünberg 2004: 251f). Die indigene Landsituation in Mato Grosso do Sul ist, im Vergleich zu anderen Regionen, daher immer noch die prekärste im ganzen Land. Die Verantwortung dieses Umstandes ist im Staat zu suchen, dessen oberste Aufgabe die Umsetzung verfassungsrechtlicher Bestimmung ist. Um den Schutz indigener Territorien von anderwärtigen Parteien und Interessen zu gewährleisten, ist schließlich nicht nur ein entsprechender Rahmen notwendig, sondern auch der staatlich politische Wille zur Implementierung.

2.2. Politischer und ökonomischer Rahmen

Die Gründe der Verabsäumung einer umfassenden Umsetzung sind in der ökonomischen Bedeutung der Region zu finden. Die indigenen Landrechte stehen im Konflikt mit den

Interessen einer Privatwirtschaft, die das Land für andere Zwecke nutzen möchte, und mit einer staatlichen Politik, deren Ziel es ist, diese privatwirtschaftlichen Interessen zu fördern. Der landwirtschaftliche Sektor stellt einen fundamentalen Bereich der brasilianischen Wirtschaft und der politischen Entwicklungsdoktrin dar. Aus diesem Grund fördert die brasilianische Regierung das Wachstum und die Modernisierung großer Landwirtschaftsbetriebe, die für den Export produzieren und somit zu einer positiven nationalen Handelsbilanz beitragen. Der Bundesstaat Mato Grosso do Sul gehört in diesem Zusammenhang zu den führenden Rind-, Soja- und Zuckerrohrexporteuren. Die Etablierung großer Landgüter für die Produktion dieser Monokulturen und Rinderzucht steht in direktem Zusammenhang mit der Verdrängung der indigenen Bevölkerung von ihren Territorien. Aus diesem Grund werden die ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen hier kurz ausgeführt.

2.2.1. Landpolitik und politische Macht

„Land in Brazil has traditionally been not merely a factor of production but a reward for service and proximity to power, as well as a foundation for the accumulation and maintenance of more power and privilege.“

Anthony Perreira 2003: 42

Der Zugang zu Land ist in Brasilien seit der Kolonialzeit stark an ökonomische, politische und soziale Macht gebunden. Bis in das zwanzigste Jahrhundert ging die private Aneignung und Besiedelung von noch unerschlossenem Territorium oftmals ungeregelt und willkürlich vonstatten. Die vorrangige Form von Grundbesitz war die der Latifundien – weitläufige Flächen, die oftmals über soziale Beziehungen und illegale Inbesitznahme erworben und mit gefälschten Landtiteln versehen wurden. Auch wenn die Landbesitze im Laufe der Zeit eine Regulierung erfuhren, bildet der weitläufige Großgrundbesitz bis heute die Basis ländlicher Beziehungen und resultierte in einer elitären Landadministration, deren Kontinuität zu einer enormen Ungleichheit im Zugang zu Land führte. Aus diesem Grund ist die Landsituation in Brasilien für den absoluten Großteil der ländlichen Bevölkerung immer noch weitgehend prekär. Die negativen Auswirkungen von Landlosigkeit traten vor allem in den letzten Jahrzehnten verstärkt zu Tage. Die Industrialisierung großer Landwirtschaftsbetriebe stand mit einer wachsenden Landflucht der ruralen Bevölkerung in die urbanen Zentren in Verbindung. Im Laufe des 20. Jahrhunderts sank der Anteil der ländlichen Bevölkerung in Brasilien von 80% auf 20%.

Viele der Land-Stadt-MigrantInnen widerfuhren Vertreibung und Verdrängung zu Gunsten staatlicher Projekte und privater LandeigentümerInnen (Sullivan 2013: 459). Kleine AgrarproduzentInnen oder Subsistenzwirtschaftende, die im ländlichen Raum verblieben, erfuhren eine sukzessive Proletarisierung und Verarmung.

Bis dato versuchte keine politische Strategie die Einflussosphäre der Landeliten zu minimieren. Während der Militärregierung wurde die Regulierung und Legalisierung privat angeeigneter Landbesitze vorangetrieben, um private Eigentumsrechte zu sichern und gegebenenfalls anderwärtige Ansprüche auf erworbenes Land zu entkräften. Weiters wurde die Aneignung von Staatsländereien durch private WirtschaftsakteurInnen forciert. Dies war mit Förderungen, wie Krediten, Steuerbegünstigungen und Preisregulierungen, verbunden und hatte den Zweck, die großbetriebliche Produktion anzukurbeln (vgl. Pereira 2003: 42ff). Die modernisierte Produktion hatte veränderte landwirtschaftliche Gegebenheiten und Herrschaftsbeziehungen zur Folge, welche die Landbevölkerung als „tenant farmers“ „share- croppers“ und vor allem auch als „contract farmers“ kapitalistisch verwertete. Somit führte die Landpolitik bis in die 1980er Jahre zu einer noch höheren Landkonzentration und einem Anstieg der Einkommensunterschiede (Hammond 2009: 160). Staatliche Interventionen führten nicht dazu koloniale Machtbeziehungen und strukturelle Ungleichheiten zu durchbrechen, sondern verstärkten und erweiterten diese. Auch in Mato Grosso do Sul, dessen Erschließung zu einem großen Teil in die Zeit der Militärregierung fällt, wurden Ländereien durch den Staat an PrivatakteurInnen verkauft. Die indigene Population wurde dabei ignoriert.

Die Rückkehr zur Demokratie in den 1980er Jahren änderte nichts an der Beständigkeit der Landkonzentration im ruralen Gebiet, da großbetriebliche Produktionen und landwirtschaftliche Modernisierungen weiterhin ein zentrales Ziel der Regierung darstellten. Die neoliberale Politik der 1990er Jahre war mit einer tiefgreifenden staatlich gelenkten, umverteilenden Landreform im Grunde unvereinbar, denn eine Einschränkung der GroßgrundbesitzerInnen, zu Gunsten anderer sozialer AkteurInnen, hätte kurzfristige Einbußen für die ökonomische Produktivität bedeuten können (Pereira 2003: 48ff). Zudem gewann die Biotreibstoffindustrie innerhalb der letzten Jahrzehnte an Bedeutung. Dies ist eine Entwicklung, die besonders in Mato Grosso do Sul schwerwiegende Folgen hat, da sich der großflächige Anbau von Zuckerrohr als immer rentabler erweist und mehr und mehr Flächen einnimmt. Die Gesamtproduktion des Bundesstaates von Zuckerrohr und der dafür verwendeten Landflächen stieg zwischen 2009 und 2012 um beinahe 40% (Pereira et

al. 2012: 7). Alleine zwischen 2010 und 2011 stieg der Export von Zuckerrohr für die Produktion von Bioethanol um 60% (Matos 2011, zitiert nach Sullivan 2013: 455). Seit 2000 ließ die Biotreibstoffindustrie die Landpreise in die Höhe schießen. Die Landflächen in Mato Grosso do Sul gehören mittlerweile zu den teuersten in ganz Brasilien und ein großer Teil befindet sich in Besitz ausländischer InvestorInnen (Sullivan 2013). Dieser Boom passiert vor dem Hintergrund einer aktiven staatlichen Initiative, ProduzentInnen anzulocken und in manchen Fällen die Errichtung der Unternehmen zu finanzieren (Pereira et al. 2012: 7ff). Die neoliberale Produktionslogik, das Wachstum des Agrobusiness und der Biotreibstoffindustrie, sowie die Wirtschaftspläne des Staates selbst, stellen ein zentrales Hindernis in der Umsetzung von Demarkierungen indigener Territorien dar. Zudem wird die staatliche Umverteilung von Land durch die hohen Landpreise erheblich beeinträchtigt. Sie erfordert mehr finanzielle Ressourcen zur Entschädigung der LandbesitzerInnen und trifft daher auf politischen Unwillen (vgl. Sullivan 2013: 456f).

In Bezug auf Machtkonstellationen im regionalen ländlichen Raum kann ein landesweites Muster verzeichnet werden. Hammond (2009) beschreibt den brasilianischen Staat als hybrid indem er städtische Modernität einer ländlichen „backwardness“ gegenüberstellt. Letztere zeichnet sich durch folgende Kriterien aus: „clientelism, particularistic justice, the lack of clear property demarcation, and the lack of state monopoly of the use of violence“ (Hammond 2009: 157). Während in den Städten Brasiliens die föderale, zentralistische Staatsmacht die politische Sphäre bestimmt, wird dies in den ländlichen Räumen durch politische Patronage- Beziehungen verhindert. Das bedeutet jedoch nicht, dass sich diese Art der politischen Einflussnahme auf den munizipalen und provinziellen Raum beschränken ließe. Durch das Lobbying der ländlichen Eliten auf nationalstaatlicher Ebene kann die Privatisierung der Macht und politische Dominanz der GroßgrundbesitzerInnen auch in der Zentralregierung reproduziert werden. In diesem Sinne haben sich die LandbesitzerInnen in ihren Methoden und Strategien an die Dualität des Staates angepasst. Wird im politischen Sinn mittels Lobbying gegen die Durchsetzung indigener Rechte gekämpft, ist im Lokalen der Rückgriff auf bewaffnete Milizen üblich (vgl. Hammond 2009). Ein weiterer Faktor in diesem Zusammenhang ist die Diskriminierung indigener AkteurInnen durch lokale Sicherheitskräfte und Gerichte, die auf provinzieller Ebene in vielen Fällen unter dem politischen Einfluss privater Interessensgruppen, wie GroßgrundbesitzerInnen, stehen (Valenta 2003: 2).

Der ländliche Raum zeichnet sich in politischer Hinsicht als elitäres und schwer

zugängliches System aus, das nur geringe Partizipations- und Repräsentationsmöglichkeiten für marginalisierte AkteurInnen zulässt. Vereinigungen, wie das *Movimento dos Sem Terra* (MST), die brasilianische Landlosenbewegung, greifen aufgrund dieses Fehlens legaler Möglichkeiten der politischen Partizipation auf „direct action“ zurück, um ihre Interessen zu vertreten und sich in der Öffentlichkeit sichtbar zu machen (vgl. Hammond 2009). Durch Landbesetzungen soll der Staat zu einer unmittelbaren Enteignung und Umverteilung des besetzten Landes gedrängt werden. Dieser Strategie haben sich auch die Guarani Kaiowá in Mato Grosso Sul angenommen, die ihr traditionell besiedeltes Land besetzen und den Staat so zu der Identifizierung und Demarkierung des ihnen verfassungsrechtlich zustehenden Territoriums veranlassen soll.

2.2.2. Legitimierungsgrundlagen des Landanspruches

Die GroßgrundbesitzerInnen beziehen sich in der Verteidigung ihrer Ländereien auf das, auch in der Verfassung verankerte, Recht auf Eigentum und argumentieren in einer ökonomischen Produktionslogik. Sie argumentieren ihr Anrecht auf Land damit, dass sie, anders als Indigene, für die wirtschaftliche Entwicklung der brasilianischen Nation arbeiten würden. Sie agieren innerhalb eines alternativlosen Entwicklungsdiskurses, der mit der indigenen Landnutzung nicht vereinbar wäre und somit den privaten Landbesitz rechtfertigt.

Wolford (2005) analysiert die zugrunde liegenden Ideologien, auf die sich LandbesitzerInnen und Landlose stützen, um ihren Anspruch auf Land zu rechtfertigen und nennt diese „agrarian moral economies“. Ihre Erkenntnisse in Bezug auf die Argumentationslinie der GroßgrundbesitzerInnen, sind auch auf den Konflikt zwischen privatwirtschaftlichem und indigenem Anspruch auf Land anwendbar. In der Legimitationslogik der GroßgrundbesitzerInnen werden Rechte, die sich von Leistungen am freien Markt ableiten, der politischen Intervention zu Gunsten sozialer Rechte übergeordnet. Der Kampf um Land solle demnach nicht durch politische Instrumente, sondern durch wirtschaftliche Selbstverantwortung und gewinn-generierende Arbeit, gefochten werden. Ein eingeschränkter Zugang zu Land, ob nun durch landlose oder indigene Gruppen, wird somit nicht als strukturelles, soziopolitisches oder historisches Problem verstanden, sondern als individuelle Inkompetenz am freien Markt mitzuhalten. Aus dieser Perspektive werden Besetzungen der Ländereien als rechtswidriges Eindringen

in Privateigentum dargestellt, während sie durch die agierenden indigenen AkteurInnen als Strategie zur Verwirklichung ihrer Rechte gesehen werden.

Sullivan (2013: 453) sieht den herrschenden Landkonflikt als „struggle over preceived land-use practices“. An die unterschiedlichen Strategien der Landnutzung sind divergierende Narrative und Zukunftsvisionen gebunden. Sie werden durch die Autorin als Faktoren gelesen, die durch Ethnizität und Produktivitätsnormen geprägt sind und auch über diese Kanäle durch die lokalen AkteurInnen, also indigene Gemeinden und GroßgrundbesitzerInnen, interpretiert werden. Die GroßgrundbesitzerInnen sehen sich in der Rolle derjenigen, die sich ihr Land durch harte Arbeit und einer ehrlichen Aneignung verdient hätten. Sie sind die Pioniere der Region, die durch die Erschließung des Mittelwestens² und der Bearbeitung zuvor „ungenutzten“ Landes, die Entwicklung Brasiliens vorangetrieben haben. Diese Anschauung und die damit verbundene eindeutige Abgrenzung von einer indigenen Gesellschaft, die das Land nicht produktiv genutzt hätte, führt schließlich zu einer Festigung räumlicher und ethnischer Grenzen. Der Anspruch auf Land wird auf Seiten der Grundbesitzer durch den Pioniermythos, auf Seiten der Guarani durch die Traditionalität der indigenen Lebensweise, argumentiert (vgl. Sullivan 2013). Auf diese Weise verfestigt der Konflikt um Land Identifizierungs- und Differenzierungsmuster und trägt zu einer identitären Polarisierung der Konfliktparteien bei.

„Historical narratives of a non-Indian, Brazilian, political subject are co-extensive with an imagined national territory. Assertions of that subject’s historical grounding in a colonial settler state, as well as his or her forward trajectory through the nation’s future progress, make conceptions of land-use practices both ethno-racial and central to the production and maintenance of spatial and ethnic boundaries defining Indian and non-Indian.“

LaShandra Sullivan 2013: 454

An die Erkenntnis schließend, dass Landnutzungsformen an Ethnizität und Produktionskulturen gebunden sind und zur Legitimierung des Anspruches auf Land herangezogen werden, stellt sich Sullivan (2013) die Frage, was dies für das Prinzip des Multikulturalismus, das in der Verfassung verankert wurde, bedeutet. Demnach müssten die Landnutzungsformen in ihrer Wertigkeit gleichgestellt werden, doch wird in der Praxis die Produktionskultur der großen LandbesitzerInnen über jene der Indigenen gestellt.

² Zu der Region des Mittelwestens zählen die Bundesstaaten Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Goiás und der Bundesdistrikt rund um die Hauptstadt Brasília. Die Region wurde erst im Laufe des 20. Jahrhunderts weitgehend erschlossen.

„The priority given to the form of production prevailing today — high-yield, agro-industry, monocrop — complicates the notion that multiculturalist redress of dispossession through land demarcation would resolve the tensions embedded in the construction of Indian versus non-Indian categories.“

LaShandra Sullivan 2013: 468

Auch Lima und Guimarães sehen einen ähnlichen Widerspruch der zugrundeliegenden Intentionen und Interessen der staatlichen Politik:

„A questão fundiária indígena no Estado de Mato Grosso do Sul é bem ilustrativa. Por um lado, o Estado brasileiro promove o processo de identificação e delimitação das terras indígenas para que possa “proteger e fazer respeitar todos os seus bens”; por outro, o mesmo Estado cria mecanismos e empreende ações que, ao mesmo tempo em que fomentam o desenvolvimento econômico, põe por terra qualquer premissa multicultural.“

Marcos H. F. Lima und Verônica M. B Guimarães 2011: 58f.

Aus diesem Grund vergleichen sie die Justiz indigener Landfragen mit dem Sprichwort: „A mão que afaga é a mesma que apedreja“ (Lima et al. 2011), was wörtlich in etwa bedeutet: Die Hand die liebkost, ist die selbe Hand, die steinigt. Pereira und Mota (2012) zeigen wie bestimmte politische Strategien, Pläne und Rechtstexte in direktem Konflikt mit den verfassungsrechtlichen Demarkierungsansprüchen stehen, zum Beispiel der *Plano Nacional de Agroenergia* (Nationaler Plan der Agrarenergie), der *Código Florestal* (Forstgesetzesbuch) und vor allem der Erlass *Portaria 303* der Generalstaatsanwaltschaft, und der Vorschlag zur Verfassungsänderung *PEC 215*, die direkt in die indigenen Landrechte eingreifen. Die Implementierung dieser Rechtsmittel führen die Autoren zu dem Schluss, dass sich der brasilianische Staat innerhalb der letzten Jahre immer empfänglicher für eine anti-indigene Haltung auf Regierungsebene zeigt und die Anerkennung indigener Rechte als hinderlich für die wirtschaftliche Entwicklung sieht.

Zusammenfassend liegt der Landproblematik indigener Völker in Brasilien und vor allem in Mato Grosso do Sul eine politische Ambivalenz zu Grunde, wie sie neben Pereira und Mota (2012) auch Aylwin (2009: 28) in seinem Bericht für die *International Workgroup of Indigenous Affairs* ausmacht. Die Versuche, verfassungsrechtliche Bestimmungen umzusetzen, werden durch die intensive Subventionierung der Expansion von Monokulturen, die schwerwiegende Konsequenzen für die Demarkierung indigener Territorien hat, zunichte gemacht. Einerseits soll den LandbesitzerInnen, als eine zentrale Säule der brasilianischen Wirtschaft, die Ausweitung und intensive Bestellung ihrer

Länder ermöglicht und erleichtert werden, andererseits werden den indigenen Gruppen ihre originären Rechte an genau jenem Land zuerkannt und die Rückerstattung ihres traditionell besiedelten Territoriums zugesprochen. Wie gezeigt, ist die fehlende Umsetzung der verfassungsrechtlichen Bestimmungen zum größten Teil in der hierarchischen Bewertung der Landnutzungsformen begründet, was zu einer zweiseitigen Haltung des Staates, den indigenen Gruppen gegenüber, führt. Antonio Brand, Historiker und Guarani-Forscher, bemerkt in einem Interview mit dem Institut „Humanitas Unisinos“ (IHU), dass es den jungen Guarani Kaiowá FührerInnen immer mehr bewusst wird, „dass es in Wahrheit zwei Formen der Justiz [„duas justiças“] gibt: eine schnelle, agile, aufmerksame und effiziente, wenn es um die Verteidigung der Rechte des Großgrundbesitzes und Agrobusiness geht, und eine zweite langsame, blinde und ineffiziente, wenn es um die Verteidigung indigener Rechtsansprüche geht“ (IHU 2010, übersetzt durch die Autorin).

2.3. Mediale Diskurse und soziale Segregation

Einige LandbesitzerInnen haben sich zu gut organisierten Vereinigungen zusammengefunden, um die Demarkierung indigener Territorien zu verhindern. Sie haben einen erheblichen Einfluss auf diverse Tageszeitungen der Region. Um den eigenen Anspruch auf Land zu rechtfertigen und den Kampf der indigenen Reterritorialisierung, zu delegitimieren, wird einerseits die Ideologie der Entwicklung und des Fortschrittes durch das Agrobusiness und andererseits ein einseitiges und undifferenziertes Bild des „índio“ vermittelt. Die Indigenen werden als etwas Vergangenes behandelt, deren Persistenz der landwirtschaftlichen Entwicklung des Bundesstaates im Weg stehen würde und somit auch der Bevölkerung schade. (vgl. Pereira et al. 2012). Im Besonderen wurde im Jahr 2008 eine „Hetzkampagne“ gegen die Demarkierung indigener Territorien initiiert. Dies geschah als Antwort der LandbesitzerInnen auf die Ankündigung der FUNAI, eine Reihe von Identifizierungsprozessen indigener Siedlungsgebiete zu veranlassen (vgl. Sullivan 2013: 459; Interviews mit Antonio Brand durch das IHU 2008 und 2009). Guimarães Foscaches (2010) stößt in ihrer Analyse lokaler Tageszeitungen immer wieder auf die Manipulation von quantitativen Daten, die die Relation zwischen indigenen Territorien und Ländereien für die landwirtschaftliche Produktion verzerren und zu Gunsten einer negativen Rezeption weiterer Demarkierungsanstrengungen in der Gesellschaft darstellen. Zudem werden die Perspektiven der indigenen Parteien im Landkonflikt und der historische Kontext des Landraubes in der Berichterstattung beinahe

komplett ausgeblendet. Indigene Anstrengungen, das Recht auf ihr traditionell besiedeltes Land geltend zu machen, werden in den Zeitungen als Invasion interpretiert, die gegen Eigentums- und Besitzrechte verstoßen. Auf diese Weise werden indigene Rechtsansprüche ausgeblendet und der Kampf um Land kriminalisiert.

Beispiele anti-indigener Darstellungen können jedoch nicht nur in provinziellen Blättern gefunden werden, auch Nachrichtenmagazine, die landesweit vertrieben und gelesen werden, sind nicht ausgenommen. Im November 2012 wurde in „Veja“, einem der wichtigsten und größten Nachrichtenmagazine Brasiliens, ein Artikel von Leonardo Coutinho veröffentlicht³, der die Idee der Umsetzung von Demarkierungsansprüchen indigener Territorien als mittelalterliche Utopie darstellt und staatliche und nicht staatliche AkteurInnen, die diese Idee unterstützen, als verantwortungslos gegenüber der brasilianischen Nation verurteilt.

Der öffentliche Diskurs über Indigene wird so in erheblichem Maße durch die Interessen der GroßgrundbesitzerInnen geprägt. Vorurteile Indigenen gegenüber, konnten auch durch die Autorin dieser Arbeit in zahlreichen Kontexten wahrgenommen werden: Indios würden nicht richtig arbeiten/hätten keine Arbeitsmoral, wären faul, würden vagabundieren, ständig betrunken sein und leicht gewalttätig werden. Zusammenfassend würden sie in keiner Weise zum Wohl und der Weiterentwicklung der brasilianischen Gesellschaft beitragen. In einem Gespräch mit einer 25-jährigen Studentin in Campo Grande wurde die Autorin mit der Aussage konfrontiert: „Você gosta dos índios? Você tem que entender que nós não gostamos.“ (Du magst Indigene? Du musst wissen, wir mögen nämlich keine Indios.) In Anbetracht des Verlaufes dieses Gesprächs, bezog sich das „wir“ auf die nicht-indigene Gesellschaft Mato Grosso do Sul, in dessen Namen die Gesprächspartnerin diese Aussage tätigte. Dies deutet auf das herrschende Selbstverständnis einer anti-indigenen Haltung hin, das in Mato Grosso do Sul nur in bestimmten Kreisen in Frage gestellt wird. Im selben Gespräch, durch eine zweite Studentin im selben Alter artikuliert, wurde die Autorin mit der Aussage konfrontiert: „Mas daqui a pouco nem vai ter mais índio.“ (Aber bald wird es doch gar keine Indios mehr geben). Diese Anschauung ist innerhalb des Integrationsdiskurses anzusiedeln, demnach die indigene Bevölkerung durch die breite

³ Titel: „Mato Grosso do Sul – Visão medieval de antropólogos deixa índios na penúria – Na crise dos guaranis-caiovas estão envolvidos interesses da Funai, de antropólogos e de ONGs. Ninguém se preocupa com os próprios índios“ <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/titulo-falso-a-ilusao-de-um-paraiso> [Zugriff: 3.12.2013]

Gesellschaft, die mit einer brasilianischen Nation gleichgesetzt wird, früher oder später absorbiert wird.

Weiters stößt man immer wieder auf den abwertenden Begriff des „Bugre“, der für Indigene im Allgemeinen, unabhängig ihrer ethnischen Zugehörigkeit benutzt wird und das Bild des barbarischen, wilden Indios reproduziert.

„El origen de la palabra bugre viene del francés bourge, que de acuerdo con el diccionario Houaiss posee el primero registro en el año de 1172 y significa hereje, que por su vez viene del latín medieval (siglo VI) bulgārus. Como miembros de la iglesia greco- ortodoxa, los búlgaros fueran considerados herejes, y el empleo del vocablo para denotar la persona indígena se relaciona con la idea de ‚inculto, selvático, no cristiano‘, - una noción de fuerte valor peyorativo.“

Nataly Guimarães Foscaches 2010: 28

Zu dem einseitigen Bild, das von Indigenen medial vermittelt wird, kommt hinzu, dass es für einen großen Teil der Bevölkerung keinerlei Interaktionsräume mit Indigenen gibt. Auch in den Städten, die in unmittelbarer Nähe zu indigenen Territorien liegen, konnten eher unpersönliche und distanzierte Interaktionsmuster beobachtet werden. In Bezug auf diejenigen, die sich in ihrem Arbeitsfeld mit indigenen Gruppen beschäftigen, wie zum Beispiel ÄrztInnen und ArzthelferInnen in den Reservaten, oder auch wissenschaftliche ForscherInnen, sind die Berührungspunkte mit Indigenen meist auf Arbeitskontakte beschränkt. Im Falle der Psychologin des Sozialhilfezentrums im Reservat Te'yikue konnte über einen längeren Zeitraum hinweg beobachtet werden, wie nach Verlassen des Reservats, dieser Teil ihres Arbeitslebens quasi ablegt wurde, um sich wieder in ihrem urbanen Umfeld einzufinden. Dies macht sich vor allem darin bemerkbar, dass sie immer wieder betonte, froh darüber zu sein, sich den restlichen Tag nicht mehr mit „índios“ beschäftigen zu müssen. Hier ist anzumerken, dass sie in einer Stadt wohnt, die wenige Kilometer von dem größten Reservat der Region entfernt liegt und daher auch eine hohe Präsenz an indigenen Menschen im urbanen Raum aufweist. Derartige Statements können daher als Ausdruck davon gelesen werden, dass es schlussendlich der individuellen Wahl obliegt, sich mit der indigenen Bevölkerung zu beschäftigen. In den zahlreichen informellen Gesprächen mit der erwähnten Psychologin, der im Reservat tätigen Sozialhelferin, dem Arzt und diversen ArzthelferInnen über ihre Tätigkeiten, konnte zudem festgestellt werden, dass die Arbeit mit Indigenen weniger aus einem historischen, kritischen oder postkolonialen Verständnis der gegenwärtigen Situation resultiert, sondern

vielmehr als eine Art Wohlfahrtsarbeit für die arme Bevölkerung verstanden wird. Obwohl Mato Grosso do Sul der Bundesstaat mit dem zweitgrößten indigenem Bevölkerungsanteil Brasiliens ist, die Geschichte der Region untrennbar mit jener der Guarani verbunden ist und die Prekarität, in der diese heute leben sehr sichtbar ist, ist die breite Gesellschaft weit davon entfernt, sich mit der indigenen Thematik als Teil einer kollektiven Selbstverständigkeit zu beschäftigen. Welche Auswirkungen die Desinformation über die indigene Bevölkerung in urbanen Institutionen, die mit indigenen Klientel in Kontakt steht, haben kann, zeigt Jesus do Nascimento (2013) anhand von Kinderpflegeheimen, die auch indigene Kinder aufnehmen. Sie spricht von einem zugrunde liegendem Unverständnis des kulturellen Kontextes und von einer doppelten Viktimisierung der Kinder von Seiten der Institution. Einerseits werden sie als Opfer des Gewaltkontextes, aus dem sie in den meisten Fällen entrissen wurden, angesehen und andererseits als Opfer der eigenen Kultur, da sie indigen sind (Jesus do Nascimento 2013: 24). Die Autorin kommt zu dem Schluss, dass die mangelhaften Kenntnisse der Kultur und der Geschichte der Guarani Kaiowá, sowie eine ethnozentrische Haltung in vielen Institutionen und im Verhalten zahlreicher AkteurInnen, zu Diskriminierung und Vorurteilen der indigenen Bevölkerung gegenüber führt (Jesus do Nascimento 2013: 192f).

Wie gezeigt wurde, geht die Segregation, die sich in Form von indigenen Territorien und nicht-indigenen Grundbesitzen beziehungsweise der großteils nicht-indigenen Stadtgesellschaft offenbart, über den räumlichen Aspekt hinaus und beinhaltet Faktoren des sozialen Miteinanders. Weiters ist sie in der Sprache bemerkbar, sowohl auf Seiten der nicht-indigenen, als auch auf Seiten der indigenen Gesellschaft wird eine klare und kolonial stark behaftete Trennung zwischen „brancos“ (Weiße) und „índios“ (Indianer) aufrechterhalten.

3. Das Reservat als Lebensraum des Großteils der Guarani Kaiowá in Mato Grosso do Sul

Die indigene Bevölkerung Brasiliens setzt sich aus 227 verschiedenen Gruppen zusammen, wobei die Hälfte von ihnen weniger als 500 Mitglieder und nur zwei Völker über 20.000 Mitglieder umfassen (International Work Group on Indigenous Affairs 2009: 184). Die Guarani stellen mit insgesamt um die 65.000 Menschen (vgl. de Assis et al. 2004) das populationsreichste indigene Volk Brasiliens dar. Sie können in drei ethnischen Gruppen unterschieden werden, die in ihrer Sprache und materiellen Kultur voneinander abweichen: Ñandéva, Mbya und Kaiowá, erstmals klassifiziert durch Schaden (1954). In Mato Grosso do Sul identifiziert sich die Mehrheit als Kaiowá und eine Minderheit als Ñandéva. Heute ist es aufgrund der komplexen Landsituation keine Seltenheit, dass Angehörige verschiedener Subgruppen auf demselben indigenen Territorium zusammenleben, doch gelten Gemeinden als stets von einer Ethnie dominiert. Dies zeigt sich nicht nur in quantitativer Hinsicht, sondern auch im Zugang zu politischer Macht.⁴

Die Kaiowá identifizieren sich in Paraguay als „Paĩ-Tavyterã“ und machten in den 1990er Jahren etwa 8000 Menschen aus. Die Kaiowá/Paĩ-Tavyterã traten mit dieser Bezeichnung erstmals zwischen 1750 und 1760 in Kontakt mit den kolonialen BesatzerInnen (Meliá et al. 2008). Die Interaktionsgeschichte zwischen indigener und nicht-indigener Bevölkerung war jedoch nicht immer mit Landkonflikten verbunden. Den Beginn des kolonialen Kontaktes mit den Guarani prägte die Niederlassung jesuitischer Missionsstätten, die es sich zur Aufgabe machten, die indigene Bevölkerung zu christianisieren und zu zivilisieren. Im Rahmen des Tripel-Allianz-Krieges mit Paraguay standen hingegen die militärische Instrumentalisierung der Indios und die anschließende Konsolidierung der neuen Grenzen zwischen Paraguay und Brasilien im Vordergrund, die sich quer durch das Siedlungsgebiet der Guarani Kaiowá ziehen. Die Strategien und Einflüsse, denen die Guarani Bevölkerung seit der Konsolidierung der Nationalstaaten unterlagen, unterschieden sich stark in Brasilien und Paraguay und glichen sich erst in den letzten Jahrzehnten im Kontext des Agrobusiness wieder an, mit dessen Auswirkungen sowohl die Guarani in Paraguay, als auch jene in Brasilien, konfrontiert sind (Brand et al. 2011: 82). Durch die verschiedenen

⁴ Da die Autorin sich in ihrer qualitativen und literaturbezogenen Forschung mit Territorien befasste, in denen zum größten Teil Kaiowá leben, werden „Guarani“ und „Guarani Kaiowá“ synonym verwendet. So soll der Mehrheit an Kaiowá Rechnung getragen werden, ohne vergleichbare Erfahrungen betroffener Ñandéva-Familien ausblenden zu wollen. Wird hingegen „Kaiowá“ verwendet, so ist darunter ein expliziter Bezug auf sozio-kulturelle Spezifika dieser Ethnie zu verstehen.

soziopolitischen Kontexte, welche die Kaiowá und Paĩ-Tavyterã erfuhren, wurde ein paralleler und gleichzeitig separierender Prozess zwischen zwei Gruppen vorangetrieben, die ursprünglich eine ethnische Nation darstellten. (Meliá et al. 2008: 48f)

Die Guarani in Mato Grosso do Sul leben heute in sehr verschiedenen sozialräumlichen Kontexten. Diese Unterschiede veranschaulichen die komplexen historischen und sozialen Konfigurationen der heutigen Guarani Kaiowá Bevölkerung. Die Mehrheit lebt in Reservaten, die Anfang des letzten Jahrhunderts eingerichtet wurden und seither ein stetiges Bevölkerungswachstum verzeichnen. Ein weiterer beträchtlicher Teil lebt in indigenen Territorien, die in den 1980ern und 1990ern demarkiert wurden und durch eine geringere externe Intervention andere Charakteristika als die Reservate ausweisen. Viele Familien leben in den Peripherien der Kleinstädte. Dies trifft sowohl auf ganze Großfamilien zu, als auch auf Individuen und Kleinfamilien, die auf diese Weise versuchen, einen Ausweg aus der sozioökonomischen Misere der Reservate zu finden (vgl. Pereira 2007: 15ff). Und weitere Familien leben in Squattersiedlungen am Rande der privaten Großgründe oder entlang der Bundesstraßen. In diesen Siedlungen herrschen sehr prekäre Lebenskontexte vor, es fehlt Land zum Anbau, Zugang zu Trinkwasser und Anbindung an die Stromversorgung. Diese Menschen werden nicht von den staatlichen Programmen der FUNAI (*Nacional do Índio*, Nationale Behörde für indigene Angelegenheiten) und SESAI (*Secretaria Especial de Saúde Indígena*, Sondersekretariat für indigene Gesundheit) erfasst, erhalten somit keine Lebensmittelkörbe und keine gesundheitliche Betreuung (Pereira 2007: 23ff). Auf diese Weise leben die betroffenen Familien quasi in einer sozialen Unsichtbarkeit die nicht erfasst wird, außer mittels Drohungen und Gewaltübergriffen der GroßgrundbesitzerInnen, deren Landbesitz sie gefährden.

Im Folgenden soll das Reservat als Lebensraum im Fokus stehen. 2011 lebten um die 75% der Guarani Kaiowá Bevölkerung in Reservaten. Gemessen an allen Guarani-Territorien im Bundesstaat leben diese 75% in etwa 40% ihres offiziell zugesprochenen Landes. Dies veranschaulicht das gravierende Verhältnis zwischen Land und Menschen, das in den Reservaten herrscht (Brand et al. 2011: 99). Hinzu kommt ein enormes Wachstum unter der Guarani Bevölkerung, das in etwa in den 1970er Jahren einsetzte und auf einen demographischen Erholungsprozess nach Jahrzehnten der Bevölkerungsreduzierung zurückgeführt wird (vgl. Brand et al. 2011; de Assis et al. 2004). Innerhalb von 30 Jahren hat sich die Guarani Bevölkerung mehr als verdoppelt. (ISA, zitiert nach Brand et al. 2011)

Als beitragender Faktor kann die medizinische Betreuung innerhalb der Reservate angeführt werden, die im Vergleich zur nicht-indigenen Gesellschaft immer noch prekär ist, aber dennoch Wirkungen zeigt.

3.1. Historische Betrachtung des Landraubs

Erst mit Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts traten die Nutzung und Okkupation des Guarani-Siedlungsgebietes immer mehr in den Mittelpunkt des politischen wie privatwirtschaftlichen Interesses. In den 1890er Jahren setzte die Erschließung der Region für die Mate-Extraktion ein. Wichtigster Akteur war das Unternehmen „Matte Laranjeiras“. Die indigenen Gemeinden waren von den Tätigkeiten des Unternehmens in direkter Weise betroffen. Sie wurden in diese erste weitflächige wirtschaftliche Erschließung ihres Lebensraumes als Arbeitskräfte integriert und es entstanden neue Siedlungen in der Nähe der Arbeitsstätten (Mura 2006: 74ff). Ihr Zugang zu Land und die Nutzung der Ressourcen wurden jedoch nur teilweise und in wenigen Fällen eingeschränkt, denn die Firma war nicht an dem Besitz des Landes an sich interessiert, sondern rein an der Gewinnung von Mate (Brand 1997: 60ff). Auf diese Weise konnten die Guarani als BewohnerInnen des Waldes eine relative Autonomie ihrer Lebens- und Siedlungsweise bewahren.

„Bis zu Beginn der 1930er Jahre des vorigen Jahrhunderts siedelten die Guarani in Brasilien im Südwesten des Bundesstaates Mato Grosso do Sul, an der Grenze zu Paraguay, auf einem Gebiet von ungefähr 60.000 km², also 6 Millionen Hektar.“

Friedl Grünberg 2004: 232

Dies änderte sich schließlich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit der Ankunft von SiedlerInnen aus anderen Teilen Brasiliens, vor allem aus Südbrasilien. Diese wurden politisch durch große Siedlungsprojekte unterstützt, um die ökonomische Erschließung des ungezähmten Westens voranzutreiben (Brand 1997: 73f). Die neuen SiedlerInnen, anders als die Mate-Firma, erhoben nicht nur Extraktions-, sondern auch Besitzansprüche auf Land und Boden und stützten sich dabei auf Landtitel, die ihnen die Regierung verkauft hatte.

In den 1950er Jahren begann der Prozess großflächiger Abholzungen um Weideflächen für Rinderfarmen zu ermöglichen. Dies war eine Entwicklung, die immer rascher von statten ging und sich in den 1970er Jahren mit dem Soja-Boom zuspitzte. Die Entwaldung war ein systematischer und das gesamte Territorium der

Guarani in Mato Grosso do Sul betreffender Prozess. Zahlreiche indigene Gemeinden wurden zerstört und ihre BewohnerInnen oftmals unter Androhung und/oder Anwendung von Gewalt vertrieben (vgl. Brand et al. 2011: 93f). Auf den gerodeten Flächen wurden afrikanische Weidegräser gepflanzt, die die einheimische Flora verdrängten und die Landschaft in eine Steppe verwandelten (Grünberg 2004: 232, Grünberg 2003: 17). Der Verlust des Waldes ist ein traumatisches Erlebnis für die Gemeinschaft der Guarani Kaiowá. Nicht nur, dass der Wald eine wichtige Nahrungsmittelquelle darstellte, an ihm war auch das religiöse und soziale Leben orientiert (vgl. Grünberg 2004, Grünberg 2003).

„Den Wald mit seinen Gefahren zu meistern, bot den Männern Gelegenheit, ihre Persönlichkeit zu entwickeln und Prestige zu erlangen, und die lebendige Kommunikation mit den Tieren und Geistwesen des Waldes ließ die Guarani ihr reiches spirituelles Leben entwickeln. All dies ist unwiederbringlich verloren, denn mit dem Verlust des Waldes ging, fast im selben Tempo, ein Verlust des mit ihm zusammenhängenden Wissens einher und der lebendigen Praxis, im Wald mit den Pflanzen und Tieren zu leben.“

Friedl Grünberg 2004: 231

Die damit einhergehenden Veränderungen werden in der heutigen Jugend sehr sichtbar, die nicht dieselbe Beziehung zu der Natur aufbauen kann, wie Vorgängergenerationen. Der Verlust des Waldes war somit zwangsläufig mit einer „gradueller ‚Ent-Vitalisierung‘“ (Benatti 2004: 39) in Bezug auf traditionelles Wissen und Praktiken verbunden.

Nachdem die Arbeitsmöglichkeiten in der Mate-Extraktion verschwunden waren, begannen viele Guarani für die neuen Landgüter, die auf ihrem Siedlungsgebiet errichtet wurden, in der Abholzung zu arbeiten. War das Gut vollständig entwaldet, wurden sie für andere Arbeiten auf den Farmen engagiert oder aber auch vertrieben. Die Rodungen und die Arbeit auf den Farmen waren für die Indigenen mit einem Umstand verbunden, den Brand (1997: 86ff) als „*esparramo*“ beschreibt, was so viel wie Verstreuung bedeutet. Brand (1997: 90ff) weist in weiterer Folge darauf hin, dass in den 1980er Jahren eine Umkehrung dieses *esparramo* hin zu einem „*confinamento*“, einer Zusammendrängung, stattfand. Hierzu trug die Eröffnung eines neuen Arbeitsmarktes für indigene Männer bei - die Arbeit auf den Zuckerrohrplantagen und Ethanolfabriken, die sich seither in der Region vermehrten. Zentren der Konzentration potenzieller Arbeitskräfte waren acht Reservate, die bereits in der Zeit zwischen 1915 und 1928 durch das SPI demarkiert wurden. Diese

hatten von Beginn an den Zweck der „Befreiung“ des Landes von Indios, um die Entwaldung und großbetriebliche landwirtschaftliche Produktion durch zugewanderte SiedlerInnen zu ermöglichen. Als sich die Möglichkeit des Rückzugs in noch bestehende Waldflächen durch die voranschreitende Abholzung minimierte, stieg die Zahl der BewohnerInnen in den Reservaten schließlich drastisch an (Brand 1997: 105f, Mura 2006: 86ff). Das SPI, später die FUNAI, hatten die Aufgabe, die Umsiedlung der Indigenen auf die dafür vorgesehenen Flächen durchzuführen. Durch die staatlichen Stellen sowie durch christliche Missionarstätten, wurden administrative und soziale Einrichtungen geschaffen, um die verstreuten Guarani ins Reservat zu locken (Mura 2006: 83). Dabei wurde eine kulturelle und ökonomische Anpassung der Indigenen an die Mehrheitsbevölkerung angestrebt. Indigene wurden in Folge in „aldeados“ und „desaldeados“ unterteilt, was darüber Aufschluss geben sollte, ob sie „noch“ im Wald oder „bereits“ im Reservat lebten und somit vom Prozess der Assimilierung erfasst wurden. Vor dem Hintergrund, dass der Wortursprung „aldea“ so viel wie Dorf/Gemeinde bedeutet, streicht Brand (1997: 6) heraus, dass diese Klassifizierung in Wirklichkeit konträr benutzt wurde. Schließlich sind die „aldeados“, die aus ihrem sozial-territorialen, gemeinschaftlich-dörflichen Kontext entrissen und ins Reservat gedrängt wurden, die tatsächlichen „desaldeados“. Die Reservate sollten die Transformation der Indios in KleinbäuerInnen vorantreiben, damit diese sich dem Staat als „nützlich“ erweisen und mit den „zivilisierten“, weißen Bevölkerungsteilen zusammenarbeiten können (Brand 1997: 118; Brighenti 2010: 177ff). Angesichts der Etablierung neuer landwirtschaftlicher Herrschaftsbeziehungen sollten die Indigenen so in die kapitalistische Logik integriert werden.

Doch das Reservat stellt in vielen Fällen keine Endstation dar. Vielmehr ist es häufig Ausgangspunkt des Kampfes um die Rückeroberung ihres ehemals besiedelten Territoriums. Das Zusammendrängen in die Reservate fiel mit einer gegenläufigen Bewegung zusammen - die der Verteidigung und Wiederaneignung von traditionell besiedeltem Land, was Brand (1997) als Bruch der historischen Tendenz des *confinamento* versteht. Die Probleme innerhalb der Reservate, das günstigere politische Klima des Re-Demokratisierungsprozesses des Staates sowie die politische Mobilisierung der Indigenen selbst, ermöglichten in den 1980er Jahren die Demarkierung einer Reihe von indigenen Territorien. Auch wenn diese im Vergleich zu den Reservaten nur recht kleine Landflächen umfassen, stellen sie wichtige Errungenschaften der indigenen Landrechtsbewegung, im Kampf gegen die Lobby der GroßgrundbesitzerInnen, dar. Hinzu kommen ein Dutzend weitere Gebiete, die zwar nicht demarkiert sind und auf denen daher noch Konflikte mit

Ansprüchen der GroßgrundbesitzerInnen ausgetragen werden, die jedoch bereits den Prozess ihrer Identifizierung⁵ als indigene Territorien begonnen haben (vgl. Colman 2007: 41ff). Um verlorene Territorien wieder zu erlangen, wird, wie oben erwähnt, auf die Strategie der Besetzung zurückgegriffen, die „*retomadas*“ (Wiedereinnahmen) genannt wird und den Staat zu einer Anerkennung des besetzten Gebietes als indigenes Territorium bewegen soll. Doch ist die Praxis der *retomadas* mit prekären Siedlungsverhältnissen und einer ständigen Lebensgefahr verbunden (vgl. Friedl 2004: 251ff). Die LandeigentümerInnen reagieren nicht selten mit dem Einsatz bewaffneter Milizen, die die indigenen BesetzerInnen von ihrem Land vertreiben sollen und nicht davor zurückschrecken, von ihren Waffen auch Gebrauch zu machen. Immer wieder kommt es zu Morden an Indigenen durch LandbesitzerInnen oder ihre Mittelsmänner; politische AnführerInnen sind davon genauso betroffen wie einfache BewohnerInnen, darunter auch Kinder und Jugendliche. Die verantwortlichen TäterInnen werden in der Regel nicht verurteilt und meist nicht einmal vor ein Gericht gestellt. Dies deutet auf eine institutionalisierte Diskriminierung hin und veranschaulicht die Parteilichkeit und den Klientelismus in der lokalen Justiz.

Angesichts des enormen Bevölkerungswachstums unter der indigenen Bevölkerung, wird die Notwendigkeit der Demarkierung neuer Territorien immer dringlicher. In diesem Kontext und angesichts des politischen Unwillens, der in den letzten Jahrzehnten zum Ausdruck kam, LandbesitzerInnen zu Gunsten indigener Gruppen zu enteignen, wird die Strategie der *retomadas* auch in Zukunft eine wichtige Rolle in der Landrechtsbewegung spielen. Pereira (2007) argumentiert in diesem Zusammenhang, dass die *retomadas* und andere Formen der territorialen Okkupation außerhalb der Reservate zeigen, dass das Reservatmodell, das im letzten Jahrhundert politisch angekurbelt und forciert wurde, nicht die gewünschte Wirkung zeigt. Schließlich konnte es den Versuchen außerhalb dieser limitierten Territorien eine gemeinschaftliche, sozialräumliche Verwirklichung anzustreben, nicht effektiv entgegenwirken.

Zusammenfassend wird offensichtlich, dass die staatliche Indigenenpolitik in Mato Grosso do Sul im Laufe ihrer Geschichte zu Gunsten der wirtschaftlichen Erschließung der Region und nicht im Sinne der betroffenen Gemeinden agierte. Indigene Völker wurden lange als ein vorübergehendes Phänomen betrachtet, das durch den Prozess der Integration

⁵ Die Identifizierung ist ein Teil des Demarkierungsprozesses und geht der legalen Anerkennung als indigenes Territorium voraus. In diesem Teilprozess soll anhand von anthropologischen Studien geklärt werden, ob das Land tatsächlich traditionell von Indigenen besiedelt wurde.

letztendlich verschwinden würde. Der Beschleunigung dieses Prozesses sollte die durch SPI beziehungsweise FUNAI initiierte Umsiedelung in die Reservate dienen. Angesichts der Integrationslogik würde die Zurverfügungstellung minimaler Teile ihres Territoriums ausreichen und die Abholzung des Waldes, der ihnen als Lebensraum diene, gerechtfertigt sein (Brighenti 2010: 175ff; Mura 2006: 88). Aylwin kommt in seinem Bericht für die „International Workgroup of Indigenous Affairs“ (2009: 69) schließlich zu dem Schluss, die Handlungen des brasilianischen Staates in Hinblick auf die Landsituation der Guarani in Mato Grosso do Sul sei sowohl als Ethnozid, als auch Genozid, einzustufen. Das Zusammenspiel von Landverlust, Verdrängung in die Reservate, Zwangsintegration und Vormundschaftssystem hat schließlich nicht nur zu einer partiellen Ausrottung in physischer, sondern auch in kultureller Hinsicht geführt. Aylwin (2009: 65ff) fasst zusammen, dass zwar im Landesschnitt in den letzten beiden Jahrzehnten Fortschritte in der legalen Anerkennung indigener Territorien zu verzeichnen waren, dies jedoch in keiner Weise auf die Situation der Guarani zutrifft. Diesen wird nach wie vor keinerlei Schutz vor der Ausweitung der großbetrieblichen Wirtschaft geboten, die mit ihrer Kultur und ihren Bedürfnissen vereinbar wäre. Aus diesem Grund stellen sie gegenwärtig das am stärksten von Konflikten, Gewalt, Morden sowie Suiziden betroffene Volk im Land dar. In pro-indigenen journalistischen Texten lassen sich im Kontext der dargelegte Politik den Guarani in Mato Grosos do Sul gegenüber sogar Vergleiche mit „Apartheid“ und „Holocaust“ finden.

„Costumamos falar de apartheids, quando conversamos da situação que vivia África do Sul, ou da que padece a Palestina. No entanto, quando nos referimos aos diversos tipos de muro (físicos, jurídicos e até virtuais) levantados contra as civilizações originárias, suas famílias biológicas e suas famílias sociais, desde a Alaska até o sul da Argentina usamos o eufemismo ‚reservas‘.“

Raul Fitipaldi 2012

„Mas por mais absurdo que possa parecer, no Brasil há quem avalie – não sem dados para isso – que em Mato Grosso do Sul está em franco andamento uma política genocida de promover uma espécie holocausto contra os Guarani e Kaiowá, muitos dos quais vivem em reservas indígenas superlotadas que lembram campos de concentração.“

Jorge Eremites de Oliveira 2012

3.2. Territoriale und soziale Organisation

Die besondere Beziehung der Guarani zu ihrem Land lässt sich nicht mit dem eurozentrischen Verständnis von Eigentum und Besitz erklären. Es ermöglicht nicht nur die physische Reproduktion durch die Aufrechterhaltung traditioneller Agrarkultur, des Jagens und Fischens, sondern ist auch mit dem Anspruch auf eine eigene soziale und kulturelle Ordnung verbunden und Voraussetzung für die Herausbildung und Aufrechterhaltung ökonomischer und politischer Beziehungen, inhärenter Normen und Traditionen. Territorium wird in diesem Verständnis zum zentralen Aspekt einer kollektiven indigenen Identität und ihrer kulturellen Reproduktion. In der Guarani Mythologie wird das Land, auf dem sie Leben, als Geschenk verstanden, das ihnen zur Verfügung gestellt wurde, um ein Leben entsprechend ihrer Vorstellungen verwirklichen zu können (Mura 2006: 425, 105ff). Dieses Land, auf dem eine Gemeinschaft lebt, wird in Guarani als „tekoha“ bezeichnet, wobei „teko“ ein Konzept darstellt, das mit Kultur, Norm, Moral und Gewohnheit beschrieben werden kann, das Suffix „ha“ stellt die Realisierung dessen dar. (vgl. Meliá et al. 1978, Pereira 2004: 116). *Tekoha* impliziert drei Ebenen des Raumes: der physische Raum, in dem der Wald als natürlicher Lebensraum eine zentrale Rolle spielt, Raum im agrarischen Sinn, der das Überleben sichert, und der sozio-politische Raum, der sich durch bestimmte politische Faktoren und soziale Beziehungen zusammensetzt. Diese drei Ebenen erhalten nur in ihrer Interrelation ihre vollständige Bedeutung (Brighenti 2010: 68f). In Hinblick, sowohl auf die agrarische, als auch auf die sozio-politische Dimension von Raum, stellt die Großfamilie die strukturierende Einheit dar, die in Form von mehreren Haushalten in physischer Nähe siedelt. Die Familien organisieren sich, gemäß ihrer territorialen Bedürfnisse für produzierende und spirituelle Tätigkeiten, wobei Produktions- und Konsumeinheiten am Familienleben orientiert sind und nie individuell. Aus diesem Grund ist das ökonomische Leben bei den Guarani Kaiowá, traditionell gesehen, nicht nur an der Subsistenz orientiert, sondern auch an Verteilung, Umverteilung und Reziprozität (Meliá et al. 2008: 109).

Vor diesem Hintergrund stellt der Mangel an Land einen zentralen Faktor der heutigen Situation der Guarani dar. Die traditionelle Siedlungsweise als Großfamilie war innerhalb der Reservate nicht mehr möglich, da durch den Prozess des *esperramo* und das darauffolgende *confinamento* Familien unterschiedlicher Verwandtschaftskreise dazu gezwungen wurden, auf engem Raum zusammenzuleben. Zentrale Charakteristika eines *tekoha* ist eine starke soziale Kohäsion, mit sowohl einer politischen als auch einer

religiösen Führungspersönlichkeit (Meliá et al. 2008: 131). Doch die Konzeption der Reservate als Konzentrationsbereiche und Erziehungs- beziehungsweise Zivilisierungsstätten war mit einer Ignoranz der indigenen Organisationstrukturen und der traditionellen Siedlungs- und Wirtschaftsweise verbunden. Die Verstreuung und anschließende Zwangsansiedelung im Reservat brach soziale Beziehungen, veränderte den Bezug zum Land und verhinderte eine autonome Form sich territorial zu organisieren. Die Unterwerfung der Guarani Kaiowá unter die Administration brasilianischer Funktionäre war mit einer geringen Partizipation und einem umso größerem Paternalismus in soziopolitischer Hinsicht verbunden, der sich auf beinahe alle Bereiche des sozialen Lebens auswirkte (Meliá et al. 2008: 84). Es wurden neue politische Strukturen eingeführt, die sich mit Voranschreiten der Zeit intensivierten: eine neue, indigen besetzte Führungsposition wurde eingerichtet, der „capitão“, die für die Konfliktlösung innerhalb des Reservats zuständig sein sollte. Dieser wurde zu Beginn durch das SPI bestimmt, wobei Personen gewählt wurden, die sich den Interessen der staatlichen Institution am ehesten unterwarfen (Mura 2006: 88). Heute finden interne Wahlen zur Bestimmung des „capitão“ statt, doch führt der Versuch der Machtzentralisierung immer noch dazu, dass der Großteil der Familien politisch nicht repräsentiert wird und eine interne Marginalisierung erfährt. Zusätzlich gibt es in Dourados und Caarapó einen Vereador, der das Reservat im Munizip vertritt und für die Umsetzung von Projekten kämpft. Dass die politische Führung zwar gewählt, aber nicht mit allen Familienkreisen zusammenarbeitet, zeigt sich zum Beispiel in der Haltung der modernen Autoritäten selbst. Als die Forscherin gemeinsam mit dem ehemaligen Vereador in Caarapó im Auto ein Viertel des Reservats durchquert, das vornehmlich durch Ñandeva bewohnt ist, bemerkt dieser wiederholt, dass hier sehr problematische Familien wohnen würden. Er erzählt auch, dass er wegen seiner Patrouillen in diesem Gebiet gegen Jugendbanden, die Drogen nehmen und verkaufen, bereits Morddrohungen erhalten habe und Anschläge auf die Häuser und Felder seiner Familie verübt wurden.⁶

Neben der Veränderungen indigener politischer Autoritätsverhältnisse intervenieren externe, nicht-indigene AkteurInnen in direkter Weise in die interne Organisation. Zu Beginn waren dies FUNAI und Missionsstätten, in den letzten Jahrzehnten kamen jedoch zunehmend auch andere Einrichtungen, wie Schulen, Gesundheitsposten, Sozialhilfestellen, evangelische Kirchen und diverse NGOs, hinzu. Diese AkteurInnen verfolgen in ihren

⁶ Aufbauend auf Erfahrungen und Gesprächen mit dem ehemaligen Vereador Otonial Ricardo im November 2012

Aktivitäten jeweils eigene Ideologien und unterwerfen sich kaum internen Strukturen (vgl. Mura 2006: 437ff). Die *Secretaria Especial de Saúde Indígena* (SESAI) Sondersekretariat für indigene Gesundheit, zum Beispiel, die für die gesundheitliche Versorgung in den Reservaten zuständig ist, arbeitet nach eigenen Maßstäben und Ideologien und berücksichtigt dabei weder indigene Heilungs- und/oder Lösungsvorschläge, noch interne Konfliktdynamiken der indigenen Gemeinschaft (vgl. Jesus do Nascimento 2013: 79f). Der soziale Kontext der PatientInnen wird in der Regel durch einen stark ethnozentrischen Blick interpretiert. Im Feld konnte wiederholt festgestellt werden, dass ein im Reservat Te'yíkue tätiger Arzt im Verfahren mit Minderjährigen gegen den Willen der Eltern gehandelt hatte und ohne zuvor die internen politischen Autoritäten aufgesucht zu haben. Sein Handeln entsprach, eigenen Angaben nach, persönlichen Einschätzungen der Situationen, doch rief es, unter den indigenen Autoritäten und nicht-indigenen Funktionären, eine Diskussion über die Handlungsverantwortlichkeit zweiter hervor, die im Rahmen einer Versammlung öffentlich ausgetragen wurde.⁷

Darüber hinaus, lässt sich in den letzten Jahren die Tendenz verzeichnen, dass mehr und mehr indigene Gemeindemitglieder als Angestellte in diese Institutionen integriert werden. Die Auswirkungen der externen Interventionen in die sozialen Organisationsstrukturen und deren Adaptierung durch die Guarani selbst veranlassen Pereira (2004: 324, 350) dazu, das „confinamento“ nicht nur als räumlichen, sondern auch als kulturellen Prozess zu betonen. Die internen Machtverschiebungen haben signifikante Auswirkungen auf das Prestige traditioneller Autoritäten, allen voran die spirituellen Führungspersonlichkeiten, deren Weltanschauung und Konfliktlösungsstrategien angesichts der neuen Lebensrealitäten und kulturellen Kontakträume für die jüngere Generation oft keine Antworten mehr bieten können (Pereira 2004: 323ff).

Pereira (2004) beschäftigt sich in seiner Arbeit zudem intensiv mit den sozialen Beziehungen, die das Zusammenleben der Kaiowá bestimmen und den Veränderungen, die in der Aktualität des komplexen Miteinanders im Reservat sichtbar werden. Ein Fokus liegt auf den Verwandtschaftsbeziehungen, die weiterhin eine zentrale Rolle für soziopolitische und sozioökonomische Kooperation spielen. Auch wenn durch Zerstreuung und Migration ins Reservat Familien fragmentiert und geographisch auseinandergerissen wurden, werden Verwandtschaftsbeziehungen – zumeist drei Generationen umfassend – aufrechterhalten und verlieren nicht an individueller und kollektiver Bedeutung. Dies gilt

⁷ Versammlung indigener Führungspersonen und im Reservat tätiger Funktionäre, Vorhof des CRAS, Te'yíkue Caarapó, 5.12.2012

jedoch auch für Rivalitäten und Konflikte zwischen unterschiedlichen Verwandtschaftskreisen. Einerseits bedeutet das, dass komplexe soziale Verbindungen zwischen den verschiedenen indigenen Territorien und Wohnräumen bestehen, die eine konstante Mobilität zwischen diesen Räumen bedingen (vgl. Barbosa da Silva 2009). Andererseits bedeutet dies für die Reservate, als Ansammlung verschiedener Familienkreise, dass soziale Konfliktlinien ebenso komplex und auch ebenso signifikant sind.

Pereira (2004) deutet mehrmals darauf hin, dass die internen Machtverhältnisse und Diskrepanzen durch die externen AkteurInnen, die im Reservat arbeiten, meist nicht wahrgenommen und dadurch übergangen werden. Während der für diese Arbeit durchgeführten Feldforschung bestätigte sich diese Einschätzung in dem Sinne, dass eine enge Zusammenarbeit externer AkteurInnen mit bestimmten Familien und Verwandtschaftskreisen schnell sichtbar wurde, während andere von den zentralisiert arbeitenden Institutionen, wie Schule und Gesundheitsposten, als nicht kooperativ und daher „problematisch“ wahrgenommen wurden. Diese Herangehensweise verstärkt eine interne Zentrum-Peripherie-Bildung und führt nicht zu der eigentlich angestrebten Auflösung des Konfliktpotenzials. Ein damit verbundener Aspekt ist, dass sich auch der Zugang zu Ressourcen über diese Verwandtschaftsbeziehungen gestaltet. Sei es über die direkte Privilegierung durch Familienangehörige in Machtpositionen oder sei es durch die Loyalität bei Anstellungen innerhalb des Reservats als LehrerInnen oder AssistentInnen im Gesundheitswesen. Das Einkommen, das dadurch generiert wird, produziert schließlich auch im materiellen Sinn sichtbare Unterschiede zwischen Familien im „Zentrum“ und jenen der „Peripherie“. Die Forscherin kam bei Gesprächen mit dem Schulpersonal immer wieder zur Erkenntnis, dass enge verwandtschaftliche Beziehungen zwischen vielen der LehrerInnen bestanden, was dazu führte, dass einige wenige Familien ein hohes Prestige innerhalb des Reservats genossen, während Angehörige anderer Verwandtschaftskreise keine/n einzige/n VertreterIn in oben erwähnten Institutionen hatten und aufgrund des fehlenden Zugangs zu derartigen Einkommensverhältnissen in erheblich schlechteren Wohnverhältnissen lebten.

3.3. Leben im Reservat

Die drei größten Reservate, Dourados, Caarapó und Amambai, sind zugleich die bevölkerungsreichsten und die am stärksten von Überbevölkerung betroffenen, wobei Dourados in besonderem Maße heraussticht. In Letzterem, das eine Fläche von weniger als 3500 Hektar ausmacht, lebten 1975 um die 1750 Personen (CIMI 1975, zitiert nach Meliá et al. 2008: 85), 2008 waren es bereits um die 12.000 Menschen. Im Vergleich dazu lebten in Caarapó, das in etwa eine ähnliche Fläche aufweist, im selben Jahr weniger als 5.000 Personen (FUNASA 2008, zitiert nach ISA). Dourados ist auch das einzige Reservat, das neben Kaiowá und Guaraní auch einen Bevölkerungsanteil von ca. 30% der Ethnie Terena aufweist, die sich später als die Guaraní auf dem Territorium, auf Druck der Umsiedlungspolitik, niederließen. Die Terena konnten sich besser als die Guaraní an die Kultur der nicht-indigenen Gesellschaft adaptieren und machen heute die ökonomisch privilegierteste und politisch dominanteste Kraft im Reservat Dourados aus (vgl. Pereira 2013). Die Überbevölkerung und die Nähe der Stadt, lassen das Reservat eher als ein peripheres Stadtviertel erscheinen, als ein indigenes Territorium. Ein Slum, dessen Bevölkerung Indigene ausmachen. Dies wird sich auch in Zukunft nicht ändern, da die Bevölkerung weiter wächst und die räumliche Nähe zur Stadt sich auch auf beruflicher und kultureller Ebene auswirkt. Dies offenbarte sich der Forscherin in einem Gruppeninterview mit Kaiowá Jugendlichen des Reservats.⁸ Nicht nur die Frequentierung der Stadt ist intensiver als im Falle anderer Reservate, sondern auch die angestrebten Berufs- und Lebensziele sind stärker am urbanen Raum orientiert.

Auch wenn Dourados in besonderem Maße von den aus der Überbevölkerung resultierenden Problemen betroffen ist, gilt für alle Reservate, dass die gegenwärtige Landsituation mit Schwierigkeiten in allen traditionell wirtschaftlichen Tätigkeiten verbunden ist. Die enorme Umweltzerstörung und der verweigerte Zugang zu den Ressourcen auf den umliegenden Großgrundbesitzen macht das Jagen, Sammeln und Fischen zu einem schwierigen bis unmöglichen Unterfangen. Den Anbau von Nahrungsmitteln, die zentrale Tätigkeit traditionellen Wirtschaftens, wird durch den Mangel an Land innerhalb der Reservate erschwert. Dies führt zu einem drastischen Rückgang der agrarischen Subsistenzproduktion und zu einer Abhängigkeit von anderen Einkommensquellen, um Lebensmittel und andere Güter in den nahegelegenen Städten erwerben zu können. So ist der Großteil der Männer dazu gezwungen, außerhalb des

⁸ Gruppeninterview mit Jugendlichen der Gemeinde Bororó, Dourados, am 27.11.2012

Reservats Arbeit zu suchen, was durch die Indigenen und in der Literatur als „changa“ bezeichnet wird (vgl. Thomaz de Almeida 2001). Diese Tätigkeiten lassen sich im Besonderen seit den 1980er Jahren beobachten, ab dem Zeitpunkt, als die Arbeiten in der Abholzung abgeschlossen waren. Die Männer verbringen oft eine bestimmte Zeit auf Plantagen, werden entlohnt und kehren in die Gemeinde zurück. Im Falle von Ethanolfabriken, die sich in der Nähe der Reservate befinden, ist ein tägliches Pendeln zwischen Wohn- und Arbeitsort möglich. Pereira (2013) zufolge waren im Reservat Dourados im Jahr 2010 täglich bis zu 40 Busse unterwegs, um Arbeiter zu den Zuckerrohrplantagen und Ethanolfabriken zu bringen. Laut der Kommission zur Überwachung und Prüfung der Arbeitsbedingungen in Mato Grosso do Sul, arbeiteten 2008 schätzungsweise 5000-8000 Indigene in diesem Wirtschaftssektor (Aylwin 2009: 36). Die Guarani Kaiowá stellen somit die Hauptarbeitskräfte der Zuckerrohrindustrie dar. Die Arbeitsbedingungen sind sehr schlecht, die Tätigkeiten körperlich sehr anstrengend und die Bezahlung niedrig.

Die Arbeit außerhalb des Reservats führt dazu, dass – einem Teufelskreis gleich – der agrarische Subsistenzanbau weiter vernachlässigt wird und die Abhängigkeit von monetären Einkommen weiter verstärkt wird (vgl. Meliá 2008: 125). Die Frauen bleiben in der Regel im Reservat, was sie in eine Abhängigkeit der Geldverdiener treibt. Des Weiteren steht die Geldwirtschaft in paralleler Existenz zu dem traditionellen ökonomischen System der Subsistenz und Reziprozität (Meliá 2008: 126). Die Gleichzeitigkeit der beiden Systeme ist eine potenzielle Konfliktquelle im Familiengefüge. Schließlich ist es die Familie, die Produktions- und Konsumeinheiten determinierte und nicht die individuelle Arbeit. Traditionelle Netzwerke werden somit geschwächt und das Familienleben erheblich verändert. Hinzu kommt, dass die Rolle des Vaters in der Erziehung der Kinder, eine tiefgreifende Einschränkung erfuhr. Die Absenz der Männer durch die Arbeit auf den Farmen und in den Fabriken, war auch während der Feldforschung für diese Arbeit spürbar und lässt auf tiefgreifende Auswirkungen auf das familiäre Zusammenleben schließen, das bei den Guarani an oberster Stelle sozialer und ökonomischer Organisation stand.

Die Probleme der Lebensmittelversorgung der einstmals völlig autonom wirtschaftenden Guarani Kaiowá, machen sich auch in gesundheitlicher Hinsicht bemerkbar. Die durchschnittliche Lebenserwartung unter den Kaiowá liegt bei 43 Jahren, der brasilianische Durchschnitt hingegen bei 72 Jahren (FUNASA, zitiert in Aylwin 2009: 39). Da es in den

letzten Jahrzehnten immer wieder zu Fällen von Unterernährung in den Reservaten kam, werden durch den Staat und die Landesregierung „cesta básicas“, Lebensmittelkörbe zur Grundversorgung an die Familien verteilt. Eine nachhaltige Lösung, die auf die Re-etablierung einer autonomen Subsistenz abzielt, verhindert diese Politik auf lange Sicht eher, als dass sie sie förderte. Da beinahe jede Familie auf die Essensgaben zurückgriff, wurde die physische Abhängigkeit von Hilfsprogrammen erheblich verstärkt, was den eigenen Anbau innerhalb des Reservats weiter zurückgehen ließ. Die politischen und sozialen Interventionen in die Reservate verfolgen zwar das Ziel, die Lebensqualität der Guarani zu verbessern, verabsäumen es aber, den Anspruch auf kulturelle Selbstbestimmung und ökonomische Autonomie zu fördern.

Ein weiteres Indiz des Mangels, sowohl natürlicher als auch monetärer Ressourcen, wird in den Wohnverhältnissen sichtbar. Barracken ohne Wände, oftmals mit Plastikplanen überspannt, sind nicht nur entlang der Landstraßen zu finden, wo ganze Großfamilien auf die Demarkierung ihres traditionellen Siedlungsgebietes warten, sondern auch Lebensrealität vieler Familien innerhalb der Reservate. Jedoch werden ökonomische Ungleichheiten anhand der Wohnverhältnisse nicht nur im Vergleich zur nicht-indigenen Bevölkerung sichtbar, sondern auch innerhalb des indigenen Territoriums. Neben beschriebener Behausungen und den eher traditionellen Bauten aus Holz und getrockneten Süßgräsern, finden sich auch immer mehr moderne Ziegel- und Steinbauten. Letztere lassen auf ein relativ gutes Einkommen, zumindest eines der Familienmitglieder, schließen (Pereira 2004: 108). Strom und kleine Fernseher in den Häusern sind zwar keine Selbstverständlichkeit, aber auch keine Seltenheit mehr.

Der beschriebene Kontext der Prekarität der Lebensverhältnisse und der Verschiebung kultureller Werte bildet den Hintergrund hoher Gewaltraten innerhalb der Reservate. Besonders tragisch zeigt sich die Situation der Guarani in den häufigen Suizidfällen, die seit ungefähr 30 Jahren dokumentiert werden und vor allem die großen Reservate (Dourados, gefolgt von Amambai und Caarapó) betreffen. In ihrer Mehrheit sind die Jugendlichen davon betroffen, auf welche in Kapitel 6 vertieft eingegangen wird. Zwischen 1990 und 2000 nahmen sich 389 Guarani Kaiowá, also zwischen 23 und 56 Personen jährlich, das Leben, die absolute Mehrheit durch Erhängen (Brand et al. 2001). Sowohl Brand (1997) als auch der Großteil der Guarani-ForscherInnen sehen eine direkte Verbindung mit der territorialen Situation, nicht zuletzt wegen der zeitlichen Überlappung des sich radikalisierten *confinamento* in den Reservaten und dem Anwachsen der

Suizidraten in den 1980er Jahren. Doch auch die zwischenmenschliche Gewalt nimmt in den letzten Jahren eine Ausprägung an, die an Kriegsgebiete erinnert. Zwischen 2007 und 2010 waren die Morde an Indigenen in Mato Grosso do Sul höher als im gesamten restlichen Land. Innerhalb dieser Zeit starben 162 Indigene alleine in Mato Grosso do Sul (CIMI zitiert nach Rangel 2011: 16ff). Das höchste Gewaltpotenzial weist Dourados auf, was offensichtlich macht, dass die Gewalt in engem Zusammenhang mit der extremen Überbevölkerung steht. Dourados wird auch durch die GesprächspartnerInnen der Forscherin stets mit sehr viel Konflikten, Gewalt und Überfällen gleichgesetzt. Doch auch in den anderen Reservaten spielen interfamiliäre, sowie auch intrafamiliäre Gewaltakte eine signifikante Rolle. Jesus do Nascimento (2013:189f) argumentiert, dass die häusliche Gewalt eine direkte Konsequenz der Lebensbedingungen im Reservat darstellt. Frühe anthropologische Arbeiten dokumentierten keine Gewaltanwendung gegen Kinder, sondern eine Erziehung, die das Kind mit Freiheit und Autonomie ausstattet. Die erwerbstätige Arbeit außerhalb des Familienverbundes veränderte die Beziehung zwischen Eltern und Kindern drastisch. Ein weiterer zentraler Faktor, der gewalttätige Übergriffe im eigenen Haus fördert, sowie auch zwischen rivalisierenden Familien, ist der exzessive Alkoholkonsum vieler Menschen innerhalb der Reservate. Das geringe Einkommen wird oftmals zu einem großen Teil in billigen Schnaps umgesetzt. Männer, Frauen sowie auch Kinder und Jugendliche sind in hohem Maße von Alkoholismus betroffen.

Als einziges effektives Mittel zur Bekämpfung und Prävention von Alkoholkonsum und Gewaltbereitschaft stellt sich in vielen Fällen die Konversion zu einer der zahlreichen evangelischen Kirchen, vor allem der Pfingstbewegung, heraus, die sich in den letzten Jahrzehnten in den Reservaten angesiedelt haben. Dies ist sowohl die Einschätzung der im Reservat arbeitenden nicht-indigenen AkteurInnen der Sozialhilfe und des Gesundheitspostens, als auch das Ergebnis der Analyse zahlreicher Einzelfälle indigener InformantInnen, die der Forscherin ihre Familiensituation darlegten. Hier ist anzumerken, dass die Pastoren der sich ansiedelnden evangelischen Kirchen zunehmend Indigene selbst sind. Der stetig wachsende Einfluss der Kirchen hat jedoch auch seine Schattenseiten. Mit streng vorgegebenen Regeln der Lebensführung entziehen sie traditionellen Führungspersonen ihren Autoritätsanspruch und schwächen inhärente Normen (Aylwin 2009: 35). Des Weiteren tragen sie erheblich zu der sozialen Fragmentierung der Gemeinden bei, da die Unterscheidung der Gemeindemitglieder in Gläubige und Nichtgläubige eine regelrechte Spaltung darstellt.

Der Landmangel, die Überbevölkerung, die interne Marginalisierung von Familien und das hohe Konflikt- und Gewaltpotenzial führen dazu, dass viele Familien das Reservat auf der Suche nach anderen Lebensräumen verlassen – sei dies durch die Migration in die Peripherie der nahegelegenen Städte oder durch den Versuch, das Land, von dem sie vertrieben wurden, zurückzuerobern. Jene Familien, die den Machtpolen, wie Schule und *capitão* nahe stehen und einen guten Kontakt mit staatlichen und nicht-staatlichen Institutionen im Reservat haben, kontrastieren mit jenen, die eher eine Marginalisierung erfahren und oftmals keine andere Möglichkeit für die Zukunft ihrer Familie sehen, als die Rückeroberung ihres Landes (vgl. Brand 2004: 143f, Pereira 2004: 324f). In diesem Sinne ist die Bewegung der *retomadas* unter anderem als Lösungsmechanismus für interfamiliäre Konflikte zu verstehen. Durch die wiedererlangte Autonomie auf zurückerobertem Territorium durch mehr Land, Platz und Distanz zwischen den Familienkreisen, werden Spannungen entgegengewirkt. Den durch das Reservat gesetzten Grenzen, im physischen wie soziokulturellem Sinn, kann auf diese Weise entflohen werden, um ein *tekoha* zu verwirklichen, auf dem sowohl soziale Beziehungen als auch jene zwischen Mensch und Natur wieder stabilisiert werden können (Colman 2007: 96; Colman et al. 2008).

4. Methodische Herangehensweise und Zugang zum Feld

Die vorliegende Arbeit basiert einerseits auf den Analysen vornehmlich brasilianischer Anthropologen, andererseits auf den Erfahrungen und Daten, die während eines viermonatigen Forschungsaufenthaltes von Oktober 2012 bis Jänner 2013 gemacht und erhoben wurden. Die verwendete Literatur umfasst sowohl „klassische“ Werke der Guarani-Forschung als auch zeitgenössische Studien, die vor allem die Interaktion mit der nicht-indigenen Gesellschaft in den Fokus rücken und zumeist interdisziplinär arbeiten. Hier ist anzumerken, dass die Beziehung zu Territorialität und die Problematik des Landverlustes der Guarani in englisch-, deutsch- und portugiesisch-sprachiger Literatur wissenschaftlich ein weitreichend thematisiertes Feld darstellt. In den letzten Jahren gliederten sich zudem Abhandlungen zu indigener Kindheit und Schulbildung in die Guarani-Literatur ein. Auch Themen wie Jugend, Generationskonflikt und die Anziehung städtischer Lebensweisen finden mehr und mehr Beachtung, doch stellen sie dennoch relativ wenig beleuchtete Aspekte dar. Soziale Transformationen zwischen den Generationen, die Präsenz junger Guarani im urbanen Raum, aber auch die Präsenz städtischer Güter im Reservat, sowie der expandierende Bildungszugang für jugendliche Indigene stellen im heutigen Mato Grosso do Sul allerdings sehr aktuelle, sichtbare und zentrale Phänomene dar. Vor diesem Hintergrund schließlich erweist sich die Ausweitung der Landfrage hin zu Erwartungen und Perspektiven der Jugend als angemessen und wichtig – sowohl für die Guarani- und Entwicklungsforschung, als auch um den Lebensrealitäten im Reservat gerecht zu werden.

4.1. Ethnographische Feldforschung

Die ethnographische Datenerhebung setzte sich im Wesentlichen aus der schriftlichen Dokumentation der Erkenntnisse der teilnehmenden Beobachtung sowie der Audiodokumentation unterschiedlicher Interviewsituationen zusammen. Als Basis der Datenauswertung dienen einerseits ein Forschungstagebuch, andererseits die Transkripte aufgenommener Interviews. Die jugendlichen GesprächspartnerInnen werden in dieser Arbeit bewusst anonymisiert, andere InterviewpartnerInnen, nach Absprache, namentlich angeführt.

Die Interaktion mit der Gemeinde und der Fokusgruppe im Speziellen erwies sich als sehr erkenntnisreich. Hier ist anzumerken, dass die Forschung im Kontext marginalisierter, ethnischer und von Armut betroffener Gruppen stets mit einer intensiven Sensibilisierung den lokalen Lebensverhältnissen gegenüber Hand in Hand gehen muss, um bestehenden, ungleichen Machtverhältnisse zwischen ForscherIn und InformantIn entgegenwirken zu können (vgl. Scheyvens et al. 2003: 178ff). Die Forschung findet im Kontext sichtbarer und wahrnehmbarer Unterschiede statt. Diese sind nicht nur kultureller, sondern auch ökonomischer Herkunft, welche Distanz zwischen ForscherIn und InformantIn generieren. Daher ist es wichtig ein Klima zu schaffen, das Gefühle der Machtlosigkeit weder reproduziert noch stärkt. (Scheyvens et al. 2003: 147ff) . Dies erfordert eine tiefgründige Selbstreflexion über die eigene soziokulturelle und sozioökonomische Positionierung, über das eigene Auftreten als Forschende und impliziter Ungleichheiten, sowie über Konsequenzen der Forschungsarbeit (vgl. Scheyvens et al. 2003: 149ff). Vor diesem Hintergrund wurde den InformantInnen, Gemeindemitgliedern und Mittelspersonen mit Interesse, Ehrlichkeit und Offenheit begegnet, um Unterschiede nicht in den Hintergrund zu rücken, sondern sie in konstruktive und gegenseitiges Interesse erzeugende Aspekte zu transformieren. Der Untersuchungsgruppe wurde lernwillig gegenüber getreten und der Prozess des Lernens als gegenseitiger begriffen. Indigene InformantInnen wurden als selbstständige AkteurInnen, politische Subjekte und verantwortungsvolle WissensträgerInnen verstanden. Das Ziel, die Gefahr zu überwinden, sich in postkolonialer Manier der Geschichten und Erfahrungen marginalisierter Gruppen zu bemächtigen, stand an oberster Stelle. Diese Herangehensweise verfolgt nicht nur die Intention, Erzählungen als potenzielle Analysedaten zu erfassen, sondern auch den Erfahrungen und Einschätzungen betroffener Gruppen einen Artikulationsraum zu geben, der über alltägliche Interaktionsräume hinausgeht und ihren Perspektiven eine implizite Wertschätzung vermittelt. Qualitative Forschung sollte als intersubjektive Analysemöglichkeit begriffen werden, die durch die Dokumentation von „interconnected thoughts, perceptions and contextual material.“ (Brockington et al. 2003: 65) und mittels der Macht, die den Stimmen der Befragten gegeben wird, zu Empowerment und Partizipation oft ausgeblendeter Gruppen beitragen.

R. Scheyvens, H. Scheyvens und Murray bemerken in diesem Zusammenhang:

„it is clearly important that research which gives voice to the interests and concerns of minority ethnic groups and indigenous peoples is carried out, especially where these groups still face political repression or subversion of their rights.“

Regina Scheyvens, Henri Scheyvens und Warwick E. Murray 2003: 179

In Bezug auf sensible Themen, die Gefahr laufen psychologische Auswirkungen auf den Informanten/ die Informatin zu haben, welche durch der Forscherin nicht einschätzbar sind, fand eine laufende Reflexion und Abwägung der tatsächlichen Relevanz für die Fragestellungen statt. Durch den intensiven Kontakt zu der in der Gemeinde tätigen Psychologin, konnte festgestellt werden, dass in den Familien der meisten der InformantInnen körperliche Gewalt und sexueller Missbrauch eine Rolle spielen. Doch wurde in der Datenerhebung bewusst nicht versucht, derartige traumatische Erfahrungen aufzuwühlen. Die familiären Dynamiken stellen zwar einen wichtigen Aspekt dar, doch stehen sie nicht im Fokus der Fragestellungen. Daher wurden diese Themen lediglich in abstrahierter Form angesprochen. Während Befragungen wurde der Fokus nicht auf die individuelle konkrete Erfahrungen gerichtet, sondern auf Einschätzungen und Reflexionen über das Leben in Gemeinde und Familie. Auf diese Weise, wird dem Gegenüber als AkteurIn mit eigenem Handlungsraum und persönlicher Meinung gerecht, anstatt Gefahr zu laufen, ihn/sie als Objekt seines/ihrer Umfeldes zu sehen.

4.1.1. Teilnehmende Beobachtung

Die teilnehmende Beobachtung umfasste den laufenden Besuch der Gemeinde im Reservat, Te'ýikue im Munizip Caarapó, das für die Analyse ausgewählt wurde, sowie einige Besuche anderer Gemeinden und Reservate, allen voran der Gemeinde Bororó im Reservat Dourados. Zudem wurde am 18. Treffen von Guarani Kaiowá LehrerInnen und politischen Autoritäten in der Gemeinde Campestre im Munizip Antonio João und am fünften Forum der indigenen Schulbildung in der Gemeinde Te'ýikue, teilgenommen.⁹

In der Gemeinde Te'ýikue wurde des weiteren an diversen Versammlungen politischer Führungspersonen und in der Gemeinde tätigen staatlichen und municipal verwalteten

⁹ 18. Treffen Guarani Kaiowá LehrerInnen in Campestre, Antonio João, von 1. bis 3.11.2012; 5. Forum indigener Schulbildung in Te'ýikue, Caarapó, von 15. bis 17.11.2012; Die Teilnahme an diesen Veranstaltungen bereicherte die Forschung nicht nur inhaltlich, sondern bot der ForscherIn darüber hinaus auch eine gute Vernetzungsplattform.

Institutionen teilgenommen, regelmäßig das Sozialhilfezentrum, die Grund- und Mittelschule und der Gesundheitsposten besucht und verschiedenen Veranstaltungen im Schulumfeld beigewohnt.

Neben schriftlicher Reflexion des Beobachteten, wurden zahlreiche informelle Gespräche mit Jugendlichen, Eltern, FunktionärInnen und LehrerInnen durchgeführt und dokumentiert. Die temporäre Unterbringung innerhalb des Reservats im Haus der Schulkoordinatorin und zahlreiche Hausbesuche von Jugendlichen, die zuvor im Schulumfeld kennen gelernt wurden, ermöglichte zudem einen guten Einblick in konkrete Lebensumstände, familiäres Zusammenleben und Gemeindealltag abseits der Institutionen. Eine besondere Gelegenheit mit Jugendlichen in Kontakt zu treten, stellte zudem das JOIND (Jogos de Integração Indígena) dar, eine einwöchige Sportveranstaltung jugendlicher Guarani Kaiowá des gesamten Bundesstaates, welche in der Gemeinde Amambai im gleichnamigen Munizip, stattfand.¹⁰ Die teilnehmende Beobachtung an dieser Veranstaltung und hier vor allem die zahlreichen informellen und dokumentierten Gespräche mit Jugendlichen anderer Reservate, ermöglichte es, die gewonnen Erkenntnisse mit Jugendlichen aus Te'ýikue in einen größeren Rahmen zu setzen.

4.1.2. Qualitative Interviews

In audiodokumentierten Gesprächen mit Jugendlichen wurde das Ziel verfolgt, Einschätzungen in Bezug auf Lebensräume, Zukunft und Familie zu diskutieren. Dies wurde zu einem großen Teil mittels Gruppeninterviews durchgeführt. Im Gegensatz zu Gruppendiskussionen, bei denen die Gruppendynamik und Diskussionsmechanismen als Erkenntnisquelle analysiert werden (vgl. Flick 2011: 250ff), richtet sich diese Art der Interviewführung auf die thematischen Inhalte der Antworten, welche in einem geleiteten Gruppengespräch erhoben werden. Dies ermöglicht die Einbeziehung mehrerer Standpunkte in relativ kurzer Zeit. Zudem waren viele der Jugendlichen lange Zeit der Forscherin sehr schüchtern gegenüber und somit gehemmt vor Einzelbefragungen, sodass die Gruppensituation einen, für die Befragten angenehmen Rahmen darstellte. Es bestand die Möglichkeit, zunächst die Fragen an die Gruppe als Ganzes zu stellen, wobei verwendete Leitfäden sich sehr flexibel gestalteten, um auf die Dynamik der Gruppe zu

¹⁰ JOIND – Jogos de Integração Indígena, veranstaltet durch die Organisation JIGA – Jovens Indígenas Guarani Kaiowá em Ação, in Zusammenarbeit mit der Grundschule des Reservats Amambai, 14.1. bis 20.1.2013

reagieren. So konnten auch neu auftretende, zuvor nicht bedachte Themen beleuchtet werden. Anschließend wurden zurückhaltende TeilnehmerInnen direkt angesprochen und zu Wortmeldungen bewegt, um auf diese Weise einen Ausgleich zwischen den TeilnehmerInnen zu schaffen. Gruppeninterviews können eine effiziente Strategie darstellen, relativ effizient Übereinstimmungen beziehungsweise divergierende Ansichten und Einschätzungen zu erfassen. Gleichzeitig werden extreme und realitätsfremde Ansichten durch interne Mechanismen eher vermieden, da sie durch die Gruppe abgelehnt würden (Patton 2002, zitiert nach Flick 2011: 249f). Die Interaktionen in einer Gruppe führen zudem oftmals zu Daten und Einsichten, die ohne diese Dynamiken nicht in selber Form zutage getreten wären (Morgan 1988, zitiert nach Flick 2011: 159f). Im konkreten Fall der vorliegenden Forschung, stellen die Gruppeninterviews zudem eine Möglichkeiten dar, das „Hochholen“ traumatisierender Erfahrungen zu umgehen, da die anderen TeilnehmerInnen ein mehr oder weniger gewohntes und alltägliches Umfeld darstellen, wodurch die Interviewsituation weniger dazu neigt, den Jugendlichen zu irritieren und möglicherweise ungeahnt die Grenze der Intimität zu überschreiten.

Insgesamt sechs Mal wurden einstündige Gruppendiskussionen abgehalten, täglich von 3.12. bis 6.12.2012, sowie am 10.12. und 11.12.2012¹¹ Diese fanden am Vorhof und Versammlungsraum des Sozialhilfezentrums statt. Die Fokusgruppe setzte sich aus SchülerInnen der Mittelschule zwischen 15 und 19 Jahren zusammen und die einzelnen Treffen fanden innerhalb variierender Gruppen zwischen 6 und 10 Personen statt. Jeweils die Hälfte stellte einen wiederkehrenden Kern dar, die andere Hälfte der Jugendlichen nahmen nur unregelmäßig teil. Auf diese Weise konnten Stimmen einer Vielzahl von Jugendlichen zu unterschiedlichen Themen dokumentiert werden. Das Verhältnis zwischen weiblichen und männlichen Befragten entsprach in etwa 60 zu 40 Prozent. Nach den Gesprächen wurden die TeilnehmerInnen dazu veranlasst, Texte zu einem der zuvor besprochenen Themen zu verfassen. Diese Methode stellte sich als sehr erkenntnisreich heraus, da sie vor allem durch jene genutzt wurde, die sich eher weniger in der Gruppe äußerten. Auf diese Weise konnte erhoben werden, was die TeilnehmerInnen in Bezug auf ein bestimmtes Thema am meisten beschäftigte und Dinge zum Ausdruck gebracht werden, die vor der Gruppe nicht angesprochen wurden.

¹¹ In der vorliegenden Arbeit wird das Treffen am 3.12. unter dem Namen „Gruppenevaluierung“ zitiert, da es nicht durch die Forscherin geleitet wurde, sondern durch die Psychologin des Sozialhilfezentrums und der Evaluierung eines zuvor stattgefundenen Forums galt. Die Forscherin nahm jedoch aktiv an diesem Gruppengespräch teil. Das Treffen am 4.12. wird in der dieser Arbeit nicht direkt zitiert, da es auf ein besseres Kennenlernen zwischen Gruppe und Forscherin ausgerichtet war und Forschungsinteressen nur marginal behandelt wurden.

Des weiteren, wurden semistrukturierte, themenfokussierte Interviews mit indigenen LehrerInnen, SchuldirektorInnen, traditionellen und modernen Autoritätspersonen und FunktionärInnen verschiedener im Reservat tätiger Institutionen, wie dem Arzt des Gesundheitspostens, der Psychologin und Sozialarbeiterin des Sozialhilfezentrum geführt. Die Interviews wurden teilweise bewusst initiiert und daher auch in Bezug auf Zeit und Raum formell abgesteckt, teilweise ergaben sie sich jedoch spontan und innerhalb eines eher vertrauten und sehr natürlichen Rahmens. Zu den Gruppeninterviews ergänzende narrative Einzelinterviews mit Jugendlichen sollten im Jänner, während der Schulferien durchgeführt werden, doch stellte sich heraus, dass die Besuche zu Hause oft kein angemessener Rahmen dafür waren. Im Umfeld der Schule und des Sozialhilfezentrums waren die befragten Jugendlichen sehr viel offener, gesprächiger, persönlicher und kritischer. Im familiären Umfeld jedoch waren es eher die Eltern beziehungsweise Großeltern, mit denen es angemessener und einfacher erschien, das Wort zu suchen. Diese Erkenntnis und damit verbundene Beobachtungen wurden einerseits als interessante Daten verwertet, andererseits genutzt, um erkenntnisreiche und für das Thema zentrale Gespräche mit den Eltern über Jugend zu dokumentieren.

4.2. Beschreibung des Feldes

Das Reservat Te'yikue liegt im Munizip Caarapó, etwa 15 Kilometer von der gleichnamigen Stadt entfernt.¹² Es umfasst 3594 Hektar und hat eine Bevölkerung von etwa 4701 Personen (FUNASA 2010, zitier nach ISA). Das Bevölkerungswachstum ist, wie in beinahe allen indigenen Gemeinden, sehr hoch. Brand, Azevedo und Colman (2011: 100) geben an, dass 1991 noch 1800 Personen im Reservat Te'yikue lebten, 2008 bereits 4682. Für die Bevölkerungsdichte bedeutete dieser Anstieg, dass die Fläche über die eine Familie verfügt, in diesen 17 Jahren von 10,07 Hektar auf 3, 84 Hektar sank.¹³ Der Großteil der Menschen setzt sich aus Kindern und Jugendlichen zusammen. Die Mehrheit der männlichen Bevölkerung arbeitet außerhalb des Reservats auf Zuckerrohrplantagen und Ethanolfabriken. (Präsentation Benites 2012a).

Das Reservat wurde 1924 unter dem Namen „Reserva Indígena José Bonifácio“ durch das SPI gegründet. Die Grenzen wurden geradlinig und in Form eines Rechteckes gezogen.

¹² Munizip – stellt die kleinste politische Verwaltungseinheit in Brasilien dar, meist umfasst sie eine Stadt und die umliegende rurale Region, diese werden von der Prefeitura, Sitz des Bürgermeisters, administriert.

¹³ Die Autoren beziehen sich in ihrer Tabelle auf Quellen des CIMI, der FUNASA, des ISA, des NEPI und der NEPO

Während äußere Form und absolute Größe bis heute relativ unverändert blieben, erlebte das Reservat drastische Veränderungen hinsichtlich demographischer und ökologischer Aspekte. Zeitzeugen zufolge lebten zur Zeit der Gründung des Reservats um die 30 Personen auf dem Gebiet, das großflächig mit Wald bedeckt war. (vgl. Smaniotto et al. 2008) Im Rahmen der Vertreibungen und Verdrängungen der darauffolgenden Jahrzehnte siedelten sich immer mehr Familien innerhalb der Reservatgrenzen an. Aus diesem Grund leben sowohl Kaiowá, als auch Nandeva aus unterschiedlichen Regionen Mato Grosso do Suls und auch Paraguays im heutigen Reservat auf engem Raum zusammen. Die Kaiowá stellen quantitativ und auch soziopolitisch die dominantere Ethnie in Te'ýikue dar. Waldregionen gibt es heute nur mehr wenige. Möglichkeiten der Subsistenzwirtschaft sind beschränkt. Die Mehrheit bezieht die Cesta Básica um die Versorgung der Familie zu gewährleisten.

Im Reservat gibt es eine Grundschule, die in einen Hauptposten (von der 1. bis zur 9. Schulstufe) und vier über das Territorium verteilte Nebenstellen (von der 1. bis zur 4. Schulstufe) unterteilt ist und dem Munizip, also der Verwaltungsregion Caarapó untersteht, sowie eine Oberstufe (von der 10. bis zur 12. Schulstufe), die dem Bundesstaat, also der Landesregierung Mato Grosso do Sul, untersteht. Im Jahre 2012 waren in den Schulen 1466 Kinder und Jugendliche immatrikuliert, wobei lediglich 103 dieser SchülerInnen die Oberstufenschule besuchten und von diesen, wiederum lediglich 15 die Abschlussklasse.¹⁴ Diese Zahlen veranschaulichen eine sehr hohe Rate von Schulabbrüchen bereits während der Grundschulzeit. Der vorzeitige Austritt stellt somit eher den Regelfall als die Ausnahme dar. An die Oberstufe ist des Weiteren ein Erwachsenenbildungslehrgang gebunden, die *Educação para Jovens e adultos* (EJA), Bildung für Erwachsene und Jugendliche.

Weitere im Reservat ansässige Institutionen sind die föderal administrierten: ein Gesundheitsposten der *Secretaria Especial de Saúde Indígena* (SESAI) Sondersekretariat für indigene Gesundheit und Organ des Gesundheitsministeriums, sowie ein Postens der *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI) Nationale Behörde für indigene Angelegenheiten. Munizipal administriert ist das *Centro de Assistência Social* (CRAS) Sozialhilfezentrum, das von der *Secretaria de Assistência Social*, dem Sekretariat für Sozialhilfe geleitet wird und der *Prefeitura Caarapó* (Munizipale Verwaltungseinheit) unterstellt ist. Dieses soll im Folgekapitel näher beschrieben werden, da in dessen Rahmen zahlreiche Daten erhoben

¹⁴ Zahlen erhoben im Sekretariat der Grundschule Nandejara Polo und dem Sekretariat der Oberstufe Yvy Poty

wurden. Es nahm nicht nur eine erhebliche Rolle im Zugang zum Feld ein, die Aktivitäten des Zentrums mit Jugendlichen stellen auch einen Analysegegenstand der vorliegenden Arbeit dar.

Zu erwähnen ist auch die enge Verbindung der Schulen zu den Universitäten des Bundesstaates, allen voran zu der *Universidade Católica Dom Bosco* in Campo Grande (UCDB), die seit mehr als 10 Jahren die Entwicklungen im Reservat nicht nur mitverfolgt, sondern in gewissem Sinne auch mitgestaltet. Die Universität fördert die Ausbildung indigener LehrerInnen und deren Teilnahme an nationalen Versammlungen zum Thema indigener Schulbildung. Darüber hinaus unterstützt sie in Zusammenarbeit mit den Schulen die Planung und Umsetzung unterschiedlicher Projekte der nachhaltigen lokalen Entwicklung und Wiederaufforstung. Innerhalb dieser Kooperation nahm der 2012 verstorbene Dr. Antonio Brand eine wichtige Rolle ein. Die Zusammenarbeit mit den Universitäten und deren Folgen machen das Reservat Caarapó in gewisser Weise zu einem Sonder- und Vorzeigefall.

4.2.1. Centro de Assistência Social – CRAS

Das CRAS richtet sich in seinen Aktivitäten nicht an Individuen, sondern an die Familie als Einheit und verfolgt das Ziel, das familiäre Zusammenleben und implizite interne soziale und ökonomische Mechanismen zu stärken. Es arbeitet sowohl mit Institutionen des Reservats als auch jenen der Stadt zusammen und fungiert somit als leicht zugängliche Schnittstelle zwischen den indigenen BürgerInnen und lokalen Regierungsorganen. Im CRAS arbeiten eine Sozialarbeiterin und eine Psychologin, die Projekte planen, umsetzen und in ständigem Kontakt mit dem in der Stadt ansässigen Sekretariat für Sozialhilfe stehen. Des Weiteren arbeiten zwei indigene Frauen im Sozialhilfzentrum, eine administrative Hilfskraft und eine Reinigungskraft.

Die Hauptaufgabe des Sozialhilfzentrums ist die Administration und Registrierung potenzieller EmpfängerInnen der *Bolsa Família* (Familienbeihilfe).¹⁵ Die *Bolsa Família* stellt ein Instrument der Armutsbekämpfung dar, das 2003 durch den damaligen Präsidenten Ignacio Lula da Silva im ganzen Land eingeführt wurde. Adressaten sind Familien, die in Armut oder extremer Armut leben. Das Programm setzt sich aus drei

¹⁵ Die Auswahl der Empfängerfamilien erfolgt auf föderaler Ebene über den *Cadastro Unico para Programas Sociais do Governo Federal*, Föderal zentralisiertes Verzeichnis für soziale Programme. Die darin enthaltenen Informationen werden jedoch durch die Municipien und im Fall des Reservats durch das CRAS Indígena erhoben.

zentralen Faktoren zusammen: 1. Direkte, monetäre Überweisungen an die Familienhaushalte von 14 bis 105 Euro monatlich. Dies wird anhand des Einkommens, der Anzahl und des Alters der Kinder berechnet (Mourão et al. 2011: 2). 2. Die Bindung der EmpfängerInnen an bestimmte Konditionen, zu diesen zählen medizinische Betreuung von Neugeborenen und Kleinkindern bis zum 8. Lebensjahr und der regelmäßige Schulbesuch von Kindern zwischen 6 und 17 Jahren. 3. Begleitende Programme und Aktivitäten zur Stärkung des Familiengefüges. Ziel ist somit nicht nur die Versorgung des Familienhaushaltes durch ein regelmäßiges Einkommen zu sichern, sondern auch die Öffnung des Zuganges zu sozialen Grundrechten im Bereich Bildung, Gesundheit, Sozialhilfe. Auf diese Weise soll sowohl in akuter, kurzfristiger Sicht die finanzielle Situation der Familie aufgewertet werden, als auch auch in langfristiger (vgl. MDS). Die monatliche Unterstützung verfolgt in ihrer Konzipierung das Ziel, Familien zu motivieren, in die Bildung ihrer Kinder zu investieren und so den Zugang zu Bildung für Kinder und Jugendliche zu erleichtern. Auf diese Weise sollen Einkommensmöglichkeiten geschaffen beziehungsweise ausgebaut und der Armutskreislauf durchbrochen werden. In diesem Sinn können die Konditionen der Beihilfe in ihrer impliziten Logik nicht als Strafe gesehen werden, sondern als Strategie, den Zugang zu grundlegenden Bürgerrechten zu fördern. Diese Perspektive auf die Voraussetzungen und Bedingungen der Beihilfe entspricht jedoch, wie durch die Psychologin und Sozialarbeiterin des CRAS berichtet, in vielen Fällen nicht den Perspektiven der indigenen Familien selbst. Die Eltern fördern den Schulbesuch der Kinder oftmals nicht der Ausbildung wegen, sondern schicken ihre Kinder in die Schule um den monatlichen Zuschuss zu erhalten. In Folge kommt es immer wieder vor, dass Familien das Anrecht auf die Bolsa Familia verlieren, da sie ihre Kinder mit der Begründung aus der Schule genommen haben, dass keine finanziellen Mittel für den Kauf von Schulunterlagen, Heften, Schuhen und Kleidung vorhanden sei – Dinge, deren Aneignung eben durch die Bolsa Familia ermöglicht werden sollten. Vor diesem Hintergrund, arbeitet das CRAS auch mit Familien, die die Bedingungen für die Bolsa Familia nicht erfüllen oder auferlegte Konditionen, wie den Schulbesuch der Kinder, verletzen. Dies wird mittels Hausbesuchen umgesetzt, bei denen die beiden Mitarbeiterinnen versuchen, den Eltern und Jugendlichen die Wichtigkeit von Schule, Bildung und Ausbildung zu vermitteln (Interview Mara 2012). In dieser Hinsicht spielt das CRAS neben der Schule selbst, eine zentrale Rolle in der Verbreitung und Festigung eines Diskurses, der die Schule als zentralen Ort vermittelt, der Zukunftsperspektiven für die indigene Jugend schafft.

2011 waren von den ungefähr 1126 im Reservat lebenden Haushalte 766 Familien durch das CRAS registriert worden - das entspricht beinahe 70%. Von diesen erfüllten 641 Familien zum erhobenen Zeitpunkt alle Bedingungen und erhielten die finanzielle Unterstützung – das entspricht immer noch um die 57% aller Familien (Jesus do Nascimento 2013: 113). An das CRAS im Reservat Te'ýikue sind zudem eine Vielzahl von Projekten gebunden. Darunter das *Projeto de Sustentabilidade*, Nachhaltigkeitsprojekt, das um die 60 Familien umfasst und das Ziel hat, die autonome Lebensmittelproduktion mittels dem Zugang zu entsprechenden Ressourcen und Arbeitsinstrumentarien zu fördern; das *Projeto de Familias Especiais*, Projekt für Personen mit geistigen und körperlichen Einschränkungen und deren Familien, das versucht die soziale Inklusion dieser Menschen in Familie und Schule voranzutreiben; das Projekt *Kuña Arandu Kuera*, in dem eine Gruppe von Frauen das Nähen, Sticken und Textilmalen lernt, um eine Form der unabhängigen Einkommensquelle zu schaffen; und schließlich die ProJovem-Jugendgruppen, die 2011 ins Leben gerufen wurden (Interview Mara 2012). Diese bestehen aus zwei Gruppen: eine mit 16-18 Jährigen, unter der Leitung der Psychologin Sandra Mara; die Zweite mit 13- 15 Jährigen, unter der Leitung des Lehrers Eliel Benites. In diesen Gruppen werden unterschiedliche Themen behandelt, die das familiäre Leben und das Leben in der Gemeinde betreffen. Durch die Gespräche, die mit den GruppenleiterInnen geführt wurden, konnte als zugrunde liegendes Ziel die Sensibilisierung der Jugendlichen hinsichtlich der Artikulation ihrer Probleme ausgemacht werden. Eliel Benites berichtet, dass es sehr schwer war, die Jugendlichen zum Reden zu bewegen. Die erste Hälfte des Jahres in der er mit der Jugendgruppe arbeitete, hätte er eher Monologe und Vorträge gehalten, bis die Jugendlichen sukzessive und zögerlich selbst begannen, persönliche Überlegungen vorzutragen und Stellung zu beziehen (Beitrag Benites 2012c).

Wie in vielen Belangen sehr sichtbar und erfahrbar wird, ist die Planung der Aktivitäten des Sozialhilfezentrums nicht an dem lokalen Kontext orientiert. Hingegen werden dieselben Aktivitäten umgesetzt, die auch von Schwesterorganisationen im urbanen Raum durchgeführt werden. So stellen auch die ProJovem Gruppen ein Programm dar, das innerhalb eines nicht-indigenen Kontextes und mittels nicht-indigener Konzepte von Familie und Jugend konzipiert wurde. Die Problematiken dieser „Politik von oben“ und deren Adaptierung im Reservat werden durch agierende MitarbeiterInnen selbst

diskutiert.¹⁶ Vor diesem Hintergrund stellt die Einbeziehung eines indigenen Lehrers als Leiter einer Jugendgruppe eine Errungenschaft dar, die als sehr positiv bewertet wurde. Während die nicht-indigene Psychologin, in ihrer Gruppe den Jugendlichen die Möglichkeit bietet, selbst Themen, die sie beschäftigen würden, einzubringen, widmet sich Eliel Benites in seiner Gruppe explizit und implizit Aspekten der indigenen Identitäten.

Die Reflexion über die eigenen Tätigkeiten, angesichts des differenzierten Kontextes in dem das CRAS Indígena arbeitet, wird im Falle des Reservats Te'yikue von einer anthropologischen Betreuungsperson begleitet. Einmal monatlich besucht der Anthropologe und Universitätsprofessor der *Universidade Federal Mato Grosso do Sul* (UFMS) Antonio Hilário Aguilera Urquiza die CRAS MitarbeiterInnen um Erfahrungen und Vorhaben zu diskutieren. Dieser schlägt den FunktionärInnen einen Zugang zu der indigenen Gemeinde vor, der sich mit den Worten „ouvir, conhecer e autonomia“ (Zuhören, Kennen/Verstehen und Autonomie) zusammenfassen lässt.¹⁷ Das Sozialhilfezentrum legt nicht nur Wert auf die Kooperation mit anderen im Reservat tätigen Institutionen wie der SESAI, der FUNAI oder den Schulen, sondern auch auf die Kooperation und Absprache mit internen politischen Führungsautoritäten. Die Umsetzung dieser Kooperation zeigt sich zum Beispiel im Umgang mit Rechtsverletzungen, die den MitarbeiterInnen zugetragen werden. Es konnte beobachtet werden, dass die MitarbeiterInnen über ihre konkreten Aufgaben und Zuständigkeiten hinaus, als Ansprechstelle für verschiedenste Belange fungieren. Regelmäßig werden sie mit Rechts- und Klageansuchen konfrontiert, die oftmals juristische oder exekutive Kompetenzen erfordern würden, über die das CRAS jedoch nicht verfügt. Aus diesem Grund werden derartige Fälle in der Regel an die interne Führung in Form des *capitão* (politische Autorität) oder der Schule weitergeleitet. Diese Vorgangsweise soll einerseits ein positives Verhältnis mit Prestige- und AutoritätsträgerInnen in der Gemeinde aufrecht erhalten und somit Probleme und Konflikte vermeiden, aber andererseits auch zu einer wachsenden Autonomie der internen Organisation beitragen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass das CRAS Indígena durch den Beisatz „indígena“ zwar als Institution gekennzeichnet ist, die sich einem spezifischen Kontext widmet, jedoch richten sich Jahrespläne, Aktivitäten, Ziele und Evaluierungsmodelle an

¹⁶ Die Psychologin benutzt in zahlreichen Gesprächen die Ausdrücke „de cima“ – von oben und „plano pronto“ – fertiger Plan, wenn sie sich zu der Planung der Aktivitäten und damit verbundener Problemstellungen äußert.

¹⁷ Am 29.10.2012 konnte einem dieser Treffen beigewohnt werden

den gleichen Werten und Strukturen wie Schwestereinrichtungen in den Städten. Dies führt zu einer Ambiguität der Rolle des Sozialhilfezentrums innerhalb der Gemeinde. Einerseits wird versucht mit internen Autoritätspersonen ein Kooperationsverhältnis zu bewahren, andererseits reicht auch die anthropologische Betreuung nicht aus, um extern auferlegte Strukturen zu brechen. Dieses Problem betrifft nicht nur das CRAS, sondern auch andere Institutionen die einem extern organisierten Netzwerk angehören. In Bezug auf die Interaktion der einzelnen Institutionen innerhalb des Reservats wird versucht, ein Klima der Kollaboration aufrechtzuerhalten. Doch verfolgt jede Institution unabhängig voneinander unterschiedliche Werte, Ziele und Anforderungen, die extern und „von oben“ dirigiert werden und nicht aus dem lokalem Kontext erklärbar sind. Jesus do Nascimento schreibt dies der widersprüchlichen Herangehensweise des Staates zu:

„Parte dessa atenção ao ‚próprio umbigo‘ é consequencia de uma política de estado que defende a diversidade, porém, na prática, propõem ações universalistas/ generalistas, a exemplo da SESAI e do CRAS indígena, instituições que, mesmo sendo especializadas no atendimento indígena, têm suas ações dirigidas por indicadores e modelos da sociedade nacional.“

Silvana Jesus do Nascimento 2013: 115

Hier wird schließlich der Paternalismus offensichtlich, mit dem die Reservate trotz entwickelter Mechanismen der Kooperation und Strategien zur Stärkung interner Lösungsmechanismen weiterhin administriert werden. Die Interaktion zwischen indigener Bevölkerung und dem brasilianischen Staat, mittels paternalistisch arbeitender Institutionen wie FUNAI, SESAI und auch das CRAS, führt schließlich zu einer Ignoranz des indigenen Selbstbestimmungsrechtes und entsprechender Zugeständnisse der brasilianischen Verfassung.

4.2.2. Zugang zum Feld

Der Zugang der Forscherin zu den im Fokus stehenden Jugendlichen und anderen GesprächspartnerInnen erfolgte in erster Linie über das CRAS und in zweiter Linie über die im Reservat ansässigen Schulen. Dem voran ging die Kontaktaufnahme mit Lehrenden, Studierenden und ForscherInnen der Universitäten in Campo Grande, der Hauptstadt Mato Grosso do Suls und Dourados, der zeitgrößten Stadt des Bundesstaates. Hierbei handelte es sich zum einen um die *Universidade Católica Dom Bosco* (UCDB), beziehungsweise der

Núcleo de Estudos e Pesquisas dos Povos Indígenas (NEPPI) Studien- und Forschungskern zur indigenen Bevölkerung in Mato Grosso do Sul. Weiters die *Universidade Federal de Mato Grosso do Sul* (UFMS), beziehungsweise das Institut für Sozialwissenschaften, in Form der Betreuung der Feldforschung durch den Professor Dr. Antonio Hilário Aguilera Urquiza und zum Dritten die *Universidade de Grande Dourados* (UFGD), beziehungsweise der Masterstudienlehrgang der Anthropologie. Der Kontakt mit den universitären Institutionen ermöglichte nicht nur einen schnellen und guten Zugang zum Feld, sondern auch eine laufende wissenschaftliche Reflexion mit Lehrenden und Studierenden über den Erkenntnisstand während des gesamten Feldforschungsprozesses.

Die Unterstützung der Forschung durch die AkteurInnen des Sozialhilfezentrums und der Schulen in der Gemeinde Te'yikue ermöglichte die Partizipation an diversen Veranstaltungen, darunter interne Planung- und Evaluierungstreffen, dem Jugendforum und der Evaluierung dieses Forums, die Evaluierung der ProJovem Aktivitäten gemeinsam mit den TeilnehmerInnen dieser Jugendgruppen, die Jahresevaluierung der Aktivitäten des Sozialhilfezentrums gemeinsam mit Eltern, Schulpersonal und politischen Autoritätspersonen und die Teilnahme an einem Ausflug der Mittelschule. Des Weiteren half Sandra Mara, die Psychologin des Sozialhilfezentrums, bei der Zusammenstellung einer heterogenen Fokusgruppe – heterogen hinsichtlich des familiären, religiösen und sozialen Kontextes potenziell partizipierender Jugendlicher. Die Zusammenarbeit mit der Psychologin war mit der Beobachtung begründet, dass sie als Leiterin einer der Jugendgruppen einen guten Draht zu den Jugendlichen aufbauen konnte und als langjährige im Reservat tätige Funktionärin eine Ansprechperson für interne Konflikte der Gemeinde darstellt. Somit verfügt sie über ein breites Hintergrundwissen zu den einzelnen Jugendlichen, die die Fokusgruppe ausmachten. Andererseits war dies aber auch mit einer großen Beeinflussung des Forschungssamplings und einer potenziellen Monopolisierung der Datenquellen durch ihre Person verbunden, die es laufend zu reflektieren und abzuwägen galt (vgl. Überlegungen zu „Gate-Keeper“ in Scheyvens et al. 2003: 151ff). Weitere zentrale Personen, die beim Zugang zu InformantInnen halfen, waren die indigene Schulkoodinatorin Renata Castelhão, bei der die Forscherin temporär untergebracht war, der indigene Masterstudent, Lehrer und Leiter einer ProJovem Gruppe Eliel Benites, sowie die Jugendlichen selbst.

Die Nähe zum CRAS war einerseits damit verbunden, dass familiäre Kontexte, die nicht durch das Sozialhilfezentrum erfasst wurden, aus dem Blickfeld gerieten. Gleichzeitig

wurden in den Aktivitäten, die das Zentrum gemeinsam mit den Jugendlichen realisierte und in den Treffen mit Eltern und Autoritätspersonen, einige Konfliktpotenziale sichtbar, die es ermöglichten, zentrale Dynamiken in der Beziehung der Generationen auszumachen. Das CRAS, die Schulen, der Gesundheitsposten und der Posten der FUNAI stehen in Nachbarschaft zueinander und bilden sozusagen das örtliche, aber auch politisch-administrative Zentrum der Gemeinde. In diesem Sinn, werden Familien, die in diesen Kreisen partizipieren, beziehungsweise entsprechenden Machtpolen nahe stehen, relativ leicht erfasst, jene Familien, die sich allerdings im Kontext von Rivalitäten und divergierenden Interessen entfernter halten, kaum bis gar nicht. Auch in Hinblick auf die Fokusgruppe brachte diese Art des Zuganges Vorteile wie auch Nachteile. Der Fokus auf eingeschulte Jugendliche, der sich durch die dargelegten Kooperationen ergab, ermöglichte einen leichten Zugang zu meiner Zielgruppe. Doch war dieser gleichzeitig mit der Einschränkung verbunden, den großen Teil der Jugendlichen, die nicht in diesen Kreisen aufzufinden sind, nicht erfassen zu können. Die Auswahl meiner Forschungsgruppe stellt daher keinen Repräsentativitätsanspruch der gesamten Jugend des Reservats dar, sondern lediglich des bis zur Oberstufe eingeschulten Teiles.

Die, durch beschriebene Methoden innerhalb des dargestellten Kontextes, erhobenen Daten stellen die Basis der empirischen Analyse dieser Arbeit dar. Sie werden in Form von Zitaten und Paraphrasen in Diskussion mit vorangegangenen Studien über indigene Jugend und Schulbildung gesetzt und ermöglichen so einen Einblick in aktuelle Realitäten des Forschungsfeldes. In den folgenden Kapiteln dienen die Erkenntnisse der empirischen Forschung sowohl als Reflexionsgrundlage als auch als Quellen direkter und indirekter Zitate.

5. Theoretischer Rahmen, Termini und Konzepte

5.1. Jugend als theoretisches Konzept

Das Konzept der Jugend ist ein Thema, das im Feld immer wieder explizit angesprochen wurde, auch wenn dies nicht bewusst initiiert wurde. Bereits während des ersten Besuches im Reservat wurde die Forscherin mit der Thematik konfrontiert, als der kürzlich vollzogene Suizid eines Jugendlichen durch die Psychologin des CRAS und den Anthropologen Dr. Antonio Hilário Aguilera Urquiza diskutiert wurde.¹⁸ Auch im Gespräch mit traditionellen Autoritäten, indigenen LehrerInnen und Eltern von SchülerInnen wurde Jugend immer wieder zum Thema gemacht. Zumeist wurde über den jugendlichen Teil der Gemeinschaft in Hinblick auf Problematiken gesprochen, die als negativ für Gemeinde und Familie aufgefasst werden, wie zum Beispiel Drogenkonsum und frühzeitige Eheschließung. Das *Sprechen über Jugend* zu beobachten, wurde im Laufe der Feldforschung, neben den Aussagen der Jugend selbst, zu einer zentralen Analyseebene.

Doch stellt sich hier zunächst die Frage, auf wen sich die GesprächspartnerInnen konkret beziehen, wenn sie über Jugend sprechen und wer sich selbst als Jugendliche/r wahrnimmt. Um diese Fragen beantworten zu können, ist es notwendig zu klären, wie sich die Übergänge von der Jugend zum Erwachsensein gestalten, welche Inhalte durch das Konzept Jugend implizit vermittelt werden und mittels welcher Kategorien beziehungsweise in Bezug auf welche Aspekte sich die Jugendlichen selbst von anderen Generationen abgrenzen. Die Aufarbeitung dieser Punkte hilft dabei, die Verwendung des Begriffes im Feldkontext, als auch im Kontext vorliegender Arbeit, klarer zu definieren. Bevor auf die lokale Realität im Reservat eingegangen und versucht wird sich der Verortung der Jugend im Gesellschaftsgefüge anzunähern, wird hier „Jugend“ zunächst als theoretisches Konzept behandelt.

¹⁸ Anthropologisches Beratungsgespräch des CRAS Indígena, am 29.10.2012, Te'ýkue, Caarapó

5.1.1. Zum Begriff der Jugend

Alpizar und Bernal (2003) weisen darauf hin, dass verschiedene Institutionen wie Staat, Kirche und Familie, nicht nur verschiedene Altersspannen als Jugend definieren, sondern auch verschiedene Diskurse über Jugend produzieren und reproduzieren. Diese Diskurse variieren jedoch nicht nur zwischen sondern auch innerhalb der Institutionen. So verhält es sich auch in Bezug auf verschiedene Ansätze in der wissenschaftlichen Jugendforschung. Die Anthropologie und Soziologie stellen jene Disziplinen dar, die Jugend erstmals als soziokulturelles Konstrukt begriffen, und mit dem Glauben an die Universalität der Jugend brachen. Buchholtz (2002: 525f) unterstreicht jedoch, dass auch in diesen Disziplinen die Adoleszenz – als biologische und psychologische menschliche Entwicklungsphase, begleitet durch kulturelle Symboliken des Überganges – im Forschungsinteresse stand und nicht so sehr Jugend als kulturelle Kategorie an sich. Dies änderte sich erst in den letzten Jahren, wobei bis heute in Bezug auf Jugendkultur lediglich moderne westliche Gesellschaften fokussiert werden.

Auch wenn immer wieder versucht wird, bestimmte Altersgruppen unter dem Begriff Jugend festzuschreiben, so ist Jugend dennoch keine absolute Kategorie. Sie ist vielmehr ein soziokulturelles Phänomen, das in Zeit und Ort variiert und auch hinsichtlich assoziierter Inhalte und Erscheinungsformen eine hohe Varietät, Flexibilität und Dynamik aufweist. Auch innerhalb einer Kultur bedeutete jugendlich zu sein vor einigen Jahrzehnten etwas anderes, als dies heute der Fall ist. Dies betrifft auch die Altersspanne, die gemeinhin unter Jugend beschrieben Sie ist nicht universell dieselbe, sondern zeit-, ort- und kulturgebunden. Jugend beschreibt eine Phase des Überganges und betrifft jene, die nicht mehr als Kind aber auch noch nicht als Erwachsene angesehen werden. Die Übergänge zwischen diesen Lebensphasen variieren jedoch je nach Kontext und sind durch sozial konstruierte und kulturell geprägte Regeln bestimmt. Aus diesem Grund muss Jugend, hinsichtlich der soziokulturellen Prozesse der jeweiligen Gesellschaft, der sie angehört, betrachtet werden, denn wie Bourdieu (1993) richtig feststellt, der Begriff „Jugend“ ist nur ein Wort“.

Selbst innerhalb einer Gesellschaft ist das Jugendlichsein oft mit unterschiedlichen Bedeutungen behaftet. So betont Frigotto (2011), dass Kinder urbaner und ruraler ärmlicher ArbeiterInnen durch eine frühzeitige Eingliederung in den informellen und formellen Arbeitsmarkt zu Überlebenszwecken oftmals eine verkürzte Jugend haben. Kinder der Mittel- und Oberschicht hingegen können ihre Kindheit und Jugend ausdehnen,

da ihr ökonomischer Erhalt gesichert ist. Dieses Beispiel zeigt, dass der Status eines Jugendlichen weniger von dem konkreten Alter abhängig, sondern vielmehr eine Kategorie relativ zum ökonomischen Status ist. Neben ökonomischer Faktoren und jenen den Unterhalt betreffend, kommen noch jene der Heirat und Familiengründung hinzu, an der im Allgemeinen der Unterschied zwischen Jugendlichkeit und Erwachsensein gemessen wird. Auch wenn in den westlichen Industriegesellschaften Heirat und Nachwuchs als Bedingung des Erwachsenseins zunehmend in den Hintergrund getreten sind und in vielen Fällen der beruflichen Karriere untergeordnet werden, ist es trotzdem die Verantwortlichkeit, die in zwischenmenschlichen Bindungen übernommen wird, die zur Wahrnehmung als Erwachsener in erheblicher Form beiträgt.

Pérez Ruiz (2011) beschäftigt sich in ihrem Text mit Forschungsarbeiten zu indigener Jugend und betont die Wichtigkeit, diese innerhalb ihres historischen und kulturellen Kontextes zu analysieren. In ihrer Abhandlung über die Maya Jugend Mexikos äußert sie, dass diese für lange Zeit kaum im Fokus anthropologischer Forschung stand, da der Übergang von Kindheit zu einem Status als Erwachsener in indigenen Gemeinden als sehr kurz und unmittelbar angesehen wurde. Dieser Anschauung entgegen erkannte sie die indigene Jugend als Schlüsselkategorie, um Konflikte, Veränderungen und Kontinuitäten innerhalb kultureller Gruppen analysieren und besser verstehen zu können. Sie kritisiert Arbeiten, die sich mit indigener Jugend beschäftigen, diese jedoch als bestimmte Altersgruppe verstehen und sich dabei an die Definitionen durch Institutionen, persönliche Interessen und pragmatische Überlegungen für ihre Forschungen orientieren. In diesen Fällen ist nicht gewährleistet, dass die durch den Forscher/die Forscherin identifizierten Gruppen auch innerhalb der Gemeinde als „der Jugend zugehörig“ angesehen werden. So kommt es zum Beispiel zu begrifflichen Konstruktionen wie „jugendliche Erwachsene“ (*adultos jóvenes*) und „verheiratete Jugendliche“ (*casados jóvenes*). Begriffe, die in ihrer Bedeutung einen Widerspruch bilden, denn sobald sie als erwachsen gesehen werden oder bereits verheiratet sind, gelten sie im indigenen Kontext eben nicht mehr als Jugendliche (Pérez Ruiz 2011: 69f). Fasst man den Übergang zwischen Jugend und Erwachsensein mit dem Konzept sozialer Reife, die sich durch Verantwortung und Verpflichtungen, Heirat und Familiengründung auszeichnet, kann ein 15 jähriger verheirateter Vater als erwachsen gelten, während ein 25 jähriger alleinstehender Mann eher der Phase des sozialen Überganges zugeordnet wird und gemäß diesem Status nicht an politischen und familiären Entscheidungen partizipieren kann.

Nach Kehls (2011: 90ff) Auffassung, die sich in ihrer Analyse auf den brasilianischen Kontext bezieht, ist Pubertät, als Zeit der sexuellen Reifung und des Überganges des Körpers eines Kindes zu einem ausgewachsenen Körper, eine Lebensphase, die in allen Kulturen eine entsprechende Interpretation erfährt. Sie ist mit bestimmten Ritualen oder Konventionen verbunden, die das Individuum auch in symbolischer Hinsicht in die Welt der Erwachsenen integrieren. Die Adoleszenz hingegen bezeichnet die Zeitspanne des jungen Menschen, beginnend mit der sexuellen Reife bis zu der sozialen Eingliederung in das Erwachsenenleben. Es betrifft die Kluft zwischen der physischen Kapazität als Erwachsener zu gelten und der intellektuellen und emotionalen Reife, die für eine ökonomisch unabhängige Existenz und die Gründung einer eigenen Familie notwendig ist. Im Gegensatz zur Pubertät sieht sie das Konzept der Adoleszenz in seinem heutigem Verständnis als eng an die Moderne und Industrialisierung, an den Kapitalismus und die Logik des Arbeitsmarktes gebunden und somit kulturell nicht universell. Kehl kann in diesem Punkt widersprochen werden, da es auch in zahlreichen nicht-industriellen kulturellen Kontexten ein entsprechendes Konzept des Überganges gibt. Die Existenz und Geschichte einer entsprechenden Kategorie ist in der Ethnohistorie und Sprache des Volkes wiederzufinden, wobei in machen Kontexten entsprechende Konzepte im Laufe der Zeit mit dem Jugendbegriff der Moderne ersetzt oder vermengt wurden (vgl. Pérez Ruiz 2011: 70b). Wie hier gezeigt wird, gibt es auch bei den Guarani traditionell eine Lebensphase, die dieselbe Funktion erfüllt und eher mit dem Konzept der Adoleszenz, so wie es hier definiert wird, als lediglich mit dem der Pubertät, gefasst werden kann. Gleichzeitig ist es aber auch richtig, dass sich diese Phase der Adoleszenz durch die Veränderungen im Kontext der Interaktion mit politischen, ökonomischen und kulturellen Normen der nicht-indigenen, industrialisierten Gesellschaft signifikant verändert hat. Die Einführung der Schule in die indigenen Gemeinden und die Arbeitssuche außerhalb der indigenen Gemeinden veränderte Inhalte sowie Symbole der Übergänge im Lebenszyklus. Somit gilt auch für die Guarani was Kehl für die nicht-indigene Jugend feststellt:

„O aumento progressivo do período de formação escolar, a alta competitividade do mercado de trabalho nos países capitalistas e, mais recentemente, a escassez de empregos obrigam o jovem adulto a viver cada vez mais tempo na condição de ‚adolescente‘, dependente da família, apartado das decisões e responsabilidades da vida pública, incapaz de decidir seu destino.“

Maria Rita Kehl 2011: 91

Das Fehlen an Übergangsriten in modernen Gesellschaften, die den Eintritt ins Erwachsenenleben symbolisieren, wird durch Objekte und Tätigkeiten des Konsums ersetzt, mittels derer Jugendliche sich in den Status eines/einer Erwachsenen erheben und sich von jenen, die noch als Kinder angesehen werden, abgrenzen. Beispiele hierfür können bestimmte Kleidungs- und Musikstile, Partys und Ausgehen in der Stadt aber auch Drogen- und Alkoholkonsum sein (Kehl 2011: 91ff). Im Falle der Guarani sind es vergleichbare Faktoren, die traditionelle Initiationsriten sukzessive ersetzt haben. Die kulturellen Kontakte und Interaktionen sind auch auf der Ebene individueller und kollektiver Identifizierungsprozesse mit Auswirkungen auf die indigene Jugend verbunden. Bucholtz (2002: 529) zeigt, dass in Fällen rapider kultureller Veränderungen nicht nur Identitätskrisen, die im Hinblick auf die Erwartungen an sich selbst in die Rolle eines Erwachsenen hineinzuwachsen, entstehen, sondern auch individuelle und kollektive Krisen aufgrund von Spannungen zwischen Traditionen und neuen Werten ausbrechen können. Der Autor (2002: 530) weist auch darauf hin, dass die meisten Studien über Suizid unter Jugendlichen als Grund Kulturkontakte und daraus resultierende Konflikte ausfindig machen, um hohe Suizidraten in verschiedenen lokalen und kulturellen Kontexten zu erklären. Die kulturellen Veränderungen sind mit einer Störung traditioneller, sozialer und generationsbedingter Rollen verbunden, was in erheblicher Weise den Sozialisierungs- und Identifikationsprozess der Jugendlichen beeinflusst und zu einem Verlust an Zukunftsperspektiven führen kann.

5.1.2. Zur Beziehung zwischen den Generationen

Jugend ist eine relationale Kategorie vergleichbar mit anderen sozialen Kategorien wie der Zugehörigkeit zu einer Ethnie, Gender- und Klassenzugehörigkeit. Wie diese Kategorien steht auch Jugend immer im Verhältnis zu anderen Konzepten, von denen sie sich abgrenzt, mittels derer sie sich definiert und in der Interaktion derer sich ein Netz von Machtkonstellationen herausbildet. Hier ist dies die Abgrenzung von und Interaktion mit anderen Generationen (vgl. Reynolds Whyte et al. 2008). Im Unterschied zu anderen sozialen Kategorien jedoch, ist die Mobilität innerhalb respektiver Klassifizierungen wie Kindheit, Jugend, Erwachsensein, als zentrale Charakteristik inbegriffen. Jugend impliziert ihre eigene Vergänglichkeit bereits in ihrer individuellen Verwirklichung. Sie erhält erst durch den Übergang von einem vorangegangenen Lebensabschnitt und dem Übergang zu einem nachfolgenden Lebensabschnitt ihre Bedeutung.

Die Organisationsstruktur einer Gesellschaft ist stets von den Beziehungen und Machtverteilungen zwischen den Generationen bestimmt. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Generation determiniert in der Regel den Zugang zu Autorität, Status und Macht einer Person. Dies ist innerhalb familiärer Machtbeziehungen, aber auch in öffentlichen und politischen Sphären zu beobachten. Burgess (2005: 12) stellt in Bezug auf den ostafrikanischen Kontext fest, dass in Zeiten sozialer Stabilität die kulturell entwickelten Hierarchien zwischen den Generationen intakt und nachhaltig wirksam sind. In Zeiten sozialer Krisen jedoch neigen die etablierten Formen des generationsbedingten Zuganges zu Ressourcen und sozialem Status dazu, nicht mehr zu funktionieren. Krisenszenarien sind oftmals damit verbunden, dass den Älteren die Grundlagen ihres Prestiges, wie der Zugang zu agrarischen Ressourcen und Land entzogen werden. Dies untergräbt das gesellschaftsinhärente Modell, welches Ältere zu Vorbildern der Jungen macht. Die Jugend tendiert in diesem Fall dazu, sich auf die Suche nach Alternativen zu begeben um ihren Status als selbstständige Menschen zu erreichen, ohne dabei dem Modell der Vorgängergenerationen nachzueifern. Koloniale und postkoloniale Interventionen, die Etablierung kapitalistischer Strukturen und der damit einhergehende Landraub – Faktoren von denen die Guarani in Mato Grosso do Sul betroffen sind – können in selbiger Weise zu einer Destabilisierung der Beziehungen zwischen den Generationen führen. Die Veränderungen im generationsbedingten Gesellschaftsgefüge und das „In Frage Stellen“ des Prestiges der Älteren durch die jüngere Generation ist eine potenzielle Konfliktquelle innerhalb von Familie und Gemeinschaft.

Hier ist anzumerken, dass Generationskonflikte jedoch nicht erst mit der gesellschaftlichen Einbindung in Modernisierungs- und Globalisierungsprozesse auftreten, die sich in ihrer Ausgestaltung oftmals als Kontrast zu traditionellen Kulturaspekten präsentieren und Wertkonflikte zwischen Jung und Alt hervorrufen können. Dem entgegen zeigen anthropologische Studien, dass der jugendliche Anteil der Gesellschaften die Autorität der Älteren in zahlreichen kulturellen und voneinander unabhängigen Kontexten herausfordert. Zudem bekunden sie, dass die Unterscheidung zwischen jung und alt, modern und traditionell, konfliktreich und keineswegs konsensuell oder eindeutig auszumachen ist, wie sie im ersten Moment vielleicht erscheinen mag, sondern eher verschwommen und durch fließende Übergänge gekennzeichnet ist (Bucholtz 2002: 531).

Der Begriff Generation hat, wie Reynolds Whyte, Alber und Van der Geest (2008) zeigen, zwei Bedeutungen, eine passive: *being generated*, was auf die kulturelle und

gesellschaftliche Prägung jedes Menschen und das Hineingeboren werden in ein Netz sozialer Beziehungen hinweist; und eine aktive: *the act of generating*, was darauf hindeutet, dass die Mitglieder einer Generation ihrer kulturellen und sozialen Positionierung nicht ausgeliefert sind, sondern die Gesellschaft in der sie Leben mitgestalten und neue Ideen, Praktiken und Interessen einleiten. In Bezug auf den zweiten Aspekt wird Jugend in vielen Kontexten sowohl als kreative Kraft des Wandels und der Hoffnung als auch als destruktive Kraft des Wertverlustes und somit als gesellschaftliche Gefahr gesehen. Honwana und De Boeck (2005) stellen sich vor diesem Hintergrund die Frage: „how can we understand children and youth in various contexts as both makers and breakers of society, while they are simultaneously being made and broken by that society?“ Unter *makers* verstehen sie die Rolle der Jugend, soziale Strukturen und Normen mitzugestalten. Unter *breakers* einerseits das Brechen bereits etablierter Normen und Konventionen und andererseits ein selbstzerstörerisches und gewalttätiges Verhalten. Fernandes (2011) argumentiert im brasilianischen Kontext, dass die Jugend den Teil der Gesellschaft darstellt, der am meisten mit physischer Gewalt konfrontiert ist. Dies begründet er mit einer höheren Freiheit der Lebensführung, die aus einer Absenz von Verpflichtung und Verantwortung herrührt und daher auch zu mehr Risiken und Gewaltpotenzialen führt. Als besonders betroffene Gruppe identifiziert er Jugendliche, die die Schule abbrechen und keinen Schulabschluss haben und somit auch weniger Chancen auf einen regulären Arbeitseinstieg. Da der Schulaustritt in jungem Alter in der Regel nicht mit einem Eintritt ins Arbeitsleben zusammenfällt, entfliehen die Jugendlichen auf diese Weise jeder institutionellen Kontrolle.

Spricht man von bestimmten Eigenschaften die der Jugend angehaftet werden, ist jedoch hervorzuheben, dass „Jugend“ ein homogenisierendes Konzept für eine sehr heterogene Gruppe darstellt, die sehr unterschiedliche und sich oftmals sogar widersprechende soziale, familiäre und ökonomische Realitäten subsumiert. Das Konzept vereint unterschiedliche AkteurInnen und Interessen, die sich ständig verändern und nicht statisch sind. Die Darstellung der Jugend als prinzipiell progressiver Teil der Gesellschaft ist daher eine problematische Annahme. Es sind nicht immer die Älteren, die die Jugend hinsichtlich ihrer Werte oder dem Mangel an diesen kritisieren. Hingegen ist es in vielen Fällen die Jugend selbst, die im Kontext bestimmter Religionszugehörigkeiten einen Werteverfall der Vorgängergeneration kritisieren und konservativere Ansichten vertreten als ihre Eltern und Großeltern.

Trotz der Heterogenität der Ansichten und Interessen innerhalb der Jugend einer Gesellschaft bestehen sehr wohl Gemeinsamkeiten hinsichtlich des Kontextes in dem sie sozialisiert werden. Darum umfasst der Begriff Generation, neben der Beziehungen zwischen verschiedenen Lebensabschnitten wie Kindheit, Jugend, Erwachsensein, auch die Dimension einer historischen Gruppe, als das Ergebnis eines einmaligen historischen Umstandes (vgl. Reynolds Whyte et al. 2008: 5). Der Begriff von Generation als „historical cohort“ geht auf Karl Mannheim (1972) zurück und bezieht sich auf die gemeinsamen Erfahrungen, Potenziale und Perspektiven die Menschen, die in derselben Zeit und am selben Ort geboren werden, miteinander teilen. Anhand dieses Konzeptes können die Verbindungen zwischen makrostrukturellen Veränderungen und Globalisierungsprozessen mit der Intimität des Familienlebens und der Ausgestaltung darin verwirklichter Beziehungen leichter erfasst werden (vgl. Cole et al. 2007, zitiert nach Reynolds Whyte et al. 2008: 5). Der Unterschied zwischen den Ansichten der jüngeren und der älteren Generationen ergibt sich aus dieser Perspektive als logische Konsequenz der unterschiedlichen ökonomischen und politischen Situationen, in die sie hineingeboren wurden. Bezugnehmend auf den brasilianischen Kontext bemerken Novaes und Vannuchi (2011: 11), dass, wenn man heutzutage von den Schwierigkeiten und Perspektiven der Jugend spricht, dies auch bedeutet, von der Moderne, Marktgesellschaft, Globalisierung und wachsenden sozialen Ungleichheiten sprechen zu müssen. Von den Kräften, die auf die Jugend im heutigen Brasilien einwirken, ist auch die indigene Jugend in Mato Grosso do Sul nicht ausgenommen. Auch sie wird durch die Konsum- und Marktwirtschaft der nahen urbanen Räume sowie von den Chancen am Arbeitsmarkt geprägt und identifiziert sich anhand dieser Kategorien. Darüber hinaus wirken jedoch noch andere kulturelle, soziale und ökonomische Kräfte und Weltanschauungen auf sie ein, die sich an indigenen Lebensweisen und der gemeindeinternen Wertevermittlung orientieren. Dies bindet die indigene Jugend - besonders jene, die in den Reservaten aufwuchsen beziehungsweise in Lokaltäten, die auf eine lange Geschichte der externen Intervention der soziopolitischen Strukturen zurückblicken, in ein komplexes Netz sich teils widersprechender Normen und Werte, die die Wahrnehmung eigener Zukunftsperspektiven prägen.

Die Konzeption von Jugend, im Kontrast zu einem erwachsenen, ausgereiftem Dasein, führt dazu, Jugendliche oftmals nicht als vollständige Persönlichkeiten zu erfassen, sondern lediglich als Personen, die im Prozess sind, diese Persönlichkeiten zu entwickeln.

Diese Sichtweise führt soweit, dass sie immer wieder von öffentlichen und politischen Debatten ausgeschlossen und auch in der sozialwissenschaftlichen Forschung als eigenständige, kulturgenerierende AkteurInnen übersehen werden. Ein derartiger Ausschluss bedingt die Tendenz, Kanäle und Methoden zu entwickeln, mittels derer eher für Jugendliche gesprochen wird als die Jugend selbst zu Wort kommen zu lassen. Doch können Stimmen und Perspektiven der Jugend viel über die Gesellschaft, in der sie leben, aussagen. Dies nicht nur hinsichtlich zukünftiger Tendenzen, sondern auch hinsichtlich gegenwärtiger Realitäten. Die Erfahrungen der Jugendlichen erweisen sich als zentral für die Analyse eines bestimmten gesellschaftlichen Kontexts. Schließlich sind die Beziehungen zwischen den Generationen, sowie die Generationen selbst, Ausdrücke sozialer Machtverhältnisse und strukturieren das soziale Gefüge der Gesellschaft.

5.2. Theoretische Annäherung an Ethnizität, Kultur und Identität

Konzepte und Theorien zu Identität und Kultur gehören zu jenen, die zwar einerseits Grundlagen sozialwissenschaftlicher Forschung sind, andererseits in ihrer Definitionsgeschichte stets umstritten waren. Hier soll kein Versuch unternommen werden, die Definitionen verschiedener ForscherInnen unterschiedlicher Disziplinen zusammenzutragen, doch sollen bestimmte Aspekte hervorgehoben werden. Die Abkehr von „Kultur“ als statische Entität, hin zu einem dynamischen Verständnis kultureller Prozesse, liegt dieser Arbeit als zentraler Aspekt der Erkenntnisgenerierung zu Grunde.

Einleitend soll eine Erfahrung aus dem Feld die Dringlichkeit dieses theoretischen Verständnisses veranschaulichen. Aufbauend auf zahlreichen Gesprächen mit nicht-indigenen BrasilianerInnen in verschiedenen Kontexten¹⁹ konnte ein vorherrschendes Fremdbild der „índios“ dokumentiert werden, welches diese als BewohnerInnen des Waldes versteht, die in lokalem, aber vor allem kulturellen Sinn, fern der industrialisierten Welt leben. Aufbauend auf der implizit unterschiedlichen Lebensweise würden den indigenen Gruppen daher auch Ländereien zustehen, auf denen sie ihr traditionelles Leben fortführen können. Ab dem Moment, in dem indigene Einzelpersonen oder Gruppen Aspekte der dominierenden Gesellschaft adaptieren, wird ihnen dieser Anspruch jedoch abgesprochen. Denn Indios die an Universitäten studieren oder Mobiltelefone und Autos

¹⁹ Oktober 2012 – Jänner 2013: Dourados und Campo Grande, Mato Grosso do Sul, sowie Februar 2013: Rio de Janeiro

benutzen, würden keine „richtigen Indios“ mehr sein. Dieselbe Beobachtung ist auch bei Sullivan zu finden, die diesen Diskurs bei LandbesitzerInnen wahrnehmen konnte:

„Opponents of land demarcation openly question the authenticity of indigeneity given so-called modernization and historical transformations in the region. They argue that Guarani land protestors are not ‘real’ Indians like those that are supposedly isolated in the Amazon. The Guarani drive mopeds and use cell phones like any other Brazilian and are therefore not entitled to land, they say.“

LaShandra Sullivan 2013: 453f

„Another complained that the índios are not really that desperate for land since some of the protestors that showed up at his plantation were using cell phones. The cognitive dissonance engendered by seeing an índio with a piece of modern technology apparently offended his sense of what it meant to be really indigent, a ‘real’ indigene, or both.“

LaShandra Sullivan 2013: 464f

Die starke Politisierung dieser Einstellung wird dann offenbar, wenn Menschen in einem bestimmten Kontext die indigene Identität abgesprochen wird, was meist im Zusammenhang mit Landrechten geschieht, jedoch in anderen Kontexten ihre indigene Identität sehr wohl zur Kenntnis genommen wird. Letzteres geschieht innerhalb direkter Kontakträume wie in den Städten, die den Reservaten nahe liegen. In den urbanen Räumen herrschen, wie in Kapitel 2 bereits erläutert, zahlreiche Stereotype, die den indigenen Personen und Gruppen angehaftet werden und anhand derer sie von der nicht-indigenen Gesellschaft differenziert werden.

Aufbauend auf der Widersprüchlichkeit dieser Art von Wahrnehmung der indigenen Identität soll sich hier oben erwähnten Konzepten angenähert und die kulturelle Dynamik angesichts interkultureller Kontexte hervorgehoben werden. Kultur wird in diesem Sinne als integrative Referenz der individuellen Identifizierung und des sozialen Miteinanders verstanden und kann daher nicht „abgelegt“ werden.

5.2.1. Ethnische Zugehörigkeiten

Die Termini „IndianerIn“ „Indigene/r“ „índio“ und „indígena“ sind koloniale Konstrukte zur politischen und ideologischen Homogenisierung unterschiedlicher Kulturen, Gruppen und Ethnien. Anhand dieser Begriffe wurden und werden Angehörige der kolonisierten Völker den AkteurInnen der Conquista und später der Nationalstaaten gegenübergestellt

(vgl. Gómez Suárez 2005, Pérez Ruiz 2011). In der Geschichte postkolonialer Interaktion ermöglichte die Selbstbezeichnung als „indio“ oder „indígena“ es aber auch, bestimmte Rechte einzufordern, die den Angehörigen einer prä-kolumbischen Kultur zugestanden werden. Sich als „indígena“ zu identifizieren ist daher mit einem wachsenden kulturellen Selbstbewusstsein hinsichtlich der Differenzen zur nicht-indigenen Gesellschaft verbunden. Pérez Ruiz (2011) betont in diesem Zusammenhang jedoch, dass die Verwendung des Begriffes „indígena“ nicht dazu führen darf, die ethnischen Identitäten, die von soziokulturellen Gruppen und Völkern ausgehend ihrer eigenen Geschichte entwickelt wurden, zu vereinfachen. Diese Geschichte ist mit bestimmten Kriterien verbunden, wie der Zugehörigkeit zu einem konkreten Ort und dem Leben ihrer eigenen Kultur und Sprache.

„Aunque la identidad indígena ha sido reapropiada y resignificada políticamente como una identidad transétnica y transcultural para aglutinar la gran diversidad de poblaciones con orígenes prehispánicos que luchan para obtener sus derechos como pueblos, para estos actores es claro que su identidad como indígenas (heterodenominación impuesta en la Colonia y apropiada en la actualidad) no sustituye ni es equivalente a la identidad que consideran como la propia (autodenominación) y que han construido históricamente desde ciertos criterios para marcar su pertenencia a un lugar, a una cultura y a una lengua, y que hacen evidente y ponen en acción en ciertos contextos de interacción para diferenciarse de otros a quienes consideran ajenos..“

Maya Lorena Pérez Ruiz 2011: 67

In Bezug auf die ethnische Identität betont Frederik Barth in seinem Werk „Ethnic Groups and Boundaries“ (1969), dass diese eine stets relationale Kategorie ist, die erst durch die Wahrnehmung von - und Abgrenzung zu – anderen ethnischen Identitäten ihre Bedeutung erhält. In diesem Sinne entstehen ethnische Zugehörigkeiten erst durch die soziale Interaktion zwischen unterschiedlichen Gruppen und reproduzieren sich gemäß der Kontakträume. Der Globalisierungsprozess, der mit einer steigenden Interaktion zwischen differenten kulturellen Gruppen verbunden ist, ist daher nicht etwa mit der Auflösung ethnischer Grenzen verbunden, sondern mit deren Akzentuierung (vgl. auch Poutignat et al. 2011).

Gómez Suárez (2005: 20f) differenziert die „kollektive ethnische Identität“ von der „politischen Identität“ einer Gruppe. Während die ethnische Identität kulturelle Spezifika, Traditionen, Mythen und den Bezug zu Territorium, Raum und Zeit umfasst, bezieht sich die politische Identität auf ein selbstbestimmtes politisches und kollektives Projekt der

Zukunft. Dieses Projekt basiert auf einer Selbstdefinition und Selbstwertschätzung, aufbauend auf der Reflexion postkolonialer, interkultureller Beziehungen. Es positioniert sich gegenüber der Vereinigung von Staat und Nation und beinhaltet sowohl die Forderung nach Anerkennung der kulturellen Differenz, als auch nach Anerkennung der indigenen Individuen als BürgerInnen des Staates. Gómez Suárez versteht die politische Identität als Produkt der Moderne, da es mit der okzidentalen Idee der „Emanzipation“ und einem Kampf verbunden ist, der im öffentlichen Raum gegen die „Herrschaft der Macht“ ausgetragen wird (Lois 2000, zitiert nach Gómez Suárez 2005: 21). Dies wird auch durch den Faktor unterstrichen, dass es in den meisten Fällen, eine relativ kleine Elite innerhalb der indigenen Gruppe ist, die die Reflexion und den Kampf um die politische Identität antreibt – nämlich jene, die einen besseren Zugang zu Ressourcen der modernisierten und kapitalistischen Gesellschaft haben. Auf dieses Prinzip aufbauend, versteht Cardoso do Oliveira (2006: 52f) die Anstrengungen einer Elite, die ein höheres Level an westlicher Bildung erfahren haben als der Großteil ihres Volkes, als Kampf um die Anerkennung als vollwertige BürgerInnen der jeweiligen Staaten. Dieser Anspruch hängt angesichts des modernen Zeitalters, in das sie eingebunden sind, mit der Suche nach Anerkennung und Respekt ihrer Person, ihren Werten und ihrer Weltanschauung zusammen. In diesem Sinne, sind es die „setores mais modernos“, also eher die jüngeren Gesellschaftsteile, die die Ideologie einer wachsenden Selbstwertschätzung innerhalb des Machtraumes der Mehrheitsgesellschaft vertreten und für diese eintreten (Cardoso de Oliveira 2006: 52). Dies geschieht in Form des Kampfes um die Anerkennung ihrer ethnischen Identität einerseits und ihrer Rechte als BürgerInnen im Staat, dem sie angehören, andererseits. Im Falle der Guarani Kaiowá sind es die indigenen LehrerInnen und vor allem die akademischen AbsolventInnen, die eine erhebliche Rolle in der politischen Artikulation ihres Volkes spielen. Dieser Gesellschaftsteil hat sich erst innerhalb der letzten Jahrzehnte herausgebildet und stellt einen starken Kontrast zu traditionellen Autoritäts- und Politikformen dar (vgl. Kapitel 7). Dennoch, beziehungsweise genau deswegen, sind es die indigenen LehrerInnen und UniversitätsabsolventInnen, die im Stande sind, am erfolgreichsten mit den nicht-indigenen AkteurInnen zu verhandeln und zu kooperieren um das Projekt der „politischen Identität“ im Sinne oben zitierter Autorin umzusetzen.

Gómez Suárez (2005: 20) betont in diesem Zusammenhang, dass sich die ethnische Identität nicht einfach durch eine kulturelle Kontinuität erklären lässt, denn die individuelle oder kollektive Gruppe kann sich seiner ethnischen Identität auch noch

zugehörig fühlen beziehungsweise für die Anerkennung dieser kämpfen, wenn viele der kulturellen Symboliken und Traditionen im alltäglichen Leben bereits an Bedeutung verloren haben. Melo e Souza (2009: 26) geht durch die Analyse theoretischer Abhandlungen von Ethnizität davon aus, dass sich die ethnische Zugehörigkeit, anders als andere Faktoren individueller Identität, im Laufe des individuellen Lebens nicht verändert. Sie bezieht sich im konkreten auf die Guarani Kaiowá, die sich trotz signifikanter kultureller Veränderungen und der Adaption kultureller Werte der nicht-indigenen Mehrheitsgesellschaft nicht von ihrer ethnischen Identität entfernen. Parallel zu den sich verändernden Faktoren werden zentrale Referenzen kultureller Traditionen und Mythen aufrechterhalten, anhand derer sie sich sowohl von der nicht-indigenen Gesellschaft, als auch von anderen indigenen Völkern unterscheiden. Kultur, in diesem Sinne, geht der ethnischen Zugehörigkeit nicht etwa voraus, sondern ist vielmehr das Produkt dieser. Da die kulturelle Produktion und Reproduktion ein aktiver und konstanter Akt ist, ist die Kultur einer ethnischen Gruppe nicht als statisches Konstrukt zu verstehen, sondern ständigen Veränderungen unterworfen.

5.2.2. Kultur und Identität als dynamische Konzepte

Auch wenn sich ethnische Identitäten als konstant erweisen, bedeutet das nicht, dass dies für individuelle und kollektive Identitäten an sich zutrifft. Die Identität von Individuen setzt sich durch verschiedene Dimensionen, beziehungsweise soziale Zugehörigkeiten, zusammen, anhand derer sie sich von anderen Individuen unterscheidet. So sind es neben der ethnischen Komponente der Selbstdefinition auch Alters- und Genderaspekte, sowie religiöse und territoriale Zugehörigkeiten und unter Umständen auch die Identifizierung mit Berufsgruppen und Freizeitinteressen, die individuelle Identitäten prägen. Diese Faktoren sind als flexibel, fließend und in ständiger Veränderung zu beschreiben. Identitäten sind somit Prozesse, die sich ständig neu konstruieren. In dieser laufenden Konstruktion sind sie von internen wie externen Bedingungen abhängig und beeinflusst. Dies trifft schließlich auch auf kollektive Identitäten als Trägerin einer gemeinsamen Kultur zu. Denn die Kultur einer Gesellschaft oder Ethnie ist geprägt von spezifischen politischen, ökonomischen und sozialen Kontexten, innerhalb derer sie sich realisiert und ständig neu formiert. Giménez fasst Kultur wie folgt:

„La cultura podría definirse, entonces, como el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de

representación y de orientación para la acción) a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados.“

Gilberto Giménez 2005: 45

Kulturelle Veränderungen passieren vor dem Hintergrund externer Veränderungen. Diese können natürliche Beschaffenheiten sein, die das jeweilige Volk dazu veranlassen, eine veränderte Beziehung zu der sie umgebenden Natur zu entwickeln oder zu einer Ausweitung oder Einschränkung wirtschaftlicher Tätigkeiten führen. Es können aber auch externe Faktoren, in Form des Kontaktes mit anderen Kulturen und Lebensweise, und in weiterer Folge politische, juristische und ökonomische Transformationen innerhalb dieser interkulturellen Kontakträume, für kulturelle Veränderungen verantwortlich sein. Die Guarani Kaiowá stellen ein Beispiel dar, das in beiden Hinsichten enorme Veränderungen ihrer Lebenswelt und Lebensweise erfuhren, welche mit einer teilweisen Adaption an die Gesellschaft einherging, die sich auf ihrem Territorium etablierte. Dies war mit einer Inklusion neuer Praktiken und Werte verbunden, gleichzeitig jedoch verlor die indigene Kultur, in ihrer Referenzfunktion des sozialen Miteinanders, nicht an Bedeutung.

In Anbetracht eines dynamischen Kulturverständnisses wird offensichtlich, dass der Vorwurf, die Gurani Kaiowá würden ihre indigene Identität verlieren, nicht nur diskriminierend und widersprüchlich, sondern auch abseits soziokultureller und identitätsstiftender Realitäten, ist. Die Auffassung von Kultur als etwas statisches, das lediglich mit bestimmten Symboliken und externen Faktoren gefasst werden kann, wie z.B. durch Rituale, materielle Kulturprodukte und einem unumstößlichen Lebensraum (in diesem Fall: der Wald), führt schließlich zu einer Romantisierung der indigenen Identität, die in absolutem Kontrast zu industriellen und okzidental Lebenswelten gesetzt wird. Rosaldo (1988: 79) veranschaulicht die Problematik eines solchen Kulturverständnisses innerhalb eines nicht-indigenen, soziolinguistischen Kontextes. Er zeigt, dass es in linguistischen Forschungen unter Umständen zu einer Verzerrung der Realität kommen kann, wenn InformantInnen aus dem Grund abgelehnt werden, weil sie keine reinen Varietät einer bestimmten Sprache sprechen. Doch was ist dieses „Reine“ einer Sprache, beziehungsweise analog dazu das „Typische“ oder „Authentische“ einer Kultur, angesichts der Tatsache, dass sich die TrägerInnen dieser in interkulturellen Kontexten befinden und sich ihre Identitäten angesichts dieser Kontexte laufend transformieren. Rosaldo veranschaulicht anhand von Beispielen auch, dass jene Teile einer Gesellschaft, die weniger Unterschiede zu der Herkunftskultur der BetrachterInnen aufweisen, oftmals als „people without culture“ wahrgenommen werden. In diesem Sinne hätten Ladinos in

Mexiko durch die kulturellen Ähnlichkeiten zur okzidentalischen Weltanschauung, die Inklusion in das nationalstaatliche BürgerInnenkonzept und der kapitalistischen Logik des Arbeitsmarktes keine „Kultur“, indigene Völker jedoch schon. Dies impliziert eine Wahrnehmung letzterer als „weniger kulturell“, sobald sie Aspekte der Lebenswelten ersterer übernehmen. Doch betont Rosaldo:

„[T]he view of an authentic culture as an autonomous internally coherent universe no longer seems tenable in a postcolonial world – neither „we“ nor „they“ are as self-contained and homogeneous as we/they once appeared“

Renato Rosaldo 1988: 87

Die Vorstellung eines „Urzustands“ indigener Identität verdeckt real-identitäre Dimensionen und kulturelle Machtbeziehungen in der Gegenwart. Die heutige Guarani Kaiowá -Gesellschaft und ihre kulturellen Ausdrucksformen müssen daher in Hinblick auf die gegenwärtigen Lebensrealitäten der Interkulturalität analysiert werden, von der ihre Lebenswelt und identitären Dimensionen geprägt werden. Auf diese Weise kann der Dualismus zwischen „Tradition“ und „Moderne“ aufgebrochen, der Begriff der Identität als komplexes und vielschichtiges Konzept begriffen und anhand dieses Ansatzes interkulturelle Prozesse besser gefasst werden.

„Tradition“ wird in vorliegender Arbeit als Begriff verwendet, der den Gebrauch und die Anwendung desselben Begriffes durch AkteurInnen des Forschungsfeldes selbst widerspiegelt. Die Anwendung des Begriffes durch AkteurInnen des Feldes steht mit der Wahrnehmung kultureller Veränderungen in Verbindung, die durch den Verlust von Ritualen und Symboliken an Sichtbar- und Wahrnehmbarkeit gewinnen. Gleichzeitig wird in der vorliegenden Analyse „Kultur“ nicht an den als „Traditionen“ definierten Aspekten festgemacht. Kultur umfasst mehr als rituelle, materielle und symbolische Aspekte, die als „traditionell“ wahrgenommen werden. Giménez (2005) betont, dass Kultur nicht auf einen Aspekt des sozialen Lebens reduziert werden darf, sondern vielmehr als konstitutive Dimension aller sozialer Praktiken und folglich, des gesamten sozialen Lebens, verstanden werden muss. Sie betrifft Aspekte der Wirtschaft, der Religion, der Freizeit, des Familienlebens, der sozialen Hierarchien sowie interpersoneller Beziehungen und konstruiert auf diese Weise Kollektivität. Zitierter Autor unterscheidet zwischen „formas interiorizadas“ und „formas objetivadas“ der Kultur (Giménez 2005: 80). Während letztere Rituale, Festivitäten, religiöse Symbole, Tänze, Kleidung und Speisen umfasst, bezieht sich die „verinnerlichte Kultur“ auf kognitive und mentale Systeme, Ideologien, Glaubens-

und Wissenssysteme, sowie Formen der sozialen Repräsentation. Giménez argumentiert, Kulturen gemäß ihrer verinnerlichten Formen zu analysieren, beziehungsweise anders ausgedrückt, sich der jeweiligen Kultur anzunähern, indem Perspektiven und Wahrnehmungen der KulturträgerInnen fokussiert werden:

„La cultura realmente existente y operante es la cultura que pasa por las experiencias sociales y los “mundos de vida” de los actores en interacción.“

Gilberto Giménez 2005: 13

Vor dargelegtem Hintergrund ergibt sich aus Sicht des Trägers/der Trägerin einer Kultur, kein Widerspruch (darin), Guarani Kaiowá und gleichzeitig BürgerIn des brasilianischen Nationalstaates zu sein; an traditionellen Ritualen zu partizipieren und gleichzeitig westliche Hip Hop Musik zu konsumieren; die Mythen der Älteren zu verinnerlichen und gleichzeitig eine westlich konzipierte Schulbildung zu absolvieren. Die Gleichzeitigkeit dieser Faktoren bedeutet keineswegs, dass die Personen instabile Identitäten oder fragmentierte Persönlichkeiten aufweisen, beziehungsweise nicht „authentisch“ wären. Schließlich werden in einem Individuum multiple Identitäten verwirklicht, die sich einerseits konfliktreich gegenüberstehen, andererseits aber auch ergänzen können (Melo e Souza 2009: 26). Die Identität eines Individuums oder Kollektivs setzt sich durch die Verinnerlichung verschiedener und teilweise kontrastiver Dimensionen von kulturellen Werten und Bedeutungen zusammen. Gleichzeitig sind weder Individuen noch Kollektive ihren Kulturen ausgeliefert, hingegen dienen diese als Referenzrahmen ihres sozialen Lebens und sind eine innovative, kreative und transformative Kraft.

6. Jugend im Reservat

Wie bereits in Kapitel 5 ausgeführt, kann Jugend im Allgemeinen und besonders im indigenen Kontext nicht einfach an einer Altersgruppe festgemacht werden. Die Migration in die Reservate und die dortigen Lebenssituationen verursachten intensive Veränderungen von sozialer, kultureller, politischer und ökonomischer Natur. Vor diesem Hintergrund beschäftigt sich diese Arbeit damit, wie die im Reservat lebende Jugend innerhalb des sozialen Gefüges verortet werden kann. „Jugend“ wird hier nicht als streng definierte Altersgruppe verstanden, sondern als eine Phase der Transition, die je nach gesellschaftlichem und kulturellem Kontext mit bestimmten Charakteristika verbunden ist.

Der Fokus dieser Arbeit auf die eingeschulte Jugend, die relativ kurz vor dem Schulabschluss steht und die Zusammensetzung der Fokusgruppe aus 15 bis 18 Jährigen richtete sich nicht lediglich nach pragmatischen Gründen des Feldzuganges (siehe Kapitel 4). Auf diese Weise konnten auch Aspekte erfasst werden, die die Veränderung des Jugendbegriffes angesichts der Veränderungen der Lebensweisen im Reservat betreffen. Die Einführung der Schule ist neben anderen Faktoren ein zentraler Aspekt der Ausweitung der Zeit, die als Jugendliche/r gelebt wird. Vor diesem Hintergrund widmen sich die folgenden Kapitel dem Jugendbegriff und den damit verbundenen Diskursen sowie Problemstellungen und Schwierigkeiten, denen die Jugend von heute im Reservat gegenübersteht. Hierbei werden Abhandlungen anderer ForscherInnen herangezogen, die mit erhobenen Felddaten ergänzt, in Bezug gesetzt und kontrastiert werden.

6.1. Jugend im Guarani Kaiowá Kontext

Einstmals war die Phase des Überganges von Kindheit zu einem Erwachsenendasein der Guarani eine relativ kurze. Die Kindheit wurde durch den Initiationsritus abgeschlossen, der die Geschlechtsreife einerseits und die Kompetenz zur ökonomischen Selbstständigkeit der Person andererseits symbolisierte und die Person somit als heiratsfähig deklarierte. Durch ihn wurden die Jugendlichen als vollständige Mitglieder in die Gemeinde aufgenommen und erhielten das Recht fortan in Versammlungen partizipieren zu können (Meliá 2008: 134). Die Initiation in die Gemeinde, die gleichzeitig das Ende der Kindheit markiert, wurde im Falle der heranwachsenden Männer durch das Ritual des *kunumi pepy*, im Falle der jungen Frauen mit der ersten Menstruation, verwirklicht. Die

Initiationszeremonie der Jungen zwischen 9 und 14 Jahren zählte zu den wichtigsten Ereignissen im Leben eines Kaiowá und war neben dem *avatikyry*, das Fest und die Segnung des Mais, das wichtigste der religiösen Ereignisse der jeweiligen Gemeinde (Chamorro 1995). Diese Zeremonie war mit einer intensiven Lehrphase kulturellen Wissens durch spirituelle Führer verbunden, um die Heranwachsenden auf das Leben als Erwachsene vorzubereiten und die Seinsart eines „tatsächlichen Kaiowá“ („verdadeiro homem Kaiowá“) zu vermitteln (vgl. Melo e Souza 2009). Die Vorbereitungen für die Zeremonie dauerten bis zu einem Jahr, die Jungen wurden um die 30 Tage in der *casa de reza*, dem traditionellen Gebetshaus, versammelt und der Höhepunkt der Festlichkeiten war, dass die Unterlippe der Jungen durchstoßen und mit einem Harzstift (*tembeta*) geschmückt wurde (vgl. Chamorro 1995). Melo e Souza (2009) zeigt auf, dass das Ritual von großer Bedeutung zur Manifestierung der individuellen, aber auch der kollektiven Identität war. Es kennzeichnete die ethnische Zugehörigkeit und symbolisierte sie sowohl nach Außen wie auch nach Innen. Der *tembeta* verlieh dem Jungen nicht nur gegenüber seiner eigenen Gemeinde eine persönlichkeitsbildende, individuell identitäre Komponente, sondern enthielt zugleich eine kollektive Bedeutung in der Abgrenzung zu anderen ethnischen Gruppen und der nicht-indigenen Gesellschaft. In diesem Sinne galt der *tembeta* als Zeichen des Prestiges. Darüber hinaus symbolisierte es die Entbindung des Jungen von der Mutter und den weiblichen Aspekten seiner kindlichen Identität. Für die Zeit des Rückzugs und der Instruktion wurde der Junge aus diesem Grund von Frauen getrennt (vgl. Melo e Souza 2009: 50, 56). Nach der Vollendung der Zeremonien trat der Junge mit einer neuen, sozialen Identität vor die Gemeinde, aus dem Kind wurde ein Jugendlicher.

Die Erziehung und Sozialisierung der heranwachsenden Kinder und Jugendlichen oblag dem Gefüge der Großfamilie, wobei Frauen und Männer gleichermaßen in die Erziehung der Kinder miteingebunden wurden. Erst mit der sexuellen Reife wurde die Erziehung zwischen Mädchen und Jungen streng getrennt – Jungen begleiteten Väter und männliche Verwandte aktiver als zuvor bei ihren ökonomischen Tätigkeiten, Mädchen wurden durch die Frauen in ihren häuslichen Aufgaben unterrichtet (vgl. Meliá et al. 2008: 175ff). Das Mädchen musste nach der ersten Menstruation für eine bestimmte Zeitspanne (traditionell bis zu zwei Monaten) im Haus bleiben und durfte nur in der Dämmerung und in Begleitung das Haus verlassen. Während des ersten Jahres nach dem Initiationsritus der Jungen und der ersten Menstruation der Mädchen führten die Jugendlichen ein Leben mit bestimmten Einschränkungen und Regeln. Gleichzeitig galten sie von nun an als aktive

und selbstständige Gemeindemitglieder (Meliá et al. 2008: 178). Die Veränderungen in der Erziehungsweise, die rituelle Aufnahme in die Gemeinschaft und die gleichzeitige Erwartung nicht unmittelbar eine Familie zu gründen und sich unabhängig von Eltern erhalten zu können, lassen die dargelegte Phase, als jene der Jugend erkennen. Sie wird klar von jener der Kindheit, aber auch jener des Erwachsenseins, getrennt. Sie ist eine Phase des Überganges, auch wenn die Identität als „tatsächlicher Kaiowá“ bereits anerkannt wird. Mit einer Zeit intensiver Wissensvermittlung verbunden, kann sie zudem als zentraler Teil der Persönlichkeitsbildung verstanden werden. Vergleichbar dem modernen Begriff der Adoleszenz beschreibt sie die Kluft zwischen biologischer und sozialer Reife, das Leben eines Erwachsenen zu führen.

Mit der Heirat²⁰ und Familiengründung änderte die Person abermals ihren Status innerhalb der Gemeinde. Um das Einverständnis des Schwiegervaters zu erhalten, musste der junge Mann beweisen, dass er in der Lage war, eine Familie zu erhalten (Meliá et al. 2008: 179). Auch Silvestre (2011: 144f) zeigt auf, dass das Bestellen eines eigenen Landstückes mit einer ökonomischen Unabhängigkeit verbunden war, die dazu führte, den Reifenden als Erwachsenen zu betrachten, der bereit ist, eine eigene Familie zu gründen. Es ist also nicht in erster Linie das Alter, das dafür ausschlaggebend ist, ob eine Person als Kind, Jugendliche/r oder Erwachsene/r wahrgenommen wird, sondern die soziale, ökonomische und familiäre Rolle, die erfüllt wird. In diesem Sinne ist es auch nicht verwunderlich, dass Menschen, die bereits eine Familie gründeten, sich dann aber von ihrem jeweiligen Partner getrennt haben, wieder als Jugendliche wahrgenommen werden. Bei den Kaiowá ist es üblich, dass Kinder aus aufgelösten Beziehungen von anderen Familienangehörigen aufgezogen werden, wie etwa von Großeltern oder auch Geschwistern der Eltern (vgl. Pereira 2002). Dies ist mit der traditionellen Erziehung innerhalb der Großfamilie verbunden, die sich an einem Ort konzentrierte und eine gemeinschaftliche Verantwortung der gesamten Familie über das Kind begründete. Auf diese Weise erhalten die jungen Eltern eine gewisse Freiheit, die es erlaubt, ihre Zeit mit anderen Jugendlichen zu verbringen und so wieder als solche wahrgenommen zu werden. Diese Einschätzung basiert auf Feldbeobachtungen der Forscherin an einem jungen Vater als auch an zwei jungen Müttern, die sich zwar zum jeweiligen Kind bekannten, dessen Erziehung nach der

²⁰ Die im Portugiesischen verwendeten Begriffe „casar-se“ – heiraten, ehelichen; „casamento“ – Heirat, Ehe; und „casado“ – verheiratet; beziehen sich im Guaraní Kaiowá Kontext nicht auf eine vertragliche oder eingetragene Eheschließung, hingegen werden Paare als in Ehe lebend verstanden, sobald sie sich einen Haushalt teilen

Auflösung ihrer Ehe jedoch zu einem Großteil andere Familienmitglieder, die sich ihrerseits in stabilen familiären Beziehungen befanden, übernahmen.

Pereira beschreibt, dass jungen Menschen eine gewisse Freiheit in Hinblick auf ihre Beziehungen gewährt wird. Es wird nicht erwartet, dass die erste Beziehung von Dauer sein wird und die Jugend wird als Zeit des Ausprobierens und geringerer Verantwortung betrachtet (vgl. Pereira 2004: 327f). Dieser Anschauung steht jedoch eine wachsende Tendenz entgegen, sich eher für eine jugendliche Enthaltsamkeit auszusprechen, die im Kontext der schulischen Ausbildung und dem Einfluss der evangelischen Kirchen anzusiedeln ist und nachfolgend erläutert wird. Auch ist es auf Veränderungen im Reservatskontext zurückzuführen, dass Kinder nach der Trennung der Eltern immer öfter bei einem der Elternteile verbleiben, in neuen Liebesbeziehungen oftmals einen Konfliktpunkt darstellen und in Folge schlecht behandelt werden. Dieser Faktor kann mit den Änderungen der Siedlungsweisen, den ökonomischen Schwierigkeiten den familiären Unterhalt zu gewähren und den internen Konflikten in Verbindung gebracht werden, die dazu führen, dass Familienangehörige die Obhut der Kinder von Angehörigen nicht übernehmen können oder wollen (vgl. Pereira 2004: 338). Viele der jugendlichen GesprächspartnerInnen im Feld klagten über eine eher schwierige Beziehungen zu ihren Stiefvätern und -müttern, die dazu führen, dass sie sich zu Hause nicht wohl fühlen.

Während die Phase des Rückzugs und des häuslichen Unterrichts nach der ersten Menstruation der Mädchen noch teilweise praktiziert wird, wird die Zeremonie des *kunumi pepy* in vielen Gemeinden bereits seit Jahrzehnten nicht mehr verwirklicht. Das letzte Mal wurde sie unter den Kaiowá Brasiliens in der indigenen Gemeinde Panambizinho im Jahr 1993 dokumentiert. Als Gründe des Verlusts dieser Zeremonie werden in der Guarani Literatur der Landverlust und seine Konsequenzen hinsichtlich der sozialen Organisation genannt. Melo e Souza (2009: 46) bezieht sich auf Interviews mit Gemeindemitgliedern Panambizinhos, wenn sie sagt, dass für die Umsetzung des Ritus die Gemeinde in einer stabilen ökonomischen Situation und sozialen Harmonie leben müsse. Zu den Gründen zählen auch, dass es heute an religiösen Führern fehle, die über die Umsetzung des Ritus Bescheid wissen und schließlich der wachsende kulturelle Einfluss der nicht-indigenen Gesellschaft, vor allem auf die Jugend (vgl. Melo e Souza 2009). Viele Probleme der Jugendlichen von heute werden durch traditionelle, spirituelle Autoritäten auf das Fehlen der Initiationsriten und der darin enthaltenen traditionellen Wertevermittlung

zurückgeführt. Dies zeigt sich einerseits in oben zitierter Arbeit über Panambizinho (Melo e Souza 2009), wo die Ausführung des *kunumi pepy* sogar als potenzielle Lösung zahlreicher Probleme in der Gemeinde interpretiert wird und spiegelt sich andererseits auch in den erhobenen Felddaten der Forscherin wieder. Eine religiöse Führerin der Gemeinde Bororó im Reservat Dourados brachte im Laufe eines Gespräches Gewalt und Drogenkonsum unter Jugendlichen mit dem Fehlen der Initiationsriten in Verbindung. Sie bedauerte die Orientierungslosigkeit der Jugendlichen, die mit einem Mangel an Wertevermittlung verbunden seien und zu diesem Verhalten führe. Sie beschuldigte die heutige Jugend, sich nicht dafür zu interessieren, wie man *chicha* zubereite – ein alkoholisches Getränk, das zu religiösen und rituellen Zwecken hergestellt und verzehrt wird – und sich stattdessen dem übermäßigen Konsum von *pinga* – billigem Schnaps, und anderen Drogen hinzugeben. Sie betonte, dass sie selbst versuche ihren Kindern und Enkelkindern eine religiöse Orientierung zu bieten und sie in traditionellen Gesängen und Tänzen zu unterrichten. Auf diese Weise verhindere sie, dass sie sich im Reservat und in der Nacht mit anderen Jugendlichen herumtreiben und sich somit in Gefahr und Probleme verwickeln würden.²¹ Diese Vorgangsweise von religiösen FührerInnen, die angesichts der Destrukturierung traditioneller Organisationsstrukturen resignieren und sich auf ihren familiären Mikrokosmos konzentrieren, findet sich auch bei Pereira (2004: 350, 343f) wieder. Die Probleme und Gewalt unter den Jugendlichen werden an zitierter Stelle mit einer Erziehung, die nicht den indigenen Werten entspreche, und dem Fehlen von Autoritäten, die Orientierung in der Erziehung bieten könnten, in Verbindung gebracht. Eine derartige Reflexion über die Rolle traditioneller Rituale und Erziehungsmethoden konnte bei Jugendlichen weder in Dourados noch in Caarapó ausgemacht werden. Auf die Frage während eines Gruppeninterviews, ob die Beteiligten traditionell getauft wurden und ob sie gerne die Zeremonie der Initiation erfahren würden, wurde mit eher unverständlichen Blicken und zögerlichen, vom Thema abschweifenden Antworten, reagiert.

Doch reflektierten die Jugendlichen in den Gesprächen auf andere Weise über den Verlust von Komponenten der indigenen Religion. Im Allgemeinen konnte Interesse an religiösen Zeremonien ausgemacht werden, doch wird durch viele der Befragten ein enger Bezug und die eigene Partizipation verneint.

²¹ Gespräch mit der religiösen Führerin Dona Tereza, geführt am 5.11.2012, Bororó, Dourados

“As danças faz parte também da nossa vida, a gente não tem que esconder. (...) Eu gosto de ver as pessoas dançam, mas eu não... não quero. (...) Eu gosto de ver assistir, ficar assistindo. Mas para mim ir dançar com eles, eu não gosto.”

Gruppeninterview 2012b

“Agora mesmo, reza dos jovens desaparece. Pouco mesmo, que se interessa. Agora, a maioria dos jovens não interessa. (...) Eu também, ne, gosto de – como ela fala – gosto de ver só, dançando, cantando.... representa nos também, a gente, ne. Mas eu mesmo, geralmente, não participo. Porque tem alguns que nasceu assim – nasceu com os pais, que é cacique, ne – sabe rezar, essas coisas – e ele aprenda também. Agora eu, nasci diferente já.”

Gruppeninterview 2012b

Einige äußerten den Wunsch, religiöse Traditionen fortzutragen, sie identifizierten dies einerseits als sehr schwierig und deuteten andererseits auf das Fehlen von traditionellen Autoritäten hin, die ihnen dies nahe bringen könnten.

“Sei só que os meus avos são bons rezadores. Geralmente eu ouço nessa reza, rezando, cantando, assim...comunicando com os deuses indígenas. aprendi umas coisinhas, só que não (...) só que... mmmh... um pouco complicado.”

Gruppeninterview 2012b

“Quis aprender.... pensei que é fácil, mas difícil aprender. É por isso que a gente... eu mesmo não aprendo quase nada ainda. Eu tento, mas eu não consigo. (...) Também não importa. Se quer aprender, aprende. Se não quer também, não obriga o pai.”

Gruppeninterview 2012c

“É que a maioria daqui, que reza, já morreram, ai, nos jovens nem aprende nada com isso. (...) também porque eles não ensinam, poderiam ensinar. (...) É isso, que não vem aqui pra dar aula pra nos, pra os jovens, ne. A gente tem interesse, mas a questão que eles que não...”

Gruppeninterview 2012c

“Sabe que eu sinto... sinto a falta dos velhos rezadores. Diz que ele ensinava jovem, mas agora... de hoje em dia, não existe mais isso, ne. Parece que aquela velha geração mudou... depois que os indígena mudaram costume, ne.”

Gruppeninterview 2012b

“Mas o cacique que tem, parou... só reza por causa da pinga... tem muito cacique assim.... cachaça.”

Gruppeninterview 2012c

Die Kritik, viele religiöse FührerInnen würden sich dem Alkohol hingeben und hätten aufgehört sich den tatsächlichen religiösen Aktivitäten zu widmen, deutet auf einen Vertrauensverlust in die traditionellen Autoritäten hin. Eine junge Frau entgegnete auf die Frage, ob sie einen Bezug zur traditionellen Religion hätte, dass sie sich dafür interessieren würde, wenn es noch tatsächliche religiöse FührerInnen gäbe, die man als Vorbilder betrachten könnte. Die, die es gäbe, würden die Tänze und Gebete zwar beherrschen, aber in ihren Augen können sie weder eine tatsächliche Orientierung anbieten, noch traditionelle Heilungsmethoden anwenden.²²

Darüber hinaus identifizieren die Jugendlichen als Grund für die fehlende Partizipation vieler Familien an traditionellen Gebeten die Präsenz christlicher Kirchen und die Konvertierung zum christlichen Glauben.

“Tem alguns que se interessam, e alguns não. Alguns fazem escolha e vá para religião branca, tipo evangélica, católica.”

Gruppeninterview 2012b

“Tem muitos que são diferente agora assim. Tem os que são mais velhos, que gosta de reza, sim... e uns que são da religião evangélica.”

Gruppeninterview 2012a

“Bom, falando em nossa cultura de hoje em dia, é o que o pessoal tinha falado – os jovens não interessa mais, tem poucos que interessa a nossa cultura, porque, existe muita religião hoje em dia, aqui na aldeia, que vem de fora, que não são as de nós, que não faz parte da nossa cultura. Mas nos não temos que sair contra, temos que habilitar de tudo.”

Gruppeninterview 2012b

Auch beim Besuch der Familie eines religiösen Führers wurde die fehlende Partizipation bei traditionellen Gebeten und Tänzen auf die wachsende Zahl von christlichen Gläubigen zurückgeführt. Doch bestätigen die Familienmitglieder andererseits, dass es sehr wohl zahlreiche Jugendliche gibt, die alleine oder mit ihren Familien kommen, um an den traditionellen Ritualen teilzunehmen. Innerhalb der besuchten Familie umfasste die Mitwirkung an den religiösen Aktivitäten alle Generationen, was sowohl von den Älteren als auch von den Jugendlichen der Familie bestätigt wurde.²³ Auf die Frage, ob traditionelle, spirituelle Autoritäten in der Gemeinde wertgeschätzt werden, entgegnete Eliel Benites, indigener Lehrer und Masterstudent der UCDB, dass die Gemeinde sehr

²² Gespräch mit Marinalva, administrative Arbeitskraft CRAS, am 24.1.2013, Te'yikue, Caarapó

²³ Besuche bei dem religiösen Führer Lidio Sanchez, am 21.11.2012 und 25.1.2013, Te'yikue, Caarapó

divers sei, doch die Schule eine Aufwertung der Einflussphären anstrebe. Dies wird in Kapitel 7 tiefergehend aufgegriffen werden.

“É que a escola valoriza, as liderança valoriza, e a comunidade – são varias comunidades – e aí que tá o problema. Parece que valoriza e parece que não. (...) A comunidade são diversas, ne, são cristãs, são religião, então. (...) No passado, liderança tradicional são os próprios rezadores – liderança religioso e politico ao mesmo tempo. Com a mudança da realidade da aldeia, tem liderança politica capitão – ele [o rezador] foi esquecido durante muito tempo. A retomada da educação/ professor indígena, começou a ser revalorizado.”

Interview mit Eliel Benites 2012b

6.2. Jugend angesichts sozio-struktureller und sozio-kultureller Veränderungen

Aufbauend auf den dargelegten Aspekten kann Silvestre in ihrer Annahme, dass das Konzept der Jugend bei den Kaiowá neu sei, widersprochen werden. (vgl. Silvestre 2011: 149). Auch wenn sie sich nicht durch Altersgruppen organisiert, sondern soziale Rollen herangezogen werden, um Lebensphasen zu unterscheiden, ist eine mit der Jugend verbundene Bedeutung des Überganges, der Vorbereitung und des Reifens, keine Neuheit bei den Guarani. Die Annahme, dass das Konzept der Jugend bei indigenen Völkern nicht existiere ist damit verbunden, dass diese Lebensphase durch die Interventionen externer AkteurInnen und Ideologien eine neue Sichtbarkeit und explizitere Adressierungen erfuhr. Die Einführung der Schule, die Inklusion in den Arbeitsmarkt, wenn auch in marginalen Arbeitsbereichen und die Implementierung von Projekten, die sich ausdrücklich an die Jugend richten, führten zu einem veränderten Bewusstsein über diese Lebensphase. Auch war dies mit einer teilweisen Angleichung an das okzidentale Jugendkonzept verbunden, in dem Faktoren wie Ausbildung und Arbeitssuche eine erhebliche Rolle spielen.

Die Änderung territorialer Verhältnisse und des ökologischen Umfeldes führten dazu, dass die ökonomische Selbstständigkeit nicht mehr durch die Bestellung eines eigenen Landstückes und das Erlernen von Jagen und Fischen gewährleistet werden kann. Im Feld konnte dokumentiert werden, dass keiner der Jugendlichen Land unabhängig von den Eltern bewirtschaftet, wie es früher in diesem Alter bereits üblich war. Hingegen helfen sie bei der Bestellung - insofern der Familie bewirtschaftbares Land zu Verfügung steht - oder verrichten agrarische Arbeiten für andere Verwandte, um sich etwas dazu zu verdienen. Dies sind Verhältnisse, die eine erheblich geringere eigene Verantwortung implizieren und dazu führen, dass die Jugendlichen längere Zeit in ökonomischer Abhängigkeit ihrer

Familien leben. Wer als Jugendliche/r wahrgenommen wird, ist daher heute mit anderen Faktoren produktiver und reproduktiver Kompetenzen verbunden. Silvestre (2011: 146) veranschaulicht dies anhand eines Beispiels in dem ein 20 jähriger Lehrer sich selbst als Erwachsener bezeichnet, während er seine 16 jährige Ehefrau als jugendlich bezeichnet. Zitierte Autorin interpretiert diese Unterscheidung dahingehend, dass er, anders als seine Frau, als Lehrer arbeitet und Einkommen generiert. Aufbauend auf Erfahrungen im Feld kann diese Unterscheidung aber auch hinsichtlich des Umstandes interpretiert werden, dass seine Frau, anders als er selbst, noch in die Schule geht. Es konnte beobachtet werden, dass sich in Bezug auf SchülerInnen, unabhängig davon, ob sie sich bereits in einer Ehe befinden oder Eltern sind, als Jugendliche bezeichnet werden. Die Forscherin wurde im Feld mit drei alleinstehenden Müttern konfrontiert, die trotz ihres Nachwuchses versuchten, die Schule abzuschließen, was dazu beiträgt, dass sie als Jugendliche wahrgenommen werden.

Die Schule als institutionalisierte Ausbildungszeit brachte somit eine Restrukturierung der Lebensphasen mit sich und das Alter, das heute als angemessen für Heirat und Familiengründung angesehen wird, orientiert sich an neuen Werten. Auch wenn es vorkommt, dass Personen die eine eigene Familie gründen, den Schulbesuch fortsetzen, werden sowohl unter den eingeschulten Jugendlichen selbst als auch im Gespräch mit ihren Eltern eine abgeschlossene Ausbildung und eine stabile Einkommenssituation als Vorbedingung für die Familiengründung positiv bewertet. Dies ist mit der Angst der Eltern vor frühzeitigen Schwangerschaften verbunden.

Anhand der Gespräche mit einer mehrfachen Mutter können diese Ängste gut nachgezeichnet werden. Ihr ältester Sohn (20 Jahre alt) hat die Schule abgeschlossen und eine Ausbildung an der Krankenpflegeschule begonnen, die er schnell wieder abbrechen musste, da sich die Fahrt vom Reservat zur Fakultät, die sich in Dourados befindet, als sehr aufwendig und kostspielig erwies. Nun möchte er eine Ausbildung als Lehrer beginnen. Er lebt bereits in Ehe mit einem 15 Jährigem Mädchen, das nun bei ihm und seiner Familie im Haushalt wohnt. Seine Mutter war gegen die Liaison der beiden, da sie nicht wollte, dass der Sohn sich binde, bevor er das Studium abgeschlossen hat. Sie vertrat die Meinung, das Mädchen sollte zunächst die Schule abschließen. Sie sprach schlecht über Eltern die es zulassen, dass sich ihre Töchter schon früh mit Jungen treffen und meinte auch, dass es die Schuld einer schlechten Erziehung sei, wenn ihre Kinder früh von zu Hause ausziehen und jung Kinder kriegen würden. In Bezug auf ihre Schwiegertochter hatte sie nun Angst, dass

sie schwanger werden würde, was innerhalb der Zeit, die die Forscherin im Feld verbrachte, auch geschah. Sie äußerte die Frage: Wer wird auf das Kind aufpassen und für es sorgen? Angesichts der Tatsache, dass der Sohn eine Ausbildung macht, im Zuge derer er immer wieder abwesend ist und seine Frau die Schule fertig machen möchte, werde es schließlich an ihr hängen bleiben, das Kind groß zu ziehen. Sie kritisierte Familiengründungen in denen die Eltern kein fixes Einkommen haben und äußerte Bedenken darüber, den Unterhalt ihrer Schwiegertochter und deren Kinder gewährleisten zu können.²⁴ Hier wird offensichtlich, dass die Argumente gegen die Ehe der Kinder, bevor diese einen unabhängigen Haushalt gründen können, auch ökonomischer Natur sind. Alcantara (2012: 144) nimmt in ihrer Analyse eine gegenläufige Konfliktsituation wahr, die jedoch auf ähnliche Begründungen hinausläuft. Zahlreiche Eltern stellen sich explizit gegen den Schulbesuch, da sie wollen, dass ihre Kinder so bald wie möglich Arbeit suchen und eine eigene Familie gründen – aus dem Grund, dass sie diese nicht länger erhalten können oder wollen.

Bucholtz (2002: 534) zeigt, dass die Problematisierung von „teenage pregnancy“ nicht allen Gesellschaften gemein ist, schließlich gilt sie in vielen Kontexten – wie auch bei den Guarani – als kulturelle Norm. Dasselbe gilt für frühe sexuelle Erfahrungen. Die Problematisierung dieser Themen ist daher oftmals auf Auswirkungen der Modernisierung und/oder Christianisierung zurückzuführen. In diesem Sinne ist es nicht die frühe Schwangerschaft selbst, sondern die soziale Interpretation und Reaktion auf das Phänomen, die das „Problem“ generiert.

Hinzu kommt, dass die Abwesenheit der Männer durch die Arbeit außerhalb der Gemeinde sowie die Probleme, die durch Alkohol und Gewalt in den Haushalt gebracht werden, zu einer höheren Instabilität der Ehen führen. Beziehungen sind schnelllebig, Trennungen sehr häufig und oftmals mit physischer Aggressivität verbunden. Ursache können auch Konflikte mit den Schwiegereltern sein, unter deren Dach die Paare wohnen, bis ein eigener Haushalt gegründet werden kann (vgl. Alcantara 2006 und 2012). Die Forscherin wurde mehrere Male mit Fällen konfrontiert, in denen die Frau die Familie des Mannes, wegen dessen arbeitsbedingter Abwesenheit, verlassen hat.

Die Instabilität der Beziehungen, zusammen mit beschriebenen Auswirkungen der Schule und Arbeit, resultiert in dem Auftreten einer Gruppe junger Unverheirateter, die nicht

²⁴ Gespräche mit Dona Marina zwischen November 2012 und Jänner 2013, Te'yikue, Caarapó

dieselben produktiven Charakteristika aufweisen wie ihre VorgängerInnengenerationen in ihrem Alter:

„As mudanças na organização social desse grupo, em que a escola e novas relações econômicas são aspectos da vida cotidiana, fizeram com que a idade considerada apropriada para se casar se alargasse. Esse fato permite criar, internamente, um grupo de solteiros que não mantém a mesma forma produtiva das gerações anteriores“

Célia Silvestre 2011: 149

Die Jugendlichen selbst weisen in Hinblick auf ihre Liebschaften in vielen Fällen nicht dieselben Bedenken wie ihre Eltern auf und treten für das Recht ein, selbst über ihr Liebesleben bestimmen zu können. Dieses Recht wird oftmals verborgen vor den Eltern verwirklicht, denn die hohe Anzahl an nicht verheirateten Jugendlichen steht auch mit einer neuen Relevanz nicht-ehelicher Formen der Liebesbeziehung in Verbindung. Das „namorar“ bezeichnet ein eher loses und unverbindliches Zusammensein der Jugendlichen, das von den Eltern Großteils nicht für gut geheißen wird. Offenbart sich eine derartige Beziehung den Eltern, wollen diese nach Angaben der Jugendlichen selbst, dass die Beziehung beendet wird oder eine Ehe eingegangen wird, wobei zweiteres durch ein jugendliches Mädchen der Fokusgruppe sogar als Zwangsehe (*casar a força*) bezeichnet wird (Gruppeninterview 2012c). Doch die Jugendlichen wollen in den meisten Fällen weder die Verantwortung übernehmen, die mit einer Ehe und Familiengründung einhergeht - schließlich wollen sie zunächst ihre Ausbildung abschließen - noch wollen sie auf ihren Anspruch auf einen Partner oder eine Partnerin verzichten (Gruppeninterview 2012c). Ein junger Lehrer bemerkte der Forscherin gegenüber, dass die Jugend von heute keine Ehe mehr wolle, sondern „todo mundo só quer namorar“. Daraufhin deutete er auf Mädchen und Jungen in der Umgebung und zählte auf, wer von ihnen bereits einen Freund/eine Freundin habe. Er selbst sei nach eigenen Angaben erst sehr spät eine Ehe eingegangen, nämlich als er 18 war.²⁵

Die Divergenzen zwischen Eltern und Kindern in Bezug auf Liebschaften stellen einen zentralen Punkt dar, weswegen sich Jugendliche in ihren Familien oftmals als nicht verstanden fühlen. Auf die Frage, über welche Themen sie eher nicht mit ihren Eltern kommunizieren, bekam die Forscherin beinahe einstimmig die Antwort: „namorar“. Es wurde von zahlreichen Konflikten zu Hause berichtet, die auf dieses Thema zurückzuführen waren.

²⁵ Gespräch mit Rodinei, Koordinator der Oberstufenschule am 10.12.2012 in Te'yikue, Caarapó

Das Unverständnis der Eltern gegenüber der Jugend ist mitunter auf den Einfluss der evangelischen Kirchen im Reservat zurückzuführen. Dies lässt sich an einem Beispiel aus dem Feld veranschaulichen. In einem der durchgeführten Gruppeninterviews verursachte die Dynamik der Gruppe, dass die Themen Sexualität und Liebesbeziehungen angesprochen wurden (Gruppeninterview 2012c). Am nächsten Tag erhielt die Forscherin von einem, bis zu diesem Tag an den Gesprächen sehr engagierten, Jungen eine Absage weiter an den Gruppentreffen teilzunehmen. Des Weiteren weigerte sich sein Vater, Teil der politischen FührerInnenschaft, an der Evaluierung der Aktivitäten des CRAS teilzunehmen, da das Gespräch in diesem Rahmen stattfand. Erst als ihm die Psychologin des Zentrums erklärte, dass besagte Themen durch die teilnehmenden Jugendlichen selbst und nicht durch die Forscherin initiiert wurden, entspannte sich die Lage. Die Einschätzung des ehemaligen *capitão*s, das Sprechen über Sexualität sei verwerflich und dass ihm daher die Art der Arbeit des CRAS missfalle, führt die Forscherin in diesem konkreten Fall auf den Einfluss christlicher Werte zurück. Er ist zusammen mit seinem Sohn – wie durch letzteren selbst beschrieben – ein paar Jahre zuvor einer der evangelischen Pfingstkirchen im Reservat beigetreten, um einem übermäßigen Alkoholkonsum zu entkommen und versteht sich selbst als streng gläubig (Gruppenevaluierung 2012).

Die Tabuisierung der Sexualität in der Familie, ohne neue Räume dafür zu schaffen, kontrastiert sich schließlich mit der sozialen Realität, die durch die Jugend gelebt wird. Diese Realität ist gleichzeitig durch die hohe Anzahl junger und lediger Mütter sehr sichtbar. Die Tabuisierung im familiären und schulischen Rahmen führt in einzelnen Fällen dazu, dass sich die Jugendlichen mit ihren Anliegen an nicht-indigene AkteurInnen wenden, in der Hoffnung vor diesen offener reden zu können. Dies wurde einerseits durch die Psychologin berichtet, andererseits durch die Forscherin selbst beobachtet und erfahren.

6.3. Arbeitschancen, Einflüsse und Zugehörigkeiten

Die Veränderungen des Heiratsverhaltens stehen über dargelegte Faktoren hinaus auch mit der Arbeit außerhalb der Reservate in Verbindung. Diese Arbeit wird auch *changa* genannt, wobei darunter das temporäre Arbeiten außerhalb der indigenen Territorien an sich gefasst wird – ob nun auf den umliegenden Rinderweiden, den weiter entfernten

Zuckerrohrplantagen oder in den Ethanolabriken. Thomaz de Almeida erläutert *changa* wie folgt:

„Refere-se a atividades ou trabalhos não assalariados, sistemáticos ou descontínuos, aos quais corresponde uma renumeração. Trata-se assim de uma atividade temporária, sem vínculo e, de um modo geral, sob condições desfavoráveis.“

Rubem Thomaz de Almeida 2001: 159

Die Altersspanne derer die in diesem Bereich arbeiten, reicht von 13 bis 45 Jahren. Doch Beobachtungen und Berichte belegen, dass es vor allem Jugendliche und junge Männer sind, die auf den Plantagen und in den Fabriken arbeiten (Silvestre 2011: 167). Um die 2000 Jungen und Männer zwischen 13 und 26 Jahren arbeiten in der Zuckerindustrie. Minderjährige benutzen dabei gefälschte oder geborgte Dokumente, um in das Arbeitsverhältnis treten zu können (Alcantara et al. 2012: 138).

Die Inklusion in die Geldwirtschaft ging mit der Schaffung neuer Bedürfnisse an industriellen Produkten einher, deren Anschaffung wiederum die Notwendigkeit der Geldarbeit verstärkte. Ökonomische Unabhängigkeit, als Voraussetzung für eine eigene Familiengründung, umfasst in diesem Sinne auch die Kompetenz zur Anschaffung industrieller Güter wie zum Beispiel Haushaltsmittel und elektronische Geräte. Angesichts der begrenzten Anzahl an Arbeitsplätzen innerhalb des Reservats und den Schwierigkeiten der agrarischen Produktion, erweist sich die Zuckerindustrie und die Arbeit auf den umliegenden Großgrundbesitzen als einzige Einkommensquelle, die sich den jungen Kaiowá als leicht zugänglich offenbart. Dies zeigte sich in den durchgeführten Gruppeninterviews und in informellen Gesprächen mit Gemeindemitgliedern. Einer der Lehrer erzählte der Forscherin, dass er die Schule abgebrochen habe, weil er sich ein Mädchen zur Frau nehmen wollte und ihm das mit einem Schlag die Verantwortung und Verpflichtung gegeben hatte, nun Geld verdienen zu müssen. Aus diesem Grund meldete er sich unverzüglich für die Arbeit auf den Zuckerrohrplantagen.²⁶ In Dourados sind es aufgrund der Größe und Nähe der Stadt zum Reservat zusätzlich noch urbane Arbeitsplätze, die mit steigender Tendenz von jungen Guarani Kaiowá besetzt werden: Frauen als Haushalts- und Putzhilfen, sowie Männer im Bauwesen (Silvestre 2011: 65). Zahlreiche AutorInnen betonen, dass die Marktwirtschaft die traditionelle Ökonomie, die auf Reziprozität und Verwandtschaftsbeziehungen aufbaut, nicht ersetzt hätte, sondern die Systeme nebeneinander und parallel wirken und daher immer wieder in Widerspruch und

²⁶ Gespräch mit Rodinei, Koordinator der Oberstudenschule, am 10.12.2012, Te'yikue, Caarapó

Konflikt zueinander treten (vgl. Pereira 2005; Meliá et al. 2008, Mura 2006, Alcantara 2006). Das teilweise konflikthafte Verhältnis offenbart sich im Falle der arbeitenden Jugend zum Beispiel in der Art, wie das verdiente Geld ausgegeben wird. So wird oftmals berichtet, dass der Lohn für diverse Konsumgüter, Kleidung und Alkohol verwendet wird, um einen kurzfristigen Reichtum zur Schau zu tragen, anstatt ihn mit der gesamten Familie zu teilen (Silvestre 2011: 168; Alcantara 2006).

Thomas de Almeida (2001) versucht die *changa* nicht auf den Aspekt der ausbeutenden Arbeitsverhältnisse zu reduzieren, wie dies in öffentlichen und anthropologischen Diskursen oft unternommen wird, sondern sie aus der Perspektive und Logik der arbeitenden Indigenen selbst und anhand der Inklusion des Arbeitsverhältnisses in die internen Dynamiken zu verstehen. Auf diese Weise zeigt er, dass die *changa* eine Art neuen Übergangsritus der Jugend darstellt. Auch wenn sie auf inhaltlicher wie symbolischer Ebene mit anderen Bedeutungen als traditionelle Riten behaftet ist, kann die *changa*, mitsamt den vermittelten Erfahrungen und Kompetenzen, als Teil des Reifeprozesses interpretiert werden. Denn durch das Hinaustreten in die nicht-indigene Arbeitswelt erfahren die Jugendlichen einerseits eine Ausweitung des Wissens über die sie umgebende Welt und erlangen andererseits ökonomische Unabhängigkeit. Bei Alcantara lässt sich dieselbe Beobachtung finden:

„O fato de não praticarem os antigos rituais de passagem, recuperados e descritos pelas recentes etnografias, não significa perda cultural, fato absurdo, mas a constatação da ressemantização dos lugares de passagem: não é mais a perfuração dos lábios-tembete que caracteriza a passagem da criança para o adulto, mas sim, o fato de irem às usinas trabalhar no corte da cana-de-açúcar para ganhar seu próprio dinheiro e, assim, poder se casar.“

María de Lourdes Beldi de Alcantara 2006

Vor diesem Hintergrund findet schließlich eine Prestigeverschiebung statt. Um sich auf Ehe und Familiengründung vorzubereiten ist es heute wichtiger, einen Zugang zu monetärem Einkommen zu sichern, als sich die Kompetenzen des Jagens, Fischens und der agrarischen Produktion anzueignen. Auch sind es die mit diesem Geld erworbenen Güter, anhand derer soziales Ansehen angestrebt wird und die in vielen Fällen jene Attribute ersetzen, die mit gesellschaftlicher und familiärer Reife verbunden sind (Pereira 2004: 181f).

Pereira beschreibt die Jugendlichen wie folgt:

„Guerreiros de um novo tempo, vivendo no mundo hostil do trânsito entre o tédio da vida confinada nas reservas e o duro trabalho nos canaviais, buscam nos supermercados e lojas os troféus que lhes permitem alçar-se à condição de adulto do grupo.“

Levi Marques Pereira 2004: 181f

Auch wenn die Jugend an sich eine sehr heterogene Gruppe darstellt, wie auch ihre Familien angesichts der unterschiedlichen Einflüsse im Reservat, ist sie dennoch als jener Teil der Gesellschaft auszumachen, der stärker als ältere Generationen, an den kulturellen Transfer gebunden sind. Dieser wird durch den Zugang zu Internet, Fernsehen, der besseren Infrastrukturen und den Besuch von Schulen vorangetrieben und macht sich nicht nur in der Präsenz materieller Güter, die in den Städten gekauft werden, bemerkbar, sondern auch in Lebensvorstellungen und Erwartungen. Pereira bemerkt in diesem Zusammenhang:

„Muitas crianças e adolescentes em idade escolar expressam (em redações e desenhos) enorme fascínio pela cidade como paraíso dos produtos industrializados, o seu sonho é deixar a reserva, conseguir um bom emprego, ganhar bastante dinheiro e ir viver na cidade. Para esses jovens, os símbolos do paraíso deixaram a ser a fartura de produtos agrícolas e o espaço coletivo da esta, sendo substituídos pelo fascinante mundo das mercadorias.“

Levi Marques Pereira 2004: 345

Während der Feldforschung konnte in Bezug auf den gewünschten Wohnort eine andere Tendenz festgestellt werden (siehe Kapitel 8), doch veranschaulicht das Zitat sehr gut den Einfluss und die Faszination der Städte und Güter, wie dies auch durch die Forscherin beobachtet wurde. Ein junger Lehrer erzählte der Forscherin, dass er gerne in die Stadt gehe und auch dort übernachtete, vor allem wochenends, weil es in diesem Zeitraum im Reservat wenig zu tun gäbe. Die Älteren würden allerdings die Meinung vertreten, die Jugend solle in der indigenen Gemeinde bleiben und nicht einfach fern bleiben. Er selbst sieht aber kein Problem darin, schließlich möge er beide Welten – wenn er ausspannen möchte, bleibe er im Reservat und wenn er etwas unternehmen möchte, gehe er in die Stadt.²⁷ Beinahe alle der interviewten Jugendlichen genießen es, in die Stadt zu gehen, ob zum Einkaufen oder lediglich zum Spaziergang. Ersteres wird meist mit der Mutter oder anderen älteren Familienangehörigen unternommen, zweiteres auch mit gleichaltrigen Verwandten oder Freunden. Auch Internetcafés wurden als Orte erwähnt, die in der Stadt

²⁷ Gespräch mit Rogerio, Lehrer in der Grundschule, am 21.11.2012, Te'yikue Caarapó

frequentierte werden. Das Erscheinungsbild der Jugendlichen ist stark von westlichen Jugendkulturen geprägt. Viele der jungen Männer tätowieren sich selbst oder untereinander und weisen einen starken Einfluss des Hip Hop auf, was sich durch weite Jeans, Kappen und Sportschuhen bemerkbar macht. Die Mädchen verbringen vor dem Besuch der Städte viel Zeit damit, ihre Kleidung auszuwählen und sich zu schminken. Dies konnte vor der Abschlussveranstaltung der Frauen- und Mädchenprojekte des CRAS, die in der Stadt Caarapó stattfand, beobachtet werden, war aber auch bei Festlichkeiten innerhalb des Reservats – wie dem Schulabschlussfest – der Fall, bei dem einige Mädchen in Ballkleidern erschienen. Fußball stellt im Reservat, sowohl bei Mädchen als auch bei Jungen, die beliebteste Sportart dar und wird im Sportunterricht, in den Pausen, aber auch abseits der Schule gespielt. Zudem wird jährlich ein großes Sportfest im Reservat Amambai veranstaltet bei dem Guaraní Kaiowá Jugendliche aus dem gesamten Bundesstaat zusammenkommen um miteinander Fußball zu spielen.²⁸ In Bezug auf Musik ist es hauptsächlich brasilianische, aber auch U.S. amerikanische Populärmusik die konsumiert wird. Diese geben sich die Jugendlichen zum Beispiel von Handy zu Handy weiter und ist des Öfteren in zahlreichen Häusern zu hören. Auch veranstalten sie, nach eigenen Angaben, Feiern, bei denen sie zu den Musikrichtungen Funk, Sertanejo und Forró tanzen.²⁹ Neben Radio und CD-Playern stellt auch der Fernseher ein weit verbreitetes Gerät dar, dessen Einfluss auf Vorstellungen und Verhalten der Jugendlichen sich beispielsweise im Nachahmen von Fernsehberühmtheiten zeigte.

Vor dargelegtem Hintergrund schaffen die Jugendlichen neue Räume, die in den Vorgängergenerationen nicht existierten und daher von der Gemeinde wenig Akzeptanz erhalten. Sie werden oft dafür kritisiert, ihre Verpflichtungen der Familie gegenüber nicht zu erfüllen und sich stattdessen für Leben und Güter aus der Stadt zu interessieren (Alcantara et al. 2012, Alcantara 2006). Doch kritisierten in den Gruppeninterviews auch einige der Jugendlichen selbst den Einfluss der Werte und Güter, die die sie umgebende, nicht-indigene Gesellschaft, auf sie haben.

“Do que eu não gosto mesmo, é que os jovens tá deixando a cultura e tá valorizando mais a cultura dos branco. E por isso está perdendo a cultura deles. Esse que não gosto. (...) Porque os jovens não se interessa muito mais, assim... antigamente se interessava mais para

²⁸ JOIND – Jogos de Integração Indígena, veranstaltet durch die Organisation JIGA – Jovens Indígenas Guaraní Kaiowá em Ação, in Zusammenarbeit mit der Grundschule des Reservats Amambai, 14.1. bis 20.1.2013

²⁹ Gespräch mit einer Gruppe Jugendlicher der Oberstufenschule, am 7.12.2012, Te'yikue, Caarapó

rezar, mas agora não... esta perdendo. Só valoriza mais a cultura dos branco do que a cultura dos índio.”

Gruppeninterview 2012c

Sie sagt, sie und ihre Familie würden auch brasilianische Musik hören, doch gleichzeitig, vor allem aufgrund ihrer Mutter, die eigene Kultur nicht vernachlässigen..

“Eu adoro outras coisas, tipo música Funk eu adoro, Forro, gosto de festa. (...) A gente lá da minha família adora, assim, da música de brasileiro, essas coisas, mas não ta deixando – é que a minha mãe também sabe rezar, por isso.”

Gruppeninterview 2012c

An einer anderen Stelle jedoch bekennt sie, dass auch in ihrem Fall der Einfluss der nicht-indigenen Kulturgüter eine negative Wertschätzung auf die eigenen hätte.

Befragte: “Antes tinha mais essas coisas, chicha, ecetera, mas agora já esta acabando já. Só quer saber de baile e festa. (...) Ai, acontece que eles valorizam mais ainda a cultura assim, dos brasileiro.”

Forscherin: “E vocês?”

Befragte: “Mas tipo então, nos mesmo.”

Gruppeninterview 2012c

Ein anderes Mädchen bezieht sich in ihrer Kritik auf den wachsenden Einfluss des Portugiesischen im familiären Umfeld:

“Aqui os indígena quer falar português, que com os amigos, não fala mais em Guarani... é... mandar sms pelo celular... escrevendo português, não manda mais em Guarani. (...) Tipo tem algumas famílias, que ta já ensinando em português... para falar em português.”

Gruppeninterview 2012c

In Bezug auf den Einfluss von Konsumgütern kommentierte einer der interviewten Jugendlichen in einem anderen Kontext:

“Hoje em dia, ehm, isso é um mundo muito moderno, ne. E os jovens querem curtir tudo isso. Por exemplo, se a gente querendo voltar, ehm, no ano de 2000, 2001, 2002... nos não vamos conseguir voltar atrás. Sabe porque? Porque hoje tem – esse é um bom exemplo – isso aqui: o celular é o outro [o gravador], e daqui a pouco vai ser mais outro, e o jovem quer conhecer mais, cada vez mais – a tecnologia – vai querendo sair. Por exemplo, ela tem o tablete aqui, e eu tenho um moto, e outros jovens também. Mas o outro já se envolve em – ehm – Por exemplo, chegou lá em casa um homem, falou que o moto dele tinha roubado,

anoite, ne. Com certeza foi um jovem, alguém de nos – não que nos que estamos aqui – é o outro jovem.”

Gruppenevaluierung des Jugendforums 2012

Der Junge bringt nicht nur die Faszination der Jugend für elektronische Geräte zum Ausdruck sondern stellt diese auch in Verbindung mit dem Problem des Stehlens, das mit dem Konzept des Eigentums einhergeht und eines dessen negativer Auswirkungen ist.

Der Einfluss der nahen Städte und der regelmäßige Besuch des urbanen Raumes führen jedoch nicht zu einer Auflösung wahrgenommener Differenzen zu der nicht-indigenen Gesellschaft. Pereira bemerkt hingegen:

„Vale lembrar que transpor a fronteira não implica em dissolvê-la, mas, ao contrário, exige o seu reconhecimento. [...] As distinções se deslocam, se refazem ou se articulam em outras bases, mas não se extinguem.“

Levi Marques Pereira 2013

Von der nicht-indigenen Gesellschaft, mit der sie in einen ständigen Dialog treten, werden sie aufgrund ihrer Ethnie und Herkunft sozial und ökonomisch ausgeschlossen und diskriminiert. Dies passiert weniger in direkten Auseinandersetzungen, als vielmehr in unterschwelliger Weise. Durch die Psychologin Sandra Mara wurde berichtet, dass es bei einem Ausflug mit einer indigenen Klasse in ein Schwimmbad zwar zu keinem konfliktreichen Wortwechsel kam, jedoch die nicht-indigenen BesucherInnen die Schwimmbecken nicht mehr betraten, sobald sich eine Gruppe Indigener darin befand. Des Weiteren wurden ihnen beim Mittagessen qualitativ minderwertigere Speisen serviert als den nicht-indigenen BesucherInnen.³⁰ Die Erfahrung der Abwertung ihrer kulturellen Zugehörigkeit im Interaktionsrahmen mit nicht-Indigenen wird von vielen der jugendlichen GesprächspartnerInnen angesprochen:

„Man fühlt sich nicht gut, wenn man zwischen lauter Weißen ist. [...] Weil man fühlt sich sehr schlecht, weißt du, als wäre man weniger wert.“

Gruppeninterview 2012c, übersetzt durch die Autorin

“Digamos que... pra onde a gente vai, as pessoas olham muito pra nossa... como a gente se veste, tipo assim, a pele. (...) A gente não é valorizado lá na cidade.”

Gruppeninterview 2012b

³⁰ Gespräch mit Sandra Mara ,Psychologin des CRAS, am 13.11.2012, Te'yikue Caarapó

“Alguns brancos não quer fazer amizade com indígena também não. Tem preconceito, tem muito preconceito ainda. Até tem nojo dos índio.”

Gruppeninterview 2012c

6.4. „Vivendo o *in between*“

Alcantara (2012) beschäftigt sich mit der Jugend des Reservats Dourados. Einige ihrer analytischen Ansätze sind jedoch auch auf den Kontext Caarapó übertragbar, weswegen der Titel dieses Kapitels aus ihrem Artikel hervorgeht. Sie stößt in ihrer Analyse auf die Erkenntnis, dass sich die Jugendlichen weder innerhalb noch außerhalb des Reservats tatsächlich akzeptiert oder wertgeschätzt fühlen. Einerseits weil die rapide materielle und symbolische Entfernung von der Lebensweise der Älteren in der eigenen Gemeinde und der wachsende Einfluss nicht-indigener Güter und Normen ihren Alltag bestimmen, andererseits bedingt die Marginalisierung innerhalb der Mehrheitsgesellschaft einen ständigen Dialog zwischen den kulturellen Welten und eine andauernde Aushandlung ihrer Identitäten und Zugehörigkeiten.

Einer meiner jugendlichen Gesprächspartner aus Caarapó bringt die Anforderung, die ihnen ihr Lebenskontext stellt, wie folgt auf den Punkt:

„Im Moment müssen wir beide Dinge machen. Wir müssen – wie soll ich es sagen – unserer Identität Stärke geben. Und in Bezug auf jene, die nicht zu uns gehören, müssen wir lernen unter ihnen und mit ihnen zu leben. Wir müssen im Moment beide Dinge können“

Gruppeninterview 2012b, übersetzt durch die Autorin

Alcantara, Machado und Trajber (2012) zufolge befinden sich die Jugendlichen „entre lugares“, zwischen den Orten, hinsichtlich mehrerer Dimensionen: einerseits bezüglich ihrer sozialen Reife, andererseits in Hinsicht auf den interkulturellen Dialog. Traditionelle Übergänge zwischen Kindheit und Erwachsensein wurden durch die soziokulturellen Veränderungen weitgehend außer Kraft gesetzt und individuelle wie kollektive Verantwortungen müssen neu ausgehandelt werden. Angesichts der Tatsache, dass sie sich in einem Alter befinden, in dem sie, gemessen an traditionellen Kriterien, bereits eine eigene Familie gründen, jedoch großteils alleinstehend sind, stellen Alcantara, Machado und Trajber (2012: 113) die Frage: „¿Cuál es entonces su rol social?“ Darüber hinaus

identifiziert dieselbe den Mangel an Zukunftsperspektiven innerhalb wie außerhalb des Reservats als hinderlich für die Entwicklung eines positiven Zugehörigkeitsgefühls:

„Sin trabajo dentro de la reserva, sin ser aceptados en las ciudades y en el entorno próximo, ellos se sienten sin un lugar propio.“

María de Lourdes Beldi de Alcantara, Indianara R. Machado und Zelik Trajber 2012: 114

Auch befinden sie sich, aufgrund der unterschiedlichen kulturellen Einflüsse, in einem Zustand des Dazwischenseins. Schließlich gestaltet sich der Dialog sowohl mit der nicht-indigenen Gesellschaft, als auch mit den Älteren ihrer eigenen Gemeinden als spannungsreich und ist von einem Gefühl des Verlusts von Traditionen und somit von Aspekten ihrer kulturellen Identität überschattet. (Alcantara et al. 2012).

Auch der indigene Lehrer Eliel Benites bezieht sich auf die unterschiedlichen Einflüsse, die auf die Jugend wirken und zu einem Gefühl des Unglücks beitragen können. Doch identifiziert er hierbei Faktoren und Institutionen innerhalb des Reservats selbst, die Ausdruck verschiedener Kulturen, Ansätze und Ideologien sind:

“Eles se sentem muito inseguros, ne. E muitas vezes, o sonho, muitas vezes, não é tão claro – que que ele quer na vida? (...) parece que a maioria são tristes, ne. Porque? Porque são num contexto muito tenso que eles vivem, a vida dele é tenso, uma tensão muito grande, ne. Sentimento internamente, a questão da religião, tem a questão tradicional, tem a questão familiar, os pais problemáticos, tem a escola pra ir, tem outra instituição, e cada um diz uma coisa, ne. Tem a FUNAI, tem o CRAS, tem a escola, tem a saúde, tem ensino médio, ensino fundamental, tem os projetos, ne... e cada um com seus objetivos. Não tem uma principal que vai dizer: esse é o caminho. Então, isso também gera uma tensão no jovem.”

Interview mit Eliel Benites 2012b

Jene, die die größten Schwierigkeiten haben, den interkulturellen Dialog zu führen, sind aus Sicht Alcantaras (et al. 2012) am ehesten gefährdet, sich in Alkohol- und Drogenkonsum zu flüchten, oder sogar Suizid zu begehen. Brand und Vietta (2001) geben an, dass von den 436 Selbsttötungen der Guarani Kaiowá zwischen 1981 und 2000 (wobei 398 dieser alleine zwischen 1990 und 2000 verübt wurden), 225 der Personen zwischen 12 und 21 Jahren alt waren. Hiervon war die Mehrheit zwischen 15 bis 17 Jahre alt (91 Personen), gefolgt von jenen die 12 bis 14 Jahre alt waren (71 Personen). Alleine in dem Reservat Dourados haben sich zwischen 2000 und 2010 knapp über 100 Jugendliche das Leben genommen (SESAI 2010, zitiert nach Alcantara et al. 2012).

Auch Rothstein platziert die Suizidfälle in einen Kontext von individuellen Identifizierungsschwierigkeiten:

„[O]ne thing stands out at the young Kaiowás’ primary concern: The challenge of defining who they are and to where they belong, and the phenomenon of suicide must be understood in that context“

Mikael Rothstein 2008: 2

Er sieht die Suizidfälle als Konsequenz untragbarer sozialer und psychologischer Bedingungen, die von einer Störung des sozialen Gleichgewichts und der kulturellen Reproduktion herrühren. Dieser Ansatz deckt sich auch mit der Analyse Brands (1997), der die Suizidfälle als Auswirkungen der sukzessiven Destrukturalisierung familiärer Beziehungen, aufgrund des *confinamento*, in den Reservaten interpretiert. Rothstein setzt den Suizid unter Jugendlichen in weiterer Folge in Verbindung mit einer komplexen Beziehung zu Historizität, Zukunftsvorstellungen und Zeit an sich:

„As I see it the suicides, on a symbolic level, imply the absence of history (time). The past has led to nothing, the future is invisible and nothing is left but the moment. If there is no cosmology to structure time (which is biologically recognised) into a cultural design, time dissolves and along goes the future. The individual becomes confined to the moment, and no movement back or forth is possible on the mental and emotional level.“

Mikael Rothstein 2008: 16

Erklärungsversuche durch das soziale Umfeld wie den Streit mit den Eltern, Trennungen oder auch spirituelle Erklärungsmuster, sieht Rothstein (2008:15) als Rationalisierungsanstrengungen der Selbsttötung. Aus Sicht desselben würde dadurch verabsäumt werden, auf die zugrundeliegende Emotionswelt der heutigen Jugend, die im Reservatskontext aufwächst, einzugehen. Die Forscherin wurde im Feld in Zusammenhang mit einem Suizidfall und einem Suizidversuch mit zwei Arten der Begründung konfrontiert. Einerseits, die des *feitiço* - Zauberei, Hexerei, Fluch (Gruppeninterview 2012c), andererseits der Streit mit den Eltern. Die oftmals schwierige Beziehung zwischen Eltern und Jugendlichen wird im Folgekapitel noch genauer abgehandelt werden.

In den letzten Jahren stieg jedoch die Anzahl der Morde in den Reservaten in Relation zu den Suiziden und überholte letztere sogar (Alcantara et al. 2012: 184ff). Die Gewalt unter Alkohol- und Drogeneinfluss ist hoch und das intra- sowie interfamiliäre Konfliktpotenzial wirkt in erheblichem Maße auf das Leben der Jugendlichen ein. Alcantara (2006, 2012) zeichnet ein sehr dunkles Bild von dem Selbstverständnis der Jugend in Dourados. In dem

Artikel verwendete Zitate deuten immer wieder auf die multiplen Erfahrungen des sozialen Ausschlusses sowie ein sehr niedriges Selbstwertgefühl der SprecherInnen hin. Auch wenn sich die Situation in Caarapó weniger drastisch gestaltet, was sich in geringeren Suizid- und Mordfällen zeigt, sind beschriebene Phänomene auch im Alltag der Jugendlichen Caarapós präsent. Zahlreiche GesprächspartnerInnen der Forscherin berichteten von Alkohol- und Gewaltexzessen zu Hause und zwischen jugendlichen Gruppen. Als Gründe für die Gewalt zwischen Jugendlichen konnten Eifersuchts- und Trennungsszenarien vor dem Hintergrund schnelllebiger Beziehungen identifiziert werden.

6.5. Beispiele aus dem Feld

In Bezug auf konfliktreiche Beziehungen innerhalb der Familie, konnte bei vielen Jugendlichen eine allgemeine Stimmung der Unglücklichkeit ausgemacht werden. Sie kritisieren ihre Eltern dafür, dass sie nicht mit ihnen reden können, dass sie sich nicht verstanden fühlen und schlecht behandelt werden. Zur Veranschaulichung wird ein Ausschnitt aus einem Gespräch zwischen Forscherin und zwei männlichen Jugendlichen gezeigt.

Forscherin: “Você tem o apoio da família para fazer faculdade?”

Befragter 1: “Não. Meu pai é contra. Ele me odeia. Me manda embora de casa. Ele bebe muita cachaça.

Befragter 2: “Aí que tá o problema. Que tem os pais e mães que bebe. Não dá valor ao filho. Não apoiam no estudo.”

Gruppeninterview 2012b

Die Probleme, denen sie sich gegenübersehen und das Unverständnis der Eltern spiegeln sich in folgenden Auszügen in Form einer gewissen Wut gegen das Umfeld, aber vor allem gegen sich selbst, wieder.

„Wenn ich wütend bin, trete ich den Hund, schlage die Katze; wenn meine jüngere Schwester Erfundenes [Hirngespinnste] über mich daherredet, packe ich sie und schlage sie, wenn sie noch mehr über mich daherredet, packe ich sie fester und wenn meine Mutter nicht da ist, prügeln meine jüngere Schwester und ich uns. So mache ich es, wenn ich mit meiner jüngeren Schwester sehr böse bin.“

Text produziert in der ProJovem Gruppe unter der Leitung von Eliel Benites, 2012,
übersetzt aus dem Guarani durch Friedl Paz Grünberg

„ich bin grundlos wütend, ich bin nicht auszuhalten, ich schäme mich [bin zum schämen], ich bin schlimm [böse], ein Geizhals, schlecht; ich fühle mich in der "Öffentlichkeit" [im Dorf] wohl, dort verbringe ich den ganzen Tag, ...wenn es (später) Nachmittag wird, fühle ich mich nicht wohl, wenn es regnet, fühle ich mich nicht wohl. Das, was ich da habe kann ich nicht loswerden; Ich weiß nicht, wie ich diese Sorgen, dieses Schlechte loswerden kann, damit ich grundlos fröhlich sein kann.“

Text produziert in der ProJovem Gruppe unter der Leitung von Eliel Benites 2012,
übersetzt aus dem Guarani durch Friedl Paz Grünberg

Eliel Benites, Leiter der Jugendgruppe, meint hierzu:

“Eu vejo que... compreender porque que está triste e entender porque que tá assim. Eeh... porque quando ele está triste, ele culpa muitas pessoas.. culpam os pais, culpam a mãe, os irmãos... culpam a si mesmo por ser jovem, e que gera muitas vezes suicídio, vida alcoólica, ne. Compreender que a tristeza... que os problemas da aldeia é um problema maior, o que veio e que foi finalizado no sentimento do jovem... e que ele precisa controlar isso... com bastante sacrificio, claro... e tentar atuar em cima disso, ne.”

Interview mit Eliel Benites 2012b

Des Weiteren bringt er die Gewalttätigkeit der Jugend in direkte Verbindung mit der Gewalttätigkeit der Eltern.

„Se o jovem está no caminho errado é resultado da família. São gerações de violência e a gente acaba praticando violência na educação dos filhos. Se errou, tem que bater. Por quê? A educação vem pela ameaça (...) e o jovem acaba sendo violento.“

Beitrag von Eliel Benites 2012c

Einer der Jugendlichen war nach eigenen Angaben mit 8 Jahren bereits alkoholabhängig und bringt dies in direkte Verbindung mit dem Alkoholismus seiner Eltern, in Form der fehlenden Vorbildfunktion und schlechtenr Erziehung. Das Alkoholproblem, sowie die familiären Konflikte, wurden erst mit Beitritt zu einer der evangelischen Glaubensgemeinschaften im Reservat überwunden.

“Ai, eu fiquei pensando, se... eh, no ano de 2000, acho que 1999, eu também fui um dessas crianças, assim – quase que fui também fumante. O meu pai era bêbado, também minha mãe. Eles não tinham as palavras, os conselhos aos filhos. E cada dia, meu pai bebeu. Eu não tinha roupa, nem sapatos. Eu não tinha comida – só na bebida. Acho que eu tinha 8 anos. E já começava a acompanhar o meu pai na bebida. Primeiro, bebia cerveja, à segunda, eu já bebia cerveja com - como que se chama - conhaque, isso. Eu, também o pai – nem acabei de tomar uma cervejinha, já fiquei tonto já.... fui para a minha cama e dormir. E todo

dia, eu já tava querendo me acostumar. Ai, depois que o meu pai entrou evangélico, na igreja, começou a deixar tudo que ele bebe. (...) Hoje em dia, o comportamento dele mudou tudo. Antes, ele era um homem, assim, não de calmação e quem aconselha às pessoas. Ele era um pessoa que, assim, quer ser mais grande do que as outras... tirava o revolver, tirava a faca para todas as pessoas. Com certeza, eu creio que o meu pai pensava no meu futuro: se eu continuar assim, o que vai ser dos meus filhos e das minhas filhas. E hoje, eu converso com o meu pai sobre tudo isso que aconteceu. Eu participei nas briga deles – meu pai não era, assim, feliz como hoje – totalmente, coração magoado – eu também. (...) Hoje a minha família já vive unido.”

Gruppenevaluierung des Jugendforums 2012

Greift ein/e Jugendliche/r zu Drogen oder Alkohol, neigen andere Jugendliche – in dem dokumentierten Fall jene Jugendliche, die in die Schule gehen – dazu, ihm oder ihr aus dem Weg zu gehen, was den Betroffenen schließlich in eine verstärkte Einsamkeit führt. In Bezug auf einen Jugendlichen, der die Schule abgebrochen hat und Drogen nimmt, meint eines der interviewten Mädchen:

“Alguns dias passadas, na estrada, ele ficava lá cumprimentava a gente, ou a gente passa por ele, a gente fala oi, ele cumprimentou a gente de cabeça baixada, assim – eu acho que – sei-la, é estranho – ai, a gente acaba se afastando, em vez de nos aproximar. Muito vezes, muitas vezes, a gente está com medo mesmo.”

Gruppenevaluierung des Jugendforums 2012

Drei, vom Wesen her sehr unterschiedliche Mädchen aus sehr unterschiedlichen familiären Kontexten, erzählten der Forscherin, sie würden sich eine Freundin wünschen mit der sie über ihre Probleme sprechen könnten, denn sie hätten niemanden, der sie versteht. Dies bringt ein Gefühl der Einsamkeit und des Ungehörtseins zum Ausdruck. Orte an denen Jugendliche heute im Reservat Raum finden ihre Probleme zu kommunizieren, stellen weniger familiäres Umfeld dar, als vielmehr institutionelle Räume wie Schule oder auch die Jugendgruppen des CRAS, die sich explizit mit ihnen beschäftigen. Eine der jugendlichen Gesprächspartnerinnen spricht Konflikte mit ihren Eltern an, aufgrund derer sie von ihrer Familie weggelaufen ist. Sie fügt hinzu, dass sie erst wieder an sich selbst glauben konnte, nachdem sie mit Sandra, der nicht-indigenen Psychologin des CRAS, geredet hatte.

„Em 12 de Maio o meu pai me fez acreditar eu nasci só pra casar e ter filho e me falou coisa qe eu até agora não consigo esquecer mas eu pra ser feliz eu fugi da minha mãe e

minha mãe foi atrás de mim e me trouxe de volta, depois que eu ouvir a Sandra eu confiei que eu não sou menina que meu pai falou.“

Text produziert in einem Gruppentreffen mit der Forscherin, Gruppeninterview 2012b

Eliel Benites betont die Veränderung, die er bei Jugendlichen feststellte, mit denen er sich in der Gruppe beschäftigte. Sie würden beginnen über ihre Gefühle zu sprechen und über ihr Leben zu reflektieren, was der indigene Lehrer als sehr positiv und als Ausdruck einer wachsenden Selbstwertschätzung erachtet.

“O que eu vejo hoje... começar o próprio jovem expressar o que ele sente. Isso já é importante. Eles não queriam falar problema deles. Não queriam. Então, no final, ele já começava falar. Muito tempo ficou falando para o jovem – fica quieto. Então, não fala... não fala. (...) nesse momento agora que eu trabalho, eles começam, eles chegam no ponto de reflexão, de pensar, né, de pensar e se valorizar.... porque não se valorizaram. Por causa dos problemas nas famílias, uns se suicidavam, outras iam nas drogas, outros fugiam de casa. Então, hoje, pelo menos, chegamos no ponto em que eles começam a pensar, né... e contam seus problemas.”

Interview mit Eliel Benites 2012b

Als Ausdruck dafür, dass auch die Schule als Ort gesehen werden kann, der den Jugendlichen eine Stimme verleiht, kann die Veranstaltung des 1. Jugendforums des Reservats im November 2012³¹ gesehen werden. Dessen Konzipierung hatte zum Ziel, Jugendlichen den Raum zu geben, ihre Interessen, Vorschläge und auch Kritiken vor der Gemeinde zu artikulieren. Die Aufgabe war es, in Kleingruppen zu erarbeiten, in welcher Weise man zu einer Verbesserung des Zusammenlebens im Reservat und zum Kampf gegen Alkohol- und Drogenmissbrauch beitragen könne. Meistgenannter Punkt war: ein besserer Dialog innerhalb der Familie. Wie die Eltern, Älteren und die Gemeinde im Allgemeinen auf das wachsende Selbstbewusstsein der Jugend reagieren, konnte im Umfang dieser Forschung nicht tiefgehend erhoben werden, doch erwartet Eliel Benites einen Konflikt, den er als positiv für die Zukunft des Zusammenlebens einschätzt:

“Eles tão começando... preparado para eles criticarem, conhecendo, sabendo como criticar. Mas, vai ter problema, tensões, né. Então, essa mudança tem que ser a partir de tensões, isso a gente já espera. Tem que ter tensões. Mas são coisas que é necessário avançar (...). Por que tem jovem, né, eles questionam as políticas da aldeia, as coisas que são erradas aqui na aldeia, as injustiças que estão na aldeia, as violências – muitas vezes a mulher

³¹ 1º Fórum de Juventude. Tema: O Compromisso dos jovens no combate às drogas e violência, am 30.11.2012, Te'yikue Caarapó

estuprada –isso acontece. Então, essas coisas, ele começa criticar, ne, que não ta certo, tem que ser resolvido, tem que ser punido – isso já é avanço, ne... isso é um papel que é muito importante já.”

Interview mit Eliel Benites 2012b

Gleichzeitig muss bedacht werden, dass die Stärkung der jugendlichen Kritik, die Gefahr birgt, die Autorität der Familie in Frage zu stellen, ein Faktor der zur Destrukturalisierung traditioneller Familienverhältnisse beitragen kann. Die Psychologin Sandra Mara berichtete von einem Vorfall im Oktober 2012, bei dem die Aufforderung zweier indigener Lehrer an eine Gruppe Jugendlicher, sie müssten als Vorbilder für die Anderen fungieren, einen Jungen dazu veranlasste, diese Verantwortung auch von seinem Vater einzufordern. Als er nach Hause kam, kritisierte der Junge seinen Vater für dessen Alkoholkonsum, woraufhin ein Streit zwischen den beiden ausbrach, auf den der Rauschmiss des Jugendlichen folgte. Dieser nahm sich noch in derselben Nacht das Leben.³²

In der Evaluierungsversammlung des CRAS³³ wurde sowohl von Seiten der CRAS FunktionärInnen als auch von Seiten partizipierender Eltern immer wieder die wachsende Entfremdung der Jugendlichen von den Eltern angesprochen, die zu einem schlechten Verhältnis innerhalb der Familie und zu einem Autoritätsverlust der Eltern führt. In der Wortmeldung einer dreifachen Mutter werden die Jugendlichen in der Hinsicht kritisiert, dass sie ihre Verpflichtungen in der Schule und anderen Gruppenaktivitäten ernster nehmen würden als Aspekte des familiären Zusammenlebens. Um der Entfernung zwischen den Generationen entgegenzuwirken, wurde durch die CRAS MitarbeiterInnen die zukünftige Strategie präsentiert, die Eltern mehr in die Aktivitäten des CRAS miteinzubeziehen, um sie auf eine Jugend vorzubereiten, die kritikbereiter aus der Schule und den Jugendgruppen hervorgeht. Diese Herangehensweise wird jedoch durch die Forscherin als ein paternalistischer Ansatz interpretiert, der nicht damit einhergeht, das Familiengefüge zu stärken, sondern vielmehr zu einer Stärkung institutioneller Interventionen in dieses Familiengefüge führt.

³² Gespräch mit Sandra Mara, Psychologin des CRAS, am 13.12.2012, Te'yikue, Caarapó

³³ Evaluierungsveranstaltung des CRAS mit Repräsentanten der Eltern- und FührerInnenschaft am 13.12.2012, Te'yikue, Caarapó

7. Auf der Suche neuer Zukunftsperspektiven: Schule im Reservat

In diesem Kapitel steht die Schule als Ort der Sozialisierung der heutigen Jugend im Mittelpunkt. Die eingeschulte Jugend verbringt einen erheblichen Teil ihres Alltags im Schulumfeld und somit außerhalb des Familiengefüges. Der Schulbesuch hat jedoch nicht nur hinsichtlich der Sozialisierungsfunktion Auswirkungen auf die Jugendlichen, sondern auch hinsichtlich ihrer Zukunftsperspektiven. Vor diesem Hintergrund werden hier zunächst die Konzipierungen der indigenen Schulbildung im Reservat, anschließend die Auswirkungen des Schulbesuchs auf das familiäre Zusammenleben und schlussendlich die Diskurse und Zukunftsperspektiven, die sich im Schulumfeld konstruieren, diskutiert. Auf diese Weise soll aufgezeigt werden, welche Perspektiven durch die Schule geschaffen werden, welche Werte und Normen den Jugendlichen vermittelt werden und wie sich dies auf die Gemeinde auswirken.

Die Schulen haben sich im Reservat zu einer wichtigen und zentralen Institution entwickelt, sowohl in Hinsicht auf die Kommunikation nach Außen - schließlich werden sie einerseits municipal, andererseits bundesstaatlich verwaltet, als auch hinsichtlich ihrer politischen und ökonomischen Macht innerhalb der Gemeinde. Die indigenen LehrerInnen, KoordinatorInnen und mittlerweile auch der indigene Direktor der Grundschule stellen einen erheblichen Teil der internen FührerInnenschaft dar und machen die Schule zum Raum der politischen Vernetzung und Kooperation. Der letzte *vereador* (Repräsentant des Reservats im Stadtrat) war zuvor selbst als Lehrer tätig und unterstützte vor allem die Schulen in seiner Projektpolitik. Auch sind zahlreiche Projekte selbst, wie zum Beispiel das Nachhaltigkeitsprojekt und das Wiederaufforstungsprojekt an die Schulverwaltung angeschlossen. Und selbst die Infrastruktur des öffentlichen Verkehrs ist zu einem erheblichen Grad an den Schulbetrieb gebunden. Abgesehen von einem Bus, der das Reservat täglich einmal pro Fahrtrichtung durchquert, sind die Schulbusse die einzigen öffentlichen Fahrzeuge. Diese, anders als zuerst genannter Linienbus, zirkulieren während des Schulbetriebs durch das gesamte Reservat. Eliel Benites sieht die Schule quasi als Hauptplatz des Reservats, da sie ein Ort ist, an dem viele verschiedene Gemeindemitglieder zusammenkommen:

“Tem uma atenção especial pra o jovem, ele vem para a escola, jogar bola, brincar, fazer amizade – o espaço único de relações com varias pessoas da aldeia, ne. Tipo uma praça

central da cidade é uma escola. A escola parou, a aldeia parou, ne. Janeiro, fevereiro, fica tudo assim, ne – ninguém se ve, ne.”

Interview mit Eliel Benites 2012b

Die Schule in indigenen Gemeinden war nicht immer mit einer Mitgestaltung, -konzipierung, und -reflexion von Gemeindemitgliedern verbunden, wie dies heute der Fall ist. Von dem Moment des ersten kolonialen Kontaktes an war sie hingegen mit einer Zivilisierungs-, Integrations- und Assimilierungsideologie verbunden, die von den Interessen und Zielen externer AkteurInnen herrührte. Diese waren zunächst jesuitische Missionen, später der brasilianische Staat. In epistemologischem und methodologischem Sinn lag ihr eine eurozentristische Orientierung an die okzidentale Weltanschauung und dem ihr inhärenten Verständnis von Kindheit zugrunde (vgl. Nascimento et al. 2011a, 2011b). Im Zuge der Mobilisierung zugunsten der Umsetzung indigener Rechte bezüglich Selbstverwaltung und Autonomie, wurde durch indigene Bewegungen auch eine Bildungspolitik eingefordert, die die Inklusion indigener Konzepte und Philosophien in den Lehrplan von Schulen in indigenen Territorien unterstütze. Als Grundlage des Anspruches auf eine differenzierte Schulbildung gelten heute die Verfassung von 1988, das *Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional*, das Gesetz der Grundlagen und Leitlinien nationaler Bildung und der *Plano Nacional de Educação*, der Nationale Bildungsplan. Diese juristischen Werkzeuge sichern das Recht auf den Gebrauch der indigenen Sprache als Unterrichtssprache, die Wertschätzung traditioneller Wissenssysteme im Unterricht und die Ausbildung von indigenen Gemeindemitgliedern als LehrerInnen (Nascimento et al. 2011b: 2). Anhand dieser Mechanismen wird das Ziel verfolgt aus einer “educação para o índio” eine tatsächliche “educação indígena” zu konzipieren und umzusetzen (Nascimento et al. 2011b: 4).

Brand, Azevedo und Colman (2011: 105) zeigen auf, dass sich in den Gemeinden Mato Grosso do Suls lange Zeit kaum Mittel- und Oberstufenschulen befanden. Erst im Laufe des letzten Jahrzehnts konnte das Schulnetz auch auf diesem Gebiet ausgebaut werden. Zudem wurden staatliche Investitionen in den Sektor indigener Schulen seit dem Jahr 2000 signifikant erhöht, was auch zu einer höheren Inskription von Kindern und Jugendlichen in indigenen Territorien führte (Aylwin 2009: 27). Dennoch ist der Schulabbruch in Relation dazu sehr hoch - zwischen 2002 und 2005 waren im gesamten Staat zwischen 117.000 und 164.000 junge Menschen in indigenen Schulen inskribiert, davon weniger als 5000 in einer Oberstufenschule. (Baniwa 2006, zitiert durch Aylwin 2009: 27).

7.1. Differenzierte indigene Schulbildung

Die heutige Jugend stellt die erste Generation dar, der auf einer breiten Basis Schulbildung innerhalb der Reservate geboten wird. Trotz der prekären Land- und Lebenssituation der Guarani Kaiowá in Mato Grosso do Sul wurden bezüglich der Ausgestaltung des Schulsystems und des Zuganges zu höherer Bildung in den letzten 20 Jahren signifikante Fortschritte verzeichnet. Mit der Unterstützung der Universitäten des Bundesstaates wurden Programme zur Ausbildung indigener LehrerInnen etabliert, die zu einer intensiven Reflexion über eine differenzierte Schulbildung beitrugen: einerseits das Lehramtsprogramm „Ara Verá“ zur Ausbildung von Guarani Kaiowá GrundschullehrerInnen (seit 1999), andererseits das interkulturelle, indigene Hochschulstudium „Teko Arandu“, unter der Verantwortung der *Universidade Federal de Grande Dourados* (UFGD) und der *Universidade Católica Dom Bosco* (UCDB) (seit 2006) (vgl. Nascimento et al. 2011: 8). Diese Räume dienen, neben der Funktion individueller Ausbildungen, auch einer laufenden Reflexion über die interkulturelle Lehre und die Systematisierung der Lehre traditionellen Wissens. Die Institutionalisierung dieser Räume wurde durch die Bewegung der Guarani Kaiowá LehrerInnen vorangetrieben, deren Reflexions- und Vernetzungsarbeit anhand gemeindeübergreifender Treffen und Versammlungen in sehr anschaulicher Weise mitverfolgt werden kann. Beim 18. Treffen der Guarani Kaiowá LehrerInnen 2012³⁴ wurde die Frage behandelt, welche Art der indigenen Schule durch die indigene LehrerInnenschaft selbst angestrebt wird und wie man diese umsetzen könne. In den Diskussionen stand die Dekolonisierung des Wissenstransfers und die Transformation des Schulbetriebs in eine Institution, die einer internen Logik folge und die indigene Identität stärke, im Fokus. Beim 5. Forum indigener Schulbildung 2012³⁵, das zu einem großen Teil auch von VertreterInnen oben genannter Bewegung ausgetragen wurde, wurde betont, wie wichtig die Diskussion über die Schulbildung unter indigenen AkteurInnen selbst sei. Es wurden Überlegungen zu einer besseren Mobilisierung diskutiert, um die indigenen Anliegen staatlichen Stellen und EntscheidungsträgerInnen besser vermitteln zu können. In beiden Versammlungen standen zudem die Präsentation und Diskussion von Umsetzungsschwierigkeiten der gesetzlich verankerten Leitlinien der differenzierten Schulbildung im Mittelpunkt. An den Versammlungen nahmen neben indigenen LehrerInnen auch VertreterInnen der FUNAI,

³⁴ 18. Treffen Guarani Kaiowá LehrerInnen in Campestre, Antonio João, von 1. bis 3.11.2012

³⁵ 5. Forum indigener Schulbildung in Te'ýikue, Caarapó, von 15. bis 17.11.2012

der Universitäten sowie andere Gemeindemitglieder, wie SchülerInnen, Eltern und spirituelle Autoritäten, teil. Angesichts der geringen finanziellen Mittel über die eine indigene Familie meist verfügt, der Tatsache, dass die Partizipation an gemeindeübergreifenden Treffen stets auf freiwilliger Basis passiert und es kaum offizielle Unterstützung in Hinblick auf Transport- und Logiermöglichkeiten gibt, nehmen diese Treffen eine beachtliche Größe an, was auf die breite Reflexion in den Gemeinden über die Rolle der Schule hinweist.

Auch im Gespräch mit der LehrerInnenschaft Te'ýikue's wird immer wieder betont, dass die Stärkung der indigenen Identität und der ethnischen Zugehörigkeit im Zentrum des schulischen Interesses steht. Sie müssen zudem als Quelle der Lösung der Probleme innerhalb der Gemeinden verstanden werden, um mit der kolonialen Tradition der Schulbildung und der Abwertung indigener Wissenssysteme zu brechen.

“A escola, durante muito tempo, foi falado que a nossa língua, que a nossa forma de ser, que a qualidade de vida se tem que referenciar pela qualidade de vida da cidade, lá fora. Então, hoje, a gente tenta buscar, que a qualidade de vida, pra mim, não é ‘ter bem’, ‘acumular bem’ – mas viver como Guarani Kaiowá, vendo as problemas de hoje, no contexto dos Guarani hoje – questão da terra, a questão ambiental, a questão da lingua a questão da sustentabilidade, e como achar a solução aqui dentro da aldeia a partir da minha visão, a partir da minha solução, de uma forma coletiva.”

Präsentation von Eliel Benites 2012a

Die Schulen des Reservats Te'ýikue haben in Bezug auf die Umsetzung bestimmter Strategien eine Vorreiterrolle unter den Guarani Kaiowá Gemeinden eingenommen. Die differenzierte Schulbildung wird bereits durch die Alphabetisierung in Guarani, die dem Erlernen des Portugiesischen vorangeht, durch die Vermittlung kultureller Werte mit der Einführung des Faches „kulturelle Praktiken“ (*práticas culturais*) und durch die Realisierung von Projekten, die auf die Reforcierung einer autonomen Lebensmittelproduktion abzielen, umgesetzt. Um die Ausgestaltung der Schule partizipativer zu gestalten, wird eine Schulleitung angestrebt die nicht hierarchisch ist, sondern auf kollektiven Entscheidungen aufbaut. Jährlich wird ein Forum organisiert, in dem mit der Gemeinde über Herausforderungen und die Rolle der Schule in der Gemeinde diskutiert wird. Dabei werden politische und religiöse Autoritäten, Eltern und SchülerInnen, sowie RepräsentantInnen der ansässigen Institutionen eingeladen. (vgl. Präsentation Benites 2012a). Ein zentrales Projekt, das an die Grundschule gekoppelt ist, ist das der *unidade experimental*, experimentelle Einheit, in dem Jugendliche Lebensmittel

anpflanzen und verwendete Samen zu ihren Familien bringen, um einerseits die familiäre Lebensmittelproduktion zu unterstützen und um andererseits, die Verbindung der Kinder und Jugendlichen zu Land, Erde und Natur wiederherzustellen. Die Ordensschwester Lucinda Moretti, die als Freiwillige in der *unidade experimental* arbeitet, betont, dass diese Tätigkeit sehr beliebt bei den SchülerInnen ist:

„Essa hora é uma hora aula ao livre – aonde eles podem trabalhar, conversar, brincar – mas com responsabilidade – ajudá-los a refletir, os professores indígenas explicam para eles a importancia, o valor, a responsabilidade que eles devem ter.”

Lucinda Moretti 2012

Die jungen indigenen LehrerInnen besetzen im Reservat von Caarapó mittlerweile 47 von 75 Lehrplätzen der Grundschule (Präsentation Benites 2012a) und auch die Stelle des Direktors wird seit wenigen Jahren durch ein indigenes Gemeindemitglied besetzt. Ab der 6. Schulstufe dominieren jedoch weiterhin nicht-indigene LehrerInnen und in der Oberstufenschule ist es lediglich der Schulkoordinator und die LehrerInnen „kultureller Praktiken“, die aus der Gemeinde und nicht aus der Stadt kommen. Das langfristige Ziel ist es, dass die gesamte LehrerInnenschaft aus Indigenen besteht – ein Ziel, dem durch die interkulturelle Hochschulbildung, die zu der Lehre auf Mittel- und Oberstufenniveau berechtigt, bereits ein erhebliches Stück näher gekommen wurde.

Die indigenen LehrerInnen erfüllen eine Funktion innerhalb der Gemeinde, die traditionell nicht existierte, schließlich galt die Wissensvermittlung, das Recht Ratschläge zu erteilen und Konflikte zu lösen, als Vorrecht der Älteren, deren Status sich aus ihrer familiären, politischen und spirituellen Funktion und aus ihren Erfahrungen ableitete. Die indigenen LehrerInnen und sonstige FunktionärInnen bemühen sich zwar zum Großteil traditionelle Autoritäten in die Versammlungen und Diskussionen miteinzubeziehen, doch beschreibt Pereira (2004: 339), dass alleine die Tatsache, dass traditionelle FührerInnen zu der Teilnahme einer Veranstaltung, die durch junge LehrerInnen oder gar SchülerInnen organisiert wurde, eingeladen werden, nicht nur traditionellen Macht- und Hierarchieverhältnissen widerspricht, sondern diese in eine subalterne Position den jüngeren AkteurInnen gegenüber bringt. Inwiefern die Meinung und der Ratsschlag der traditionellen FührerInnen in diesen Kontexten tatsächlich gefragt ist, ist eine kaum zu beantwortende Frage, denn bereits durch die Anwesenheit der traditionellen FührerInnen, wird versucht der Veranstaltung quasi auch aus traditioneller Sicht Legitimität zu verleihen.

„De parte dos jovens líderes (professores, agentes de saúde, funcionários administrativos etc.) o discurso enfatizando a importância do xamã, do cabeça de parentela e mesmo liderança oficial (capitão) atende à exigência do politicamente correto. (...) Perguntando ao xamã, em reuniões formais organizadas pelos jovens e/ou agências indigenistas, o que ele pensa, assegura-se no plano político formal o ‚respeito à tradição’.“

Levi Marques Pereira 2004: 340

Silvestre (2007) sieht in der Tätigkeit indigener LehrerInnen jedoch weniger eine Infragestellung kultureller Normen, als vielmehr eine Verantwortung junger Guarani Kaiowá ihrem Volk gegenüber, der sie sich angesichts der veränderten sozialen Verhältnisse und der Notwendigkeit sich mit der nicht-indigenen Gesellschaft auseinanderzusetzen, stellen müssen. Ihnen obliegt einerseits die Aufgabe, die Wertschätzung der indigenen Identität zu stärken und das kulturelle Wissen älterer Generationen in ihren Unterricht zu integrieren, andererseits müssen sie interkulturelle Kompetenzen vermitteln, um in Relation zur Mehrheitsgesellschaft Fuß fassen zu können und der sozialen Marginalisierung entgegenzuwirken (vgl. Silvestre 2007).

„A educação escolar específica, diferenciada, intercultural e bilingue, constitui um dos campos escolhidos pelos Kaiowá e Guarani para desenvolver estratégias que reforcem a visibilidade étnica e, ao mesmo tempo, ter acesso aos conhecimentos da sociedade brasileira. (...) Nesta perspectiva, são os jovens aqueles que se colocam de forma mais intensa nas áreas culturais fronteiriças. Eles assumem perante seu povo uma nova responsabilidade, dada pelo estatuto de professores.“

Celia Silvestre 2011: 166

In diesem Sinne stellt die differenzierte Schulbildung ein Feld dar, das es den Guarani Kaiowá ermöglicht, ihre ethnische Identität und Zugehörigkeit zu stärken, während gleichzeitig die Wissenssysteme der sie umgebenden Gesellschaft nicht aus den Augen verloren werden. Die Verantwortung, die dabei den indigenen LehrerInnen aufgetragen wird, ist eine Große, schließlich sollen sie weniger für die individuelle Bereicherung, als vielmehr für eine kollektive Verbesserung der Lebensqualität im Reservat und der Guarani Kaiowá im Allgemeinen arbeiten. Dies wurde in Gesprächen von einigen der LehrerInnen selbst eingefordert³⁶, doch war gleichzeitig zu beobachten, dass oftmals jene, die diesen Diskurs forcieren, auch jene sind, die sich durch bessere Wohnqualitäten und dem Besitz eines Autos von der restlichen Gemeinde abgrenzen.

³⁶ Informelle Gespräche mit LehrerInnen, allen voran Eliel Benites, Lehrer und Masterstudent und Otoniel Ricardo, Lehrer und ehemaliger Vereador, zwischen November und Dezember 2012, Te'yikue, Caarapó

In den geführten Gruppeninterviews wurde offensichtlich, dass für viele der Jugendlichen der Zugang zu Praktiken der traditionellen Religiosität über die Schule passiert. Auf die Frage wo sie bestimmte traditionelle Tänze und Gesänge gelernt hätten, bekam die Forscherin die eindeutige Antwort, dass dies in der Schule passierte (Gruppeninterview 2012a). Die Rolle der Schule wird in dieser Hinsicht als wichtig eingeschätzt, um „die Kultur zu erhalten“ (Gruppeninterview 2012d). Der Direktor der Grundschule betont die Wichtigkeit, der heutigen Jugend die traditionelle Religion nahe zu bringen, da viele durch die Konvertierung zum christlichen Glauben keinen Bezug mehr zu den traditionellen Autoritäten aufweisen:

“Muitas vezes, a gente discute que no passada existia a casa de reza, ensinamento da nossa cultura era feita na casa de reza. Hoje, entrou muita religião dentro da aldeia – já tem várias religiões, várias famílias diferentes, pensamento diferente, jovem crescendo nesse pensamento diferente. Então a gente, também – a casa de reza, o trabalho de rezador – então, através da escola, a gente busca outro caminho... pra fortalecer novamente esse conhecimento do rezador...”

Präsentation von Lídio Cavanha 2012

In Bezug auf die Umsetzung der Inklusion indigenen Wissens in den Schulunterricht soll hier jedoch eine Überlegung des indigenen Lehrers Rodinei Ramires Marques (Interview 2012) angeführt werden, welcher der Forscherin gegenüber die Angst äußerte, sie würden Gefahr laufen die eigene Kultur in der Schule eher zu folklorisieren als inhärente Logiken zu vermitteln. Diese Gefahr wird in der Literatur zu indigener Schulbildung kaum angesprochen, doch ist sie angesichts der Unterrichtsmethoden ein zentraler Aspekt, der zeigt, dass der Unterricht „kultureller Praktiken“ die traditionelle Wissensvermittlung nicht einfach ersetzen kann. Eine ähnliche Überlegung lässt sich auch bei Mura (2006: 451f) finden, der sich dabei auf den indigenen Intellektuellen Tonico Benites (2009) bezieht.

„A crítica de Benites, que responde a Rossato apropriando-se de argumentação antropológica, acaba por trazer à tona todo um aparato educativo, cientificamente justificado, que pretende, a meu ver, “ensinar os índios a serem índios”, através de mecanismos escolares que são alheios às famílias kaiowa e ñandéva – uma vez que estas não consideram a escola como uma instituição própria.“

Fabio Mura 2006: 452

Die indigenen LehrerInnen treten in die Rolle, den SchülerInnen im Fach „kulturelle Praktiken“ ihre eigene Kultur quasi zu erklären, was nicht zwangsläufig mit einer

steigenden Relevanz der Inhalte und Autoritäten der traditionellen Weltanschauung im Alltag des Jugendlichen zusammenhängen muss. Sowohl beim Jugendforum, das im Reservat Te'ýikue³⁷ veranstaltet und durch die Schulen organisiert wurde, als auch bei den JOIND Spielen im Reservat Amambai³⁸ wurden traditionelle Gebete in die Eröffnungszeremonien der Veranstaltungen inkludiert, doch wurden diese nicht etwa von den gesamten TeilnehmerInnen als kollektiver Akt verwirklicht, sondern durch eine kleine Gruppe vorgetragen und in eine Sequenz von verschiedenen Vorstellungen eingegliedert. In Amambai zum Beispiel wurde ein traditioneller Gebetstanz von einem in der Stadt engagierten Moderator eingeleitet und von einer Gruppe, bestehend aus ca. 8 Personen, realisiert. Im Kontrast dazu folgte unmittelbar darauf eine moderne Tanzvorstellung, bei der um die 30 Jugendlichen mitmachten. Ein weiteres Beispiel ist auch die in Amambai veranstaltete Miss- und Mister Indígena Wahl, an der zahlreiche Jugendliche teilnahmen. Die Beweggründe der Teilnahme mussten sie im Rahmen der Show vor dem Publikum bekunden und lauteten unter anderem: „para repesantar a nossa cultura“, „para mostrar a beleza indígena“ und „para mostrar o orgulha da minha identidade indígena“.³⁹ Für diese Ziele verwendeten die Jugendlichen Federschmuck und Körperbemalungen, die im alltäglichen Reservatskontext keine Anwendung finden.

Durch die indigenen LehrerInnen selbst wird im Laufe der Reflexionen in oben erwähnten Foren und Versammlungen betont, dass der Fakt, Indigene anzustellen und die Disziplin der „kulturellen Praktiken“ einzuführen, noch nicht bedeutet, auch eine indigene Schule zu haben, solange die Konzeptierung derselben sich immer noch an okzidentale Faktoren orientiert. Als die Forscherin den indigenen Lehrer und Masterstudent Eliel Benites (Interview 2012b) auf die Gefahr der Folklorisierung und Aushöhlung traditioneller Wissens- und Religionssysteme anspricht, erwiderte dieser folgendes:

“Isso depende do papel do professor da escola. Se a gente não toma cuidado, ele vai nesse ponto, ne, de fazer de conta, mas de não realmente fazendo isso. Mas eu vejo que, se a gente começar fazer isso como uma referencia, como eixo principal da educação escolar, seria importante. Por exemplo, se ter momento espiritual só numa disciplina – cinquenta minutos – isso não vai resolver. Agora, espiritualidade ser como um eixo central dos currículos da escola em toda disciplina, em todo momento educativo da escola, em todo

³⁷ 1º Forum de Juventude. Tema: O Compromisso dos jovens no combate às drogas e violência, 30.11.2012, Te'ýikue Caarapó

³⁸ JOIND – Jogos de Integração Indígena, veranstaltet durch die Organisation JIGA – Jovens Indígenas Guarani Kaiowá em Ação, in Zusammenarbeit mit der Grundschule des Reservats Amambai, 14.1.-20.1.2013

³⁹ Eröffnungsveranstaltung JOIND, Amambai, am 12.1.2013

tipo de professor, eu acho que é diferente. Ter uma linguagem e ter uma lógica, explicação dos professores a partir do mito, da origem, da lógica Guarani Kaiowá (...) – porque o conhecimento tradicional é real, é palpável, é vivido, ne – uma relação que a gente pode viver. Eu acho que a forma de trabalhar essa questão dos conhecimentos tradicionais, tem que avançar – não colocar no contexto de uma forma disciplinar – mas, a partir do conhecimento tradicional criar uma forma de educar, uma estrutura de estratégia educativa. (...) A partir disso, construir outro currículo para poder ser diferente, eu acho que é possível sim.”

Interview mit Eliel Benites 2012b

Die Erwartungen an die indigene Schule erweisen sich vor dargelegtem Hintergrund als komplexes Unterfangen, nicht zuletzt angesichts der Tatsache, dass ein Abschluss der Oberstufe im Reservat zu einem Studium an einer Hochschule berechtigt und somit die Anforderung besteht, mit dem Abschluss in den Städten vergleichbar zu sein. Die Umsetzung der indigenen Inhalte und Weltanschauungen stellen daher sowohl eine pädagogische als auch eine epistemologische Herausforderung dar.

7.2. Bedeutung der Schulbildung in Gemeinde, Familie und Individuum

Wurde in erstem Teil dieses Kapitels die Konzipierung der indigenen Schulbildung in den Mittelpunkt gerückt, sollen hier die Auswirkungen des Schulbesuchs auf das familiäre und kommunale Gemeindeleben, sowie auf die Selbstwahrnehmung und Zukunftsperspektiven der Jugendlichen behandelt werden.

7.2.1. Auswirkungen auf Familie und Erziehung

Auch wenn die Schule mittlerweile nicht mehr als gemeindeexterne Institution gesehen werden kann, sondern als Institution, die gleich anderen Elementen, wie Fernsehen, populäre Musik, die portugiesische Sprache und motorisierte Fortbewegungsmittel, von den Guarani adaptiert und neu instrumentalisiert wurden, macht es dennoch Sinn ihre Auswirkungen auf das familiäre und gemeinschaftliche Zusammenleben zu hinterfragen, um die wirkenden interkulturellen Prozesse besser fassen zu können.

Vor der Einführung der Schule war die Großfamilie die einzige Einrichtung, die für die Erziehung der Kinder verantwortlich war. Auch die Wissensvermittlung richtete sich nach

familiären hierarchischen Verhältnissen und die einzige Wissens- und Lehrreferenz des Kindes stellte die Großfamilie dar. Als „LehrerInnen“ fungierten Eltern, Großeltern, Großtanten und –onkeln, sowie die *nhanderu*, ältere Mitglieder der Großfamilie, die für die spirituelle Erziehung der gesamten Familie und die Vermittlung zwischen den Geistwesen und den Lebenden verantwortlich waren. Im Allgemeinen galt die gemeinschaftliche Erziehung dem „saber para que vivir y vivir perfectamente, alcanzando la perfección por medio del rezo, de la no violencia y de la visión teológico del mundo“ (Meliá et al. 2008: 175). Die familiäre Bildung ist weder zeitlich noch räumlich abgegrenzt, auch wird sie nicht strukturalisiert oder expliziert. Die Kaiowá Erziehung und Bildung ist viel eher eine Praxis des alltäglichen Lebens. Das Lernen passiert weniger durch pointierte Instruktionen und die Umsetzung von Anweisungen als vielmehr durch Imitation und Erzählungen. Räume und Zeiten der Erziehung und Lehre umfassen das Haus, das Feld, die Zeit während des Jagens, des Fischens, sowie religiöse Zeremonien, das Zusammensitzen zum Tereré trinken, ja sogar die Zeit während des Spielens und Spazierens. Wissen wurde oral durch Mythen, Geschichten und religiöse Gesänge sowie die Praxis des Zusammenlebens weitergegeben (vgl. Silvestre 76ff). Meliá, G. Grünberg und F. Grünberg kommen schließlich zu dem Schluss:

„Como no hay agentes ni instituciones especializadas para la educación se puede decir que el individuo no es educado, sino que se educa a través de la vida comunitaria.“

Bartomeu Meliá, Gerog Grünberg, Friedl Grünberg (2008): 181

Nascimento, Aguilera Urquiza und Vieira (et al. 2011a) beschreiben, dass die Kinder eine relative Freiheit leben und aus keiner Sphäre des Gemeindelebens ausgeschlossen werden. Dies wird in der Präsenz von Kindern und Jugendlichen bei allen Aktivitäten und Veranstaltungen, die im Reservat stattfinden, sichtbar – ob bei politischen Versammlungen, Kursen, an denen die Mütter teilnehmen, oder informellen Gesprächen:

„Ao contrário do que normalmente acontece na chamada ‚sociedade ocidental‘ entre os Kaiowá e Guaraní, as crianças estão presentes em todas as atividades do cotidiano, quando pequenas acompanham as mães a todos os lugares, quando mais crescidas, perambulam pelos espaços da aldeia, através das trilhas que levam às casas da parentela, até que chega a idade escolar, quando o tempo e o espaço começam a ser demarcados por outras lógicas“

Adir C. Nascimento, Antonio H. Aguilera Urquiza, Carlos M. N. Vieira 2011

Die Schule führte schließlich zu einer Transformation und Institutionalisierung des Wissenstransfers. Waren es früher spirituelle FührerInnen innerhalb der Großfamilie, die

den Jugendlichen Orientierung boten und die Welt erklärten, wird heute ein Teil der Erziehung und Bildung aus dem familiären Rahmen ausgelagert und an eine Institution übertragen, die in ihrer Struktur, Organisation, Inhalten und Lehrplänen (trotz einzelner Errungenschaften einer differenzierten Bildung), an nicht-indigenen Werten orientiert ist. Die Umsetzung des schulischen Lernens in geschlossenen Räumen durch ein 50 Minuten Intervall strukturiert und in verschiedene Materien aufgespalten, stellt einen klaren Bruch zu traditionellen Formen der Wissensweitergabe dar. Doch auch die Zeit, die außerhalb des Familiengefüges verbracht wird und die Zukunftsperspektiven, die durch den Schulbesuch vermittelt werden, stehen in Kontrast zu der traditionellen Form familiärer Erziehung und des gemeinschaftlichen Zusammenlebens. Dies lässt sich am Bezug der Kinder und Jugendlichen zur agrarischen Subsistenzproduktion veranschaulichen.

Die Bestellung der *roça*, dem Landstück, das zur Subsistenz oder auch teilweise zum Verkauf bewirtschaftet wird, ist eine familiäre und kollektive Tätigkeit, die einstmals ein zentrales Element der Sicherung des familiären Überlebens war. Angesichts des *confinamento* in die Reservate verlor die autonome Bewirtschaftung sukzessiv an Bedeutung. Dies liegt jedoch nicht nur an dem herrschenden Landmangel, sondern auch, wie bereits dargelegt, an Bedeutungen, die entlohnte Arbeitsformen einnahmen. Hier kann aber auch Desinteresse der Jugend selbst erwähnt werden, durch welches die agrarischen Tätigkeiten einen stetigen Rückgang erleiden. In zahlreichen Familien konnte beobachtet werden, dass die Eltern die Bewirtschaftung des Landes alleine umsetzen und das Wissen um das traditionelle Wirtschaften somit nicht an die Kinder weitergegeben wird. Die Jugendlichen ordnen die Möglichkeit eine Anstellung zu bekommen und Einkommen zu generieren über die Arbeit auf dem Feld. Auf die Frage, ob sie vorhaben eine eigene *roça* zu bestellen, wurde zwar vereinzelt zugestimmt, doch größtenteils klar verneint. Begründungen waren zum Beispiel:

“Eu não gosto de trabalhar na roça não.”

“É muito cansativo, muito calor.”

“Na roça, a gente não.... não ganha dinheiro.”

Gruppeninterview 2012d

Eliel Benites macht die Zukunftserwartungen, die in den Schulen produziert werden, für die Entfremdung von den agrarischen Tätigkeiten verantwortlich:

“A gente percebe, que há um distanciamento à questão da terra. Porque? Porque a escola, ele pregou a nossa cabeça durante muito tempo que eu tenho que estudar para não trabalhar

na roça. Eu tenho que estudar para não trabalhar na roça... Suar é coisa ruim e isso é coisa de quem não estuda. Isso foi uma ideia que pregou em nossa cabeça por muito tempo, eu também pensei em isso, ne.”

Interview mit Eliel Benites 2012b

Die Schule im Reservat versucht zwar den Jugendlichen den Wert des agrarischen Produzierens nahe zu bringen, doch wird dabei auch ein zugrundeliegender Widerspruch erkannt, da der/die Jugendliche durch den Schulbesuch dem Heim und Feld entzogen wird:

“E ao mesmo tempo que a escola tenta buscar através do currículo essa ligação com a terra, a escola toma a maior parte do tempo do jovem na sua prática curricular. Então, há uma controvérsia ali, ne. Ao mesmo tempo, ele não dá espaço pra o jovem ir na – ir com os pai na roça, trabalhar, ne.”

Interview mit Eliel Benites 2012b

Auch wenn der Diskurs der Wichtigkeit der *roça* vom Schulpersonal immer wieder nach Außen artikuliert wird, sind die indigenen LehrerInnen von der Tendenz nicht auszunehmen, sich von der agrarischen Arbeit zu entfernen, sobald eine andere Möglichkeit des Einkommens geschaffen wurde.

Auch hinsichtlich der Inhalte des Unterrichts und der Interaktion mit der nicht-indigenen LehrerInnenschaft ist eine ideologische Entfernung von der Familie zu beobachten. Ein indigener Lehrer kritisiert in diesem Zusammenhang, dass die Jugendlichen immer mehr die Sprache und Konzepte der nicht-indigenen Institutionen, mit denen sie in ihrem Alltag konfrontiert sind, übernehmen und diese anschließend zu Hause anwenden. Dies wirkt sich in negativem Sinn auf die Kommunikation innerhalb der Familie aus, da diese Konzepte und Begriffe für die älteren Generationen kulturentfremdende Werte darstellen und zu einem Missverständnis zwischen den Generationen führen können.⁴⁰ Die eingeschulten Jugendlichen wiederum genießen die Zeit in der Schule und würden sie gerne weiter ausbauen. Dies zeigte sich sehr stark während des ersten Jugendforums, das im Reservat Te'ýikue abgehalten und durch die Schule organisiert wurde.⁴¹ Dabei wurden Vorschläge gesammelt, wie der Gewalt und dem Drogenkonsum im Reservat entgegengewirkt werden soll. Die meisten dieser Vorschläge drehten sich um den Ausbau des Freizeit- und Bildungsangebotes im Schulumfeld. Durch mehr Tanz-, Sport-, Kunst- und

⁴⁰ Wortmeldung Eliel Benites während eines anthropologischen Betreuungsgesprächs im CRAS durch Antonio Hilário Aguilera Urquiza, am 25.10.2012, Te'ýikue, Caarapó

⁴¹ 1º Forum de Juventude. Tema: O Compromisso dos jovens no combate às drogas e violência, am 30.11.2012, Te'ýikue Caarapó

Musikunterricht, sowie berufsausbildende Kurse, sollen den Jugendlichen, die von Alkohol- und Drogenkonsum angezogen werden, Alternativen und bessere Zukunftsperspektiven geboten werden. Dabei wurde angemerkt, dass es vor allem am Wochenende keine Freizeitmöglichkeiten für Jugendliche gäbe und daher von vielen zu Alkohol gegriffen wird. Dieses Beispiel zeigt sehr gut, wie zentral die Schule als Raum der Entfaltung für junge Guarani geworden ist und dass sie in dieser Einrichtung die Lösung vieler Probleme im Reservat sehen.

Die Schule kann als Ort gesehen werden, wo der Jugend Platz eingeräumt wird, ihre Interessen und Meinungen zu artikulieren. Zudem bedingt die Konzentration von Gleichaltrigen an einen Ort und die Veranstaltung von Freizeitkursen zu verschiedenen sportlichen oder kreativen Themen neue Formen individueller und kollektiver Identifizierungsdimensionen, die über jene der familiären Zugehörigkeit hinausgehen.

7.2.2. Schule als Perspektive

Wie bereits gezeigt wurde, haben sich die Charakteristika für ökonomische Selbstständigkeit durch die Schwierigkeiten in der Subsistenzwirtschaft und die Integration in die kapitalistische Erwerbstätigkeit gewandelt. Darüber hinaus beeinflusste der leichtere Zugang zu Schule und Ausbildung individuelle Ziele und Erwartungen an das eigene Leben.

Die Überzeugung, Ausbildung und fixe Anstellung seien die Voraussetzungen für ein gutes Leben, wird im Rahmen der Schule produziert und von einem großen Teil der Gemeindemitglieder vertreten. Die Schule wird generationsübergreifend als zukunftsweisender Ort eines besseren Lebens verstanden und die Wichtigkeit des Schulbesuches für eine bessere Lebensqualität sowohl von Eltern, SchülerInnen, LehrerInnen und auch politischen und spirituellen FührerInnen betont. Im Gespräch mit Eltern von eingeschulten Jugendlichen sowie mit einer traditionellen Führungspersönlichkeit⁴² war diese Haltung klar zu erkennen. Die Möglichkeit der heutigen Jugend, im Reservat die Schule bis zum Abschluss besuchen zu können, wird als positiv interpretiert und stellt im Diskurs der Eltern eine Möglichkeit dar, um den Kindern ein „besseres Leben“ zu ermöglichen, als sie es selbst erfahren haben.⁴³ Innerhalb der

⁴² Besuche bei dem religiösen Führer Lidio Sanchez, am 21.11.2012 und 25.1.2013, Te'yikue, Caarapó

⁴³ Gespräche mit zwei Elternpaaren, am 10.1.2013 und 24.1.2013, Te'yikue, Caarapó

Gruppeninterviews mit den Jugendlichen wurde von allen Beteiligten der Wunsch geäußert, die Oberstufe abzuschließen, um anschließend eine universitäre oder weiterbildende Institution besuchen zu können. Es fielen unterschiedlichste Ausbildungs- und Studiumswünsche, wie zum Beispiel: Psychologie, Medizin, Krankenpflege, Informatik, Pädagogik etc.

“Para mim.... estudar na escola é bastante importante para nos. É porque hoje em dia ante mesmo, você não pode trabalhar sem tiver estudo. Tem que ter estudo, tem que ter o terceiro ano, tudo completo, ne... para entrar na faculdade mesmo.”

“Para mim é importante estudar porque, principalmente, para jovens indígenas – porque, sem estudo, ne, difícil encontrar trabalho. Mas se estudar sim, ganha bolsa... ehm... por isso, para jovem indígena importante estudar... porque tem que aprender a se valorizar sim, arrumar um trabalho bom.”

“Eu gosto de estudar, e quero ser também alguém na vida. Quero uma profissão, quero ser independente, ajudar a minha família, a minha mãe.”

“Eu acho a escola importante para nos, ne... para aprender. Acho a escola prepara a gente para ser alguém na vida, ne.”

Gruppeninterview 2012d

„Eu penso em minha vida assim: tenho um salário próprio, ser independente, ter minha própria casa, carro, morar sozinha. E mais importante dar orgulho aos meu pai.“

„Eu me imagino uma psicóloga, formada, trabalhando na aldeia ajudando a comunidade, uma teóloga. Meu sonho é fazer teologia, para ajudar pessoas que precisam de bom conselho.“

„Daqui uns 10 anos eu quero ser alguém importante, ser reconhecida na sociedade conhecer lugar distantes mas sem deixar de ser o que sou (indígena). Quero morar numa casa linda, ter um emprego, ser alguém independente.“

„A minha vida daqui aos 10 anos eu quero ser alguém na vida, se formar em algumas coisa, ter um trabalho decente pra poder ganhar meu próprio dinheiro. E quem sabe eu case e construir uma família, ter uma casa pra poder mora, e pra não depender dos outros. O que mais eu tenho medo é de morrer e não ser nada na vida.“

Texte produziert in einem Gruppentreffen mit der Forscherin, Gruppeninterview 2012b

Eine Anstellung wird als zentral erachtet, um „jemanden im Leben darzustellen“. „Ser alguém na vida“ ist ein Ausspruch, dem die Forscherin in zahlreichen Gesprächen mit unterschiedlichen Jugendlichen begegnete. Auf die Frage, was sie darunter verstehen, wurde ihr als Hauptfaktor entgegnet „eine fixe Anstellung zu haben“. Dies ist jedoch in den meisten Fällen nicht mit dem Wunsch verbunden, außerhalb indigener Territorien Fuß fassen zu können, hingegen sollen durch die Ausbildung stabile und gut bezahlte Arbeitsplätze innerhalb der Gemeinden erhalten werden, vorrangig in den Institutionen, die von außen in das Reservat eingeführt wurden. Allen voran die Schule und Gesundheitsposten, also Arbeitsplätze, denen relative Stabilität und Prestige in der Gemeinde gemein ist. Aufgrund der Vorurteile, die die Guarani in den Städten erfahren, sei es zudem leichter innerhalb des Reservats Arbeit zu finden (Gruppeninterview 2012b).

Darüber hinaus findet eine regelrechte Kategorisierung der Jugendlichen in jene, die in die Schule gehen und jene, die nicht in die Schule gehen, statt. Vertreten wird dieser Diskurs durch AkteurInnen der schulischen Institution und auch durch die eingeschulten Jugendlichen. Dies hängt mit einer diskursiven Problematisierung von Familien zusammen, die dem Schulbetrieb nicht nahe stehen und nicht an dessen Aktivitäten partizipieren wollen. Anschauliche Beispiele sind zum einen die Betonung der Schule als Instrument, die die Jugendlichen vom falschen Weg abbringt, was bei erwähntem Jugendforum durch VertreterInnen der LehrerInnenschaft kommuniziert wurde, zum anderen die Einordnung der Jugend in: „die Jugendlichen der Schule“, „die Jugendlichen der Kirche“ und „die Jugendlichen der Drogen“ durch die indigene Schulkoordinatorin der Grundschule.⁴⁴ Bei Silvestre (2011: 149) lässt sich eine ähnliche Beobachtung finden. Im Gespräch mit einer indigenen Lehrerin wird die Meinung vertreten, dass ein guter Jugendlicher jener sei, der einer Arbeit wie zum Beispiel LehrerIn nachgehe, jene Jugendlichen, die auf Zuckerrohrplantagen arbeiten müssen, hätten schließlich ein schwieriges Leben. Auch unter den interviewten Jugendlichen wurde eine klare Unterscheidung zwischen „guten“ und „schlechten“ Jugendlichen dokumentiert. Auf die Frage welche Perspektiven Jugendliche hätten, die nicht in die Schule gehen, wurde geantwortet, dass viele zu stehlen beginnen würden oder Drogen und Alkohol konsumieren (Gruppeninterview 2012c).

Der Zugang zu einem geregelten Einkommen stellt also nicht nur im Kontext des Landmangels in den Reservaten und des Rückgangs der Subsistenzwirtschaft eine Notwendigkeit dar, er ist auch ein zentraler Aspekt an dem Lebensqualität und Prestige

⁴⁴ Gespräch mit der Schulkoordinatorin Renata Castelhão, am 21.11.2013, Te'yikue, Caarapó

gemessen wird. Gleichzeitig werden die Schwierigkeiten, die der Jugend bei dem Versuch diese Ziele zu erreichen, begegnen, anhand der prekären Lebensbedingungen schnell ersichtlich. Denn auch wenn der Abschluss der Schule und die höhere Weiterbildung immer öfter als Ziel formuliert werden, kann der Schulabschluss als Privileg bewertet werden, denn die Statistik der Schulabbrüche zeigt einen gegenteiligen Trend. Als Gründe des vorzeitigen Abbruchs können fehlender familiärer Rückhalt, die Notwendigkeit vorzeitig Einkommen zu generieren, um den Erhalt der Familie zu garantieren, Schwangerschaft und Heirat identifiziert werden. Vor diesem Hintergrund vermochte es die Schule keineswegs, die Abhängigkeit von der schwierigen und schlecht bezahlten Arbeit auf den Plantagen zu schwächen. Immer noch stellen diese das Arbeitsfeld dar, das sich für Jugendliche als am leichtesten zugänglich erweist. Auch jene, die die Schule abschließen, jedoch keine Möglichkeit haben, weiterführende Kurse in der Stadt zu besuchen, sind früher oder später dazu gezwungen, sich außerhalb des Reservats eine Einkommensquelle zu suchen. Eliel Benites berichtet am Forum indigener Schulbildung, dass zahlreiche der Jungen, die die Oberschule abschließen, ein paar Monate später in den Bussen zu den Ethanolfabriken und Zuckerrohrplantagen gesehen werden (Präsentation Benites 2012a). Es gibt zwar ein breites Stipendiensystem für indigene StudentInnen, doch stellt oft bereits der Transport zu den Unterrichtsstätten ein finanzielles Problem dar.

Auch wenn eine Berufsausbildung abgeschlossen werden kann, ist das tatsächliche Arbeitsplatzangebot im Reservat minimal und beschränkt sich auf die wenigen Posten in den oben erwähnten Institutionen. Angesichts des Bevölkerungswachstums und des ständigen Anstiegs ausgebildeter Gemeindemitglieder, können diese Arbeitsstellen die Nachfrage auf lange Sicht nicht stillen. Darüber hinaus ist, wie bereits in Kapitel 3 gezeigt, der Zugang zu Arbeitsplätzen durch Verwandtschaftsbeziehungen bedingt, da diese die zentrale Stütze sozialer Organisationsstrukturen bei den Guarani Kaiowá darstellen (vgl. Pereira 2004). Eine kleine Gruppe bestimmter Familien partizipieren in erheblichem Maße an der Verteilung von Arbeitsplätzen und fixen Einkommensmöglichkeiten innerhalb des Reservats. Dies macht sich besonders im Schulumfeld bemerkbar, wie durch Tonico Benites (2009) beschrieben wird. Die Schule hat sich im Reservat Te'yikue durch ihre wachsende Bedeutung und enge Zusammenarbeit mit traditionellen und modernen, politischen und religiösen Autoritäten zu einem regelrechten Machtzentrum entwickelt, das stark in die internen politischen Strukturen eingebunden ist und deren AkteurInnen einen wichtigen Kader der FührerInnenschaft darstellen. Die Konzentration dieser Macht in der Hand weniger Familienverbände führt schließlich zu einem Anstieg der internen

Ungleichheit und der Forcierung eines internen Zentrum-Peripherie-Gefälles. In diesem Sinne werden durch die Schule kaum Lösungsmechanismen für interne Konflikte geboten, da die Kluft rivalisierender Familien ökonomisch verstärkt wird.

Doch selbst wenn die Arbeitsplätze im Reservat in den nächsten Jahren ausgeweitet werden könnten und die Stellenvergabe demokratischer von statten gehen würde, ließe sich dem Anstieg ökonomischer Ungleichheiten, in der einstmals auf Subsistenzwirtschaft basierenden Gesellschaft, nur schwer beikommen. Rodinei Ramires Marques (Interview 2012), indigener Lehrer, äußerte der Forscherin auf die Frage, wie er sich denn die Zukunft des Reservats vorstelle, den Wunsch, es sollte alles innerhalb des Reservats geben, was die Gemeinde braucht, damit sie nicht mehr von der Stadt abhängen würde. Als Dinge, die die Gemeinde brauche, identifizierte er geregelte Arbeitsstellen, Supermärkte und sonstige Lokalitäten zum Erwerb von Gütern. Diese Vorstellung spiegelt einerseits den Wunsch nach Autonomie in organisationsstruktureller, politischer und kultureller Hinsicht wider, doch impliziert sie gleichzeitig eine voranschreitende Eingliederung in die kapitalistische Arbeits- und Warenmarktlogik.

Zusammenfassend kann die Schule nicht als breitengesellschaftlich wirkende Lösung der sozioökonomischen Prekarität in den Reservaten gesehen werden. Zum einen kann nur ein sehr geringer Teil der Jugendlichen die Schule abschließen und von respektiven Perspektiven profitieren. Zum anderen beruhen die im Schuldiskurs geschaffenen Erwartungen oft nicht auf Möglichkeiten ihrer Realisierung. Darüber hinaus kann den Schwierigkeiten, die kulturelle Reproduktion zu gewährleisten, trotz indigenen Inhalten, alleine durch die Schule nicht effektiv entgegengewirkt werden. Eliel Benites (Interview 2012b) stellt daher im Gespräch die Schule als Lösung der Probleme in den Reservaten in Frage, schließlich hätte sie innerhalb der 16 Jahre, in denen er die Umsetzung einer indigenen Schulbildung mitverfolgt, noch keine effektive und breite Wirkung gezeigt.

Gleichzeitig jedoch stellt die Schule heute einen wichtigen Schauplatz des zeitgenössischen Kampfes der Guarani Kaiowá dar, ihre Lebenssituationen zu verbessern und der sozialen Marginalisierung entgegenzuwirken. Diese sind, wie aufgezeigt, in erster Linie mit dem massiven Landverlust verbunden. Der Anerkennung ihrer traditionell besiedelten Länder ist somit weiterhin oberste Priorität einzuräumen. Angesichts des komplexen Kontextes territorialer und sozialer Marginalisierung, die die Guarani Kaiowá seit der Okkupierung ihres Territoriums erfahren, stellen die Anstrengungen um eine differenzierte indigene Schulbildung eine ergänzende Strategie der Affirmation indigener

Identität dar, die den Kampf, traditionell besiedeltes Land wiederzuerlangen, ergänzt. Sie stellt eine Strategie des Erlangens und Ausweitens ihrer organisationsstrukturellen, politischen und kulturellen Autonomie, angesichts des wachsenden Einflusses der Mehrheitsgesellschaft, dar. Nascimento und Vieira (2011b: 10) zitieren die Rede indigener LehrerInnen um zu zeigen, dass die Schule über die individuelle Ausbildung hinausgeht und ein Raum mit folgenden Aufgaben ist: „garantir aquisição da autonomia, sustentabilidade, luta pela terra, garantia dos direitos sociais, da cultura, da língua e da autonomia“. Trotz der fatalen Landsituation konnte sich schließlich in Hinblick auf Bildungsfragen und Wissensdiskurse ein hohes Level intellektueller und interkultureller Reflexion etablieren, das zur allgemeinen politischen Mobilisierung für die Interessen und Rechte der Guarani Kaiowá in erheblicher Form beiträgt:

“Então, eu penso que a escola é isso – um espaço de reflexão... de formação para poder a gente lutar... de ser diferente, de se opor a um sistema homogeneizador. Então, o espaço seria isso. (...) Não é por a escola que a gente luta, mas a gente luta por escola como espaço para preparar para luta maior – para a terra... para a nossa identidade, nosso pensamento ...para lutar por nossos direitos. Se a gente não sabe, quem somos nós, como que a gente vai lutar por nós mesmos?”

Interview mit Eliel Benites 2012b

8. Territoriale, kulturelle und generationsbedingte Zugehörigkeiten der Jugend

In Bezug auf die Interaktion zwischen den Generationen konnten in vorangegangenen Kapiteln zahlreiche Konflikte ausfindig gemacht werden. Doch möchte die Forscherin hier dafür argumentieren, dass dies nicht einfach auf einen Konflikt zwischen „Tradition“ und „Moderne“ oder „alt“ und „neu“ herabgebrochen werden kann. Auch wenn im heutigen Kontext der Einfluss, der sie umgebenden nicht-indigenen Gesellschaft und die Veränderungen der ökonomischen und sozialen Reproduktion, eine Rolle spielt, weist Pereira (2004: 327f) darauf hin, dass Generationskonflikte keine Neuheit bei den Guarani darstellen und diese nicht erst durch interkulturellen Kontakt in Erscheinung traten. Generationskonflikte, beziehungsweise -divergenzen sind ein integrativer Teil einer Gesellschaft, die sich aus unterschiedlichen historischen Kontexten der jeweiligen Sozialisierungszeit einer Generation ableiten. Darüber hinaus ist der Vorwurf des Konservatismus älterer Generationen und der Progressivität jüngerer ein Phänomen, das sich in den verschiedensten Kulturen wiederfinden lässt. Dennoch kann betont werden, dass durch beschriebene Einflüsse auf die Kaiowá Jugend und die Ausdehnung der Zeitperiode, die sie als Jugendliche verbringen, Divergenzen zu Eltern und Großeltern andere Ausmaße erreichen und eine neue Sichtbarkeit erlangen.

Zudem sind verschiedene Zugänge zu Religion und Kultur vielmehr eine Frage der jeweiligen Familie und nicht der Jugend selbst. Familien, die traditionellen Führungspersonlichkeiten näher stehen, vertreten andere Einstellungen als Familien, die evangelische Kirchen frequentieren. Dasselbe Phänomen ist in Hinblick auf die Schule bemerkbar. Familien, die dem Schulbetrieb und der FührerInnenschaft des Schulpersonals näher stehen, schätzen den Wert dieser Institutionen anders ein als jene, die nicht an dieser Machtquelle partizipieren. Die Umstände und Bedingungen, die die heutigen Reservate hervorbrachten, führten zu einer sozialen Landschaft unterschiedlicher und oftmals gegenläufiger Diskurse, die einerseits interfamiliäre Konflikte generieren können, andererseits die interne Diversität und Heterogenität hervorheben.

Im Folgenden werden, aufbauend auf vorangegangenen Kapitel, Selbstpositionierungen der Jugend innerhalb ihrer Gemeinde fokussiert, und Konzepte der Zugehörigkeit diskutiert.

8.1. Jugend, Land und traditionell besiedelte Territorien

Wie bereits aufgezeigt, sind die Anstrengungen und Vorhaben zu studieren, beziehungsweise eine Berufsausbildung zu erhalten, im Falle der interviewten Jugendlichen keineswegs mit dem Wunsch verbunden, das Reservat zu verlassen (Gruppeninterview 2012a). Hingegen konnte eine intensive Beziehung der Jugendlichen zu dem Reservat dokumentiert werden, auf das sie sich mit dem Begriff „minha aldeia“ (mein Dorf/ meine Gemeinde) beziehen. Der indigene Lehrer Eliel Benites führt die Tendenz, dass die eingeschulte Jugend ihre Zukunft im Reservat sieht und ein positives Zugehörigkeitsgefühl entwickeln konnte, auf die Anstrengungen der Umsetzung einer indigenen Schulbildung zurück, die, wie in Kapitel 7 gezeigt, es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Wertschätzung der eigenen Kultur zu stärken und Perspektiven innerhalb der indigenen Gemeinschaft zu schaffen. Er zieht dabei einen Vergleich zu der Zeit, als er selbst die Schule besuchte und es noch keine differenzierte und kultur-affirmative Schulbildung im Reservat gab. Dies führte dazu, dass Zukunftsperspektiven eher außerhalb der Gemeinden gesucht wurden.

“Na minha época, quando era jovem, na época de adolescente, a gente pensava, que eu tenho que deixar a aldeia, eu tenho que ir embora, eu tenho que ganhar a vida, tem que ter profissão pra aí. Então, todo pensamento da família e da comunidade – a resposta está fora. É então, fiz bastante para estudar, para deixar a minha aldeia. Até, não queria ser indígena. Não quero... eu não gosto da minha pele, não gosto do meu cabelo. Até fiz permanente no cabelo. Então, não gostava de ser índio. Eu falava a língua Guarani, mas eu não gostava daquela língua. Isso foi, quando estudei magistério, ensino fundamental na cidade – fui tudo isso. E tudo era, todo jovem nessa época pensava isso, né. E hoje eu percebo que a partir dessa – da escola indígena - aquele jovem que iniciou na alfabetização na língua Guarani, houve muitas mudanças, houve mudanças significativas. (...) A gente percebeu a mudança no jovem, de ficar mais na aldeia e de tentar construir alternativas dentro da própria...”

Interview mit Eliel Benites 2012b

Nur drei Jugendliche, zwei Mädchen und ein Junge, äußerten der Forscherin gegenüber, dass sie die Gemeinde gerne verlassen und an einem anderen Ort leben würden. Als Begründung dafür wurde explizit die schlechte Familiensituation im Reservat genannt. In einem Fall lebten die Eltern in einem Wechselspiel ständiger Trennungen und Aussöhnungen, und das Mädchen berichtete, dass der Wunsch in die Stadt ziehen zu wollen, erst aufkam, als die Verhältnisse zwischen ihren Eltern kompliziert wurden. In

dem anderen Fall war die Mutter verstorben und das Mädchen wolle fortziehen, um der Traurigkeit bei ihr zu Hause zu entfliehen. Im Falle des Jungen war es die schlechte und gewalttätige Behandlung des Vaters ihm und seiner Schwester gegenüber, die als Begründung angegeben wurde. Doch auch diese Jugendlichen weisen einen starken Bezug zum Reservat als Herkunfts- und Heimatort auf, und betonen nicht weit von ihren Familien wegziehen zu wollen.

In Bezug auf die Landrechtsbewegung und den Kampf um die Rückgewinnung der traditionell besiedelten Territorien beschreibt Brand (2004: 144f) ein im Allgemeinen sehr geringes Engagement der jungen Guarani Kaiowá Generationen. Dies ergibt sich vor dem Hintergrund, dass diese zu einem großen Teil bereits innerhalb der Reservate aufgewachsen und sozialisiert wurden. Aus diesem Grund weisen sie schließlich nicht mehr denselben Bezug zu den besagten Territorien auf wie ältere Generationen, die noch auf ihnen gelebt haben. Vor diesem Hintergrund könnte es den Anschein machen, dass ein großer Teil der Jugendlichen der Reservate sich nicht für den Kampf um Land, den ihr Volk seit Jahrzehnten führt, interessiere, schließlich gibt es in den Reservaten eine bessere institutionelle Infrastruktur und eine bessere Anbindung an die Städte als in neu besetzten Ländereien.

Im Falle der Jugend, die für diese Arbeit befragt wurde, trifft es zu, dass sie als Generation die anders als ihre Eltern, nach dem *confinamento* im Reservat geboren wurde, einen grundlegend anderen Bezug zu den Territorien haben auf denen ihre Eltern oder Großeltern lebten. Doch bedeutet dies im dokumentierten Fall nicht, dass sie den Kampf um traditionell besiedelte Gebiete nicht unterstützen würden. Aufbauend auf die Verbindung zum Reservat als Ort mit dem sie sich identifizieren, wünschen sie sich, ihren Lebensraum so wie sie ihn kennen, aufrechterhalten zu können. Im Allgemeinen betonen die Jugendlichen im Vergleich von Stadt und Reservat immer wieder den Platz, die Stille und die Natur, die sie im Reservat schätzen und genießen. Dies veranschaulicht die Verbindung der Jugendlichen zu der natürlichen Beschaffenheit des Landes auf dem sie leben, auch wenn sie ihre Zukunftsvisionen nicht an der Bestellung desselben ausmachen. In diesem Zusammenhang bewerten sie das Bevölkerungswachstum innerhalb der Reservate als in Verbindung stehend mit einer Verschlechterung der Lebensqualität. Um dem Bevölkerungswachstum und daraus resultierendem Landmangel entgegenzuwirken, befinden sie daher die Ausweitung indigener Territorien und die Demarkierung neuer

Ländereien als wichtig und fundamental, auch wenn sie persönlich nicht in den *retomadas* involviert sind (Gruppeninterview 2012b).

“Bom... acho que é importante, porque... sabe porque que tô falando que é importante... porque cada vez mais a população tá crescendo, e a aldeia diminuindo. Ai que tá... nos precisamos, a gente mesmo de mais espaço. Porque nos, por exemplo, nos jovens, nos não vamos continuar nessa idade. Vamos crescer, casar, e ter casa, ne. E o espaço tá diminuindo a cada vez mais. E não tem aonde nos irmos morar. Por isso, a demarcação, nos estamos lutando.”

Gruppeninterview 2012b

Zudem ist die Solidarisierung untereinander in diesem Punkt sehr groß. Im Februar 2013 wurde auf einem angrenzenden Großgrundbesitz ein indigener Jugendlicher des Reservates "Te'yikue durch das Personal des Landbesitzers erschossen. Der Junge hat das Gebiet betreten, um im Fluss zu fischen, da es innerhalb des Reservates kaum Gewässer gibt. Seine Familie beerdigte den Jungen daraufhin auf dem Land, auf dem er erschossen wurde, um zu demonstrieren, dass dieses Land ursprünglich in indigenem Besitz war. Gemeinsam mit zahlreichen weiteren Gemeindemitgliedern besetzten sie den Landstreifen und forderten dessen Demarkierung als indigenes Territorium. Das gesamte Reservat solidarisierte sich mit der Familie, wodurch gezeigt werden kann, dass der Landmangel und der Kampf zur Zurückeroberung traditionell besiedelten Landes auch im heutigen Kontext einer Jugend, die bereits innerhalb der Reservatgrenzen geboren wurde, nicht an Bedeutung und Wichtigkeit für die kollektive Identifizierung als Guarani Kaiowá verliert.

8.2. Jugend, kulturelle Identität und Interkulturalität

Die Interventionen in die internen Organisationsstrukturen brachten Verschiebungen mit sich, die mit einem Macht- und Einflussverlust der traditionellen, spirituellen Autoritäten verbunden war und somit auch mit dem Verlust von Verbindungen der einzelnen Familien zu traditionellen Ritualen und Wissenssystemen. Doch darf diese Entwicklung nicht mit einer Abkehr von der eigenen Kultur gleichgesetzt werden. Auch wenn in vielen familiären Kontexten die aktive Praktizierung von Aspekten der indigenen Religion und damit verbundene Symboliken an Bedeutung verloren haben, so identifizieren sie sich dennoch als Guarani Kaiowá und beziehen sich auf „ihre Kultur“, wenn sie sich von der nicht-indigenen Gesellschaft unterscheiden wollen. Kultur umfasst schließlich mehr als symbolisierbare Aspekte. Sie umfasst die Wahrnehmungs-, Anschauungs- und

Interpretationsweise des natürlichen und sozialen Umfeldes des Kollektivs. Sie umfasst die Art der sozialen Organisation, soziale Beziehungen und Relationen an sich, sowie die Konstruktion von Zugehörigkeiten und Abgrenzungen. Die Identifizierung und Abgrenzung erfolgt oft bereits allein über die Sprache. Das Sprechen des Guarani kann schließlich in bestimmten Kontexten – zum Beispiel in Interaktion mit nicht-Indigenen – als politischer Akt verstanden werden, der klar eine Gruppe markiert, von der das Kommunizierte verstanden wird und jene, die von dem produzierten Diskurs aktiv ausgeschlossen wird. Darüber hinaus zeigen Pereira (2004:115) und Barbosa da Silva (2007: 181ff), dass die Form der Verwandtschaftsbeziehungen und die Art der sozialen Organisation auch angesichts der intensiven kulturellen Veränderungen nicht an Bedeutung verloren haben. Sie wirken auch in jenen Kreisen, die sich einer christlichen Religion zuwandten. Das Konvertieren zu einer christlichen Kirche ist schließlich nicht mit einer Ablehnung der indigenen Identität als Kaiowá verbunden. Melo e Souza (2009: 80) meint hierzu, dass sich auch evangelische Glaubensangehörige, die sich mit dem Konvertieren oftmals in expliziterer Form von traditionellen Kulturaspekten abkehren, mit der Geschichte ihres Volkes identifizieren. Mittels des Glaubens versuchen sie, in diesem Sinne die negativen Aspekte wie Alkoholismus und Gewalt, die mit dem kolonialen und postkolonialen Kontakt einhergingen und nicht die eigene kulturelle Identität, zu bekämpfen.

Wie im Bezug zu Land können auch hinsichtlich des Zuganges zur eigenen Kultur unter den Jugendlichen neue Sphären und Schwerpunkte wahrgenommen werden, die sich von jenen der Vorgängergenerationen signifikant unterscheiden. Die Popularität von Phänomenen, wie zum Beispiel die veranstaltete Miss- und Mister Indígena – Wahl (vgl. Kapitel 7), muss in diesem Sinne nicht als Aushöhlung kultureller Symboliken gesehen werden, sie kann als Strategie innerhalb eines komplexen Kontextes interkultureller Lebensrealitäten interpretiert werden, um der eigenen ethnischen Zugehörigkeit Wertigkeit zu verleihen. Denn die Affirmation der indigenen Kultur und der kollektiven Zugehörigkeit steht im Falle der Jugendlichen nicht im Konflikt oder Widerspruch mit dem Interesse an den Städten, den Konsumgütern und Kulturprodukten wie Musik und TV. Hingegen erwecken diese Aspekte Neugier in den Jugendlichen – sie erzählten der Forscherin, was sie gerne ausprobieren würden, wenn sie die Möglichkeit dazu bekämen, zum Beispiel ins Kino zu gehen, Sushi zu essen oder auch in der Welt herumzureisen. Diese Neugier und das Interesse die Welt zu erleben, kann als der Lebensphase zugehörig interpretiert werden. Die befragten SchülerInnen freuen sich auf die Zeit, die sie während

des angestrebten Studiums in den Städten verbringen werden, doch möchte der Großteil anschließend wieder in ihre Gemeinde zurückkehren. In diesem Zusammenhang bemerkt Eliel Benites, dass der Großteil der Jugendlichen ihre kulturellen Wurzeln nicht abzulegen versucht, sondern zu ihnen zurückkehrt, nachdem die Neugier an der sie umgebenden Gesellschaft gestillt ist:

“Nos aprendemos ter outras necessidades – necessidades dos tempos modernos, ne – de consumo, de tecnologia, de outras coisas. (...) É impossível você colocar barreiras para essa nova cultura, ne. Não tem como. O que que é importante, é você viver essas culturas, mas tendo a sua cultura como principal, ne. Ou seja, a sua expressão cultural, a sua religiosidade, a sua linguagem, ne. Você pode vivenciar a outra cultura – sem perder a sua, ne. Então, vejo que – no início a gente tinha muito medo, os jovens vai deixar ser indígena – mas nunca ele deixou. Ao princípio, parece que ele gosta mais de música americana, por exemplo, mas depois passa essa fase de juventude, acaba retornando, que isso é importante, a nossa cultura, nossa língua, nossa musica, nossa expressão cultura. (...) Porque ser jovem hoje, você quer experimentar o diferente, você quer uma aventura, ne. Que é esse mundo ali fora? Você quer buscar ali. Você busca, você vive assim, mas depois: ah é isso, então vou voltar.”

Interview mit Eliel Benites 2012b

Die Stadt kann in diesem Sinne in vielen Kontexten als Übergangsraum gesehen werden, der nicht mit einer dauerhaften Etablierung im urbanen Raum einhergeht. Dies offenbarte sich auch bei der jungen Verwaltungskraft des CRAS, die in der Stadt Caarapó wohnte, um leichter zu ihrer Ausbildungsstätte in Dourados zu gelangen. Sie genoss es, in der Stadt eine Wohnung zu haben, erzählte aber auch, dass ihre Eltern im Reservat bereits ein Haus für sie errichtet haben, in das sie nach Vollendung der Ausbildung zurückkehren würde. Obwohl die Stadt eine bedeutsame Funktion im Leben vieler Kaiowá auf der Suche nach Zukunftsperspektiven erfüllt, kann sie in den wenigsten Fällen als endgültiger oder ausschließlicher Wohnraum angesehen werden. Vielmehr ergibt sich ein komplexes Verhältnis intensiver Beziehungen zwischen der Stadt und der Herkunftsgemeinde.

Barbosa da Silva (2007, 2009) zeigt, dass man in Bezug auf die Mobilität der Guarani Kaiowá zwischen den verschiedenen Räumen weniger von “Migration” und vielmehr von einer Zirkulation sprechen kann. Diese Zirkulation steht in den Augen Barbosa da Silvas damit in Verbindung, dass sich die Guarani auch vor Etablierung der Großgrundbesitze und Städte, durch eine rege Zirkulation und eine laufende Relokalisierung innerhalb ihres Territoriums auszeichneten. Zudem beschreibt sie, dass die Präsenz von Mitgliedern einer

Großfamilie in verschiedenen Räumen, wie Reservat, Stadt und auch auf privaten Landbesitzen und Siedlungen der *retomadas*, der Familie eine Ausweitung des Zugangs zu Ressourcen und Dienstleistungen sichert. Vor diesem Hintergrund macht es aus Sicht Barbosa da Silvas (2009) keinen Sinn von „índios de fazenda“ oder „índios de cidade“ zu sprechen, schließlich muss die Wohnsituation keineswegs eine statische sein und Verwandtschaftsbeziehungen und soziale Relationen haben über die verschiedenen Räume hinweg eine zentrale Bedeutung in Bezug auf das individuelle Zugehörigkeitsgefühl.

Des Weiteren sind die Guarani Kaiowá Gemeinden schließlich nicht als isolierte Gesellschaften zu verstehen. Die Geschichte der kolonialen und postkolonialen Interaktionen begründete einen intensiven Kontaktraum mit der nicht-indigenen Gesellschaft und die Schaffung interkultureller Räume, die ihre Lebensrealitäten beeinflussen. Die Guarani Kaiowá, ob jung oder alt, sind sich bewusst, dass angesichts der heutigen Lebenssituation nicht zu der Lebensweise ihrer VorfahrInnen zurückgekehrt werden kann und die Interaktion mit der nicht-indigenen Gesellschaft als Teil der Gegenwart und Zukunft nicht auszublenden ist (vgl. Melo e Souza 2009: 73). Melo e Souza (2009: 99) zeigt, dass sich für junge Gemeindemitglieder die indigene Identität an anderen Aspekten orientiert, als sie dies für Vorgängergenerationen tat. Zum Leben als Guarani Kaiowá gehört es auch, sich in der nicht-indigenen Gesellschaft positionieren zu können, seine Rechte einzufordern und einen Zugang zu bestimmten Konsumobjekten sicher stellen zu können. Vor diesem Hintergrund wird es immer wichtiger für die Guarani Kaiowá sowohl die Wissenssysteme und Lebensweise ihres Volkes, als auch die der sie umgebenden Gesellschaft zu kennen und zu beherrschen, um ein positives Zugehörigkeitsgefühl und Selbstwertgefühl als Guarani Kaiowá zu entwickeln. Implizite kulturelle Veränderungen passieren angesichts sozialer, ökonomischer und politischer Kontexte, in die die indigene Gesellschaft gebettet ist. Vor diesem Hintergrund formiert sich die kollektive Identität ständig neu, und wird gegenüber der Mehrheitsgesellschaft laufend neu ausgehandelt. Hierzu meint Eliel Benites:

„É necessário hoje de construir outras estratégias para a gente ser indígenas... para a gente ser diferente, ne... de pensamento, de subjetividade... para poder continuar ser índio – mas o índio de hoje. Não podemos ter na mente índio tem que ser pelado, flecha, ne. Isso – também pode ser – mas isso não define. Isso não significa nos temos que deixar ser índio, mas – indígena no pensamento, indígena na lógica, estrutura do sujeito, ne.“

Interview mit Eliel Benites 2012b

Abschließend soll die Affirmation der indigenen Identität und die Solidarität mit dem eigenen Volk mittels eines Textes veranschaulicht werden, der durch ein jugendliches Mädchen während der Gruppeninterviews verfasst wurde:

„Nós não vamos sumir nunca. Sabe porque. Porque a nossa identidade é indígena.
Podemos fala em portugues bem. Mas não podemos deixar o que somos.
Somos indígena.
Seremos indígena para sempre. Ninguém pode tirar isso.
Problema que tem na aldeia sempre terá porque na vida nada é facil. Temos que lutar pra vencer.
Podemos ser o que somos, mas não podemos ser o que os outros são.
Para vencer, temos que nós unir assim nós indígena,
nos somos
unido
e unido venceremos.“

Text produziert im Gruppeninterview 2012d

9. Conclusio

Um die komplexen interkulturellen Lebenswelten und Zukunftsperspektiven der heutigen Guarani Kaiowá Jugend verstehen und erfassen zu können, wurden in dieser Arbeit zunächst territoriale und sozio-strukturelle Veränderungen dieses Volkes sowie die Interaktionsgeschichte mit der nicht-indigenen Mehrheitsgesellschaft einer Analyse unterzogen. Die Guarani Kaiowá wurden im Laufe des 20. Jahrhunderts sukzessive von ihren Territorien verdrängt und leben heute zu einem großen Teil in acht Reservaten konzentriert. Der Landverlust der Guarani Kaiowá zu Gunsten der Etablierung großbetrieblicher Soja-, Rinder- und Zuckerrohrproduktion war mit einer massiven Störung ihrer physischen und kulturellen Reproduktionsmuster verbunden. Ihr Lebensumfeld hat sich von einem Waldgebiet in eine Steppenlandschaft verwandelt und die Möglichkeiten, traditionelle Formen der Subsistenzwirtschaft aufrechtzuerhalten, erfuhren eine drastische Einschränkung. Es wurde aufgezeigt, dass die Landsituation der Guarani Kaiowá im Widerspruch zu den Landrechten der brasilianischen Verfassung von 1988 steht. Diese gesteht indigenen Völkern weitreichende Rechte zu, auf deren Basis in den Folgejahren ihrer Implementierung eine Reihe indigener Territorien demarkiert wurden. Dennoch ist die indigene Landsituation in diesem Bundesstaat immer noch prekär. Entfernt man sich von den Rechtstexten und begibt sich vor Ort, wird schnell deutlich, dass dieser Umstand mit einem exportorientierten Entwicklungsmodell zusammenhängt, dem Vorrang vor verankerten Rechten eingeräumt wird. Die politischen Mechanismen, um den rechtlichen Anspruch auf ihr traditionell besiedeltes Land geltend zu machen, arbeiten langsam und vermögen es kaum, sich gegen die Interessen der GroßgrundbesitzerInnen, die das Land besetzt halten, durchzusetzen. Die Diskurse dieser, die den privatwirtschaftlichen Anspruch auf Land zu rechtfertigen versuchen, werden in den Medien reproduziert und haben Auswirkungen auf die Wahrnehmung der Indigenen in der Region. Die Segregation zwischen indigenen und nicht-indigenen Bevölkerungsteilen geht daher über den räumlichen Aspekt hinaus und betrifft auch in sozialer Hinsicht das inter-ethnische Miteinander beziehungsweise Nebeneinander.

Die Reservate stellen seit ihrer Gründung ein Sammelbecken für Familien dar, die in dem Prozess der ökonomischen Erschließung der Region von ihrem Land verdrängt wurden. Von Beginn an dienten sie dem Zweck der „Befreiung“ des Landes von indigenen Gruppen, um die Entwaldung und großbetriebliche landwirtschaftliche Produktion durch

zugewanderte SiedlerInnen zu ermöglichen. Durch Rodungen und Vertreibungen wurde den Guarani Kaiowá die Lebensgrundlage entzogen, sodass sie gezwungen waren in Abhängigkeit von staatlichen Maßnahmen zu treten, um ihr Überleben zu sichern. Dabei wurde von Seiten des Staates bis Ende der 1980er Jahre eine Integrations- und Assimilierungspolitik verfolgt, die danach strebte, indigene Gruppen in die kapitalistische Erwerbstätigkeit als billige Arbeitskräfte zu integrieren. Das Zusammenspiel von Landverlust, Verdrängung in die Reserate, Zwangsintegration und Vormundschaftssystem führte nicht nur zu einer partiellen Ausrottung in physischer, sondern auch in kultureller Hinsicht. Die Ansiedelung im Reservat brach soziale Beziehungen, veränderte den Bezug zu Land und verhinderte eine autonome Form, sich territorial zu organisieren. Die traditionelle Siedlungsweise als Großfamilie war innerhalb der Reserate nicht mehr möglich und unterschiedliche Verwandtschaftskreise wurden dazu gezwungen, auf engem Raum zusammenzuleben. Während bestimmte Familienkreise an den etablierten politischen und institutionellen Räumen partizipieren, konnten sich andere Familien nicht in selbiger Weise in die neuen Machträume integrieren. Dies führt zu einem ungleichen Machtverhältnis im Reservat und einer internen Marginalisierung ganzer Verwandtschaftskreise. Darüber hinaus wurde in dieser Arbeit veranschaulicht, dass die Interaktion zwischen indigener Bevölkerung und dem brasilianischen Staat mittels paternalistisch arbeitender Institutionen wie FUNAI, SESAI und CRAS bis heute zu einer Ignoranz des indigenen Selbstbestimmungsrechts führt.

Aufgrund der verschiedenen Einflüsse, die auf die BewohnerInnen im Laufe der Zeit einwirkten, hat sich das Reservat zu einem Schauplatz komplexer Beziehungen entwickelt. Es wurde veranschaulicht, dass die Nähe zu den Städten, die Einführung der Schulen, die Missionsarbeiten der evangelischen Kirchen, staatliche Projekte, Aktivitäten von NGOs und politische Führungspositionen neue Räume geschaffen und alte Räume transformiert haben, ohne die Bedeutung traditioneller Autoritäten, Weltanschauungen und sozialer Organisationsformen aufzuheben. Die Gleichzeitigkeit und Verschränkung wirkender Mechanismen, symbolischer Faktoren und materieller Güter implizieren eine Reihe von Konflikten, sowie die Fragmentierung der Gemeinden und die Verschärfung des Zentrum-Peripherie-Gefälles. Gleichzeitig spiegelt die Inter- und Plurikulturalität eine Realität wider, die sich in Interaktion mit einer globalisierten Welt befindet, eine kollektive indigene Identität jedoch nicht in Frage stellt.

Vor diesem Hintergrund galt es einerseits zu erfassen, wie sich die im Reservat lebende Jugend innerhalb des sozialen Gefüges und der sie umgebenden Gesellschaft verortet, andererseits Problemstellungen und Schwierigkeiten zu diskutieren, denen sich die Jugend von heute gegenüber sieht. „Jugend“ wurde hierbei nicht als streng definierte Altersgruppe verstanden, sondern als eine Phase der Transition, die je nach gesellschaftlichem und kulturellem Kontext mit bestimmten Charakteristika verbunden ist. Der Begriff Jugend wird in der Jugendforschung immer wieder mit den modernen, industrialisierten Gesellschaften und der kapitalistischen Ausbildungs- und Arbeitsmarktlogik in Verbindung gebracht, doch wurde in vorliegender Arbeit aufgezeigt, dass die Kategorie der Jugend nicht erst mit den interkulturellen Veränderungen in die Guarani Kaiowá Gemeinden eingeführt wurde, sondern als Phase des Übergangs vom Kind zum Erwachsenen und als Kluft zwischen biologischer und sozialer Reife, das Leben eines Erwachsenen zu führen, stets ein integrativer Bestandteil des indigenen Lebenszyklus war.

Zentrale Faktoren, die die Wahrnehmung einer Person als einer bestimmten Lebensphase zugehörig prägen, sind einerseits ökonomischer, nämlich die Kompetenz für den Unterhalt einer eigenen Familie sorgen zu können, und andererseits sozialer und familiärer Natur. Es wurde gezeigt, dass diese Faktoren im Falle der Guarani Kaiowá heute andere Aspekte implizieren als vor der Zusammendrängung in die Reservate. Die heutige Jugend kann als Resultat der sozialen und familiären Transformationen gesehen werden, die die Gemeinden seit der Limitierung ihrer Territorien, der Integration in kapitalistische Erwerbstätigkeiten und der Einführung nicht-indigener Bildungs- und Wissenssysteme in den Reservaten durchleben. Mit den Veränderungen der Lebensbedingungen änderten sich die Charakteristika des individuellen Lebenszyklus, die Faktoren produktiver und reproduktiver Kompetenzen und die Normen rund um die Familiengründung. In diesem Zusammenhang löste der Zugang zu monetärem Einkommen die Kompetenz zur selbstständigen Subsistenzwirtschaft ab. Auch symbolische Faktoren des Überganges zum Erwachsensein erfuhren analog dazu Veränderungen. Wurde das Ende der Kindheit früher durch Initiationsriten, die mit einer intensiven Phase der Wissensvermittlung verbunden waren, symbolisiert, wird die Kompetenz zur Unabhängigkeit heute durch den Zugang zu Konsumgütern zur Schau getragen. Die Veränderungen im interkulturellen Kontext waren schließlich mit einer Störung traditioneller, sozialer und generationsbedingter Rollen verbunden, was in erheblicher Weise den Sozialisierungs- und Identifikationsprozess der Jugendlichen beeinflusst.

Die heutige Jugend lebt in einem sozialen Feld, das von zahlreichen Konflikten gekennzeichnet ist. Partnerschaften und Ehen erwiesen sich aufgrund der ökonomischen Verhältnisse und deren Folgen als sehr instabil. Die Beziehung zwischen Eltern und Jugendlichen ist oftmals von Konflikten und Gewalt gekennzeichnet und bei bei vielen Jugendlichen spielen Alkohol und Drogen bereits im jungen Alter eine Rolle. In Bezug auf die nicht-indigene Gesellschaft erfahren sie einen laufenden Ausschluss und Diskriminierung aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit. Gleichzeitig stellen die Städte, sowie der Zugang zu Informations- und Kommunikationsmedien, Quellen neuer individueller und kollektiver Identifizierungsdimensionen dar, die mit einer materiellen und symbolischen Entfremdung von der Lebensweise der Älteren in der eigenen Gemeinde verbunden sind. Der schwierige Kontext, in dem die Jugend von heute aufwächst, erfordert einen laufenden interkulturellen Dialog zwischen den differenten Normen und Werten, die ihre Lebenswelt beeinflussen. Das Reservat stellt einen Raum dar, innerhalb dessen diverse Ideologien und Weltanschauungen aufeinanderprallen. Erscheinen diese in manchen Situationen und hinsichtlich mancher Aspekte als kontrast- und konfliktreich, ergänzen sie sich in anderen. Auch wenn die Jugend eine sehr heterogene Gruppe darstellt, ist sie dennoch als jener Teil der Gesellschaft auszumachen, der stärker als ältere Generationen an den interkulturellen Transfer gebunden ist und die Grenzen kultureller Räume laufend überschreitet und neu ausverhandelt. Vor diesem Hintergrund galt es in dieser Arbeit die Polarisierung zwischen Tradition und Moderne aufzuheben und die jugendliche Identität in Hinblick auf die gelebte Interkulturalität zu analysieren. In diesem Zusammenhang wurde für eine Abkehr von „Kultur“ als statische Entität und für ein dynamisches Verständnis kultureller Prozesse argumentiert. Kultur wurde einerseits als integrative Referenz der individuellen Identifizierung und des sozialen Miteinanders verstanden, andererseits wurden die Faktoren, die die individuelle Identifizierung prägen, als nicht statisch, sondern wandelbar betont. Dabei wurde gezeigt, dass sich die jungen Guarani Kaiowá trotz signifikanter kultureller Veränderungen und der Adaption kultureller Werte der nicht-indigenen Mehrheitsgesellschaft nicht von der Zugehörigkeit zu ihrer ethnischen Identität entfernen. Hingegen konnte eine affirmative Haltung der Zugehörigkeit zu ihrem Volk festgestellt werden, die neue Dimensionen der Selbstwertschätzung implizieren.

Heute stellen Schule und Ausbildung bei vielen Jugendlichen im Reservat wichtige Faktoren der Persönlichkeitsbildung und der Wahrnehmung potenzieller

Zukunftsperspektiven dar. Darüber hinaus kann die Schule als Ort gesehen werden, der Jugend explizit Platz einräumt, ihre Interessen und Meinungen zu kommunizieren. Aus diesem Grund wurden in dieser Arbeit Faktoren und Auswirkungen der Schule zusammengetragen, die das Gemeinde- und Familienleben sowie die individuelle Entfaltung erheblich beeinflussen. Die eingeschulte Jugend verbringt einen erheblichen Teil ihres Alltags innerhalb des Schulumfeldes und somit außerhalb des Familiengefüges, das traditionell die einzige Referenz der Erziehung, Wissensvermittlung und Persönlichkeitsbildung darstellte. Die Schule führte in diesem Sinne zu einer Transformation und Institutionalisierung des Wissenstransfers und die indigenen LehrerInnen nehmen heute sowohl im Gemeindeleben als auch hinsichtlich der politischen Artikulation indigener Rechte eine zentrale Rolle ein. Einerseits erfüllen sie eine Funktion innerhalb der Gemeinde, die traditionell nicht existierte, andererseits obliegt ihnen die Aufgabe, die Wertschätzung der indigenen Identität zu stärken und das kulturelle Wissen älterer Generationen in ihren Unterricht zu integrieren. In ihrer Aufgabe, interkulturelle Kompetenzen zu vermitteln und gleichzeitig das Selbstwertgefühl der SchülerInnen als Guarani Kaiowá zu stärken, erfüllen sie heute eine zentrale Rolle im Dialog mit der nicht-indigenen Gesellschaft.

Die Schulen können heute kaum mehr als gemeindeexterne Einrichtungen gesehen werden, sondern als Institution, die von den Guarani adaptiert und neu instrumentalisiert wurden. Doch wurde in dieser Arbeit gezeigt, dass die Stärkung dieser Institutionen erhebliche Auswirkungen auf die internen Organisationsstrukturen mit sich brachte. Die Schulen haben sich zu einer zentralen Institution politischer und ökonomischer Macht entwickelt, die einerseits eine bessere Artikulation der indigenen Interessen nach außen ermöglicht, andererseits aber auch Ungleichheiten im Zugang zu Ressourcen und Einflussphären verstärkte. Der Zugang zu diesem Machtpol und auch die Verteilung damit verbundener Arbeitsplätze und Einkommensmöglichkeiten vollziehen sich über verwandtschaftliche Beziehungen und sind somit nicht allen Familienkreisen zugänglich. Darüber hinaus stellt der Schulabschluss immer noch ein Privileg dar und die Schule vermag es kaum, die Abhängigkeit von den schwierigen und schlechtbezahlten Arbeiten in der Ethanol- und Zuckerrohrindustrie zu schwächen. Auf diesen Erkenntnissen aufbauend, kann die Schule in ihrer heutigen Form nicht als Mechanismus interpretiert werden, der der gesamten Gemeinde zugutekommt. Zudem stoßen die im Schuldiskurs geschaffenen Erwartungen immer wieder auf Grenzen ihrer Realisierung. Die Überzeugung, Ausbildung und fixe Anstellung seien die Voraussetzungen für ein gutes Leben, wird von einem großen Teil der

Gemeindemitglieder vertreten und, gemessen an Prestige und Lebensqualität, über die agrarische Subsistenzwirtschaft gestellt. Wie gezeigt wurde, äußerten die interviewten Jugendlichen großteils den Wunsch eine Berufsausbildung zu absolvieren, mit der sie eine Anstellung im Reservat bekommen. Diese Arbeitsplätze sind jedoch rar und auf wenige Institutionen beschränkt.

In Bezug auf die traditionellen Autoritäten konnte unter vielen Jugendlichen ein Vertrauensverlust festgestellt werden. Gleichzeitig wurde die Wichtigkeit, traditionelle Praktiken aufrechtzuerhalten, von den interviewten Jugendlichen immer wieder betont, auch wenn eine persönliche Partizipation von der Mehrzahl verneint wurde. Auch in dieser Hinsicht nimmt die Schule eine zentrale Rolle ein und versteht sich selbst als Vermittler traditionellen Wissens. Wie gezeigt wurde, wird von Seiten der indigenen LehrerInnenschaft mit viel Engagement versucht, sich von dem kolonialen Erbe der Schulen in den Reservaten abzuwenden und eine indigene differenzierte Schulbildung zu implementieren. Diese wird zum einen durch die Alphabetisierung in Guarani, zum nächsten durch die Wertschätzung traditioneller Wissenssysteme im Unterricht und zuletzt durch agrarische Nachhaltigkeitsprojekte umgesetzt. Doch auch wenn die Bedeutung traditionell-religiöser Festlichkeiten, Tänze und Gesänge durch die Schule gestärkt wird, ist die Relevanz impliziter Faktoren im Leben der Jugendlichen abhängig von den Praktiken der jeweiligen Familie, denn verschiedene Zugänge zu Religion und Kultur sind vielmehr eine Frage der jeweiligen Familie und nicht der Jugend selbst.

Dennoch konnte die Schule als zentrale Institution des zeitgenössischen Kampfes der Guarani Kaiowá identifiziert werden. Die differenzierte Schulbildung stellt ein Feld dar, das es ermöglicht, ihre ethnische Identität und Zugehörigkeit zu stärken, während gleichzeitig die Wissenssysteme der sie umgebenden Gesellschaft nicht aus den Augen verloren werden. Die Schule stellt in diesem Sinne eine Strategie dar, die den Kampf der Guarani Kaiowá um ihr Recht auf traditionell besiedeltes Land geltend zu machen, ergänzt. Angesichts der Grenzen, die dem Wirken der Schule gesetzt sind und in dieser Arbeit aufgezeigt wurden, kann sie die Umsetzung der Landrechte jedoch keineswegs ersetzen. Die Schwierigkeiten, die physische und kulturelle Reproduktion dieses Volkes zu gewährleisten, stehen weiterhin in direkter Verbindung mit dem massiven Landverlust. Nach wie vor wird den Guarani Kaiowá keinerlei Schutz vor der Ausweitung der großbetrieblichen Wirtschaft geboten, die mit ihrer Kultur und ihren Bedürfnissen vereinbar wäre. Die Reservate bieten vor dargelegtem Hintergrund und angesichts des

Bevölkerungswachstums auch in Zukunft keine Lösung für die prekären Lebenssituationen der Guarani Kaiowá. Hingegen ist der Anerkennung der traditionell besiedelten Länder weiterhin oberste Priorität einzuräumen und es liegt in der Verantwortung des brasilianischen Staates, die Autonomie dieses Volkes zu fördern, anstatt in seine Lebensweise massiv einzugreifen.

BIBLIOGRAPHIE

Alcantara, Maria de Lourdes Beldi (2006): A percepção do tempo/ memória entre os jovens indígenas da reserva de Dourados. In. Imaginario, 12, 12:

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1413-666X2006000100016&script=sci_arttext

[Zugriff: 16.12.2013]

Alcantara, María L. B.; Machado, Indianara R.; Trajber, Zelik (2012): Brasil. En busca de un lugar para los jóvenes indígenas guaraníes. In: UNICEF: Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso. UNICEF IWGIA. 112-161

Alpizar, Lydia; Bernal, Marina (2003): La construcción social de las juveniles. In: Última Década, 19, 105-123

De Assis, Valéria; Garlet, Ivori J. (2004): Análise sobre as populações Guarani contemporâneas. Demografia, espacialidade e questões fundiárias. In: Revista de Índios, 64, 230, 35-54

Aylwin, José (2009): Os direitos dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul, Brasil. Confinamento e tutela nos século XXI. Informe 3 IWGIA (Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas). São Paulo: Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo

Barbosa da Silva, Alexandra (2007): Mais além da „aldeia“. Território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Rio de Janeiro: Universidade Federal de Rio de Janeiro

Barbosa da Silva, Alexandra (2009): Entre a aldeia, a fazenda e a cidade: ocupação e uso do território entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. In: Tellus, 9, 16, 81-104

Barth, Frederik (1969): *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget

Benites, Tonico (2009): *A escola na ótica dos Ava Kaiowá. Impactos e interpretações indígenas*. Rio de Janeiro: Universidade de Rio de Janeiro

Bourdieu, Pierre (1993): *Sociology in Question*. London: Sage

Brand, Antonio (1997): *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani. Os difíceis caminhos da palavra*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Brand, Antonio (2004): *Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS*. In: *Tellus*, 4, 6, 137-150

Brand, Antonio, Vietta, Katya (2001): *Análise gráfica das ocorrências de suicídios entre os Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul, entre 1981 e 2000*. In: *Tellus*, 1, 1, 119-132

Brand, Antonio; Azevedo, Marta M.; Colman, Rosa (2011): *Os Guarani nas fronteiras do Mercosil e suas demandas por políticas públicas adequadas*. In: Rodrigues, José M [Hrsg]: *Educación, lenguas y culturas en el Mercosur. Pluralidad cultural e inclusión social en Brasil y en Paraguay*. Asunción: Universidade Católica Nuestra Señora de la Asunción, 81-111

Brighenti, Clovis A. (2010): *Estrangeiros na própria terra: presença guarani e estados nacionais*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina

Brockington, Dan; Sullivan, Sian (2003.): Qualitative Research. In: Scheyvens, Regina; Storey, Donovan [Hrsg.]: Development Fieldwork: a practical Guide. London: Sage, 57-74

Bucholtz, Mary (2002): Youth and Cultural Practice. In: Annual Review of Anthropology, 31. 525-552

Burgess, Thomas (2005): Introduction to Youth and Citizenship in East Africa. In: Africa Today, 51, 3, 7-24

Cardoso de Oliveira, Roberto (2006): Identidade étnica e a moral do reconhecimento. In: Idem: Caminhos de identidade. Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Ed. Unesp, 19-58

Carvalho, Georgia (2000): The Politics of indigenous Land Rights in Brazil. In: Bulletin of Latin American Research, 19, 461-478

Chamorro, Graciela (1995): Kurusu Ñe'ëngatu, palavras que la historia no podría olvidar. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción

Colman, Rosa (2007): Território e sustentabilidade. Os Guarani e Kaiowá de Yvy Katu. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco

Colman, Rosa S.; Brand, Antonio J. (2008): Considerações sobre território para os Kaiowá e Guarani. In: Tellus, 8, 15, 153-174

Fernandes, Rubem C. (2011): Segurança para viver. Propostas para uma política de redução da violência entre adolescentes e jovens. In: Novaes, Regina; Vannuchi, Paulo

[Hrsg.]: Juventude e sociedade. Trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Instituto Cidadania, 260-274

Flick, Uwe 2004: Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverlag

Frigotto, Gaudêncio (2011): Juventude, trabalho e educação no Brasil. Perplexidades, desafios e perspectivas. In: Novaes, Regina; Vannuchi, Paulo [Hrsg.]: Juventude e sociedade. Trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Instituto Cidadania, 180-216

Giménez, Gilberto (2005): La concepción simbólica de la cultura. In: Idem: Teoría y Análisis de la cultura. México: Conaculta, 67-88

Gómez Suárez, Águeda (2005): Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena. In: AIBR Revista de Antropología Iboamericana, 41, edição electrónica:
<http://www.aibr.org/antropologia/41may/articulos/may0504.php> [Zugriff: 18.1.2014]

Grünberg, Friedl (2003): Reflexionen über die Lebenssituation der Guarani im Mato Grosso do Sul, Brasilien. In: Indiana, 19, 20, 229-257

Grünberg, Friedl (2003): Indianische Naturbeziehung und Projekte der internationalen Zusammenarbeit. Reflexionen über die Praxis. In:
<http://guarani.roguata.com/de/content/text/indianische-naturbeziehung-und-projekte-der-internationalen-zusammenarbeit> [Zugriff: 18.10.2013]

Guimarães Foscaches, Nataly (2010): Análisis del racismo contra los Kaiowá y Guarani en los periódicos brasileños. Salamanca: Universidad de Salamanca

Hammond, John (2009): Land Occupations, Violence, and the Politics of agrarian Reform in Brazil. In: *Latin American Perspectives*, 167, 36, 4, 156-177

Honwana, Alcinda; De Boeck, Filip (2005): *Makers and Breakers. Children and Youth in postcolonial Africa*. Oxford: James Currey

Jesus do Nascimento, Silvana (2013): *Crianças indígenas Kaiowá abrigadas e em situação de reinserção familiar: Uma análise em torno da rede de proteção à criança e ao adolescente*. Dourados: Universidade Federal de Grande Dourados

Kehl, Maria R. (2011): A juventude como sintoma da cultura. In: Novaes, Regina; Vannuchi, Paulo [Hrsg.]: *Juventude e sociedade. Trabalho, educação, cultura e participação*. São Paulo: Instituto Cidadania, 89-114

Lima, Marcos H. F.; Guimarães, Verônica M. B. (2011): Multicultural, mas esquizofrênico; a mão que afaga é a mesma que apedreja: o estado e o estímulo ao desenvolvimento e seus impactos sobre as terras indígenas em Mato Grosso do Sul. In: Conselho Indigenista Missionário – CIMI: *As violências contra os povos indígenas em Mato Grosso do Sul. E as resistências do bem viver por uma terra sem males*, 58-63

Mannheim, Karl (1972): *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge

Meliá, Bartomeu; Grünberg, Georg; Grünberg, Friedl (2008): *Los Paĩ-Tavyterã. Etnografía Guaraní del Paraguay contemporáneo*. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica

Melo e Souza, Ana M. (2009): Ritual, identidade e metamorfose. Representações do Kunumi Pepy entre os índios Kaiowá da aldeia Panambizinho. Dourados: Universidade Federal de Grande Dourados

Mourão, Luciana; Macedo de Jesus; Anderson (2011): Programa Bolsa Família. Uma análise do programa de transferência de renda brasileiro. In: Field Actions Science Reports, Special Issue 3:

<http://factsreports.revues.org/1319> [Zugriff: 2.12.2013]

Mura, Fabio (2006): À procura de „Bom viver“. Território tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro

Nascimento, Adir C.; Aguilera Urquiza, Antônio H.; Vieira, Carlos M. N. (2011a): A cosmovisão e as respresentações das crianças kaiowá e guarani: o antes e o depois da escolarização. In: Idem [Hrsg.]: Criança indígena. Divesidade cultural, esucação e representações sociais. Brasília: Libero Livro Editoria Ltda, 21-44

Nascimento, Adir C.; Vieira, Carlos M. N. (2011b): A escola indígena Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul. Experiência emancipatória de educação indígena. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História. Associação Nacional de História, São Paulo,

http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300889820_ARQUIVO_AnpuhNacional.pdf [Zugriff: 14.1.2014]

Novaes, Regina; Vannuchi, Paulo (2011): Apresentação. In: Idem [Hrsg.] (2011): Juventude e sociedade. Trabalho, educação, cultura e participação. São Paulo: Instituto Cidadania, 7-18

Pacheco, Rosely A. S. (2011): Indicando caminhos. Da (re)construção territorial às novas perspectivas para o direito dos povos indígenas. In: *História Unisinos*, 15, 2, 172-181

Pereira, Anthony (2003): Brazil's Agrarian Reform. Democratic Innovation or oligarchic Exclusion Redux? In: *Latin American Politics and Society*, 45, 2, 41-65

Pereira, Levi Marques (2002): No mundo dos parentes. A socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: Lopes da Silva, Aracy; Macedo, Ana V; Nunes, Ângela [Hrsg.]: *Crianças indígenas. Ensaaios antropológicos*. São Paulo: Global, 168-187

Pereira, Levi M. (2004): *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. São Paulo: Universidade de São Paulo

Pereira, Levi M (2007): Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. In: *Revista História em Reflexão*, 1, 1:

<http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/490/360>

[Zugriff: 16.12.2013]

Pereira, Levi M. (2014): A Reserva Indígena de Dourados – RID, Mato Grosso do Sul. A atuação do estado brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnicas. In: Chamorro, Graciela; Combès, Isabelle [Hrsg.]: *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul. História, Cultura, Transformações Sociais*. Nhanduti: In Druck

Pereira, Levi M.; Mota, Juliana G. B. (2012): O movimento étnico-socioterritorial Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul. Atuação do estado, impasses e dilemas para demarcação de terras indígenas. In: *Boletim Dataluta*: Oktober 2012:

http://www2.fct.unesp.br/nera/artigodomes/10artigodomes_2012.pdf [Zugriff: 30.11.2013]

Pérez Ruiz, Maya Lorena (2011): Retos para la investigación de los jóvenes indígenas. In: *Alteridades*, 21, 42, 65-75

Poutignat, Philippe; Streiff-Fenart, Jocelyne (2011): Teories da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth. São Paulo: Ed. Unesp

Rangel, Lucia H. (2011): As Violências em números, gráficos e mapa. In: Conselho Indigenista Missionário – CIMI: As violências contra os povos indígenas em Mato Grosso do Sul. E as resistências do bem viver por uma terra sem males, 16-23

Reynolds Whyte, Susan; Alber, Erdmute; van der Geest, Sjaak (2008): Generational Connections and Conflicts in Africa. An Introduction. First European Conference of African Studies, London,
<http://dare.uva.nl/document/138383> [Zugriff: 30.11.2013]

Rosaldo, Renato (1988): Ideology, Place and People without Culture. In: Cultural Anthropology, 3, 1, 77-87

Rothstein, Mikael (2008): Individual Drawings and Collective Representations. Perceptions of Death Among Kaiowá Youth. In: Ampere.net, Anthropological Perspectives on Religion:
www.ampere.net/2008/5.pdf [Zugriff: 10.1.2014]

Schaden, Egon (1954): Aspectos fundamentais da cultura Guarani. São Paulo: Universidade de São paulo

Scheyvens, Regina; Nowak, Barbara; Scheyvens, Henry (2003): Ethical Issues. In: Scheyvens, Regina; Storey, Donovan [Hrsg]: Development fieldwork: a practical guide. London: Sage, 139-166

Scheyvens, Regina; Scheyvens, Henry, Murray, Warwick E. (2003): Working with Marginalised, Vulnerable or Privileged Groups In: Scheyvens, Regina; Storey, Donovan [Hrsg.]: Development fieldwork: a practical guide. London: Sage, 167-194

Silvestre, Célia M. F. (2007): O índio jovem no mundo do jovem não-índio. 13o Congresso Brasileiro de Sociologia, Recife,
http://www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=1557&Itemid=171 [Zugriff: 16.12.2013]

Silvestre, Célia M. F. (2011): Entretempos: experiências de vida e resistência entre os Kaiowá e Guaraní a partir de seus jovens. Araraquara: Universidade Estadual Paulista

Smaniotto, Celso R.; Cavanha, Lídio; Skrowronski, Leandro (2008): Atlas soioambiental terra indígena Te'yikue. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco

Sullivan, LaShandra (2013): Identity, Territory and Land Conflict in Brazil. In: Development and Change, 44, 2, 451–471

Thomaz de Almeida, Rubem F. (2001): Do desenvolvimento comunitário à mobilização política. O Projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa

Valenta, Lisa (2003): Comment: Disconnect. The 1988 Brazilian Constitution, Customary International Law and Indigenous Land Rights in Northern Brazil. In: Texas International Law Journal, University of Texas at Austin School of Law, 643-662

Vierhapper, Marie-Lies (2008): Die Landrechte der indigenen Bevölkerung Brasiliens am Beispiel des Falles Raposa/ Serra do Sol. Wien: Universität Wien

Wolford, Wendy (2005): Agrarian moral Economies and Neoliberalism in Brazil. Competing Worldviews and the State in Struggle for Land. In: Environment and Planning, 37, 241-261

Quellen staatlicher Institutionen und nicht-staatlicher Organisationen:

International Work Group of Indigenous Affairs (2013): The Indigenous World 2013. Kopenhagen

International Work Group of Indigenous Affairs (2009): The Indigenous World 2009. Kopenhagen

<http://www.iwgia.org/publications/series/yearbook-the-indigenous-world>

[Zugriff: 22.12.2013]

ISA, Instituto Socioambiental do Brasil: De olho nas terras indígenas no Brasil

<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3656> [Zugriff: 2.8.2013]

<http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3627> [Zugriff: 2.8.2013]

Indianerstatut, Estatuto do Indio Lei N° 6.001 1973

http://www.funai.gov.br/quem/legislacao/estatuto_indio.html [Zugriff: 6.12.2013]

MDS Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome: Bolsa Familia

<http://www.mds.gov.br/bolsafamilia> [Zugriff: 3.12.2013]

Verfassung der föderativen Republik Brasilien, Constituição da República federativa do Brasil 1988

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm [Zugriff: 4.8.2013]

Journalistische Quellen:

Eremites de Oliveira, Jorge (2012): Artigo: Um holocausto contra os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul? In: Notícias UFGD

<http://www.ufgd.edu.br/noticias/artigo-um-holocausto-contra-os-guarani-e-kaiowa-em-mato-grosso-do-sul> [Zugriff: 13.12.2013]

Fitipaldi, Raul (2012): Tonico Benites: A palavra dos Ava Kaiowá. In: Desacato

<http://desacato.info/2012/11/tonico-benites-a-palavra-dos-ava-kaiowa/>

[Zugriff: 13.12.2013]

IHU Instituto Humanitas Unisonos (2008): A dura luta dos Guarani no Mato Grosso do Sul pela demarcação da terra. Entrevista especial com Antonio Brand. In: IHU

<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/16950-a-dura-luta-dos-guarani-no-mato-grosso-do-sul-pela-demarcacao-da-terra-entrevista-especial-com-antonio-brand> [Zugriff: 7.12.2013]

IHU Instituto Humanitas Unisonos (2009): Povos indígenas do Mato Grosso do Sul: a luta está cada vez mais difícil. Entrevista especial com Antonio Brand. In: IHU

<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/21020-povos-indigenas-do-mato-grosso-do-sul-a-luta-esta-cada-vez-mais-dificil-entrevista-especial-com-antonio-brand> [Zugriff: 7.12.2013]

IHU Instituto Humanitas Unisonos (2010): Povos Guaranis Kaiowá: Sempre em luta. Entrevista especial com Antonio Brand. In: IHU

<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/29617-povos-guaranis-kaiowa-sempre-em-luta-entrevista-especial-com-antonio-brand> [Zugriff: 7.12.2013]

Audiodokumentierte Quellen durch die Autorin:

Benites, Eliel (2012a): Präsentation im Rahmen des 5. Forum zu indigener Schulbildung, am 16.11.2012., Te'ýikue, Caarapó

Benites, Eliel (2012b): Interview geführt durch Kristina Kroyer, am 11.12.2012, Te'ýikue Caarapó

Benites Eliel (2012c): Beitrag bei der Evaluierungsveranstaltung des Centro de Referencia de Assistência Social mit Repräsentanten der Eltern- und FührerInnenschaft, am 13.12.2012, Te'ýikue, Caarapó

Cavanha, Lídio (2012): Präsentation im Rahmen des 5. Forum zu indigener Schulbildung, am 16.11.2012., Te'ýikue, Caarapó

Gruppenevaluierung des Jugendforums (2012): 3.12.2012, geleitet durch Sandra Mara, Te'ýikue, Caarapó

Gruppeninterview (2012a): geführt am 5.12.2012. Te'ýikue, Caarapó

Gruppeninterview (2012b): geführt am 6.12.2012. Te'ýikue, Caarapó

Gruppeninterview (2012c): geführt am 10.12.2012. Te'ýikue, Caarapó

Gruppeninterview (2012d): geführt am 11.12.2012. Te'ýikue, Caarapó

Mara, Sandra (2012): Interview geführt durch Kristina Kroyer, am 31.10.2012, Te'ýikue, Caarapó

Moretti, Lucinda (2012): Interview geführt durch Kristina Kroyer, am 5.12.2012, Te'ýikue, Caarapó

Ramires Marques, Rodinei (2012): Interview geführt durch Kristina Kroyer, am 22.11.2012, Te'ýikue Caarapó

Anhang I

Abstract/ Deutsch

Die Intention dieser Arbeit ist es, Lebenswelten, Zugehörigkeiten und Zukunftsperspektiven der heutigen Guarani Kaiowá Jugend in Mato Grosso do Sul zu diskutieren. Dabei wird das Reservat als komplexer Lebensraum interkultureller Werte und Normen analysiert, um sich der darin beheimateten Jugend anzunähern. Im Forschungsinteresse stehen Selbstverortungen der Jugendlichen, sowohl gegenüber den älteren Generationen, als auch gegenüber der sie umgebenden nicht-indigenen Gesellschaft. Zudem werden Dimensionen der Zukunftsperspektiven und Erwartungen disputiert, innerhalb derer die Rolle der Reservatschulen in Gemeinde, Familie und Individuum analysiert wird.

Die analytische Annäherung an die Lebensrealitäten der Jugend geschieht durch die Diskussion theoretisch relevanter Konzepte, wie Jugend und Generation, sowie einem dynamischen Verständnis von Kultur und Identität. Die Forschungsergebnisse basieren einerseits auf der Analyse vorangegangener Forschungen über die Guarani Kaiowá und andererseits auf den Daten, die im Zuge eines viermonatigen Feldaufenthaltes 2012/2013 erhoben wurden.

In dieser Arbeit wird gezeigt, dass die Situation der Guarani Kaiowá stets in Anbetracht des massiven Landverlusts, den dieses Volk im Laufe des 20. Jahrhunderts erfuhr, analysiert werden muss. Aufgrund der schwerwiegenden Auswirkungen, die die Verdrängung des Volkes von ihrem Territorium zu Gunsten der Ausweitung der agrarischen Exportwirtschaft bewirkt hat, befinden sich die Guarani Kaiowá heute immer noch in dem Versuch, traditionell besiedelte Territorien zurückzuerkämpfen. Angesichts dieser Landkonflikte ist die Interaktion zwischen der indigenen und der nicht-indigenen Bevölkerung Mato Grosso do Suls, durch gegenläufige und konfliktreiche Diskurse bestimmt, die in Form einer sozialen Segregation beobachtbar sind. Der Landmangel und die Überbevölkerung in den Reservaten, die in ihrer Einrichtung als Sammelbecken für verdrängte und vertriebene Familien fungierten, begründen einen Kontext prekärer Lebensverhältnisse, sowie hoher Gewalt- Alkoholismus-, Mord- und Suizidraten unter der Guarani Kaiowá Bevölkerung. Darüber hinaus ergibt sich auch in kultureller Hinsicht ein komplizierter Lebensraum. Besonders die Jugend ist durch die Einflüsse der nahe gelegenen Städte und der nicht-indigenen Institutionen, die sich innerhalb der Reserate etablierten, geprägt. Dies begründet einen laufenden interkulturellen Dialog zwischen

kontrastierenden Werten und Normen, angesichts dessen Zugehörigkeiten und Identitäten neu ausverhandelt werden. Hinsichtlich der steigenden Bedeutung monetärer Einkommensquellen und der Perspektiven, die durch den Schulbesuch geschaffen wurden, erfuhr die Bedeutung der Jugendphase innerhalb der Gemeinde signifikante Transformationen. Zudem wirkten sich diese Aspekte in Form von Autoritäts- und Prestigeverschiebungen in essentieller Weise auf das gemeinschaftliche Zusammenleben aus.

Die Vorgangsweise dieser Arbeit, Jugend in den Mittelpunkt der Analyse zu rücken, ist auf die Bedeutung, die dieser Lebensphase innerhalb des Gesellschaftsgefüges zueigen ist, zurückzuführen. Die Beziehungen zwischen den Generationen sind schließlich nicht nur Ausdrücke sozialer Machtverhältnisse, sondern veranschaulichen auch kulturelle Veränderungen und Prozesse der jeweiligen Gesellschaft. In diesem Sinne ergänzt die vorliegende Forschung vorangegangene Werke über die Guarani Kaiowá hinsichtlich zentraler und sehr aktueller Aspekte.

Abstract/ English

The aim of this thesis is to discuss living conditions, social relationships and future prospects related to the current young generation of Guarani Kaiowá in Mato Grosso do Sul. In this context the Indigenous Reserves will be analysed and regarded as a complex living environment of intercultural values and norms. This research reveals the youth's own perceptions towards older generations and, additionally, towards the non-indigenous society, which surrounds them. Therefore perspectives and expectations related to this youth is to be analysed side by side with the role schooling in the Indigenous Reserves plays upon community, family and individual persons.

The analytical approach to this youth's realities occurs in this study through the discussion of relevant theoretical concepts, as in „Youth“ and „Generation“, as well as through an understanding of „Culture“ and „Identity“ as dynamic processes. The results of this research are based on past studies and on the data acquired through a four months field-research in 2012/2013.

This present study demonstrates that the situation of the Guarani Kaiowá has to be analysed by taking into consideration the massive loss of land this people has experienced over the twentieth century. Due to the severe consequences of the territorial limitations in favour of the expansion of the agrarian export industry, the indigenous population is still struggling to recover their traditionally populated areas. In view of this territorial conflict, the social interaction between indigenous and non-indigenous population of Mato Grosso do Sul is determined by a variety of opposing and, therefore, conflicting discourses. These can be clearly observed manifested in the form of social segregation.

The lack of space and the over population in the Indigenous Reserves originates a context of precarious living conditions as well as high rates of violence, alcoholism, murder and suicide among the Guarani Kaiowá population. Apart from that, the living conditions in the Reserves result, consequently, in a culturally complicated environment. It is important to notice that adolescents are those who become more characterized by external influences coming from the neighbouring cities and by the non-indigenous institutions that have made their way inside the Indigenous Reserves. This matter originates an ongoing intercultural dialog, in the light of which relationships and identity undergo a series of reconstructions. Apart from that, the implications attributed to juvenile phases have suffered significant

transformations within the community. This can be related to the increasing importance given to sources of income and to new perspectives acquired through school enrolment.

The placement of the young people into the centre of this analysis is grounded on the fact that youth – as a certain life-stage – reveals important details about communities and societies. Relationships between and among generations are, at last, not only the expression of a certain social power balance but, also, illustrate cultural changes and processes of a community. In this way, this current study will complement previous researches, mainly for its focus on contemporary and crucial issues regarding the discussed situation of the Guarani Kaiowá current population.

Abstract/ Português

Esta pesquisa consiste na discussão das condições de vida, relações sociais e perspectivas dos jovens Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul. As reservas indígenas serão analisadas nesse contexto como um ambiente complexo de normas e valores interculturais, onde os adolescente sofre conflitos relacionados à sua auto-imagem no momento em que se vê confrontado com a geração mais velha e, simultaneamente, com as devidas comunidades não-indígenas que os rodeiam. Devido à importância que exercem sobre as perspectivas e expectativas de vida desses jovens, a função das escolas na reserva e seu importante papel influenciador serão consequentemente analisados neste trabalho.

As abordagens analíticas adotadas neste estudo baseiam-se tanto na discussão de conceitos teóricos relevantes como “Juventude” e “Geração” como também na definição de “Cultura” e “Identidade” como processos dinâmicos. Os resultados desta pesquisa foram adquiridos através da consulta de outros trabalhos anteriores relacionados ao assunto e, também, de informações coletadas durante quatro meses de pesquisa de campo em 2012/2013.

É importante complementar que a análise da situação atual dos Guarani Kaiowá está diretamente interligada com a perda de território a favor da expansão da indústria agrária sofrida por esse povo ao longo do século XX. A limitação de terras dos Guarani Kaiowá têm apresentado consequências severas como, por exemplo, a permanente luta pela recuperação das áreas que, originalmente, foram povoadas por eles. Através desse conflito territorial, a interação social entre a população indígena e não-indígena do Mato Grosso do Sul adquire um caráter composto por discursos contraditórios - claramente observados quando manifestados em formas de segregação social. A superpopulação e limitação de espaço nas reservas indígenas – que, por sua vez funcionam como uma espécie de reservatório para famílias realojadas – dão origem a um contexto social indesejável, no qual as condições de vida tornam-se bastante precárias, favorecendo o surgimento de níveis altos de violência, alcoolismo, assassinato e suicídio. Consequentemente, o ambiente no qual os Guarani Kaiowá são obrigados a viver torna-se um lugar repleto de diversas complicações interculturais.

Sendo assim, o grupo de pessoas mais afetadas pelas influências vindo das cidades vizinhas e das demais instituições não-indígenas instaladas dentro da reserva são os adolescentes. Essa questão envolve o jovem em um diálogo intercultural constante. A

caracterização da “fase da adolescência” tem sofrido transformações expressivas dentro da comunidade indígena, o que pode ser diretamente relacionado à fatores como o aumento da importância dada aos meios de aquisição de renda e às novas perspectivas alcançadas pelo adolescente através da educação escolar.

Esta pesquisa focaliza a adolescência como centro de análise para identificar fatos importantes sobre a comunidade em questão. Quando observadas, “fases da vida” podem oferecer dados substanciais sobre uma certa sociedade, considerando que relacionamentos entre gerações não são apenas expressões de poder social, mas também ilustram explicitamente processos e mudanças culturais. Em suma, esta pesquisa complementará outros trabalhos anteriores relacionados ao assunto, especialmente pelo foco prestado às questões contemporâneas de valor crucial para a situação atual da população Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul.

Anhang II

Relevante Karten

Abb.1, 2 und 3 wurden dem „Atlas Socioambiental Terra Indígena Te'yikue“ (Smaniotto et al. 2008) entnommen. Dieser Atlas entstand in einer Projektarbeit unter der Mitarbeit von LehrerInnen, SchülerInnen, Führungsautoritäten und anderen Gemeindemitgliedern des Reservats Te'yikue, sowie ProfessorInnen und ForscherInnen des NEPPI, Forschungsplattform für indigene Völker der UCDB (Universidade Católica Dom Bosco). Unterstützt wurde das Projekt durch das FNMA (Fundo Nacional do Meio Ambiente), Bundesfonds für Umwelt. Der Atlas wurde mit der Intention zusammengestellt, ihn als Werkzeug in den Schulen einzusetzen und zur Reflexion über die Gemeinde, das Territorium und Umweltaspekte heranziehen zu können.

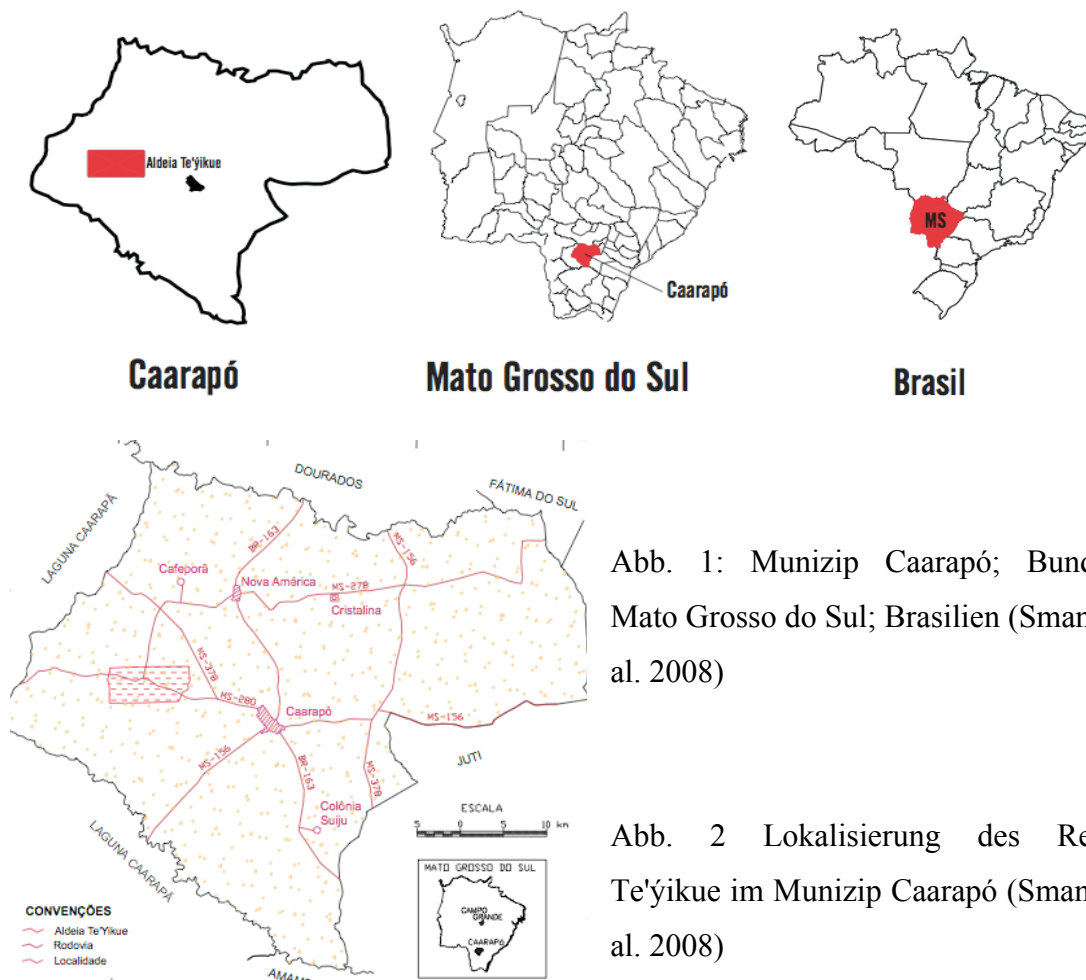


Abb. 1: Munizip Caarapó; Bundesstaat Mato Grosso do Sul; Brasilien (Smaniotto et al. 2008)

Abb. 2 Lokalisierung des Reservats Te'yikue im Munizip Caarapó (Smaniotto et al. 2008)

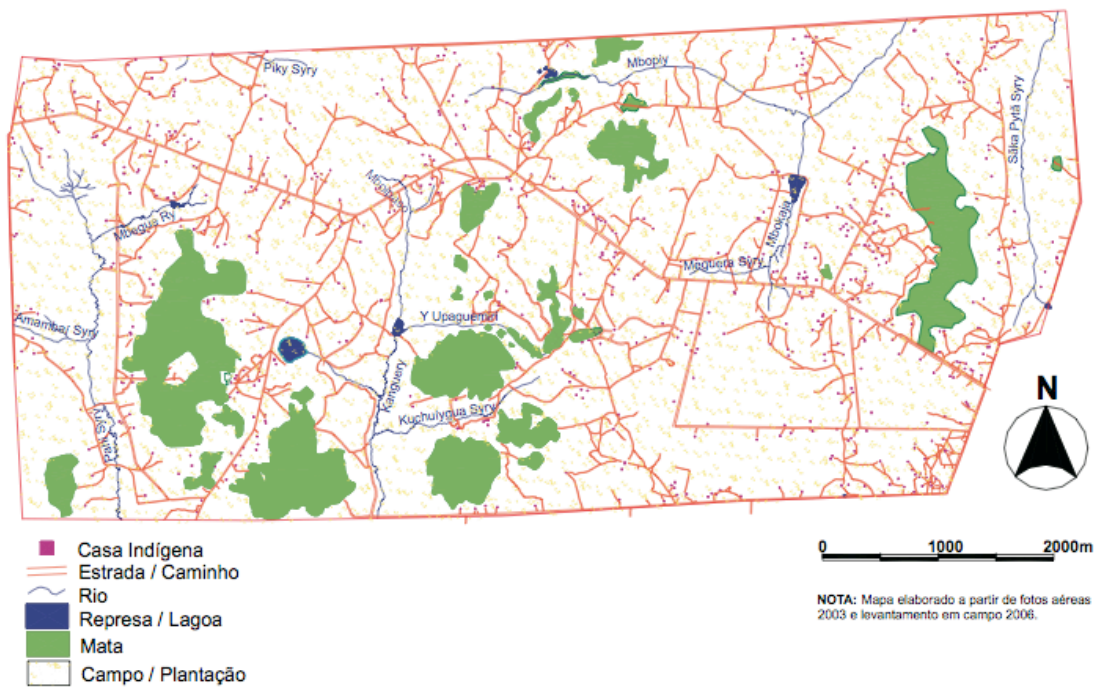


Abb. 3: Wege, Waldgebiete und Gewässer im Reservat Te'yikue (Smaniotto et al. 2008)

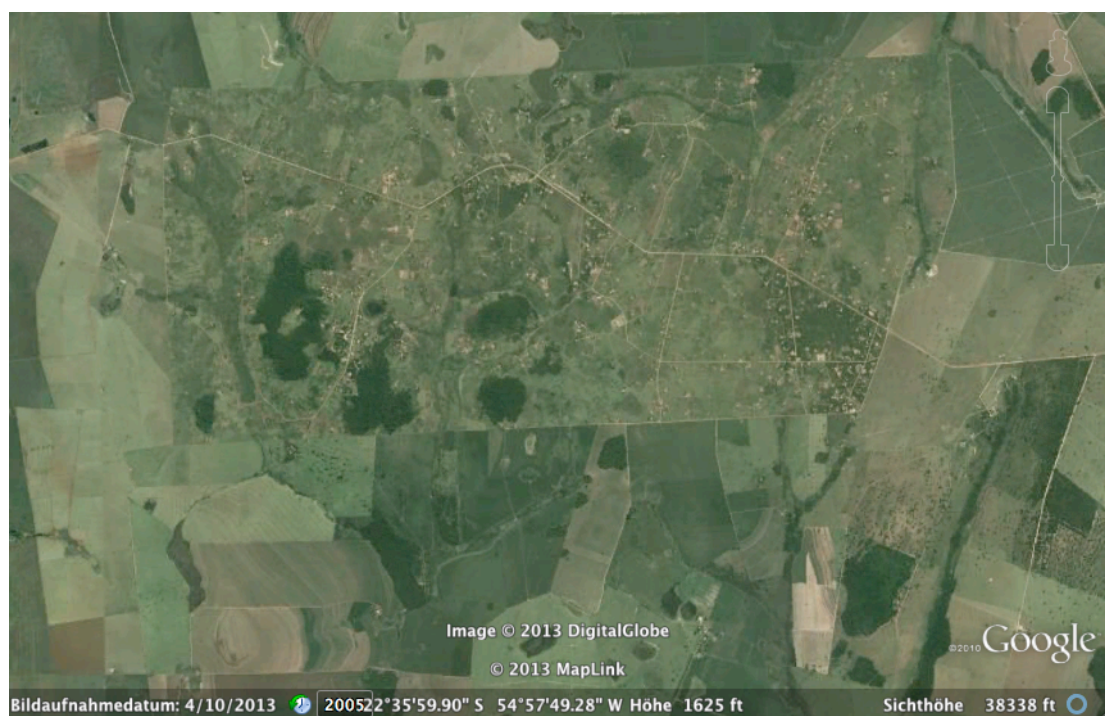


Abb. 4: Reservat Te'yikue und umliegende Großgrundbesitze – Satellitenbild: Google Earth: earth.google.com [Zugriff am 8.12.2013]

Anhang III

Tätigkeitsbericht des Feldforschungsaufenthaltes

Woche 1: 23.10. – 29.10

Ankunft in Campo Grande, Besuch des Instituts für Sozialwissenschaften der Universidade Federal de Mato Grosso do Sul und des Studien- und Forschungskerns zur indigenen Bevölkerung NEPPI der Universidade Católica Dom Bosco

- Treffen von ProfessorInnen und StudentInnen der Geschichte und Anthropologie dieser Universitäten in formellem und informellem Rahmen,
- 25.10. Erster Besuch der indigenen Gemeinde Te'ýikue im Munizip Caarapó und Kontaktaufnahme mit dem Personal der „Assistência Social“
- 26.10. Präsentation meines Forschungsprojektes in einer Forschungsgruppe geleitet durch Professor Dr. Antonio Hilário Aguilera Urquiza an der UFMS
- 29.10. Erster Besuch der indigenen Gemeinde Bororó im Munizip Dourados und Beobachtung einer juristischen Sachklärung eins Gemeindemitglieds

Woche 2: 29.10. – 4.11.

Übersiedelung nach Dourados, weitere Besuche des Zentrums der Assistência Social in der indigenen Gemeinde Te'ýikue

- 30.10. Teilnahme am „Ersten Jugendforum“ in der indigenen Gemeinde Te'ýikue
- 1.+2. 11. Teilnahme am „18. Treffen von Guarani Kaiowá LehrerInnen und politischen Autoritäten“ in der indigenen Gemeinde Campestre im Munizip Antonio João, in dem Theorie und Praxis indigener Bildung im Mittelpunkt stand

Woche 3: 5.11. – 11.11.

Wiederholte Besuche der indigenen Gemeinde Bororó:

- Kontaktierung des Zentrums der „Assistência Social“ in dieser Gemeinde
- Besuch und informelle Gespräche mit zwei traditionellen Autoritäten dieser Gemeinde

Woche 4: 12.11. – 18.11.

Besuche der Gemeinde Te'ýikue, Reflexion bisheriger Beobachtungen und Anpassungen der Fragestellung an Feld und Zugang

- 13.11. Erstes Aufeinandertreffen mit den Jugendlichen meiner Fokusgruppe in der indigenen Gemeinde Te'yikue im Rahmen der Aktivitäten der „Assistência Social“
- 15.+16. 11. Teilnahme am „Fünften Forum der indigenen Schulbildung“ in der indigenen Gemeinde Te'yikue, in dem die Idee und Umsetzung eines differenzierten Curriculums für Schulen in indigenen Gemeinden im Mittelpunkt stand

Woche 5: 19.11. – 25.11.

Durchgehender Feldaufenthalt in der indigenen Gemeinde Te'yikue, untergebracht im Haus der Schulkoordinatorin und ihrer Familie:

- teilnehmende Beobachtung im Familien- und Gemeindealltag,
- täglicher Besuch der Schulen der Gemeinde und zahlreiche informelle Gespräche mit indigenen LehrerInnen und Jugendlichen,
- Besuch und aufgenommene Einzelinterviews mit neuen politischen, sowie traditionellen spirituellen Führungsautoritäten

Woche 6: 26.11. – 2.12.

Rückkehr nach Dourados aufgrund von Krankheit, teilweise Bettlägerigkeit, sporadische Besuche der Jugendaktivitäten der „Assistencia Social“ in der Gemeinde Bororó

Woche 7 und Woche 8: 3.12. – 16.12.

Beinahe täglicher Besuch der indigenen Gemeinde Te'yikue und im Besonderen der Schulen, Umsetzung der Gruppeninterviews mit meiner Fokusgruppe und Einzelinterviews mit Schulpersonal, dem Arzt des Gesundheitspostens und der Psychologin der „Assistência Social“

- 4., 5., 6., 10., 11., 12. Jeweils einstündige Gruppendiskussionen mit anschließender individueller Textproduktion zu bestimmten Aspekten mit Fokusgruppe, die sich aus Jugendlichen der Schule zusammensetzt
- 6. 12. Teilnahme an der Abschlussveranstaltung der ProJovem Jugendgruppen der „Assistência Social“ und der internen Abschlussreflexion der Mitarbeiter
- 13.12. Teilnahme an der Evaluation der Tätigkeiten der „Assistência Social“ mit den politischen und schulischen Autoritäten der indigenen Gemeinde: Reflexion des vergangenen Jahres und die Planung des kommenden in Hinblick auf die Aktivitäten der Institution und deren Auswirkungen auf die Gemeinde

Woche 9: 17. 12. – 22.12.

Umsetzung weitere Interviews mit indigenen LehrerInnen und teilnehmende Beobachtung an Aktivitäten im Rahmen des Schulschlusses (Ausflug und Abschlussfest der Oberstufe)

Woche 10 und Woche 11: 23.12. – 6.1.

Rückreise nach Campo Grande nach Ende des Schulbetriebs in der indigenen Gemeinde:

- Treffen mit dem mich betreuenden Professor und dem Team von NEPPI um meine Forschungsarbeiten zu diskutieren;
- intensive Literaturrecherche und Aneignung zentraler Werke,
- Planung des weiteren methodologischen Vorgehens vor dem Hintergrund geänderter Umstände durch die Schulferien.

Woche 12: 7.1. – 13.1.

Ein weiteres Mal krank und teilweise bettlägerig, Literaturrecherche und Treffen mit dem Guarani- ForscherInnen der Universität in Dourados UFGD.

Woche 13: 14.1. - 20.1.

Teilnahme an den JOIND, eine einwöchige Sportveranstaltung für jugendliche Guarani Kaiowá des Gesamten Bundesstaates Mato Grosso do Sul:

Intensive teilnehmende Beobachtung und unzählige informelle Gespräche mit Jugendlichen aus verschiedenen indigenen Gemeinden

Woche 14 und Woche 15: 21.1. – 31.1.

Aufenthalt in Caarapó um Besuche der indigenen Gemeinde Te'ýikue zu unternehmen:

- Besuche ausgewählter Jugendliche in ihren Häusern um Lebensumstände und familiäre Situation kennen zu lernen, informelle Gespräche zu führen, sowie Interviews mit ihren Eltern durchzuführen
- 1.2. – 4.2. Rückkehr nach Campo Grande, Letzte Treffen mit den mich betreuenden Institutionen und Personen

Persönliche Reflexion über Erfahrungen und Herausforderungen des Feldforschungsaufenthaltes

Mein Feldforschungsaufenthalt war sehr produktiv und ich konnte unterschiedliche Methoden in einem reichhaltigen und komplexen Datenfeld anwenden. Dies war mir vor allem durch den schnellen und guten Zugang möglich, den mir meine Kontakte an den Universitäten in Campo Grande ermöglichten. Diese halfen mir nicht nur in der Kontaktaufnahme mit meinem Feld, sondern auch mit der Suche von Unterkunft und Transportmöglichkeiten zum und von der Gemeinde im Fokus. Trotz der prekären Landsituation der Guarani Kaiowá in Mato Grosso do Sul, die zahlreiche ökonomische und soziale Probleme zur Folge hat, ist der Zugang zu höherer Bildung und die Ausgestaltung des Schulsystems in den Gemeinden im Vergleich zu anderen Kontexten sozialer und ökonomischer Marginalisierung relativ gut. Dies schließlich auch bedingt durch ein breites Netz von Guarani- ForscherInnen, ProfessorInnen und AnthropologiestudentInnen, die den indigenen Gemeinden einen wichtigen Verbündeten darstellen. Die Existenz dieses engmaschigen Netzes, in das ich eingegliedert wurde, war mir eine große Hilfe in der Umsetzung meiner Feldforschung. Die Treffen und Versammlungen indigener LehrerInnen, Führungspersönlichkeiten und anderen Stakeholdern waren eine interessante und reichhaltige Erfahrung, auf denen ich neben inhaltlichen Erkenntnissen auch viele Kontakte knüpfen konnte. Weiters ermöglichte mir meine Unterkunft bei Masterstudenten der Anthropologie, die sich mit indigenen Gruppen der Region beschäftigen, zudem eine intensive und tägliche Reflexion über das Erlebte und die erhobenen Daten.

Dieses gute Klima stand der anfänglichen Problematik der Diskrepanz zwischen Forschungsvorhaben und Feldrealität gegenüber. Da ich im Laufe meines Aufenthaltes einige indigene Gemeinden beziehungsweise Reservate kennen lernen durfte, lässt sich sagen, dass der geplante Fokus auf die Funktionen der Stadt im Leben junger Kaiowá in bestimmten Lokalitäten denkbar wäre. Doch da ich von Beginn an viel Zeit in Te'yikue Caarapó investiert hatte und ich dort über die universitären Stellen schnelle und wertvolle Kontakte knüpfen konnte, wodurch ich mit einem guten Forschungsklima rechnen konnte, habe ich meine Fragestellung an die dort vorgefundene Situation - relativ geringere Präsenz im urbanen Raum - angepasst. Ich habe mich entschlossen den Fokus auf den urbanen Raum zur Seite zu legen, gleichzeitig jedoch die Fragestellung der Perspektiven und Beziehungen zu behalten und so das Konzept „Jugend“ stärker in den Mittelpunkt zu rücken und den Individuen mehr Raum offen zu lassen, um die

Komplexität der Lebensrealitäten besser analysieren zu können. „Jugend“ stellt eine Kategorie dar, die im Kontext der Arbeitssuche und der breiten Einschulung in den Gemeinden eine neue Bedeutung erhält und mit zahlreichen Aspekten, Problemen und Konflikten in Verbindung steht, und ist ein Thema, das in den Gemeinden viel diskutiert wird. Die Aktualität und interne Debatte über das Thema kam mir als Forscherin zur Gute. Im Kontext des massiven Landverlusts, des beschränkten Raumes in den Reservaten und der Bewegung der „retomadas“ (traditionell besiedeltes Land wieder zurücksitzen) legte ich zudem einen Fokus auf die Bedeutung der „luta pela terra“ (Kampf um Land) für eine Generation, die in Reservaten geboren wurde und aufwuchs. In dieser Weise ermöglichte mir die Einschränkung - sowohl der Fragestellung, angewandeter theoretischer Konzepte und des zu analysierenden Raumes, eine bessere Erkenntnisgenerierung.

Zur Unterkunft: Hier stieß ich auf das Problem auch innerhalb des Reservats eine Bleibe auf Zeit zu finden. Da das inner- und extrafamiliäre Gewaltpotenzial in dem Reservat sehr hoch ist und es vor allem nachts schnell zu Ausschreitungen durch Alkoholismus kommen kann, musste ich an meine Sicherheit denken und befolgte den Rat, bei der Schulkoordinatorin in der Missionsstätte des Reservats unterzukommen. Nachdem ich nach einer Woche meinen Aufenthalt aus Gesundheitsgründen abbrechen musste, war es dieser danach aufgrund ungünstiger Umstände nicht mehr möglich, mich ein weiteres Mal aufzunehmen. Der Transport in und von der Gemeinde, stellte sich aber schnell als unkompliziert dar, da ich diese Strecke mit der Psychologin beziehungsweise dem Personal des Gesundheitspostens zurücklegen konnte.

Der Weg ins Feld mittels der in der Gemeinde tätigen Institutionen, wie das Sozialhilfezentrum und der municipal und bundesstaatlich administrierten Schulen, war eine effektive Lösung der Frage des Zugangs, doch müssen die Einschränkungen die damit verbunden werden, reflektiert und in der Auswertung beachtet werden. Schließlich konnte auf diese Weise ein großer Teil der Jugendlichen, die nicht in diesen Kreisen aufzufinden sind, nicht erfasst werden. Die Einschränkung von „jungen Kaiowá“ auf Jugendliche, die die Oberstufe besuchen, machte angesichts Zeit, Ausmaß und Fragestellung Sinn und bot mir eine überschaubarere und erfassbare Gruppe. In Bezug auf meine Nähe und Zusammenarbeit mit dem CRAS, muss ich mir eingestehen, dass sie eine Form angenommen hat, die keineswegs beabsichtigt war, ich jedoch aufgrund der begrenzten Zeit, die mir zur Verfügung stand, bewusst zuließ, da ich keine andere Möglichkeit sah, in der kurzen Zeit andere sichere und verlässliche Wege ins Feld ausfindig zu machen. Die

Psychologin hat sich im Laufe der Wochen zu einer wichtigen Informationsquelle entwickelt. Der Zugang zu den Informationen, über die sie als langjährige in dem Reservat tätige Funktionärin mit einer relativ guten Kommunikation zu allen intern und extern organisierten Autoritäten (Schule, Gesundheitsposten, FUNAI und politische Führungsautoritäten) und einem sehr guten Draht zu den Jugendlichen, der durch das Zentrum organisierten Gruppen, war eine zweiseitige Errungenschaft. Einerseits bekam ich zahlreiche Hintergrundinformationen über die familiären Situationen der TeilnehmerInnen in meiner Fokusgruppe, andererseits hat die Fülle der Informationen über häusliche Gewalt und Missbrauchsfälle auch dazu geführt, dass ich Gefahr lief, mich ein wenig in meinem Thema zu verlieren und mich bemühen musste, meinen Fokus nicht aus den Augen zu verlieren.

Da im letzten Drittel des Dezembers der Schulbetrieb, in dessen Rahmen ich zahlreiche Gruppendiskussionen mit einer Fokusgruppe veranstaltet habe, eingestellt wurde, habe ich meine Strategie im Jänner geändert und nutzte aufgebaute Kontakte, um die Jugendlichen zu Hause besuchen zu können. Die ursprüngliche Idee war es, narrative Interviews abzuhalten um die Lebens- und Familiengeschichten der InterviewpartnerInnen einzufangen. Doch einerseits schienen in zahlreichen Familien Gewalt und/oder Missbrauch eine Rolle zu spielen und ich wollte mich nicht in der Rolle einer Forscherin sehen, die ihre InterviewpartnerInnen dazu drängt traumatische Erfahrungen aufzuwühlen, obwohl diese im Prinzip gar nicht im Fokus der Fragestellung stehen, andererseits musste ich schnell einsehen, dass das Umfeld zu Hause kein angemessener Rahmen war, um die "Ruhe" zu finden, Einzelinterviews mit Jugendlichen durchzuführen - zumindest nicht ohne wiederholte Besuche beziehungsweise zeitintensivere Besuche, die mir nicht möglich waren. Im Umfeld der Schule waren sie sehr viel offener, gesprächiger, persönlicher und kritischer. - Im Haus jedoch, waren es eher die Eltern beziehungsweise Großeltern mit denen es einfacher und angemessener erschien das Wort zu suchen. Diese Erkenntnis und damit verbundene Beobachtungen schätze ich jedoch als interessante Daten und es war mir dadurch möglich ein paar sehr interessante und für das Thema zentrale Gespräche mit den Eltern über Jugend zu dokumentieren. Weiters führte der Besuch zu Hause zu einem tieferen Verständnis der Lebens- und Familienrealität meiner GesprächspartnerInnen.

Anhang IV

Beispiel für Interviewfragen im Gespräch mit indigenen LehrerInnen

- Por favor apresente-se: Quem é você? De que trabalha?
 - Qual relação tem com a aldeia Te'yíkue? Você mora aqui? Nasceu aqui? Já morou em outros lugares? Como é a sua trajetória?
- que você achou do primeiro foro da juventude aqui na aldeia? Correspondeu às expectativas?
 - Em que medida vc achou o foro importante para a aldeia?
 - O que você achou das propostas que eles fizeram?
 - Você acha o trabalho do CRAS com os jovens importante para a comunidade?
- Quanto ao grupo ProJovem o que vocês estão fazendo e com que objetivo?
 - Como esse trabalho é recebido na aldeia?
 - Quais são as reações pelos jovens ao seu trabalho?
 - Quais são as reações pelos pais e os mais velhos ao seu trabalho?
 - Por que razões os jovens querem participar nos grupos?
- O que entende por “juventude”?
 - O que significava “ser jovem” antes na aldeia?
 - O que significa hoje?
 - Você sente falta do batismo tradicional das crianças?
 - Em que medida mudou o significado do casamento durante o tempo?
- Quais problemas os jovens de hoje enfrentam na aldeia?/ Com quais problemas você está confrontado no seu trabalho?
 - Na perspectiva de você, quais razões tem esses problemas?
- Em relação ao futuro, quais possibilidades/ perspectivas os jovens tem dentro da aldeia e quais dificuldades enfrentam?
 - Estudar e ter emprego ou cortando cana dependendo da cesta – tem um caminho no meio desses polos?
- Quais são os objetivos em geral da escola aqui na aldeia?
 - Que perspectivas vocês querem construir para os jovens?
 - Quais são as estratégias principais para fortalecer a identidade cultural?
 - Eu já discuti com... sobre o perigo da folklorização da própria cultura através do “ensino da cultura”. O que vc pensa sobre isso?

- No foro da educação vc falou, que muitas vezes tem jovens que encerram o ensino médio, e depois são vistos cortando cana.
 - Como enfrentar essa realidade?
 - Quanto aos jovens que não frequentam à escola, porque não frequentam e que perspectivas tem?
- Você diria que existe uma grande orientação para uma vida fora da aldeia?
 - como é visto essa orientação/ a ida da aldeia para morar nas cidades pelos mais velhos?
 - Quais possibilidades tem fora? Quais dificuldades encontram?
 - Qual função a cidade tem para os que moram na aldeia?
 - Para que serve a cidade na vida dos jovens?
 - Em que medida a cidade influencia a vida dos jovens?
- Através da escola, os alunos ficam fora da família por muito tempo
 - Quais são as consequências da escola como é agora para a convivência familiar? para as relações entre as gerações?
 - Que papel desempenha a escola no alheamento cultural/ na distancia cultural entre jovens e os seus pais?
- Que, você acha, a comunidade espera de seus jovens?
 - O que os jovens esperam da comunidade?
 - Você acha que os jovens tem a possibilidade de articular os seus interesses dentro da aldeia?
 - E dentro da família?
- Em que medida podemos falar de um conflito geracional?/ Você diria que tem um conflito geracional muito forte na convivência familiar - e na aldeia em geral? Expliqua, justifica.
 - Que papel desempenha a escola na comunicação/ mediação do conflito entre gerações?
 - Que papel desempenham os professores indígenas nesse contexto/ na comunicação entre os gerações?
- O que significa “ser feliz” hoje na família? E como fazer que a família funciona de forma certa?
- Resumindo quais são os problemas principais da aldeia e como você gostaria que melhoraria no futuro
 - Como você imagina o futuro da aldeia?

- Vc acha que a desigualdade económica na aldeia vai aumentar?
- Tem os que estudam e vão ter emprego e renda, e os que não tem, dependendo
- Pela influencia urbana a aldeia já é integrada no mundo capitalista – como conseguir uma autonomia nesse contexto?

Beispiel für Interviewfragen im Gruppentreffen mit Jugendlichen

a) Que você imagina que você esta fazendo daqui em 5 anos?

- Daqui em 10 anos?
- Quais obstáculos você acha que poderia ter em consegui-lo?
- Por qual razões você gosta da escola? Por qual razões não?
- Vc quer ficar aqui? Vc acha a aldeia um lugar legal para morar?
 - Por qual coisas você gosta de morar na aldeia?
 - Por qual razões você não gosta as vezes?
- Quais são os problemas que vocês vê aqui na aldeia?
 - Como você gostaria que melhoraria no futuro?
 - Como você imagina o futuro da aldeia?
- Você já imaginou morar fora?
 - Como você imagina a vida lá?
 - Quais obstáculos você imagina que poderiam aparecer lá fora?
- Você se preocupa com as questões das lutas pela terra?
 - Você conhece terras em conflito?

b) Conta um pouco da sua família.

- Como você cresceu? Quem morava na casa? O que mudou desde então?
- Os seus pais trabalham? De que? Vocês tem roça? Quem trabalha lá?
- Você sabe muito das vidas dos seus pais e dos seus avôs como era antes?
 - Você toma os pais e/ou avôs como exemplo?
 - O que você acha do trabalho que tem/ fazem?
 - Você gosta de ajudar à mãe e ao pai na casa/ na roça?
- Você gostou do primeiro foro da juventude? Porque?
 - Lá os jovens falaram muito sobre um melhor diálogo na família.
 - Explique porque que esse dialogo não é bom? Como melhorar?
 - Como você acha o dialogo na sua própria família?

- O que são as temas que você não consegue falar sobre na casa?
- Você pode falar dos seus sonhos e pensamentos na família livremente?
- Como você se sente na família?
- Que idade você acha bom para casar-se e ter filhos? Porque?

c) O que você gosta de fazer no seu tempo livre?

- Porque você gosta da cidade? Porque não?
 - Para fazer o que você vai para lá?
 - Você vai lá para fazer compras? De que? Com que dinheiro?
- Como você se sente lá?
 - Que é a diferença daqui?
 - Você é identificado como indígena quando está na cidade?
- De que tipo de música você gosta?
 - O que acham os seus pais? A sua família dessas coisas?
 - E a roupa/ TV ? De que você gosta?
- Você gosta de participar na reza? Das danças e cantos tradicionais?
 - Quando? Onde? E Porque?
 - Qual é a importância da música e reza tradicional?
- Que você acha do ensino na escola sobre essas coisas?
 - Você acha que é necessário esse ensino para conhecer as praticas e a sua cultura?
- Você sente uma perda da cultural Guarani, como praticavam os mais velhos?
 - Você gostaria de ser batizado tradicionalmente? Porque? Porque não?

Lebenslauf der Autorin

Nachname / Vorname	Kroyer Kristina
E-mail	kristina.kroyer@gmx.at
Staatsangehörigkeit	Österreich
Geburtsdatum	03.03.1988
Schul- und Universitätsbildung	
Zeitraum	Seit September 2009
Fach	Transkulturelle Kommunikation: Deutsch Spanisch Portugiesisch
Name und Art der Bildungseinrichtung	Universität Wien
Zeitraum	Seit September 2007
Fach	Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung
Studien-schwerpunkte	Indigene Völker und Interkulturalität Menschenrechte und Rechtspluralismus Entwicklung und Kommunikation
Name der Bildungseinrichtung	Universität Wien
Schulabschluss	Juni 2006 - Reifeprüfung mit ausgezeichnetem Erfolg, Gymnasium GRG Maroltingergasse, Maroltingergasse 69-71, 1160 Wien
Studienrelevante Praktika	
Zeitraum	Oktober 2013
Beruf oder Funktion	Praktikum
Tätigkeiten und Zuständigkeiten	Saal- und Teilnehmerbetreuung am ISWA World Congress ISWA International Solid Waste Association,
Name und Adresse der Organisation	ausgetragen und organisiert durch die MA48 Wien
Zeitraum	Juli 2012
Beruf oder Funktion	Praktikum
Tätigkeiten und	Mitarbeit bei der Organisation des 54. Internationalen

Zuständigkeiten
Name und Adresse
der Organisation

Amerikanistenkongresses
ICA International Congress of Americanists,
ausgetragen und organisiert durch die Universität Wien

Zeitraum

Oktober 2006 – Februar 2007

Bezeichnung

Voluntariat

Tätigkeiten und
Zuständigkeiten

Projektplanung, -leitung und –durchführung,
Bildungsprojekt mit Kindern und Jugendlichen
zwischen 3 und 17 Jahren

Name und Adresse
der Organisation

Escuela del voluntariado, Pastores, Antigua, Guatemala

Publikationen

Titel

Auf der Suche neuer Zukunftsperspektiven.
Junge Guarani Kaiowá im Kontext des Landverlustes
in Mato Grosso do Sul, Brasilien

Sammelband

Landgrabbing. Landnahmen in historischer und globaler Perspektive

Herausgeberinnen

Birgit Englert und Barbara Gärber

Verlag

Promedia, Wien

Status

In Druck, Veröffentlichung 2014

Sprachkompetenzen

Erstsprache

Deutsch

Sonstige Sprachen

Englisch, Portugiesisch, Spanisch, Französisch

Selbstbeurteilung

	Verstehen		Sprechen		Schreiben
	Hören	Lesen	An Gesprächen teilnehmen	Zusammen- hängendes Sprechen	
Englisch	C2	C2	C2	C2	C1
Portugiesisch	C2	C2	C2	C2	C1
Spanisch	B2	C1	B2	B2	C1
Französisch	A2	A2	A1	A1	A1

[*Referenzniveau des gemeinsamen europäischen Referenzrahmens*](#)