

MARIA CHRISTINA SOLLBERGER PACCA

**DESENVOLVIMENTO LOCAL EM ÁREA DE
CONFLITO INTERÉTNICO**

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL
MESTRADO ACADÊMICO
CAMPO GRANDE – MS
2002**

MARIA CHRISTINA SOLLBERGER PACCA

**DESENVOLVIMENTO LOCAL EM ÁREA DE
CONFLITO INTERÉTNICO**

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do Título de Mestre em Desenvolvimento Local à Banca Examinadora, sob a orientação do Prof. Dr. Antônio Brand.

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO LOCAL
MESTRADO ACADÊMICO
CAMPO GRANDE – MS
2002**

Ao meu pai, Rubens Pinheiro de Toledo.

RESUMO

A implementação de ações de Desenvolvimento Local em áreas de conflito interétnico, entre Índios Kaiowá e colonos assentados no Sul de Mato Grosso Sul, pode auxiliar na solução de dilemas comuns do território, buscando, no cotidiano da convivência, a criação e o desenvolvimento de capital social para fazer emergir possibilidades locais e capacidades de efetivações coletivas.

Ações voltadas ao estímulo do diálogo e da reflexão sobre as necessidades imediatas dos atores, intermediadas pelo Estado, gerador do conflito, podem permitir a construção de entendimentos capazes de unir os dois grupos na busca de uma solução para o próprio conflito de fundo: a questão do direito à terra.

Nesse sentido, desenvolveu-se um trabalho de reflexão observando contradições históricas, étnicas e cotidianas, e interações possíveis de solidariedade e confiança mútua no contexto da territorialidade.

ABSTRACT

The implement of actions regarding Local Development in areas of “interethnic” conflict – Kaiowá indians and small farmers settled in the south of the state of Mato Grosso do Sul – may help in the solution of common dilemmas concerning territory, aiming to find, in the context of daily life together, the creation and development of social capital to bring forth local possibilities and capacities of collective accomplishments.

Actions focused on dialogue and reflection about the immediate needs of the actors, these mediated by the State, the one that promotes conflict in the first place, may allow the construction of understandings capable of joining the two groups together in search for the solution of their own background conflict: the issue of land property.

Taking into consideration the questions exposed above, it was developed a dissertation observing historical, ethnic and daily life contradictions, as well as possible interactions based on solidarity and mutual confidence, concerning the theme of territoriality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO I: FRONTEIRA INDÍGENA X FRENTE DE EXPANSÃO	12
CAPÍTULO II: FRONTEIRAS IDENTITÁRIAS	30
CAPÍTULO III: A VIDA COTIDIANA	41
CAPÍTULO IV: CONSIDERAÇÕES PARA O DESENVOLVIMENTO LOCAL	55
CONCLUSÃO	68
BIBLIOGRAFIA	71

BANCA EXAMINADORA

Orientador – Prof. Dr. Antônio Brand

Prof. Dr. Antônio Carlos de Souza Lima

Professora Dra. Cleonice Alexandre Le Bourlegat

INTRODUÇÃO

Conflito interétnico é um fenômeno que pode ser observado em tempos e espaços dos mais diversos. É uma problemática da atualidade, mas que tem raízes profundas na trajetória histórica da humanidade e que persiste em sua resistência e se renova de forma sistêmica. Para a compreensão de sua complexidade é preciso transcender as fronteiras disciplinares, ampliando assim as possibilidades de entendimento.

O que se pretende neste trabalho é verificar, em área de conflito interétnico, quais são os reais obstáculos e se existe possibilidade de desenvolvimento local¹, a partir de pesquisas realizadas em Mato Grosso do Sul, mais precisamente na Aldeia Indígena de Panambizinho, na localidade denominada Vila Cruz, distrito do município de Dourados.

A ocorrência de conflito interétnico nessa região Sul de Mato Grosso do Sul confunde-se historicamente com a expansão de fronteira no Brasil ou na América Latina, seja ela espacial ou étnica, onde o confronto é determinado pelo jugo do poder e pela ocupação de territórios de múltiplos domínios por diferentes grupos sociais.

Meio século de espaços sublocados, de construção e desconstrução de fronteiras, que abrigam diversidades em sua temporalidade histórica e em sua pluralidade de ocupação étnica. O território/alvo vive um evidente movimento de encontros e desencontros de perspectivas, entre povos diversos (índios, espanhóis, portugueses, paraguaios e brasileiros) que, de acordo com o contexto histórico e o fluxo mandatário do momento, lançam mão dos artifícios possíveis para a preservação e perpetuação de suas identidades².

Este trabalho tem como meta buscar novos enfoques que favoreçam a compreensão das relações de confronto e o estabelecimento de indicadores que possam aferir potencialidades das sociedades envolvidas para adoção de iniciativas comuns de

¹ Visto como construção social.

² Sentimento que gradativamente se constitui a partir do contraste semelhança e diferença.

desenvolvimento, observando no território diferenças e especificidades culturais³ e sua possível interação.

O recorte que se faz tem início com a implantação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), por decreto-lei do presidente Getúlio Vargas, em 1943. *Frente de expansão*⁴ criada no Estado Novo, a CAND atraiu colonos provenientes de várias regiões do país, integrando-os à política nacional de desenvolvimento *Marcha para o Oeste*. Esse projeto de colonização desencadeou a incorporação de terras, no então estado de Mato Grosso, ocupando grande parte do território tradicional dos Kaiowá e Guarani, que foram inseridos no processo de desenvolvimento econômico regional apenas como reserva de mão-de-obra, atendendo uma das metas do governo federal, que preconizava o aumento da produção de alimentos excedentes e de produtos primários necessários à industrialização.

Não se pode considerar que esse seja o primeiro momento de fricção interétnica na região, porém é o que provoca grandes danos como a perda de território, e que, de certa forma, como será exposto neste trabalho, altera profundamente as condições de sustentabilidade e autonomia da sociedade indígena envolvida. E, além disso, desenraiza uma leva de colonos que se fixa nos lotes da CAND em busca de melhores oportunidades e que hoje, após meio século de reconstrução de nova territorialidade⁵, volta a enfrentar outra vez os riscos de uma iminente desterritorialização⁶, na medida que se vê obrigada a desocupar a terra indígena reconhecida como tal pelo governo federal.

Dentro da complexidade da questão, o foco principal estará direcionado para os recursos e para a força do território. E os instrumentos para tal possibilidade serão as investigações sobre o conjunto de capacidades e o capital social⁷ do território, como elementos de minimização de dilemas coletivos e de favorecimento de mudanças de caráter endógeno.

³ Adota-se a formulação de Firth (1951:27) sobre cultura e sociedade: “Se ... sociedade é tomada enquanto conjunto organizado de indivíduos com um modo de vida determinado, a cultura é esse modo de vida. Se sociedade é considerada um agregado de relações sociais, então cultura é a essência destas relações. Sociedade enfatiza o componente humano, o agregado de povos e relações entre eles. Cultura enfatiza o componente de riquezas acumuladas, tanto imateriais quanto materiais, que povos herdaram, empregam, transformam, adicionam e transmitem.” In: BARTH, F. “Problemas em conceitualizar o Pluralismo Cultural”, s/d (mimeo).

⁴ Considerada aqui apenas como fronteira econômica.

⁵ Relação entre a cultura e o território.

⁶ Perda de laços com o território.

⁷ Estoques das relações sociais efetivamente empenhadas no fortalecimento dos compromissos que geram cooperação, confiança e reciprocidade.

Como o objetivo geral desta dissertação é investigar possibilidades e obstáculos de Desenvolvimento Local em área de conflito interétnico, este trabalho foi estruturado com a intenção de elucidar, também, a dinâmica interétnica entre os índios kaiowá e os colonos, analisando os modelos de desenvolvimento adotados, relacionando o processo recíproco de convívio, bem como observando relações cotidianas e suas necessidades para o desenvolvimento de projetos comuns a partir da interação de competências e habilidades de cada uma das parcialidades observadas.

Quanto à estruturação dos capítulos, no primeiro, foram tecidas considerações críticas sobre o confronto da fronteira indígena com a frente de expansão, assim como a descrição do processo histórico de ocupação da região e da trajetória do conflito. No segundo, considerações conceituais sobre fronteiras identitárias e sua organização. A vida cotidiana e a dimensão cultural enquanto elemento facilitador do desenvolvimento local foram discutidas no terceiro capítulo, juntamente com a conceituação de desenvolvimento territorial visto como construção social. E, finalmente, no quarto capítulo, foram investigadas as possibilidades de compatibilidade de interação entre as duas parcialidades, índios Kaiowá e colonos, observadas a partir do capital social do local e das capacidades das sociedades envolvidas.

Entre as principais fontes de pesquisa desta dissertação destaca-se o relatório final da perícia realizada na área indígena de Panambizinho, sob a responsabilidade da antropóloga Katya Vietta⁸. Esta perícia, que elucida o caráter de ocupação da área, foi solicitada para subsidiar parecer e decisão do Judiciário ao processo 96.0000158-8 (1ª Vara de Justiça de Seção Judiciária de Mato Grosso do Sul), impetrado por colonos que se sentiram lesados pela Portaria Ministerial 1.560, de 13 de dezembro de 1995, que reconhece a Área Indígena Panambizinho e determina a sua demarcação. Foram anexadas a esse relatório inúmeras entrevistas com os índios Kaiowá e os colonos, realizadas durante os meses de maio a dezembro de 1998.

Outros artigos, dissertações e teses também foram consultados e se constituíram em fontes esclarecedoras sobre as questões de história e cultura das sociedades indígenas Kaiowá e Guarani, como também, dos colonos, pequenos agricultores, que se fixaram em Panambizinho. Esta dissertação baseia-se, portanto, em dados históricos relativos ao tema proposto, assim como em informações sobre a

⁸ A perita Katya Vietta é professora da UCDB – Universidade Católica Dom Bosco, do estado de Mato Grosso do Sul e também coordenadora do NEPPI/UCDB, Núcleo de Estudo e Pesquisa de Populações Indígenas e integrante do Programa Kaiowá/Guarani – UCDB.

conjuntura atual, que permitem conceber uma visão panorâmica do que se propõe discutir, a saber, o desenvolvimento local em área de conflito interétnico.

O referencial teórico adotado, por sua vez, fundamenta-se em teorias de etnicidade, cultura e desenvolvimento, em particular nas obras de Fredrik Barth, Guy Hermet, Robert Putnam e Amartya Sen.

CAPÍTULO 1

FRONTEIRA INDÍGENA X FRENTE DE EXPANSÃO

Estabelecer premissas para as reflexões que seguem, além de ser princípio norteador, pode-se constituir em instrumento eficaz de elucidação das questões conceituais e teóricas necessárias para o desenvolvimento da dissertação.

Para um primeiro passo vale tecer considerações críticas sobre fronteira e territorialidade, pontuadas, porém, previamente de acordo com as suas variabilidades culturais. Também não se pretende aqui travar discussões entre abordagens estruturalistas e procedimentos fenomenológicos. A exemplo de Maldi (1997:184-5), é possível somar grupos e relações com valores e comportamentos, ultrapassando a tensão epistêmica e seu caráter dicotômico.

Na raiz de nossos julgamentos existe um certo número de noções essenciais que dominam toda a nossa vida intelectual: são aquelas que os filósofos, desde Aristóteles, chamam de categoria do entendimento: noções de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa, substância, personalidade, etc. Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas. Elas são como molduras sólidas que engastam o pensamento que parece não poder desvincilar-se delas sem se destruir; pois não parece que possamos pensar objetos que não estejam no tempo ou espaço, que não sejam contáveis etc. As outras noções são contingentes e móveis, acreditamos que possam faltar a um homem, a uma sociedade, a uma época; aquelas nos parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito. São como que a ossatura da inteligência. (DURKHEIM, 1989:38)

A adoção de categorias culturais permite a observação de um todo construído pela sociedade, das instituições sociais às representações coletivas que, segundo Roger Chartier (1991:11)⁹, são as “*matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social, centrando a atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e*

⁹ CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: MALDI, D., 1997.

que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser percebido construtivo da sua identidade”.

A consideração seguinte diz respeito ao diálogo que se pretende instituir entre a História e a Geografia, contribuindo para a diversidade teórica, “*sem repudiar a própria história do desenvolvimento científico*” (LOPES, 1994:59), adotando-se para o uso da terra não só a visão de “*matéria-prima*” (RAFFESTIN, 1993:144)¹⁰, como a concepção de anterioridade histórica.

A transformação do espaço (categoria) em território é um fenômeno de representação através do qual os grupos humanos constróem sua relação com a materialidade, num ponto em que a natureza e a cultura se fundem. A noção de território sem dúvida é formada através do dado imediato da materialidade, mas esse é apenas um componente, já que todas as demais representações sobre o território são abstratas. (MALDI, 1997:186)

Além dessas ponderações há também um ponto fundamental a ser esclarecido que deriva da diversidade cultural das sociedades que se observa: visão de mundo diferenciada, concepções espaciotemporais distintas, contradições na compreensão local, entre uma série de outras diferenças. São questões que não podem ser desconsideradas, mas também não podem ser supervalorizadas, para que não se corra o risco do imobilismo.

... hoje a diversidade se converteu em uma manifestação rapidamente evolutiva, e não fixa, das múltiplas vias de mudança cultural que se observa em todas as regiões. Daí a necessidade de levar em consideração essa diversidade em movimento e manipulá-la revele-se hoje como algo mais difícil que desdobrar-se, como se fazia outrora, em ternas emoções sobre o pitoresco encanto das meritórias culturas tropicais e sobre a necessidade de conservá-las nesse estado idílico. (HERMET, 2002:100)

Premissas postas, volta-se ao foco do que se propõe observar: conflito interétnico, que visto de forma um pouco mais abrangente, pode-se retroceder mais de

¹⁰ RAFFESTIN, Claude. Por uma geografia do poder. São Paulo: Ática, 1993. In: MALDI, Denise. Op. cit.

cinco séculos, desde quando os índios Kaiowá, localizados na região Sul de Mato Grosso do Sul¹¹, mantiveram os primeiros contatos com os espanhóis.

A problemática atual de conflito de caráter interétnico se caracteriza pelo confronto entre fronteira de expansão e fronteira indígena, pois nesse mesmo contexto, nessa mesma região de domínio, encontram-se também colonos que, desde 1943, atenderam ao chamamento do Estado Novo, de Getúlio Vargas, para ocupar terras indígenas num programa de colonização com o cunho da integração nacional.

A questão ainda adquire uma maior complexidade quando se observa que o espaço de fronteira de duplo domínio é historicamente de litígio permanente, definido conceitualmente por Martins (1997:15) como o lugar de desencontros, uma encruzilhada de tempos históricos e de confronto de territorialidades, onde se misturam e convivem formas arcaicas de exploração econômica e de formação social.

Por outro lado, é na fronteira que se dá a interseção, o diálogo e a interação entre grupos distintos, e, igualmente, a construção de novas territorialidades. Para Barth (1998), as fundações da fronteira, na dimensão afetiva de território, estão alicerçadas na interdependência dos grupos e na sua interação social. A fronteira compartilhada persiste e se caracteriza pela dinâmica cultural de interação. A unidade da fronteira se estabelece na contradição dialética, na construção relacional de identidades, onde o fator etnocêntrico se constitui instrumento eficaz de manutenção e de preservação de instituições sociais coletivas e ceremoniais.

Verifica-se, portanto, uma fronteira étnica sobreposta a uma vasta área de fronteira espacial entre Brasil e Paraguai. Região que desde o período colonial vem sendo disputada por espanhóis e portugueses, através de frentes de desenvolvimento que traduzem os interesses expansionistas dos Impérios Ibéricos, devidamente sintonizados à mentalidade e à prática mercantilistas para a América do Sul.

¹¹ De acordo com MELIÁ, Bartolomeu et al., “o território Kaiowá se estende, ao norte até o rio Apa e rio Dourados, ao sul, até a Serra de Maracaju e os afluentes do rio Jejui. Sua extensão este-oeste é de aproximadamente 100 km, em ambos os lados da Serra de Amambai, incluindo todos os afluentes do rio Apa e do rio Dourados, rio Amambai e rio Iguatemi, abrangendo um território de 40.000 km². Esta região envolve a fronteira brasileira e paraguaia (1976, p.217). A região do Panambi inclui-se neste território, tendo, pelo menos, como limites naturais o rio Brilhante e os córregos Panambi, Laranja Doce, e Hum. De acordo com os relatos apresentados pelos Kaiowá, a área se estenderia um pouco mais a Oeste, abrangendo, ainda, os córregos Itaquiri e Sardinha, sendo denominada por eles de Ka’agui rusu (mato grosso ou mata espessa). Alguns Kaiowá utilizam, também, o termo Ka’aniyeju para denominar esta área. Conforme GRESSLER & SWENSSON (*Aspectos históricos do povoamento e colonização do Estado de Mato Grosso do Sul. Destaque especial ao município de Dourados*) a região que compreende a margem oeste do córrego Panambi, além dos córregos Itaquiri e Sardinha é parte da área onde foi implantada a Colônia Agrícola Municipal de Dourados, reservada em 1943 e regulamentada em 1946. (1988, p.97, apud VIETTA, Katya. Relatório de Perícia, 1998)

A incorporação de novas terras, tônica colonial do fim do século XVI e do século XVII, reproduzida até os dias atuais e observada na trajetória do conflito, tem por base projetos específicos de desenvolvimento, com concepções espaciotemporais próprias dos grupos étnicos em fricção. Concepções estas que caracterizam a região em questão e influenciaram a tônica do confronto.

O primeiro desses projetos que avançam sobre a fronteira indígena¹², sob o manto da tentativa de redução e catequese pelos espanhóis, é inconsistentemente combatido por bandeirantes paulistas que, a princípio, com objetivos opostos de ocupação territorial, buscam mão-de-obra, através de investidas escravistas, para satisfazer a necessidade da economia agrícola tropical dos engenhos de açúcar do nordeste brasileiro (MARTINS, 1992:29-33).

Após a destruição das missões jesuíticas, uma parte das tribo Guarani que as povoavam fundiu-se com a população rural do Paraguai: são os Guarani modernos. Outra parte fugiu para as matas, indo juntar-se aos grupos que se tinham mantido independentes, voltando a viver a antiga vida de lavradores e caçadores. Estes são os Kaiowá, Guarani primitivos, contemporâneos. Esses Guarani primitivos se viram envolvidos pelas tropas em luta durante a Guerra do Paraguai e tiveram, então, os primeiros contatos maciços com os brasileiros. Cessadas as hostilidades, a região foi evacuada e eles puderam continuar a levar a vida independente em suas matas. (RIBEIRO, 1989:83)

Da mesma forma, sem grandes conflitos registrados pela história oficial, a segunda frente de desenvolvimento, ou ainda, frente extrativa sob o aspecto de ocupação econômica, foi a da erva-mate, cultura nativa explorada na região da Grande Dourados pela Companhia Matte Larangeiras¹³. Antes, porém, de abordar a exploração da erva-mate, vale retroceder até a Guerra do Paraguai para observar um fator novo surgido no desenrolar da guerra que vai influenciar futuramente a história de conflito da região. Segundo a tese de doutorado de Figueiredo, vários destacamentos e colunas atravessaram a região Sul do estado. “*O conhecimento da região teria influído na decisão de escolha dos fugitivos gaúchos, que anos mais tarde abandonaram o Rio Grande do Sul, perturbado pela Revolução Federalista de 1893*”. (1967:218)

É consequência da guerra também a presença do gaúcho de Bagé, Tomaz Larangeira, na Comissão Demarcadora de Limites de 1872. Concluída a demarcação,

¹² Vale determinar que a região pertencia a Coroa Espanhola, por força do Tratado de Tordesilhas.

¹³ Algumas fontes grafam Larangeira com “j”. A título de padronização adota-se a grafia com “g” de acordo com a denominação da *Companhia Matte Larangeira*.

Larangeira permanece em Mato Grosso, tendo recebido pelo trabalho três carretas de bois e algum dinheiro. Com isso dá início à exploração da erva-mate. “*Incialmente os trabalhos foram modestos e sem as concessões de monopólio, que foram conseguidas pelo decreto nº 8.799, de 9 de dezembro de 1882, o qual deu à Larangeira o privilégio para a exploração da erva-mate nos terrenos devolutos da fronteira*”. (FIGUEIREDO, idem:232)

Gradativamente esta concessão toma proporções grandiosas graças às boas relações políticas de Tomaz Larangeira com os ocupantes do poder público. Segundo Correa Filho (1925), Larangeira integra a Comissão Demarcadora que foi chefiada pelo Coronel Enéas Galvão (Barão de Maracaju) e comandada militarmente pelo capitão Antônio Maria Coelho que, no período republicano, torna-se o primeiro presidente provisório de Mato Grosso.

Depoimentos reafirmam que na região onde se localiza Panambi não era extraída a erva-mate pela Companhia, embora ela fosse detentora da concessão¹⁴.

Segundo Silva (1982:15), em sua dissertação de mestrado, os relatos quanto à incorporação dos Kaiowá nos trabalhos dos ervais são contraditórios: enquanto o antigo inspetor do Sistema de Proteção ao Índio, Alaor Fioravante Duarte, afirma que a Erva-Mate Larangeira não extraía a erva daquela região, *um paraguaio* residente na aldeia informa que os Kaiowá de Panambizinho trabalharam nos ervais. O rio Brilhante, aliás, um dos limites originais do território, deve seu nome ao da balsa que subia o rio colhendo o produto.

Vale também buscar na dissertação de Gilmar Arruda a informação de que os índios detinham o saber-fazer da produção da erva mate. “*A tradição foi legada pelos Guarani, que já utilizavam a erva mate antes dos conquistadores brancos chegarem, e foi difundida posteriormente, principalmente pelos jesuítas e suas missões a partir do século XVII.*” (1989:124)

Apesar de não encontrar referências mais contundentes sobre a questão, a Companhia não representou uma ameaça ao território indígena Kaiowá, uma vez que a atividade da extração da erva era sazonal, não requeria a ocupação definitiva que se observa numa próxima fase de economia agrícola.

O empreendimento levado a efeito pela Mate Larangeira teve profundas repercussões na vida econômica e política do Estado de Mato Grosso. Contudo, deixou poucas marcas, quando se verifica a extensão territorial

¹⁴ Concessão que, segundo Gilmar Arruda, chegou a abranger uma área de 5 milhões de hectares.

coberta pelo arrendamento, que ultrapassava de muito a capacidade de exploração da Empresa. Se houve uma certa mobilidade espacial dos trabalhadores dentro da área ocupada, foi em função da itinerância da exploração. (FIGUEIREDO, idem:257)

Segundo Meliá (1976), as empresas de exploração extractiva (erva-mate e madeira), por não terem um projeto civilizador (ou colonizador) e não disputarem a posse da terra, não desalojaram os índios, assim como não os tiraram de seu território, continuando com a posse real das terras e com a sua agricultura de auto-suficiência.

No entanto, há informações que demonstram o impacto do contato com essa frente extrativista. Em *Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos* (SILVA, 1982:17), são relatados atendimentos de casos de tuberculose e doenças venéreas, como também de óbitos na Missão Evangélica Kaiowá, o que demonstra que os índios da região mantiveram estreito contato com os trabalhadores da Matte Larangeira.

O que se percebe nos estudos referentes à história do sul de Mato Grosso é que os índios da região eram invisíveis, quando não representavam um papel preponderante para o Estado, como na Guerra do Paraguai. A ideologia dos “*espaços vazios*” do Oeste do Brasil reafirma a invisibilidade, afetando não só a sociedade indígena, mas fazendo também desaparecer conflitos e outros personagens indesejáveis à política oficial da época, como posseiros e pequenos proprietários.

Vale ressaltar que, nesse momento, o índio já não mais desempenha o papel do “guardião da fronteira”, imaginário da mentalidade setecentista, representação que, segundo Maldi (1997:208), foi engendrada dentro do expansionismo, construída a partir de elementos que refletiam os ideais de conquista, povoamento e defesa e, sobretudo, a xenofobia ibérica, caracterizando um estado permanente de guerra. Em larga medida, também, o século XVIII foi marcado pela promessa de civilização em que os índios eram, por si mesmos, garantias de povoamento.

Já no discurso oficial do século XIX sobre a questão indígena, a visão do espaço é ainda de imensidão, no sentido de que o índio é por excelência *errante e nômade* (Maldi, idem:210). O nomadismo sempre foi visto como característico da barbárie, e oposto ao sedentarismo, condição indispensável para a civilização. A política indigenista oitocentista reflete esta ideologia do espaço reducionista, concentrado. Como expressa o documento seguinte:

A experiência tem mostrado, dizem Tocqueville e Charveloix (sic), que é uma falta fazer penetrar as luzes da civilização entre os índios, deixando os seus costumes vagabundos. É uma verdade

incontestável do que tiveram prova os Jesuítas do Brasil e do Canadá e os puritanos da Nova Inglaterra: uns e outros nada fizeram de durável. Eles não compreendem que para civilizar um povo é preciso primeiro que ele se fixe num ponto, o que não se pode fazer sem cultivar a terra, e que portanto era preciso fazer que os índios fossem cultivadores e abandonassem os costumes nômades. (Relatório Repartição de Polícia)¹⁵

Trata-se de uma questão bastante complexa não só na região que se observa como em tantos outros *sertões* que serviram de palco de luta velada pela terra, onde a idéia de “*vazio*” privilegia a ausência de autonomia, de história e de colonização. E, ainda mais, transforma os que se rebelam contra a ordem hegemônica em marginais, vagabundos e bandidos.

Em *A luta pela terra nos sertões de Mato Grosso*, Guillen (1999:148) cita uma definição de Guimarães Rosa que ajuda a elucidar o imaginário do sertão e sua subordinação à política dominante: “*sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte que o poder do lugar*”.

É relevante salientar que, no imaginário social do sertão, a Companhia Matte Laranjeira atuava como um importante componente progressista e modernizador, na medida em que implantava na região da fronteira as condições almejadas para o desenvolvimento que o Estado merecia alcançar, segundo as aspirações dos segmentos sociais dominantes. (GUILLEN, idem:151)

Porém, a corrente migratória dos gaúchos em busca de terras livres chega a Mato Grosso, impulsionada pelo imaginário do sertão, com sua fartura de terras férteis, o que vem acarretar uma fissura no poder disciplinar da Companhia.

Renitentes quanto ao objetivo de conseguir terras na região, os gaúchos se instalavam nos domínios mais recônditos da Companhia e os confrontos com a Matte Laranjeira remontam ao início do século. Nas lutas políticas envolvendo o mando dos coronéis, a presença dos gaúchos foi uma constante, pregando a divisão do Estado de Mato Grosso como solução para o desenvolvimento da região sul e consequente libertação política dos coronéis de Cuiabá. (GUILLEN, idem: ibidem)

¹⁵ Relatório da Repartição de Polícia, Província de Mato Grosso, de 29/4/1876. In: MALDI, Denise. Op. cit.

Vale esclarecer que a Companhia possuía poderes facultados pelo governo que lhe davam a prerrogativa de determinar as formas de ocupação da região, o poder de expulsar quem se estabelecesse sem sua autorização e, como dispositivo disciplinar, possuía uma polícia própria. E, ainda, os trabalhadores eram regidos pela escravidão por dívida.

As concessões eram cobiçadas não só pelos migrantes gaúchos que queriam a posse da terra; posseiros, pequenos produtores clandestinos de erva-mate e colonos também enfrentavam os desmandos da Matte Larangeira, fazendo sobremaneira a procura e o interesse pelas terras da região Sul de Mato Grosso. “*A terra custava apenas a posse. Contra ela havia o índio, senhor original da terra e a grande arrendatária, a Companhia Mate Larangeira, a dominar aproximadamente 1.600 léguas quadradas, quase 60.000 quilômetros quadrados. Um império! O conflito não se fez tardar.*” (FIGUEIREDO, 1967:221)

A luta pela terra na história de Mato Grosso não se constituiu em um fenômeno isolado que afetou apenas as comunidades indígenas. A política estadual da época favorável às grandes propriedades capitalistas enfrentava o dilema da necessidade do adensamento populacional, porém sempre tendia aos reclamos da classe dominante. Vale ressaltar que Valmir Corrêa (1982) aponta uma série de conflitos armados entre 1891 e 1922, envolvendo os coronéis e seus bandos em disputa pelo poder local. Nada mais lógico que uma grande parcela da população fosse também excluída da história oficial sobre a expansão das fronteiras.

Fica claro que o acesso à terra nunca foi pacífico na região, a fragmentação territorial era a aspiração de grande parte da população não-índia, igualmente marginalizada, além de o adensamento populacional do sul ser questionado pelos políticos do norte, cujo pensamento era marcadamente unitarista e que, em períodos eleitorais, ficariam em desvantagem.

Enfim, os índios Kaiowá vão aparecer nos relatórios de Rondon¹⁶, que em viagem pela região atesta a ocupação kaiowá na barra do rio Brilhante: “*na barra desse rio acham-se localizados os índios Caiuá, da nação Guarani, índios pacíficos e empregados nessa zona na extração e fabrico de herva mate*” (RONDON, 1949:101, apud VIETTA,

¹⁶ De acordo com a Prof. Dra. Cleonice Alexandre Le Bourlegat, em comentário por ocasião de exame de qualificação, faz-se também referência aos índios Kaiowá no relatório do sertanista Joaquim Francisco Lopes, 53 anos antes de Rondon. A informação consta em sua tese de Doutorado em Geografia (p. 164), intitulada *Mato Grosso do Sul e Campo Grande: articulações espaço-temporais*. 2000, Faculdade de Ciências e Tecnologia – Universidade Estadual Paulista.

1998:11). Em 1922, passa novamente pela região e promete a demarcação da terra para os índios Kaiowá.

Cândido Rondon foi o primeiro diretor do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), criado em 1910. “*Prezando os índios e seu valor ideológico para o Estado Novo*”, Vargas o nomeou diretor do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), em 1939, “*para promover a conscientização política sobre a cultura indígena e a política estatal*”. (FREIRE, 1990, apud GARFIELD, 2000:16-17)

E é com o Estado Novo que a história do sul de Mato Grosso toma novos rumos. “*Sob os cuidados do governo federal, afirmavam funcionários do Estado Novo, o potencial do sertão não seria mais desperdiçado*” (GARFIELD, idem:16). A dominação se valia do paternalismo, tendo como base a tutela: *proteger para dominar*. Getúlio Vargas lança, em 1938, a campanha *Marcha para o Oeste*, de forte caráter publicitário, que buscava a integração dos vazios ao conjunto da Nação, “*apagando da memória histórica a luta pela terra travada pelos posseiros ao longo de quase 50 anos*”. (GUILLEN, 1999: 164)

Além da integração nacional, estudos (SILVA, 1982:18) apontam para duas diretrizes principais que motivaram a campanha: Getúlio tinha pretensões de fixar em zonas mais produtivas e menos propícias a flagelo os excedentes de produção de certas regiões do país e, também, substituir a imigração, ou melhor, apropriação estrangeira, pela colonização nacional.

Com esse espírito foram implantadas, no Brasil, frentes de colonização e na região Sul de Mato Grosso, a CAND – Colônia Agrícola Nacional de Dourados. Mais de 300 mil hectares foram fragmentados em pequenos lotes de 30 hectares destinados a colonos de várias regiões do país.

... a Colônia Agrícola efetivamente nasceu da luta pela terra, contra os arrendamentos da Matte Larangeira. Canalizando antigas aspirações de fracionar os ervais em pequenas propriedades e impulsionar o desenvolvimento da região pelo adensamento populacional, a criação da Colônia pode ser entendida como o resultado de uma política governamental para controlar o poder da Matte Larangeira e dirimir o conflito pela terra, acirrado desde os anos 30. (GUILLEN, idem:ibidem)

A criação da Colônia foi instituída pelo Decreto-lei 5.941, de 28 de outubro de 1943, assinado por Getúlio Vargas, estando situada no Território de Ponta Porã, numa área não inferior a 300 mil hectares.

Os trabalhos de medição foram concluídos somente 13 anos depois, com a constatação de um excedente de 109 mil hectares, motivo de grande discussão e também de especulação. Da área total de 409 mil hectares, a CAND ficou com 267 mil hectares. De acordo com o INCRA (1984)¹⁷, o Governo do Estado titulou dentro dessa área doada, dez lotes (20 mil ha), ato que gerou áreas de litígio e que só foram desapropriadas em 1980.

O excesso de terras foi também destinado à especulação, enquanto não foi possível, nem ao próprio SPI, garantir os lotes ocupados pelos índios Kaiowá ... O respeito aos direitos indígenas, já amplamente garantido pela Constituição em vigor, confronta-se com os projetos de desenvolvimento coordenados e incentivados pelo mesmo Ministério. A ação do SPI estava subordinada e integrada nos planos globais de desenvolvimento econômico que neste período estavam voltados para a Marcha para o Oeste, buscando integrar e controlar novos espaços geográficos. Está ai, certamente, uma das causas de sua ineeficácia e omissão. (BRAND, 1997: 85)¹⁸

A implantação da CAND, como toda a política de integração do Estado Novo, desconsiderou a possibilidade de consulta aos grupos indígenas, “*considerados incompetentes para cuidar de seus próprios assuntos*” (GARFIELD, 1998:25). Como o SPI pronunciava, em 1939: “*O índio, dado seu estado mental, é como uma grande criança que precisa ser educada*” (idem:ibidem). Os esforços para disciplinar a força de trabalho e eliminar o nomadismo – disfarçados em temas de redenção – exemplificavam este tratamento autoritário. Nesse sentido, o Estado procurou redesenhar as fronteiras do território indígena.

Tantos os documentos oficiais como os demais não fazem menção à existência dos índios, cujas terras também seriam divididas em lotes e distribuídas. Isso ocorre apesar da Lei nº 87, de 20 de julho de 1948, que estabelece os limites da Colônia e dá outras providências, em seu art. 4º explica que serão respeitados direitos adquiridos por terceiros dentro da área da Colônia Federal. Mas condiciona estes direitos a títulos de domínio expedidos pelo governo do Estado, que não era o caso dos Kaiowá. (BRAND, 1998:57)

¹⁷ Relatório e Exposição sobre Atividades Fundiárias. INCRA/CR 16. Dourados, 1984. In: VIETTA, Katya. Relatório de Perícia. 1998, p. 18.

¹⁸ Brand refere-se à ação do SPI.

A desconsideração e o descuido sistemático dos interesses indígenas seriam facilitados e permitidos pelo sistema de tutela. Para Garfield (2000:24), o Estado Novo, através de sua linguagem protecionista, refletiu a tendência de outorgar noções de cidadania e de direitos aos grupos sociais previamente marginalizados. "Os modestos mas dedicados trabalhadores da floresta, a verdadeira sentinel da fronteira, os vigilantes soldados da nação", seriam incorporados definitivamente como trabalhadores para a glória nacional (RONDON, 1944:34, apud GARFIELD, idem:ibidem). Sobre esta questão Souza Lima (2002) aponta para as características do *sertanismo*: *atrair para pacificar*. O abraço simbólico do índio pelo Estado Novo acabou por sufocá-lo. "Esmagados pela retórica do governo, os índios teriam de lutar para expressar seus próprios pontos de vista em relação a sua terra, comunidade, cultura e história". (GARFIELD, idem:ibidem)

Com a implantação da Colônia Agrícola se instaura a fase dos grandes conflitos para a sociedade indígena, embora sua mão-de-obra tenha sido fundamental para o sucesso da empreitada de ocupação de lotes pelos colonos. Um período de perda de terra, de " contato intenso e mesmo confronto com os colonos. Também é nesta fase que os kaiowá são incorporados como mão de obra nos trabalhos agrícolas da Colônia. A participação dos kaiowá na abertura de matas, plantio e outras tarefas viabilizou a fixação dos colonos na região ". (SILVA, 1982:13)

É, ela tá dizendo que, quando lembra foi, é, que viu que trabalhava, nesse nome César¹⁹, João, Araldo, André, Quili ... Abrindo nessa estrada ... Travessão da Lagoa ... Então esse pessoal também que ele faz o loteamento. Então nessas pessoa quando começô a trabalhá assim, e ai ele pediu a licença pro Chiquito²⁰, pra levá água daqui, pra puxá lá, aonde tava acampado. Então nesse puxava, água puxava, também, pediu também o cana, na ponta do cana pra podê plantá e banana e batata, mamão. Então o Chiquito sempre fornecia nessas pessoa. Fornecia pra eles, e puxava com carroça e os índios era só os trieiros, só. A estrada era esse trieiinho só. Então ele abriu, pra podê entrá com o carrinho. Então nesse trabalho fez, durô mais de três anos, e ai. Então, em cima disso, o pessoal tá abrindo do essa estrada aqui. Ele abriu nesse aqui também ... É essa abrindo esse aqui, também, ... parece que é a BR [MS 22] de Gumercindo Pimenta do Reino, é essa daqui o levando até lá no Douradina, e depois abriu outra até o Bocajá, então essa abrindo também ali no Cruzaltina entre o 48, ligá. Então esse aqui ela tá lembrando que falava o pai dele, que esse pessoa veio procurando o Chiquito pra podê se alimentá, léva água, essas coisa, é! É, Martim também, ajudô também, Amâncio, Inácio, Enario, Nassario ... Ai esse o nome que tem as pessoa que tá trabalhando na divisa, pra abri e fazê loteamento, também. Trabalhô, mais ou menos, cinco anos, ela tá

¹⁹ César ou Luiz Egydio Cerqueira César, Assistente da CAND.

²⁰ Liderança religiosa da aldeia de 1940 até 1980, ano de sua morte.

dizendo. Essas pessoas ai, que dizia que você não qué sai, tudo bem, fica por aqui mesmo, não vai te prejudicá nada. Ai o Chiquito falô pra ele assim óh: se vocês querem matá o mato, mas é tê prejudicá, pra vocês, mais o problema é que nós tá preocupado, daqui mais pra frente vocês pode prejudicá muitas comunidades, disse. Ai ele disse assim óh: vocês que sabe, quisé i embora pode i embora, mais se quisé ficá, pode ficá aqui também, ai disse o César pro pai Chiquito ... O César que veio abri, antes de começá a Colônia. (Índia Kaiowá Dorícia Pedro, 97 anos)²¹

Segundo Vietta (1998:21), no período inicial da implantação da Colônia, momento de medição e de abertura de estradas (travessões), as relações entre a Colônia Agrícola, seus engenheiros, e os Kaiowá eram amigáveis. Os índios forneciam água e prestavam serviços:

Primeiro entraida, abrindo ali naquela estrada [Gumercindo Pimenta-MS 22] ali, primeiro entraida que veio, o colono chama José da Cruz e o outro chama Francisco Freitas. E esse primeiro então, primeiro branco a abri a picada e parô, ai. Ela tá contando história assim, ela vinha vindo [pela] aquela estrada ali, pelo travessão, aquele asfalto que vem ai [MS 22]. Ai que ajudava ele, ela, começá a roçá e tirava toco ... Ela e o esposo dela ... é o Martim, o Chiquito todo mundo. E ai deixaram ali aquela estrada, depois partiram pra frente ... [os Kaiowá] arrumava milho, batata, pra esse dois que tava lá, arrumava assim comida pró pessoal que tava morando ali. E, sempre, confusão não tinha, não. Mas sempre arrumava comidinha assim: abóbora, batata, cana. Então, sempre mantendo esse pessoal que tinha arrumando ai. Só tinha dois casa, só. (Índia Kaiowá Maria Lídia Marta, 62 anos)²²

No entanto, gradativamente, com a conclusão das obras de infra-estrutura, a relação com a CAND se altera: surgem pressões para a expulsão dos índios.

Todo mundo fica com medo, correu. Engenheiro chama Aguirre. Cortava até no Bocajá ... Repartiu a aldeia, invadiram tudo. Os índio trabalhô pro engenheiro, e depois ele tomô a aldeia. Não pagô pelo trabalho e já disse: pode i embora, que vocês não tem mais terra. Índio ficô aqui. Não quis i embora ... Os estrangeiro pegô revolver, carabina, tudo armado prá por medo nos índio. (Índio Kaiowá Paulito Aquino, mais de 100 anos. Grifo nosso)²³

²¹ Gravado em 21.08.1998 (Fita 17), com tradução de Valdomiro Aquino. In: VIETTA, Katya. *Relatório de Perícia*. 1998: 21.

²² Gravado em 24.06.1998 (Fita 07), com tradução de Valdomiro Aquino. In: VIETTA, Katya. Idem: 22.

²³ Gravado em 21.07.1998 (Fita 10), com tradução de Maria Aquino. In: VIETTA, Katya. Idem:ibidem.

Nas entrevistas realizadas pela perícia (1998), fica caracterizada a dimensão do conflito, inclusive armado, entre as duas fronteiras (indígena e de expansão). Novos relatos, como o do kaiowá Geraldo Aquino, resgatam a trajetória histórica da luta de sua gente para garantir a posse da terra, recuperando inclusive a passagem de Rondon pela região sul de Mato Grosso.

Então, naquela época, que era mato sabe! Igual que meu irmão fala, né! Que nós sabe, nosso bisavô que trabalhô pra ganhá essa terra, sabe! Dessa aldeia, dessa área grande, aqui, óh! A divisa aqui é de Dourado, a divisa aqui vai até no rio Brilhante, entendeu? E esse aqui, a área na divisa do [córrego] Sardinha, ali óh, vai até na base do rio Brilhante, aí o rio Brilhante desce pra baixo, vai até lá na ponta, sabe! Até ali, óh! Aqui dentro, aqui era reserva dos índios E, o nosso bisavô trabalhô [com] 3.000 pessoas, pra ganhá essa terra... Em 1900 ... Então, os meus pais ficô assim óh, Não é que nos trabalhamo, mais quem lutô a terra foi o nosso bisavô, pra ganhá a terra. Lutô, trabalhô Aí, outro governo falô pra ele assim, óh! É, vocês vamo trabalhá de muque fazê estrada aqui, pra ganhá essa terra, não é verdade? Trabalhô aqui óh, junto com madera assim, óh, arrancando no enchedão, pra empurrá com o muque, três mil pessoas fazendo o serviço, e depois fizeram, como é que fala? O telégrafo, entregaram depois, punharam ali óh! pra linha, prá telefoná. Os índios derrubaram arueira, lapinaram, aí levantô assim, óh, pra entregá, pra telefona Dourado, de Campo Grande, até em Brasília²⁴ naquela época. Não tinha branco, não tinha nada, assim que o pai [Paulito Aquino] falô, só índio. Eu nasci em 40, já tinha Colônia, Colônia veio pra recortá, até de 40. Então aquela palavra tá bem complicado, falá certinho. Meu pai tinha naquela época, naquele tempo, minha pai tinha 12 ano de idade, ele trabalhô de bobera. Carregava assim corote, assim, óh, pra turma bebe água. Então meu pai explicô assim". (Índio Kaiowá Geraldo Aquino, 48 anos)²⁵

A situação não é muito diferente para os colonos, que se sentem enganados pelo Governo Federal e seu projeto de colonização.

Getúlio Vargas aqui, entrô aqui, e ai fez a reforma agrária, para colono, e o colono, não sabe, pensava que aquela terra ali não tem dono né! Então Getúlio Vargas fez ai né esperaram ... pra chega documento ... Então aí fizeram ali, esperaram doze anos, chegô documento não apareceu dono né! Eu não sei, acho que Getúlio Vargas enganaram sabe, é enganaram. (Fala da Comissão)²⁶

²⁴ “A falta de domínio da geografia ou mesmo de um conhecimento mais apurado da configuração política do país faz com que Brasília seja citada constantemente, quando se pretende fazer referência tanto a capital federal, como a Campo Grande, onde se localizava, na época, a 5ª Inspetoria Regional do SPI”. In: VIETTA, Katya. Idem: 14.

²⁵ Gravado em 04.06.1998 (Fita 01). In: VIETTA, Katya. Idem: 14-15.

²⁶ Gravado em 04.06.1998 (Fita 01). In: VIETTA, Katya. Idem: 63.

Nos últimos 50 anos, o conflito se caracterizou pela posse da terra. Os Kaiowá reivindicam o território onde estão assentados os 28 colonos e suas famílias, sendo que a maioria se instalou entre as décadas de 40 e 50. Residem na área apenas 06 famílias, sendo que o restante mora em vilas e cidades próximas, utilizando seus lotes para a produção econômica, onde desenvolvem projetos de exploração agrícola mecanizada. O território está totalmente desmatado, ocupado por plantações exógenas. O meio ambiente, comprometido.

Da vegetação nativa nada restou, exceto pequenas faixas da mata ciliar do córrego Laranja Doce, inferior, porém, ao recomendado por lei. Nem mesmo as áreas de preservação permanente permanecem. O restante foi desmatado para ceder lugar às lavouras de soja, milho, trigo e aveia. Portanto, a inexistência de áreas de refúgio natural para os animais de caça os reduziu drasticamente, a ponto de neste momento praticamente inexistirem. Da mesma forma o desmatamento das matas ciliares atingiu a reprodução dos peixes, rareando a sua captura. Portanto, as alternativas de sustento apoiadas na caça, coleta e pesca estão, evidentemente, comprometidas. (TEODORO, 1998, apud VIETTA, 1998: 111)²⁷

Já os Kaiowá, parte integrante da sociedade Guarani, estão restritos a 2 lotes de 30 hectares cada, somam 240 índios todos residentes na área. Segundo Vietta (op. cit.), a população está dividida em 52 núcleos familiares, compondo essencialmente 5 parentelas, ou famílias extensas.²⁸

“Nós morava nesse mundo aqui, aí a Colônia foi empurrando e foi encolhendo prá nós. Agora, índio fica igual feijão no bolso, tudo escorado”²⁹ Essa configuração foi determinada na implantação da CAND, que também parcelou em lotes a área de Panambizinho, considerando os Kaiowá como colonos. O descontrole dos órgãos oficiais, os desmandos da classe dominante do Estado e a grande avalanche de migrantes provocaram uma verdadeira balbúrdia na instalação da Colônia Agrícola. Foi um “salve-se quem puder”, instituído por ocupações irregulares com aceite de possíveis funcionários do SPI. Silva (1982) cita em sua dissertação um tal de “Raul”, que teria sido funcionário do SPI e que, nos depoimentos colhidos junto aos índios, foi denominado de “ladrão”.

...Raul do Serviço de proteção aos Índios vendeu a terra dos índios e o branco sem vergonha chegou tocando os índios. Quando a Colônia

²⁷ Parecer do biólogo Antonio Teodoro. In: VIETTA, Katya. Idem:111.

²⁸ “Destes 5 grupos familiares, 3 deles passam a constituir grupos distintos, no máximo há 2 ou 3 gerações. Os 52 núcleos familiares compartilham de laços de parentesco, consanguíneo ou afim, há várias gerações. In: VIETTA, Katya. Idem:3.

²⁹ Desabafo do índio kaiowá Arcênio. In: VIETTA, Katya. Idem:120 (grifo nosso).

chegou era mato puro, agora é campo: o civilizado acabou com a caça, com o macaco, com o tucano, cateto, com tudo. Índio nunca mais comeu carne. (Vicente, índio Kaiowá)³⁰

Não há como precisar a quantidade de lotes que foi destinada aos índios na época, porém, desse total, apenas os dois (atuais) foram mantidos. Enganados, ludibriados e expulsos, muitos deles abandonaram a área.

“Meu pai morreu quando chegou os colonos. Morreu de tristeza de perder as terras. Os índios foram tocado que nem bicho, com espingarda. Por que fazer isso com índio?”³¹. Depoimentos com este, do índio Kaiowá Floriano, são comuns e demonstram o clima de conflito.

O engenheiro deu lote pros índio, depois mandô embora e esparramô tudo. Foi pro Paraguai, Campo Grande, prá lá, prá cá. Só os velho ficô, os novo foi embora. Varroso, Marcolino Aquino, Guyra Puku, só que ficô. Um velho morreu de medo. A metade das pessoa foi embora. Quando foi embora dexô tudo aqui, roça, cachorro, galinha. Dr. Aguirre era chefe da Colônia, ele mandô atropelá os índio prá esparramá. (Índio Kaiowá Paulito Aquino, mais de 100 anos)³²

Até 1960, “muitos venderam suas **posses** por preço irrisório” (SILVA, 1982: 24). Foi o *esparramo*³³, como é chamado pelos próprios índios da região. Gradativamente, porém, foram retornando a Panambizinho. No levantamento feito por Silva (idem:25), Panambizinho contava com 100 habitantes, já no Relatório de Perícia somam 240 Kaiowá residentes na área.

Não sei pra onde foi todo mundo, desapareceu tudo. E nós também, eu e meu pai, aquele meu avô, nós ia corrido, lá na beira do Brilhante fiquemo socado lá, bem no fundo do mato, passando fome, carrapato, só tinha carrapato. Foi [para Dourados] mais ou menos 200 ... É, o que não conseguiu fugí foi tudo acompanhá eles, acompanhô eles lá. Ficô no mato, fugido ficô no mato. Ai nos fizemo, fomo lá na beira do Brilhante. também. Ai ele vortô, falô: oia chama todo mundo que vortô, correu, pra vortá tudo, pra lá pra morá lá de novo e chamô todo mundo. Ninguém queria vortá mais, né. Porque a pessoa, a galinha foge depois não volta

³⁰ Idem, p. 19.

³¹ Idem, p. 20.

³² Depoimento (Fita 10). In: VIETTA Katya. Anexo ao Relatório de Perícia, 1998.

³³ “a maioria dos Kaiowá acaba se deslocando, seja migrando para outras aldeias ou se reorganizando no interior do território do tewy jusu. E, ainda, é importante destacar que algumas famílias, apesar da resistência anterior, fizeram a opção de ir morar na Reserva de Dourados, como era inicialmente o propósito do SPI e da CAND.” In: VIETTA Katya. Idem.

mais pra comê. Então, era desse jeito, então ficava, não vamo vortá lá, mais lá não. E nós vortemo, vortemo tudinho aqui na aldeia, de novo. (Índio Kaiowá João Aquino, 65 anos)³⁴

Além da firme determinação dos colonos em expulsar os índios da região, também era intenção do SPI fazer a transferência deles para outras áreas, como pode ser observado na carta do inspetor do Posto Indígena Francisco Horta ao seu superior coronel Moacir Ribeiro Coelho, datada de 23 de março de 1962. (SILVA, idem:22-23)

... limpamos as malditas glebas, onde estão os índios (os que se dizem donos) e nós mandamos entenderem-se com o chefe da 5^a Inspetoria - Campo Grande, mas parece que a Regional tem tendéncia a deslocar os índios e com isso nós ficamos, além de tudo sobrecarregados com o serviço e ainda estarmos convencendo os Índios que não estão de acordo a vir para este Posto, deixando suas moradias, arvoredos, etc; destes casos, ainda são indisciplinados e rebeldes os que resistem na referida área de Panambi. (SILVA, idem:ibidem)

Observa-se, também, a resistência dos Kaiowá em permanecer na área, atitude que se mantém até os dias de hoje. É importante ressaltar que, apesar de os índios terem conseguido preservar apenas 60 hectares, que só a partir dos anos 70 passam a ser considerados como Aldeia Indígena de Panambizinho, esses dois lotes foram motivo e ainda são de controvérsia e de cobiça por parte dos colonos. No final da década de 1960, o colono Mario Bagordache, que afirmava ter a posse dos 60 ha, onde se localizava a aldeia, impetuou Ação Ordinária Reivindicatória de Posse contra Pa'i Chiquito³⁵ e sua esposa, Ramonita Faustina.

Eu sou Leonildo Mendes Contijo, filho de João Mendes Contijo. Entrada aqui na Colônia: 1948 ... Nesta época eu tinha 06 anos de idade, quando agente chegou aí. Esse sítio, meu finado pai ganhou na Colônia, né. Tudo direitinho. Na época esses dois lote, que tá os índio, ai agora, esses dois lote na época, eles eram desocupados, que o finado meu pai queria até tira pro meu irmão Lazinho, que mora ali na Cruzaltina. E ele não conseguiu pega um lote desse pro meu irmão, porque meu irmão era de menor, e era solteiro. Foi na ocasião, que então que entrou essa família de índio, o Chiquito índio e o filho, o Martim índio. Tudo bem, e ai aonde já foi progredindo, mais família, mais família, e coisa e tal ... Como tinha os dois lote desocupado, eles entro ... Então o povo que corto, os cortado, reservo pra eles, mas não voltaram mais, não

³⁴ Gravado em 17.08.1998 (Fita 17). In: VIETTA Katya. *Relatório de Perícia*, 1998, p. 22-23.

³⁵ Os dois lotes da Aldeia de Panambizinho são de posse, nessa ocasião, dos índios Kaiowá Pa'i Chiquito e seu filho, Martim Capilé.

voltaram mais, ficaram, você tá entendendo, o lotes em vão. Ai meu pai foi na Colônia vê se conseguia então pega pro meu irmão, não conseguiu porque ele era de menor. Ai foi onde entro o Chiquito pai, e o Martim filho, ai fico.³⁶

Sobre esse episódio, Vietta (1998:37) destaca as ameaças de invasão e expulsão, e também de morte aos índios, proferidas por Bagordache. Cita inclusive relatos que comprovam essa pressão: “*quando em setembro de 1976 estivemos na área, como membros do GT FUNAI/SUDECO... índios falam da ameaça de morte por parte de Mario Bagordache*”.³⁷

Os conflitos se mantêm mesmo depois da Constituição de 1988, que revê as relações entre o Estado, sociedade brasileira e povos indígenas, garantindo direitos, como à diferença (caput do artigo 231 da Constituição: “*São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens*”) e à terra (no parágrafo 1º. de seu artigo 231: “*São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições*”).

A partir da nova Carta, é constituído, pela FUNAI, um Grupo de Trabalho para demarcação das terras de Panambizinho. Através de seu Relatório Final, de março de 1995, pode-se observar que aspectos que favoreceram os índios como indícios sobre a ocupação imemorial, portanto, também tradicional, dão a garantia de demarcação não apenas dos 60 hectares atualmente ocupados, mas de 1.240 ha.

Baseado nas conclusões do relatório, a portaria ministerial de 1995³⁸ reconhece e determina a demarcação da Aldeia Indígena de Panambizinho, reiterando os 1.240 hectares indicados pelo Grupo de Trabalho. Mas como a área é de conflito, os colonos não aceitam as condições de desocupação e de resarcimento somente pelas benfeitorias e ingressam com um questionamento legal. É instaurado o Processo 96.0000158-8, junto à 1ª Vara de Justiça de Seção Judiciária de Mato Grosso do Sul, contestando a desapropriação pelo governo federal.

³⁶ Depoimento (Fita 3). In: VIETTA Katya. Anexo ao Relatório de Perícia, 1998.

³⁷ Relatório FUNAI, 1977. Antropóloga responsável: Ana Maria Paixão (Informação n. 078/77 - DGPC, enviada ao Coord. do GT/FUNAI/SUDECO. Brasília, 11 de maio de 1977). In: VIETTA Katya. Relatório de Perícia, 1998, p. 37.

³⁸ Portaria Ministerial n. 1560, de 13 de dezembro de 1995.

Enfim, o clima de confronto entre colonos e Kaiowá persiste e nem um centímetro de terra foi demarcado, ação considerada de direito incontestável pelos Kaiowá e injusta pelos colonos que foram assentados pela CAND e que possuem titulação de seus lotes.

CAPÍTULO 2

FRONTEIRAS IDENTITÁRIAS

Partindo do enfoque da problemática atual, o conflito se dá entre fronteiras étnicas, fronteiras identitárias – índios Kaiowá, ocupantes tradicionais da região, e colonos que, num contexto migratório há mais de 50 anos, fixaram-se no sul de Mato Grosso – que em contato desarticulam reciprocamente práticas e modelos desenvolvimento.

A concepção de fronteira, sendo um dado cultural, está diretamente relacionada à construção que a sociedade faz da alteridade. Nesse sentido, dialeticamente, o indivíduo constrói sua identidade a partir da sua localização com relação a um grupo e da sua relação com a totalidade, tendo o espaço como paradigma, de tal forma que “o território passa a ser determinado e vivido através do conjunto de relações institucionalmente estabelecidas pela sociedade”. (MALDI, 1997:187)

Se a existência de uma identidade se estabelece a partir da alteridade, da relação entre *nós* e os *outros*, este contato e o confronto vão permitir a percepção de reconhecimento e pertencimento aos próprios grupos étnicos específicos. É o sentimento identificador configurando-se frente ao *outro*.

Historicamente, os esforços teóricos para explicar os fenômenos étnicos têm seguido diferentes caminhos: Durkheim fundamenta a identidade no grupo ao qual se pertence, Marx a explica através das contradições e luta de classes, Lévi-Strauss (1981:369) a imagina como um indefinido “fundo virtual”. (...) ao qual somamos a contribuição de Fredrik Barth (1976:10) que enfoca o estudo da identidade como um processo resultante de vários fatores derivados da dinâmica de inclusão e exclusão. (GONZALES, 2002:3-4)³⁹

³⁹ A paginação dos documentos eletrônicos, à exceção daqueles já numerados em seus documentos de origem, obedece à numeração gerada na impressão do documento.

Além da exigência relacional e contrastiva, a identificação étnica também é estabelecida de forma processual, a qual se dá de maneira extremamente dinâmica, através de experiências e memórias compartilhadas, capazes de evocar símbolos comuns e sentimentos de continuidade, que no contato interétnico patenteiam a diferença, mas que estão sujeitas a reformulações diante das situações impostas, porém sem perda de sua essência, do que é realmente significante.

A fronteira passa a ser inteligível no resultado da imagem que a sociedade constrói e perpassa sobre si mesma e sobre o outro, refletindo o que Clifford Geertz (1978:188) chamou de *ethos* e visão de mundo:

O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de vida, seu estilo moral e estético e sua disposição; é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao mundo que a vida reflete. A visão de mundo é o quadro das coisas como são na realidade, o conceito que um povo tem da natureza e de si mesmo. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem. (GEERTZ, 1978:143- 4)

Vale pontuar que, historicamente, até pouco tempo, antes da atual sociedade globalizada, o referencial de identidade estava intrinsecamente relacionado com o fazer parte de um Estado Nação. “*O narrar-se brasileiro (...) compôs durante toda a idade moderna um referencial seguro de identidade reconhecido mundialmente*”. (CALEFFI, 1999:1)

A globalização, por não aceitar fronteiras, questiona o Estado moderno. “*A identidade atrelada à idéia de pertencimento a um Estado Nação, perde seu status anterior, pois ao ver desvanecer-se o território político que lhe assegurava um referencial seguro, também perde a noção clara de uma das manifestações da alteridade, ou de uma das manifestações do outro*”. (CALEFFI, idem:ibidem)

Milton Santos, ao afirmar que para apreender a nova realidade em que se vive hoje “*não basta adotar um tratamento localista, já que o mundo se encontra em toda a parte*” (1997:252), reforça a idéia de repensar a significação do lugar a partir das considerações do cotidiano, enquanto categoria de existência, devidamente inserido no mundo global.

Um novo modelo de identificação que se desenha frente ao processo globalizante é o reconhecimento étnico, na medida em que se procura estabelecer uma nova concepção que substitua o Estado Nação. Duas questões parecem ser facilitadoras

para tal: o amadurecimento das sociedades nativas e a própria construção de uma sociedade globalizada.

A invisibilidade da sociedade nativa parece dar lugar à radicalização da valorização étnica, o que pode acarretar riscos, como a idealização e a sua não aceitação como sujeito histórico. O exemplo disso é a sua identificação oficial e constitucional de direitos, mas não de fato frente à sociedade nacional. Percebe-se, então, um outro risco, o de fracionamento da construção da coexistência da “*unidade na diversidade*”. (SERRANO, 1993:4, apud CALEFFI, 1999:1).

Para que se precise melhor os conceitos nos quais se baseia esta dissertação, é importante que se esclareçam as concepções sobre categorias culturais e étnicas.

Partindo das avaliações de Barth (1998), o conteúdo cultural engloba sinais e signos manifestos – “*os traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade*” (apud POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998:194); e orientações fundamentais, “*os códigos de valores, como os padrões de moralidade e excelência pelos quais as ações são julgadas*”. (Idem:ibidem)

Já as categorias étnicas, embora tomem em consideração as diferenças culturais, não representam “*uma simples relação de um para um entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais. As características que são levadas em consideração não são a soma das diferenças “objetivas”, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes*” (Idem:ibidem), como as que organizam a interação entre as pessoas.

Indo mais além, Barth considera que dentro do que é socialmente efetivo, “*os grupos étnicos são vistos como uma forma de organização social*” (Idem:193), baseados “*por uma expressão e validação contínuas*” (Idem:196). O que se destaca também no pensamento de Barth é a substituição de uma concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica.

...a etnicidade não é um conjunto intemporal, imutável de “traços culturais” (crenças, valores simbólicos, ritos, regras de conduta, língua, código de polidez, práticas de vestuário ou culinária etc.), transmitidos da mesma forma de geração para geração na história do grupo; ela provoca ações e reações entre este grupo e os outros em uma organização social que não cessa de evoluir. (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, idem:11)

Quanto às fronteiras étnicas, elas representam para Barth “*elemento central da compreensão dos fenômenos de etnicidade ... a pertença étnica não pode ser determinada senão por uma linha de demarcação entre os membros e os não-membros.*” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, idem:152). Sendo que “*a elucidação dos fenômenos de etnicidade passa assim pela análise gradativa das condições de estabelecimento, manutenção, transformação das fronteiras entre os grupos*”. (Idem:153)

As fronteiras étnicas não se constituem em barreiras e muito menos quando transpostas pelos atores colocam em risco a sua pertinência étnica. Sua manutenção se dá na medida em que existe

um conjunto de prescrições dirigindo as situações de contato e que permitam a articulação em determinados setores ou campos de atividade, e um conjunto de prescrições sobre as situações sociais que impeçam a interação interétnica em outros setores, isolando assim partes das culturas, protegendo-as de qualquer confronto ou modificação. (BARTH, apud POUTIGNAT & STREIFF-FENART, idem: 197)

Vale reafirmar que a redução de diferenças culturais entre grupos que interagem “*não pode ser correlacionada de modo simples com uma redução de pertinência organizacional das identidades étnicas, ou como um declínio dos processos de manutenção de fronteiras*”. (Idem:220)

Isso pode ser avaliado empiricamente quando se observam relações entre as duas parcialidades étnicas em foco, índios Kaiowá e colonos. Antes disso, entretanto, vale pontuar a tendência desta pesquisa em evitar as polaridades simplificadoras e excludentes, favorecendo a complexidade do contexto histórico do *sertão* e evitando o silenciar de suas vozes para compreender os fenômenos sociais, precisamente, o conflito interétnico.

Para pensar em identidade torna-se necessário refletir a partir de situações históricas concretas em relação ao tempo histórico e ao espaço físico construído, evitando, contudo, determinismos e a legitimação de critérios cristalizados.

Diante da situação de conflito que foi instituída ao longo da história de ocupação do sul de Mato Grosso, hoje Mato Grosso do Sul, a identidade Kaiowá pode ser primeiramente observada em sua categoria política por esforços dos sujeitos em resistir e adaptar suas tradições históricas específicas a partir de estratégias estabelecidas pelo grupo étnico.

Esse é terra do Kaiowa r[!]egíntimo, Kaiowá, é puro Kaiowá. Esse na barra, na barra, córrego Hum, é na barra [do] córrego Hum, mais pra

cá, é [córrego] Laranja Doce, esse córrego Hum esse por dentro, Panambi, até Itaquiri, até Itaquiri, na barra Itaquiri, não mexe não, não mexe não. Essa é terra dos índio. Tempo deixá Mariano Cândido ... O índio tudo ganhô. É tempo [de] vovô, vovô tudo ganhô essa terra. Terra ganhô vovô ... ajudô Mariano Cândido Rondon, esse caminho, esse até lá no Dourado, arrancá toco, carpi, arrancá toco. É telégra[fo], já puxô telégra[fo], puxá telégra[fo] até Dourado, até acabá! Mai índio foi 2.500 índio, já veio, veio, veio ... ajudô, ajudô! Então, cabô o serviço, serviço de Mariano Cândido, já puxa tudo o telégra[fo] até lá no Ponta Porã, até lá no Paraguai. Então, Mariano Cândido falô: esse na barra, esse na barra, córrego Hum, que tá por dentro, terra dos índios, esse não mexe, não ... Esse Panambi, até lá no Itaquiri, na barra Itaquiri, deixá esse Mariano Cândido. Mato, Kaiowá é tempo [de] Mariano Cândido, não tem nem fazendero, nem brasileiro, não tem aqui nenhum brasileiro, nenhum brasileiro não tem, no tempo de Mariano Cândido. ... É tempo anta, comê anta, Kaiowa, anta, queixada, cateto, veado, é quati, tatu. Fazê mundeu. Então, mel, não tem açúcar, então mel tem [no] mato. Então tempo de Mariano Cândido não tem nem sal, não tem macarrão, não tem nem vaca, não tem porco, não tem roupa, não tem roupa, nem não tem roupa. Fazendeiro não tem aqui, nenhum, nenhum, não tem fazendeiro, nem fazendero porquinho magrinho, nem fazendero guacho, não tem aqui. Só o mato, só qué índio, só índio, índio, só criança até lá no rio Brilhante. Então, cabô, cabô serviço Mariano Cândido, então Mariano Cândido já foi embora, já foi embora. Então, o índio mora aqui, aqui, tá lá, tá lá, fazê casa grande, fazê casa grande lá, lá ... Só tem Kaiowa, Kaiowa, furado assim. Kaiowa que é furado assim, só Kaiowa que é furado, assim [apontando para o furo no lábio superior, onde porta o tambetá⁴⁰]. Tudo, tudo Kaiowa, assim, tudo Kaiowa ... Trabalhá aqui, eu sabe tudo! (Índio Kaiowá Lauro Conciança, 90 anos)⁴¹

A partir de dados empíricos, como a fala de Lauro, que sugere caminhos para a observação da dinâmica das relações políticas que se alteram de acordo com o contexto histórico e as situações enfrentadas, é possível detectar estratégias adotadas para a manutenção da fronteira étnica. Pelo menos duas questões significantes podem ser destacadas: a negociação dos Kaiowá com Rondon para a conquista do reconhecimento oficial sobre suas terras e a constatação de ser Kaiowá *legítimo*, inclusive, por ter sido submetido ao rito da iniciação Kaiowá, comprovado pelo furo de seu lábio superior.

Além de notar que as negociações que mantiveram com Rondon são práticas políticas determinadas pela troca de favores para a manutenção do significante, o depoimento reafirma a integridade e a permeabilidade da fronteira étnica que sobrevive, mesmo com as várias mudanças culturais citadas por Lauro: hábitos mudados, como

⁴⁰ O *tambetá* é um adorno labial que os homens recebem após passarem pelo *kunumu pepy*.

⁴¹ Gravado em 04.06.1998 (Fita 01). In: VIETTA, Katya. Relatório de Perícia, 1998, p. 12.

roupas, alimentação; espaço físico modificado, paisagem alterada, fim da caça, fim do mato e ocupação territorial diferenciada, como fazendeiro e brasileiro.

Uma nova prática cultural também passa a ser adotada com a expedição de Rondon pelo sul de Mato Grosso: é a patente de *capitão*, destinada à liderança política dos Kaiowá, modelo da hierarquia militar, presente no destacamento militar de Rondon, responsável pela abertura da estrada para a implantação da linha telegráfica. “*Capitão começa em 1908, quando fez estrada. Era prá cuidá da região. Major Nicolau que colocô prá cuidá. A estrada foi feita pelos índio ... Quando Major Nicolau veio fazê* ⁴² *a estrada [nesta região] era mato puro*”. (Índio Kaiowá Paulito Aquino, mais de 100 anos)⁴³

*Kuãde, Xidaku, e, José Pi, Manuel, é Manuel, tudo aqui, trabalhá aqui. Alvirante, Alvirante capitão, aqui Alvirante, aqui Alvirante mandá aqui, a gente tem muita, porque 2.500 índio tem. Porque Mariano Cândido falô Alvirante Aquino tem que ficá capitão, cuidá pessoa aqui, aqui, cuidá pessoa. Então, fica capitão. Fazê casa lá, é, cuida, cuidá gente. Então pra lá em baixo, cuidá outro capitão Elario Rauno, capitão, Elálio Rauno cuidá mais em baixo, em baixo, Itaquiri, Itaquiri, cuidá Itaquiri, dois capitão ... Ajudô Xukaro, Xukaro, ajudô ... Miguel Barbosa, a minha vovó Karão, ... é Luiz Guasu, Suruvi ... Irutau, Pedro Segundo, é, Sipirino, ... o Jose[ca], José[ca] Fernandes. (Índio Kaiowá Lauro Conciança, 90 anos)*⁴⁴

A incorporação da nomenclatura militar *capitão* à cultura Kaiowá traz algumas mudanças na configuração espacial das famílias extensas que a partir de então passaram a se alojar em torno dele. “*As fronteiras podem persistir apesar do que podemos, metaforicamente, determinar “osmose” das pessoas que as atravessam*” (BARTH, apud POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998:204). Brand analisa também outras mudanças com a introdução da figura do *capitão*:

Este capitão, inicialmente nomeado por interferência dos órgãos oficiais, passa a ter um poder de coerção sobre os índios localizados em determinada reserva. Para exercer esta coerção, será instituída a polícia indígena. O prestígio oriundo originalmente da capacidade de oratória, do tamanho de sua família extensa e de sua disponibilidade em se por a serviço da respectiva comunidade dão lugar, progressivamente

⁴² Major Nicolau é descrito como uma pessoa “do governo” e ligada a Cândido Rondon. Provavelmente trata-se de Nicolau Bueno Horta Barbosa. In: VIETTA, Katya. Op.cit., p 13.

⁴³ Gravado em 21.07.1998 (Fita 10). In: VIETTA, Katya. Idem:ibidem.

⁴⁴ Depoimento auxiliado por Dorícia Pedro. Gravado em 04.06.1998 (Fita 01). In: VIETTA, Katya. Idem:ibidem.

a um poder apoiado em instâncias externas (órgãos oficiais) e na polícia interna (poder de coerção). (1997:97-98)

Apesar de as lideranças religiosas em Panambizinho ainda acumularem seu antigo papel político, Brand constata também que, em outros lugares, alguns dos capitães atuais conquistaram o prestígio interno na medida em que atendem às exigências para as chefias tradicionais: “*poder de oratória, família extensa grande, capacidade de atender e satisfazer as necessidades da comunidade, que hoje inclui o encaminhamento das questões relacionadas com a sociedade envolvente*”. (Idem:98)

Para melhor entendimento da organização político-social dos Kaiowá, é importante que se aborde aqui a família extensa, base da organização dessa parcialidade indígena, que, segundo Meliá (1976:220) inclui “*a los parientes sanguíneos, políticos y adoptivos, dentro de una concepción bilateral de parentesco*”. Esse grupo, hoje fragmentado em famílias nucleares, habitava sob o mesmo teto nas *casas grandes*.

Valdomiro Aquino, vice-capitão de Panambizinho, relembra histórias contadas por seu avô, chefe de uma família extensa:

Ele, sozinho[com sua família extensa], mora aqui, derruba o mato, ele faz uma roça bastante. E ai tem uma pessoa que vai mora lá perto de Douradina, mais ou menos a distância, ou lá na pedreira ... ali vai morá uma pessoa que vai fazê uma casa grande, ali uma pessoa constrói, vai lá dentro todo mundo: leva os filho, as filha mora ali dentro ... Ali ele sai pra trabalhá, ele faz a roça. Ele sai de manhã, traz milho, pesca, caça ... Antigamente era assim: um lugar que comanda só uma pessoa [chefe de família extensa/liderança religiosa] e mora e vive e faz uma casa grande mesmo e mora todo mundo ali ... [Nas casas vizinhas] Tinha parente, tinha tio, tia, tinha sobrinha, sobrinho, então tem o contato entre eles. Então se tivé saindo kunumi pepy⁴⁵, alguma festa, por exemplo, longe mesmo daqui ... Ai, vai vim uma notícia e vai lá, um dia e meio, dois dia já chega ... Em Douradina, pra baixo um pouquinho, assim, de Douradina, ai saiu kunumi pepy, ali ... É longe, dá uns 15 km. Vai todo mundo dessa região aqui. Se for pra cá, perto de Itaporã, ele vai todo mundo lá, também, vai participá, lá. De lá e lá veio aviso, lá aonde a casa aquela [que vai organizar o ritual] tá, ai vai se juntando e leva todo mundo, mais ou menos, a gente era fazendo uma fila igual tamanho daquela da vila ali [Vila Cruz].” (Índio Kaiowá Valdomiro Aquino, 39 anos)⁴⁶

⁴⁵ O *kunumi pepy* (ou *kunumi ka'u*) é o ritual de iniciação à vida adulta.

⁴⁶ Gravado em 20.08.1998 (Fita 16). In: VIETTA, Katya. *Anexo ao Relatório de Perícia*, 1998.

Outra questão bastante significante para essa etnia, à qual os índios Valdomiro e Lauro se reportam, é o *kunumi pepy*, ritual de iniciação à vida adulta que, em Mato Grosso do Sul, é preservado e realizado apenas em Panambizinho. Talvez mais uma estratégia localizada de manutenção de identidade, não só em relação a outras etnias como também diante do próprio grupo étnico. A fala de Lauro Conciância, relatada acima, dá a perfeita compreensão de que *Kaiowá legítimo é furado*, ou seja, portador do *tambetá*.

Além do grupo local, as articulações políticas de resistências das fronteiras indígenas e sua evolução também podem ser vistas através de iniciativas mais abrangentes. Pesquisa realizada pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra resgata, historicamente, as lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas do Brasil, dando conta de que o surgimento do movimento de mobilização e manifestação indígena no país e na América Latina emerge com força a partir de 1970, com as assembléias indígenas. Um período

marcado por descobertas mútuas e trocas de informações sobre os contextos interétnicos enfrentados por cada povo. A fase onde a troca de experiências e problemas vividos dá origem a um senso de solidariedade indígena nunca antes experimentado, constituindo um «espírito de coorporação» (Ramos, 1997:51) que é a marca desta fase e que passou a ser a base de todas as mobilizações indígenas. (NEVES, 2001: 2)

Nos anos 80, grandes mudanças acontecem na correlação de forças entre os atores ligados às causas indígenas. Vale aqui lembrar da assembléia realizada, em Campo Grande/MS, em junho de 80, quando foi criada a União das Nações Indígenas – UNI, porta-voz do movimento indígena. Autoridades governamentais passam a sentar em mesa de negociações com as lideranças indígenas. A nova Constituição garante ao índio fazer-se representar frente ao Estado, organizações indígenas adquirem o *status* de organizações sociais. Surgem como parceiros na luta indígena organizações não-governamentais e entidades de apoio à causa, não mais de âmbito local ou regional, mas nacional e internacional. E, diante da realidade pluriétnica do Brasil e da América Latina, do antagonismo de interesses étnicos, proliferam também nessa fase organizações de base, como associações, conselhos, uniões, movimentos, confederações.

A manutenção da articulação entre «organizações de base» em vista de ações mais localizadas exige, assim, uma compreensão das diferenças sociais e políticas locais, que, sendo diferentes, exigem estratégias distintas. Portanto, antes de interpretar a proliferação das organizações

como uma «fragmentação» do movimento indígena, o que poderia dar uma falsa idéia de diluição da ação política, o mais apropriado é tomar esta «multiplicação» como uma «atomização», diretamente relacionada ao processo histórico de dispersão a que estão submetidos os povos indígenas pela colonização de seus territórios tradicionais, ou um «fracionamento», onde as organizações de base, funcionando como «frações», como «átomos» constitutivos de uma mobilização maior, mantêm ligações entre si de modo a articular estratégias e ações locais dentro da perspectiva global do movimento indígena. (Idem:5)

Nos anos 90, consolidam-se as organizações como instrumento de reivindicação, o Estado já não detém o monopólio da interlocução com os índios, fragmenta-se a política nacional indígena em setoriais da alçada de órgãos dos governos federal, estadual e municipal. Percebe-se que “*a linguagem dos direitos passa a ser a via da negociação, contestação e criação de sentidos na relação entre índios e Estado, que assume um caráter dialógico, com pontos de vista indígenas tornando-se relativamente reconhecidos como válidos na arena política indigenista*”. (NEVES, idem:2)

Não há dúvida que as organizações indígenas são instâncias políticas constituídas a partir de uma lógica, de uma razão, de um ordenamento, de uma funcionalidade e de uma estruturação não-indígenas, externas ao(s) universo(s) indígena(s). Apesar disto as organizações indígenas não podem ser tomadas simplesmente como entidades externas transplantadas para o contexto das questões indígenas. São, antes, estratégias políticas de viabilização de demandas nativas orientadas por concepções e valores étnicos que mesmo nas situações de contato fundamentam a vida e a luta dos povos indígenas nos novos cenários das relações interétnicas a que foram inseridos com a instalação do processo de colonização européia em seus territórios. Como formas de resistência, as organizações indígenas «são, em fim, facetas de uma mesma luta, permanente, tenaz: a luta de cada povo e de todos em conjunto para seguir sendo eles mesmos; sua decisão de não renunciar a serem os protagonistas de sua própria história», palavras de Guillermo Bonfil Batalla (1990: 14) sobre as lutas do movimento indígena no México, que podem ser tomadas para a situação indígena no Brasil. (NEVES, idem:6-7)

Mas não são somente as fronteiras indígenas que se movimentam em busca de reconhecimento nas últimas décadas no Brasil. As fronteiras da nova territorialidade construída a partir da implantação da CAND, constituída pelos colonos provenientes de várias regiões do Brasil, também é fortalecida nesse período em que a sociedade civil organizada quer a volta da redemocratização do país e os movimentos populares procuram

a sua reorganização, como o MST (Movimento Sem Terra)⁴⁷, fundado, oficialmente, em 1985, no 1º Encontro dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

A formação desse movimento social é deflagrada a partir do declínio do sistema clientelista, com o processo de urbanização e industrialização instituído no país. A mecanização das lavouras por volta dos anos 70, primeiramente nos estados do Paraná e Rio Grande do Sul, expulsa do campo um grande contingente de trabalhadores.

Zaluar (1994:132)⁴⁸, preocupada em investigar o impacto de novos valores no modelo cultural do migrante, afirma que no imaginário social brasileiro, “*a identidade do trabalhador constrói-se em parte por oposição a bandidos e vagabundos*”. Reforçando o que defende Marcus (1994)⁴⁹, de que “*a identidade é consciente e politicamente inventada*”.

Diante dessa constatação, a fronteira dos colonos sobrevive num cenário de diversidade sociocultural e “*o sentimento identificador configura-se pelo contraste frente aos outros*” (Barth, 1998:215), frente à fronteira indígena.

Estabelecidos os limites fronteiriços e os processos que acarretaram tais reagrupamentos (Barth, 1998:215), o próximo passo induzido por esse autor é observar sua estruturação, levando em conta que é “*a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange*” (Barth, 1998:195), e também como é adquirida a pertinência organizacional, considerando a heterogeneidade cultural dos integrantes desse grupo, constituídos por migrantes brasileiros.

Acredita-se que não há equívoco em afirmar a existência de diferenças culturais dentro do próprio grupo de colonos, uma vez que se constituiu de famílias provenientes de várias regiões brasileiras, mas que gradativamente construíram uma nova territorialidade que se estabeleceu num processo temporal de convivência.

Processo este que apresenta momentos específicos e uma ordem de movimento circular. Para tanto é preciso observar que a partir do fluxo migratório, que se caracterizou pelo desenraizamento dos colonos com a dissolução de suas fronteiras étnicas originais, o

⁴⁷ Vale retroceder na história para facilitar a compreensão dos fatos que seguem a partir da gestação e do desenvolvimento do MST: “*O sistema tradicional brasileiro de relações sociais, por causa da hierarquização e desigualdade social, favoreceu no passado o regime de patronagem e clientelismo. O sistema de padroado permitia ao camponês sobreviver através da troca de favores; porém, a partir da segunda metade do século XX, o acelerado processo de urbanização e industrialização fez com que este modo de vida rural que garantia a sobrevivência do camponês se extinguisse, extremando as contradições sociais e a consciência de classe.*” (GONZALES, AMOÊDO & DOMINGOS, 2002:3)

⁴⁸ ZALUAR, Alba. 1994. In: GONZALES, AMOÊDO & DOMINGOS, 2002.

⁴⁹ MARCUS, George. *Notes on the Hyperinterest in Questions of Identity in Contemporary social and Cultural Analysis, with some comments on trends in Latin American Studies.* 1994. In: WILDE, Guillermo, 1994.

grupo enfrentou a desterritorialização. Num segundo momento, numa fase de inclusão, de inserção social, ele se reorganiza coletivamente e constrói uma nova territorialidade que, interagindo com a fronteira indígena, estabelece as bases de sua específica e própria fronteira. Por fim, de volta por onde começou, está outra vez sob ameaça iminente de uma nova fragmentação pela desapropriação de suas terras já reconhecidas pelo governo federal como terra indígena a partir da Portaria Ministerial 1560, de 13 de dezembro de 1995.

Todavia, cada uma das etapas descritas acima está inserida num contexto distinto, articulado não somente com a fronteira indígena, como também com o Estado. Um Estado que, inicialmente, com a implantação da CAND, em sua *atitude integradora*, incentiva as relações interétnicas, mas desconsidera os possíveis confrontos, ignorando as conseqüências de conflito frente ao impacto do contato e a formação de novas territorialidades subjugadas aos interesses econômicos hegemônicos, ao sociocentrismo e à construção cultural de pré-conceitos e juízos generalizantes. São estereótipos que se estruturam no espaço da cotidianidade, refletindo, porém, o discurso ideológico do Estado, conservador e paternalista, que com a chancela romântica do *bom selvagem* (símbolo anti-moderno) oferece em sacrifício sua vítima passiva, e, ainda, com sua pretensa atitude *progressista*, inviabiliza a sobrevivência dos colonos e de seu próprio projeto de colonização.

CAPÍTULO 3

VIDA COTIDIANA

A unicidade mundial requer um território que transcende as partes que o constituem, criando uma cultura-mundo desterritorializante⁵⁰ capaz de levar o que é autêntico a se tornar supérfluo. Em “Cultura e mega-sociedade mundial”, Renato Ortiz questiona se não seria possível tirar proveito da cultura-mundo enquanto fator de hegemonia e elemento de dissolução das contradições. Isso não significaria o aniquilamento das partes, das variedades de manifestações culturais.

Talvez fosse correto dizer que é na expansão do “universal”, na sua realização, e não no seu desaparecimento, que reside a problemática do particular. A ênfase no cotidiano, no prosaico, se dá quando a totalidade deixa de ser utópica, isto é, irreal, e se aninha inclusive nos pequenos atos de nossa existência. (1993:290)

Isso poderia significar uma rearticulação e uma redefinição de hierarquias, de poderes e antagonismos encontrados, por exemplo, no pensamento da *construção nacional*. Não se vive, nesses termos, um momento novo, pois o primeiro passo rumo à desterritorialização foi dado na consolidação de um projeto de memória, de defesa nacional. O que se cria com a globalização é a noção do policentrismo, na qual o local, além de viver uma relação dialética com o global, pode tornar-se também presente e participante nessa nova dimensão global.

Da posição de desterritorializado, na medida em que durante muito tempo foi desconsiderado em suas especificidades (sociais, étnicas, culturais, econômicas...) o local, o território passa, a partir da globalização, a ser considerado, adquire *status*, autonomia e reconhecimento na dimensão global. O que se vive, portanto, é uma dualidade diferente entre desterritorialização e territorialidade, entre global e local, que não se patenteia apenas

⁵⁰ Rompimento de laços com o território.

dialeticamente, mas na complementaridade entre materialidade do espaço local e subjetividade da aldeia global.

A partir dessas considerações, torna-se interessante pontuar que a construção da territorialidade, embora possa sofrer influências dos interesses hegemônicos da cultura-mundo e, também ainda, do Estado nacional e da classe dominante, pois se acredita que se vive um período de transição e não de ruptura, grande parte de sua formação e de sua significação se dá no fazer da vida cotidiana, nas interações *face à face*, e, em sua maioria, nas relações de caráter horizontal. Isso não representa que as relações verticais, de hierarquia, não se instituem também no universo da cotidianidade. Porém, quando se estabelece o foco na cultura local e em sua diversidade, a influência da representação hierárquica *de fora* perde a intensidade e põe à prova o padrão universal pasteurizador dos modos de ser e de fazer únicos.

Quando Hermet analisou os trabalhos apresentados no Fórum de Desenvolvimento e Cultura, organizado em 1999, em Paris, pelo BID (Banco Interamericano de Desenvolvimento), observou que os debates internos estavam a favor da elaboração e da aplicação de estratégias que respondessem mais adequadamente às expectativas de seus beneficiários, portanto, menos preocupados com resultados contábeis e mais com o substrato humano, suas aspirações cotidianas e seus projetos culturais. A partir das reflexões dos debates do BID, escreve ***Cultura e Desenvolvimento***, definindo cultura como “*a matriz, em permanente evolução, dos sentimentos e das maneiras de perceber as coisas que caracterizam todas as comunidades em um momento dado*”. (2002:16)

Considerando-se, portanto, o reconhecimento das diferenças culturais e de suas dinâmicas, aliás, também observado nos debates do BID, fator decisivo para a libertação da representação hierárquica do desenvolvimento, determinado pelo padrão ocidental da modernidade. “*O acontecimento é de primeira magnitude, pois derruba a escala vertical e desigual das culturas e isso não somente em teoria ou em um plano sentimental, mas agora também na ordem prática, tornando-a mais horizontal e mais igualitária*”. (Idem:91)

Este autor alerta, contudo, para a visão dos *culturalistas*⁵¹, destinados a manter sociedades em seu lugar subalterno. Da mesma forma, observa que a chancela da diversidade cultural não pode mais ser encarada como uma tomada de consciência da dificuldade que, de modo permanente, as diferenças e, até mesmo, os antagonismos entre códigos de comportamento e de percepção das sociedades, sejam obstáculos à comunicação entre elas. “*A diversidade se converteu em uma manifestação rapidamente evolutiva, e não fixa, das múltiplas vias de uma mudança cultural que se observa em todas as regiões*”. (Idem:100)

Ao observar a palestra de Gilbert Rist (1999)⁵², Hermet destaca sua fala de que a dimensão cultural do desenvolvimento

deveria (...) fazer simplesmente com que reconhecessemos que este nasceu em uma cultura particular e que é difícil separá-lo dela. A partir dai poderia ser aberto o debate acerca da compatibilidade do “desenvolvimento” com outras construções sociais ou outras culturas que não se baseiam nas mesmas premissas. (RIST, 1999:2, apud HERMET, 2002:97)

Todo o alerta tem a intenção “*de dissipar o mau cheiro colonialista da palavra cultura*” (HERMET, idem:98), o isolamento pitoresco ou exótico que leva ao aprisionamento, em relação de seu próprio entorno. São os perigos do essencialismo e da inviabilização de possíveis formas de interação e cooperação.

Trata-se, sobretudo, de renunciar a duas tentações: por um lado, à idealização populista do “bom selvagem”, do “bom pobre”, ou das minorias de todo o tipo; por outro lado, à visão de culturas erigidas em repertórios de ação ou de inação de um valor identificador tão legítimo que seria imoral modificá-lo, por menor que fosse a modificação. (Idem:95)

Uma vez estabelecidos os cuidados com o *culturalismo*, mas, também, com a diversidade cultural, as concepções variáveis de códigos distintos de valores, as crenças e

⁵¹ Defensores de que cada sociedade encontra-se de certo modo regida por um corpo quase imutável de valores, de preconceitos, de normas sociais... predestinada ao isolamento e ao continuismo de ser fatalmente o que sempre foram. Para Hermet (op. cit., p. 91), “*o culturalismo legitimaria identidades encerradas em si mesmas e destinos coletivos irremediáveis... Com essa perspectiva, a cultura seria no fim das contas, portadora de um patrimônio transmitido, certamente estimável, mas voltado definitivamente ao passado*”.

⁵² Contribuições de Gilbert Rist ao Fórum “Desenvolvimento e Cultura”, do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), 1999, p. 1. In: HERMET, Guy. Op. cit.

os modos variáveis de comportamento, vale notar ainda a dinâmica evolutiva desses aspectos. Mudam-se comportamentos, surgem novas necessidades, alteram-se sentimentos e percepções de acordo com as exigências de contexto.

A partir disso, a investigação que se pretende fazer não pode ficar restrita a uma observação única, momentânea, sobre as relações tanto de convivência pacífica como de conflito entre Kaiowá e colonos e suas concepções de territorialidade e de desenvolvimento. A dinâmica cultural já configurada impede atitudes generalizantes, porque são perpetuantes, podendo ocultar situações relevantes de interação ou de distanciamento e se constituir numa atitude de mascaramento de situações significantes.

Dois momentos serão observados: o período de implantação da CAND, meados do século passado, e final do século XX. O primeiro a ser investigado, por volta de 1945, vive a influência da reorientação da política macroeconômica norte-americana, no começo da guerra fria, de atração dos países subdesenvolvidos, com propostas de combate à pobreza⁵³, inclusive com a criação de gestores financeiros como o Fundo Monetário Internacional, o GATT⁵⁴ e o Banco Mundial.

A partir daqui se esboça a configuração de uma nova territorialidade que Negri e Hardt chamarão de Império, que não reconhece nenhuma externalidade, e se quer, portanto, trans-nacional, global e planetária. A partir de então passamos a uma ordem internacional instável de convivência contraditória entre protagonistas que se fazem a si mesmos por meio de distintos regimes de produção territoriais de poder como os Estados Nacionais, o Imperialismo e o Império instaurando um verdadeiro "caos sistêmico". (ARRIGHI, 1994:30)⁵⁵

Vale esclarecer que o “caos sistêmico”, denominação de Arrighi, comporta a idéia de falta total de organização. Situação que surge frente à escalada do conflito, despertando reações contrárias, “ou porque um novo conjunto de regras e normas de comportamento é imposto ou brota um conjunto mais antigo de regras e normas, sem anulá-lo, ou por uma combinação dessas duas circunstâncias”. (GONÇALVES, 2002:225).

⁵³ “Devemos lançar-nos em um programa novo e audaz – explica o presidente – e usar nosso progresso científico e nossa perícia industrial para favorecer a melhoria das condições de vida e crescimento econômico nas regiões subdesenvolvidas”. Discurso do presidente Harry Truman em janeiro de 1949. Pela primeira vez é usado o termo “subdesenvolvimento”. In: HERMET, Guy. Op. cit. p. 33.

⁵⁴ General Agreement on Tariffs and Trade, hoje Organização Mundial do Comércio.

⁵⁵ ARRIGHI, Giovanni. *O Longo Século XX*. São Paulo: Contraponto-Unesp, 1994. In: GONÇALVES, C. W. P., 2002.

Esta situação surge após praticamente 20 anos de guerra mundial (1914-1918 – 1^a Guerra e 1939-1945 – 2^a Guerra).

À medida que aumenta o caos sistêmico, a demanda de "ordem" a velha ordem, uma nova ordem, qualquer ordem! tende a se generalizar cada vez mais entre os governantes, os governados, ou ambos. Portanto, qualquer Estado ou grupo de Estados que esteja em condições de atender a essa demanda sistêmica de ordem tem a oportunidade de se tornar mundialmente hegemônico. (ARRIGHI, idem:ibidem, apud GONÇALVES, idem:ibidem)

Buscava-se, pois, a estabilização sob a égide dos Estados Unidos, agora não mais nas mesmas bases do pensamento hegemônico colonialista europeu, mas nos moldes do pensamento imperialista norte-americano, de caráter igualmente hegemônico. São contextos ideológicos que apresentam características semelhantes à medida que desconsideram os espaços e culturas específicas em detrimento do tempo. “*O progresso é, quase sempre, algo que se dá enquanto mudança qualitativa no tempo, daí poder dizer-se que aquele povo ou aquela região é atrasado/a ou adiantado/a, como se houvesse um relógio ou, mais precisamente, um cronômetro cultural*”. (GONÇALVES, 2002:226)

Já no Brasil, consolida-se o Estado *desenvolvimentista* de Getúlio Vargas.

... o objetivo consiste em gerar um desenvolvimento vertical completo, concebido, por sua vez, como instrumento da transformação e nivelamento ulteriores das condições de vida, como requisito prévio de uma democracia por reconstruir sobre melhores bases e, finalmente, como único meio eficaz de garantir a segurança e a independência nacionais. (HERMET, 2002:35)

No sul do então Mato Grosso nasce a CAND – Colônia Agrícola Nacional de Dourados. Chegam à região colonos provenientes das plantações de café de São Paulo, migrantes que há muito acompanham o fluxo das fronteiras agrícolas internas brasileiras. Famílias originárias, em sua maioria, de estados do nordeste brasileiro, empregadas inicialmente nas fazendas paulistas e, posteriormente, no norte do Paraná, grande parte das quais na região de Londrina.⁵⁶

⁵⁶ Informações obtidas através de entrevista concedida para a TV Assembléia de Mato Grosso do Sul, (dezembro/2002), sobre a CAND, pelo agrônomo e ex-diretor da mesma, Acyr Vaz Guimarães.

Meu nome é Ademar Nunes Freitas, meu pai veio pra cá em 56. Nós somos 10 irmãos. E chegamos aqui com muita dificuldade. E meu pai conta – hoje não veio aqui porque ele tá meio gripado. Ele tem 88 anos -, ele conta que em 54, nós viemos do interior de São Paulo. Então, anunciaava na rádio que tavam cortando terra no Mato Grosso, na região de Dourados. Então, o meu tio mais velho, Francisco Freitas, veio em 54. Então nesses dois anos, meu pai veio aqui em 55 dá uma olhada, em 56 nos mudamos pra cá. (Colono Ademar Nunes Freitas)⁵⁷

O projeto da CAND, com característica de colonização, afasta-se da denominação de reforma agrária, porque reconhecia os latifúndios existentes na área, embora haja indicações para tal. Segundo o memorialista Acyr Vaz Guimarães, a disposição era apenas de colonização. É somente a partir de João Goulart que a política de reforma agrária passa a ser desenvolvida no Brasil.

As relações entre as duas parcialidades, índios Kaiowá e colonos, nos primórdios da CAND, podem ser observadas a partir do fluxo de inclusão e exclusão ao processo de desenvolvimento oficial instituído pelo governo federal. Colonos em situação de inclusão e os Kaiowá, quando incluídos, sujeitados ao papel de reserva de mão-de-obra barata, na medida que sua força de trabalho é preconceitosamente depreciada.

Considerando as especificidades do contexto vivido pela América Latina em relação ao *desenvolvimentismo*, período do “estadocêntrico”⁵⁸, as duas parcialidades, de formas diferenciadas, podem ter sido naturalmente excluídas do processo: “os populistas só se propõem a suscitar uma ‘impressão de participação’⁵⁹ e de maneira nenhuma uma participação efetiva das classes pobres ou modestas até então excluídas da vida política, do reconhecimento social e da riqueza econômica”. (HERMET, 2002:57)

Vargas, segundo Hermet, nada mudou para milhões de camponeses sem terra nos imensos campos brasileiros, apenas adotando medidas que garantissem os interesses da oligarquia do interior do país. Portanto, quando se aborda no capítulo anterior que a CAND poderia ter surgido para aplacar os ânimos dos divisionistas, combatidos pelos coronéis políticos de Cuiabá, pode-se estar no caminho certo, mas, sem dúvida, é apenas uma nova hipótese para outro trabalho.

Voltando ao populismo de Vargas e seu *projeto desenvolvimentista*, pode-se perceber que então se vivia uma fase nacionalista de reformas sociais, inspiradas numa lógica macroeconômica que se baseava na ignorância e na apatia popular. “O

⁵⁷ Gravado (fita 3) 05.06.98 In: VIETTA, Katya. Anexo ao Relatório de Perícia, 1998.

⁵⁸ Denominação dada por Hermet, atribuída ao Estado forte e voluntarista.

⁵⁹ G. Germani. *Authoritarianism, Fascism and National Populism*. New Brunswick, Transaction Books, 1978, p.118. In: HERMET, Guy. Op. cit. p. 57.

desenvolvimento só se torna efetivo e digno (...) apoiando-se suficientemente em uma dinâmica interna capaz de gerar uma mobilização tanto produtiva quanto moral da população em questão” (HERMET, idem:23)

O modelo adotado apenas corria contra o tempo, de acordo com a máxima hegemônica, já abordada acima, que desconsiderava as culturas específicas, apenas pontuando a necessidade de recuperar os *atrasos* locais.

Enfim, através dessa *aventura* de desenvolvimento, ficam *face à face* colonos e índios Kaiowá numa difícil convivência. Colonos que trazem na memória os bons tempos populistas de Getúlio, da *Marcha para o Oeste*, que os beneficiou com a terra, e os Kaiowá, que por Getúlio foram traídos quando distribui suas terras, em última instância, adquiridas e reconhecidas pela mesma *Marcha para o Oeste*, durante o duro trabalho junto a Rondon. “*Getúlio Vargas veio prá marcá tudo. Catô lote prá enganá [os índios]. Agora vai pegá tudo otra vez*”. (Índio Kaiowá Paulito Aquino)⁶⁰

Pessoa que tão aqui há 58 anos, nesta região. Trabalharam, deu a vida, perderam a vida aqui dentro dessa área. Aqui, na época que entraram aqui, foi uma reforma agrária do presidente Getúlio Vargas, um homem respeitado, considerado o melhor presidente de todas épocas, que eu considero. (Colono Adelson Marques Rosa)⁶¹

Nessa interação cotidiana amparam-se, inicialmente, em suas mazelas. Aos poucos as diferenças sociais, culturais e econômicas se sobrepõem, tornando-se claras suas especificidades organizativas.

A vida cotidiana é, em grande medida, heterogênea; e isso sob vários aspectos, sobretudo no que se refere ao conteúdo e à significação ou importância de nossos tipos de atividade. São partes orgânicas da vida cotidiana: a organização do trabalho e da vida privada, os lazeres e o descanso, a atividade social sistematizada, o intercâmbio e a purificação. (HELLER, 2000:18)

O estranhamento dá lugar a um pensamento ultrageneralizador, impregnado de juízos de valor, que em sua maioria se antecipam às reais práticas diárias. O preconceito em relação aos Kaiowá reproduz o pensamento hegemônico europeu do atraso cultural.

⁶⁰ Gravada (fita 10). In: VIETTA, Katya. *Anexo ao Relatório de Perícia*, 1998.

⁶¹ Gravada (fita 3) 05.06.98. In: VIETTA, Katya. Idem.

A existência na vida cotidiana está, portanto, repleta de relações intersubjetivas, construídas pelos fundamentos do conhecimento e do saber local, onde “*meus projetos diferem dos deles e podem mesmo entrar em conflito*”. (BERGER & LUCKMANN, 2002: 40)

Vários estereótipos, como “*preguiçosos*” e “*indolentes*”, fundamentam-se em diversos aspectos de concepção cultural, como a falta de semelhança dos modos de produção. Para os Kaiowá o trabalho tem significação no contexto familiar doméstico, distanciado do fazer das sociedades capitalistas.

Para os kaiowá, o trabalho não está desvinculado da pessoa do produtor, como também não está da família nuclear que é a unidade básica de produção. Não existe um intervalo em que um indivíduo deixa de ser trabalhador para ser membro de uma família, de um clube, de uma religião. É como se o indivíduo formasse um todo: um ser ao mesmo tempo social, religioso, trabalhador, etc. Assim como a sobrevivência física, a reprodução biológica também está em função da formação de famílias nucleares e destas se organizando para o trabalho. (SAHLINS, 1974:125)⁶²

As concepções de modelos de desenvolvimento, que têm como pano de fundo as diferenças culturais, podem ser observadas nas práticas diárias, como a agrícola, repleta de religiosidade: a cultura do milho branco, produto mais apreciado entre os Kaiowá, está carregada de sentido sagrado. Todas as etapas do cultivo são ritualizadas e objeto de orações. A terra é preparada pelo homem, mas apenas a mulher pode plantá-lo. E a semente do milho, plantada em covas anteriormente abertas, não é recoberta pela terra, tarefa reservada à chuva.

Em contrapartida a essa prática, Silva chama a atenção para conceitos de juízo formados pelos Kaiowá diante do processo agrícola desenvolvido pelos colonos:

... habitualmente eles assistem os aviões agrícolas sobrevoando as propriedades e pulverizando lavouras. Sabem que aquela nuvem de poeira que sai do avião é danosa e várias vezes houve mortalidade de peixes no Panambi devido ao uso abusivo de defensivos agrícolas. Além disso, correm histórias de morte (...) ocasionadas por altas doses de veneno.

Estes boatos também explicitam a forma como encaram os brancos e como vêem-nos como povo de alta periculosidade. Se já terminaram com as matas, se já extinguiram a caça, porque não terminar sua obra

⁶² SHALINS, M. Sociedades Tribais. 1974, p.125. In: SILVA, J. A. F., 1982.

destruidora matando os índios que conseguiram sobreviver à fúria da ocupação branca? (SILVA, 1982:125)

Outras tantas diferenças foram apontadas por pesquisadores que se dedicaram à compreensão da sociedade Kaiowá. Todas de cosmovisão diferenciadas, que englobam fundamentalmente valores e práticas sociais específicas, porém que sofreram mudanças perceptíveis com a implantação da CAND e suas consequências diretas, como o confinamento, o desaparecimento de territórios de perambulação, a necessidade do trabalho assalariado, as unidades residenciais das famílias extensas às nucleares, as modificações do padrão de moradia, o extermínio da caça, o iminente fim da lenha, a mudança nos hábitos alimentares, a participação em cultos protestantes e inúmeras outras mudanças e adaptações necessárias à sobrevivência.

Mas o trabalho gerador de excedentes não faz sentido para o igualitarismo econômico dos Kaiowá, que só tem significado enquanto mantenedor das relações de reciprocidade, assim como também não fazem sentido as desigualdades sociais em uma estrutura de organização igualitária. A importância atribuída ainda à família extensa reforça a característica da organização social Kaiowá de ser mais política do que econômica, sendo a família nuclear a unidade produtiva. A produção e consumo são restritos à família nuclear individual.

A partir dessas considerações percebe-se que as diferenças entre os modelos de desenvolvimento dos colonos e dos Kaiowá são grandes, pois a cosmovisão é diversa, com códigos distintos para cada modelo, podendo ser observados como construções de territorialidades contrastantes. Para os colonos os projetos dos Kaiowá são “*quistos nos quais o progresso tropeça*”. (SILVA, 1982:30) Formulações estereotipadas como essa são constantes.

O que se percebe são diferenças culturais claras, que na realidade existem, mas que estão impregnadas de ultrageneralizações e preconceitos⁶³ que perpassam todas as relações interétnicas, tornando-se um obstáculo de impossível superação no aproveitamento das possibilidades que podem estar contidas na vida cotidiana.

Ademais, percebe-se que esse projeto, levado a termo nos anos 40, que dispõe em sua concepção de um padrão cultural hegemônico, reproduz a nível local a sua máxima dominação/sujeição. E são os Kaiowá, ameaçados em sua territorialidade, que assumem

⁶³ “categoria do pensamento e do comportamento cotidiano”. In: HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 2000, p. 43.

papel subalterno de mão-de-obra disponível e barata. São indivíduos desterritorializados e acuados frente a um modelo excludente.

A situação, num segundo momento, inverte os atores nos papéis de exclusão. Os ameaçados são, após 1995, com o decreto ministerial que reconhece a área indígena, os colonos, que novamente estão na iminência de serem desterritorializados.

... E o povo enfrentaram isso aqui, derrubaram mato, entraram aqui com 21 anos de idade, com 25 anos, casaram, criaram a família. Hoje se encontram com 82 anos de idade. Plantaram pé de abacate, pé de manga, certo? E hoje um governo, um ministro vem aqui na calada da noite e fala que isso aqui é área de índio. Eu não tenho nada contra índio. Mas uma coisa eu tenho, cada um que ganhou um lote aqui, ele criou a família e deu sabedoria pros filhos e cada um foi comprando seu pedaço de terra, ou aqui ou em outro lugar. E, prosperaram! ... Por que esse ministro vim massacra só esses colonos aqui? Agora, será que é só essa área aqui? Ipanema, Fortaleza, Ceará, é tudo era terra de índio. O Brasil, tudo era terra de índio. Então, por que nós vamos pagar esse índio, gente! Se eles não tem terra, e eles procriaram, mas não progrediram na vida, porque eles são índio, então o governo assuma a responsabilidade, certo? (Colono Adelson Marques Rosa)⁶⁴

Cheguei aqui em 1956, tenho 3 filhos, o meu esposo já é falecido. E, então eu acho que não temos como nós deixá esta área. Porque não temos mais para onde ir. Ele trabalhou, lutou muito aqui nessa terra. O meu sogro é falecido também. E, então, eu acho que os índios são meus filhos. Inclusive, eu encontro com eles assim no Travessão e eles:

- oh! Mãe, tá boa? Tá boa ? E papai ?

- Papai, Deus levô !

Então, eu não quero nada de ruim pra eles. Eu quero que Deus dê outra área de terra pra eles, mas deixe nós aqui, em paz, que nós não temos culpa se alguém fez mau pra eles, né ? Nós somos de boa fé. E muito obrigado! (Colona Benedite Nunes de Azevedo)⁶⁵

A inadequação do projeto de desenvolvimento está mais uma vez implícita na desorganização interna da comunidade que em nenhum momento pode usufruir, em sua totalidade, dos benefícios propalados pelos órgãos governamentais inteventores.

O modelo de desenvolvimento posto em prática estava novamente desarticulando a sua população/alvo e características exógenas da intervenção levaram ao seu insucesso e à inviabilidade das práticas harmônicas locais. “*O sentimento de estar excluído da cultura legítima é a expressão mais sutil da dependência e da vassalagem pois*

⁶⁴ Gravado (Fita 3) 05.06.98. In: VIETTA, Katya. *Anexo ao Relatório de Perícia*, 1998.

⁶⁵ Gravado (fita 3) 05.06.98 In: VIETTA, Kátia. Idem.

implica na impossibilidade de excluir o que exclui, única maneira de excluir a exclusão”.
 (BOURDIEU, 2001:132)

O desenvolvimento local está intimamente relacionado ao entendimento da cultura territorial comum, podendo ser definido como “*una acción voluntaria, organizada que interviene en un proceso de cambio social*”. (MENGIN, 1989)⁶⁶

Cada territorio se articula en función de su propio carácter, de su propia historia, de su cultura, etc. En este sentido, las economías locales no se adaptan pasivamente a los procesos y transformaciones de nivel nacional o internacional, sino que su ajuste guarda estrecha relación con una identidad económica, política, social y cultural que se há ido definiendo a lo largo del tiempo. Por ello las políticas de desarrollo deben considerar siempre las particularidades y las especificidades territoriales. (VINUESA, 2000:03)

Não se pode deixar de destacar que há muito o modelo de desenvolvimento Kaiowá privilegia o território. Pois “*sin tekoha no hay teko*” (MELIÁ, 1988b:106). Para melhor entendimento, vale observar as colocações de Meliá:

*O guarani refere-se ao seu território como **tecohá**. Ora, se o **tekó** é o modo de ser, o sistema, a cultura, a lei e os costumes, o **tecohá** é o lugar e o meio em que se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani. O **tecohá** significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa, essenciais para a vida guarani ... O **tecohá**, com toda a sua materialidade terrena, é sobretudo uma inter-relação de espaços culturais, religiosos e políticos. É o lugar - dizem os guarani- onde vivemos segundo os nossos costumes*”. (MELIÁ, 1993:106)

Enquanto as questões de territorialidade e de valorização do território, frente ao processo de globalização, surgem há pouco para a sociedade ocidental, são históricas para os Kaiowá e Guarani. Pois é no território, no **tekoha** “*onde se confundem e fundem terra, território, subsistência, relações sociais e festas religiosas. Significa e produz inter-relação entre o social, econômico, político e religioso, essenciais para o Guarani*” (BRAND,1993:95). Ramos também afirma a importância da terra para as sociedades indígenas: “*a terra é muito mais do que simples meio de subsistência. Ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento*.

⁶⁶ MENGIN, J. et MASSON, G. Guide du développement local et du développement social. Paris: L' Harmattan, 1989. In: VINUESA, 2000:04.

Não é apenas um recurso natural mas – e tão importante quanto este – um recurso sóciocultural” (1986:13). Afinal, “*a ordem local é regida pela interação de uma população reunida pelo território e como território*”. (SANTOS, 1997:272)

Em sua dissertação de mestrado, Brand recupera também a significação do **teko marangatu**, que segundo Montoya (1639b/1876)⁶⁷, é o costume bom, a virtude. “*É o modo de ser religioso dos P/K, seu relacionamento com o divino, suas práticas religiosas, crenças, ritos e objetos de culto, que traduzem para os homens o que querem e o que fizeram “los arriba”, tornando-os semelhantes a eles*”. (MELIÁ, 1976:187)

Schaden reafirma essa definição de **teko marangatu** para os Guarani atuais:

Na superfície da terra não há, por certo, povo ou tribo a que melhor se aplique do que ao Guarani a palavra evangélica: “o meu reino nçao é deste mundo”. Tôda a vida mental do Guarani converge para o Além. Desejos de prosperidade econômica, ambições políticas ou quaisquer outras aspirações terrenas pouco significam para êle e não o preocupam. O seu ideal de cultura é de outra ordem (...). E como as aves do céu, que não semeiam e nem ceifam, nem recolhem em celeiros, o Guarani vai vivendo a sua vida, sem preocupar-se com necessidades econômicas, que por ventura lhe possam sobrevir. (1954:248-49, apud BRAND, 1993:94)⁶⁸

O que se percebe como resultado nesse projeto da CAND foi o reforço da desigualdade, da competitividade entre diferenças, da tentativa de estabelecimento de novas territorializações aleatórias à vontade das territorialidades anteriormente construídas. A questão endógena foi desconsiderada e o território foi visto apenas como suporte para a atividade econômica e não como recurso e fator de desenvolvimento. O fracasso se justifica, pois é no território que se “*forjam relaciones y vínculos de intereses diversos, teniendo un papel decisivo en la construcción de la identidad y de la cultura de las diferentes comunidades*” . (VINUESA, 2000:03)

É importante salientar que após todos os desacertos, de 1945 pra cá, em termos de modelos de desenvolvimento⁶⁹, surge, ainda no final do século passado, uma resposta

⁶⁷ MONTOYA, Antonio R. *Tesoro de la lengua Guarani*. 1639b/1876. In: BRAND, Antônio. Op. cit. p. 93.

⁶⁸ SHADEN, Egon. O estudo do índio brasileiro ontem e hoje. 1954, p. 248-49. In: BRAND, Antônio. O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra. 1997, p. 94.

⁶⁹ Segundo McKay, pode-se identificar 10 diferentes modelos que foram dominantes do pensamento ocidental, a partir de 1945: “*el modelo de la Modernización; la teoría de la Dependencia; el modelo de las Necesidades básicas; la propuesta del Ajuste estructural, los modelos de Articulación; la Internalización del capital; la Antimodernización; el Desarrollo de las raíces populares básicas, el Ajuste con rostro humano; el desarrollo sostenible.*” In: ELIZALDE, Antonio. 1997.

teórica que privilegia os *espaços locais*, que, segundo Rodríguez (1998)⁷⁰, passaram a construir uma nova unidade de análise para redescobrir e reintegrar os recursos e potencialidades locais. Uma nova lógica de desenvolvimento, um novo olhar voltado aos territórios que busca minimizar os desequilíbrios e as dependências de um desenvolvimento centralizador e autoritário.

O foco territorial muda a escala da mega intervenção, das padronizações culturais e da falta de articulação com as sociedades locais. O território passa a ser tido com “*un recurso específico y un actor principal (...) y no un espacio o marco de las ctividades económicas o sociales*” (ALBUQUERQUE, 1997:154). Toda a sua dinâmica organizacional passa a ser elemento norteador, facilitador e responsável pelo auto-desenvolvimento, que, no caso da CAND, da *Marcha para o Oeste*, não foi apreciada, sob o manto de um amplo projeto de modernização e de desenvolvimento econômico para o Brasil e para uma descaracterizada *sociedade plural*.

Esse tipo de intervenção desconsiderou o território⁷¹, desarticulou o meio de sobrevivência dos Kaiowá e implantou no mesmo espaço absoluto uma nova noção de territorialidade estranha às concepções locais.

Barth (1998:211) afirma que “*quando um grupo étnico controla os meios de produção utilizados por um outro grupo, prevalece uma relação de desigualdade e estratificação*”. Isso pode ser observado na prática em Panambizinho, a partir do controle da terra que é fator importante para colonos e Kaiowá. Situação provocada por uma cotidianidade poliétnica imposta e que se carregou de um contraste cultural preestabelecido de característica hierárquica preconceituosa e hegemônica, categoria reforçada, falsificada e estigmatizada na própria experiência, que por definição e por osmose ao padrão dominante não tem a menor preocupação de complementaridade ou de compartilhamento. Para o autor,

a persistência de sistemas poliétnicos estratificados implica a presença de fatores que geram e mantêm uma distribuição diferenciada de recursos, segundo as categorias: controles estatais, como ocorre em alguns sistemas modernos plurais e racistas; por meio de marcadas diferenças nas avaliações que canalizam esforços dos atores em diferentes direções, como nos sistemas onde existem empregos poluentes; ou por meio de diferenças culturais que geram marcadas diferenças na

⁷⁰ Rodriguez, R. (1998). “La escala local del desarrollo. Definición y aspectos teóricos”. In: **Revista de Desenvolvimento Econômico**, nº 1, Salvador, BA, 1998; apud MARTIN, 1999:7.

⁷¹ Definido por Milton Santos, em entrevista ao Nordesteweb, como “*construção da base material sobre a qual a sociedade produz sua história*”.

organização política, na organização econômica, ou nas habilidades individuais. (BARTH, 1998:214)

Durante todos esses anos não houve controle diferencial de recursos, nenhum esforço foi feito para a interconexão das territorialidades étnicas, apenas muitas constatações das dicotomias existentes. Patenteadas as diferenças, cultuadas e destacadas as inter-relações contraditórias.

No momento que um novo modelo de desenvolvimento, de Desenvolvimento Local, passa a ser visto como uma construção social, capaz de dar respostas às diversidades, torna-se necessário investigar as capacidades de interação. Buscar uma nova abordagem metodológica que observe a relação de oposição e complementaridade, que privilegie os estoques das relações sociais efetivamente empenhadas no fortalecimento dos compromissos que geram cooperação, confiança e reciprocidade, que, para Robert Putnam (1996), denomina-se *capital social*.

Um novo enfoque, que pode também se constituir em instrumento valioso para implantação de projetos de Desenvolvimento Local em área de conflito interétnico, é a investigação das capacidades, objeto de análise de Amartya Sen, que concebe a vida humana como um conjunto de atividades e de modo de ser e relaciona o julgamento sobre a qualidade da vida à avaliação de desempenhar funções. “*As coisas que as pessoas consideram valiosas variam desde a liberdade elementar, tais como livrar-se da fome e da desnutrição, até capacidades complexas, tais como a obtenção de auto-respeito e participação social*”. (SEN, 1993:332)

CAPÍTULO 4

CONSIDERAÇÕES PARA O DESENVOLVIMENTO LOCAL

Uma vez observada a dinâmica territorial local, desde o início de sua construção marcada por lógicas espaciais diversas, pelo estabelecimento de fronteiras, sejam elas de ordem espacial ou étnica, pela experiência adquirida no cotidiano e suas concepções de desenvolvimento, este novo capítulo pretende analisar as *possibilidades* de complementaridade e de interação para um projeto de desenvolvimento territorial, local.

Não se pretende aqui questionar ou suscitar a divisão territorial da pequena parcela de terra já reconhecida como área indígena e, muito menos, adotar uma postura assimilacionista. O que se quer é observar de forma sistematizada não só a realidade contraditória do território construído frente às intervenções exógenas, mas procurar saber quais as forças que, contracorrente, possam assegurar, apoiadas na fertilidade do confronto e no inconformismo dos atores, a sua própria sobrevivência. Acima de tudo, este capítulo pretende investigar, no cenário das relações cotidianas do território, as possibilidades oferecidas **no momento** de diálogo e inter-relação. “*El reto está en encontrar, según el momento histórico, nuevas ideas y proyectos que permitan movilizar y utilizar los recursos para afrontar los problemas planteados.*” (VINUESA, 2000:1)

Nesse emaranhado de relações conflituosas de caráter interétnico, de luta e posse pela terra e de garantias legítimas de existência, o entendimento da coexistência do diverso passa a ser o novo objeto de estudo, de uma realidade complexa sempre em movimento que requer uma visão renovada e uma reinterpretação de cada momento e fração do território.

O processo contínuo de territorialização e desterritorialização, das últimas décadas até os dias de hoje, de certa forma partilhado pelos índios Kaiowá e pelos colonos, e a constante reconstrução cultural à qual estão submetidos, desperta o atendimento em caráter imediato que se propõe e a investigação das possibilidades que se pode extrair do contexto atual.

Academicamente, pouco se avançou no estudo das possibilidades apresentadas no movimento de desorganização do conjunto. Isso, possivelmente, para não se correr riscos, considerando principalmente o envolvimento de grupo indígena, integrantes de sociedades tradicionais, frente às quais o indigenismo, por muito tempo, defendeu a preservação em sua essência e as ações de intervenção responsáveis deveriam priorizar a recuperação de suas culturas, sob a política da tutela e subordinação. Vale ressaltar que esse protecionismo defendido e que atualmente ainda pode ser francamente observado nas campanhas humanitárias e emergenciais direcionadas aos índios brasileiros tem dificultado também a reflexão e a adoção de alternativas que não sejam consideradas como ideais.

A opção pela complementaridade⁷² e não pela exclusão⁷³ se dá pela observação da fragilidade das duas parcialidades envolvidas e pelo reconhecimento do convívio, embora conflituoso, por mais de meio século. Trata-se de buscar mudanças a partir do ponto comum de *expansão de capacidades*, defendida por Amartya Sen (1993:313-334).

O autor, em seu artigo “O desenvolvimento como expansão de capacidades”, aponta para a necessidade de comparar e contrastar as características fundacionais da preocupação com a qualidade de vida, com aquelas das necessidades básicas, com os enfoques da economia do bem-estar e da filosofia moral, entre os quais o utilitarismo. “A concepção da vida humana, como combinação de várias efetivações⁷⁴ e capacidades de realização, e a análise da liberdade humana, como característica central da vida, proporcionam uma via básica diversamente fundamentada para o exercício da avaliação”. Ele alerta, porém, para a abordagem de mínimos quantitativos que podem resultar no enfoque apenas das necessidades básicas (nutrição, educação elementar, saúde, higiene, abastecimento de água e habitação, além da infra-estrutura correspondente) enquanto mercadorias, sem a efetividade valiosa (capacidade de realização). Esta abordagem, problemática para Sen, pode levar a confusões com as necessidades mínimas de mercadorias e que o utilitarismo dessas mercadorias possam ser convertidos em capacidade. Da mesma forma questiona as generalizações tendo em vista o princípio da diferença e o foco dos bens primários, só considerados enquanto meios e não afins, enquanto promotores de capacidades.

⁷² Vista aqui como uma aproximação, mínima que seja, entre os índios e os colonos para o estabelecimento de um processo dialógico.

⁷³ Enquanto separação, segregação.

⁷⁴ Conjuntos de atividades e modo de ser, realizações indispensáveis à boa solução de um problema.

Na verdade, pode-se argumentar que o enfoque da capacidade descreve melhor as liberdades realmente desfrutadas pelas pessoas que o enfoque da disponibilidade de bens primários. Os bens primários são meios para as liberdades, ao passo que as capacidades de realização são expressões das próprias liberdades. (SEN, 1993: 323-324)

Considerando, de acordo com Sen, que “*o conjunto de capacidades representa a liberdade pessoal de realizar várias combinações de efetivação*”⁷⁵ (tanto nas áreas da saúde, moradia, educação... ou naquelas vitais, como alimentar-se bem, evitar a morte prematura...), o desafio em termos de desenvolvimento se dá no momento da escolha do que é realmente valioso e quais as combinações que devem ser adotadas para sua realização.

As coisas que as pessoas consideram valioso fazer ou ser podem ser muito diversas, e as capacidades valiosas variam desde a liberdade elementar, tais como livrar-se da fome e da desnutrição, até capacidades complexas, tais como a obtenção do auto-respeito e a participação social. O desafio do desenvolvimento humano requer atenção a uma variedade de questões setoriais e a uma combinação de processos sociais e econômicos. (SEN, idem:332)

Capacidades, para Sen, significam as “*combinações alternativas do que uma pessoa é capaz de fazer ou ser – das várias efetivações que ela pode alcançar..., realizar atos valiosos e alcançar estados valiosos de ser*”.

(SEN, 1993:317-318)

O foco nos recursos humanos vai além de representar uma mera oposição aos projetos desenvolvidos até pouco tempo, que objetivavam apenas o crescimento econômico; esta abordagem das capacidades se constitui, juntamente com a noção de território enquanto *construção da base material sobre a qual a sociedade produz sua história* (SANTOS, s/d:2), em instrumentos importantes para as reflexões sobre desenvolvimento.

Da mesma forma, as discussões sobre os recursos disponíveis no território podem auxiliar no impasse constatado em Panambizinho. Recursos estes que podem ser detectados na proximidade social dos grupos étnicos observados ou até mesmo criados onde inexistem, como é o caso do capital social.

⁷⁵ Conjuntos de atividades e modo de ser, realizações indispensáveis, à boa solução de um problema.

Para ilustrar este raciocínio, Putnam (1993\1996:173, apud ABRAMOVAY, 2000:4)⁷⁶ cita David Hume:

Teu milho está maduro hoje; o meu estará amanhã. É vantajoso para nós dois que eu te ajude a colhê-lo hoje e que me ajudes amanhã. Não tenho amizade por ti e sei que também não tens por mim. Portanto não farei nenhum esforço em teu favor; e sei que se eu te ajudar, esperando alguma retribuição, certamente me decepcionarei, pois não poderei contar com tua gratidão. Então, deixo de ajudar-te, e tu me pagas na mesma moeda. As estações mudam; e nós dois perdemos nossa colheita por falta de confiança mútua.

O capital social, de acordo com Putnam (1996), precursor desta teoria, significa um estoque de relações sociais empenhadas (compromissos tácitos ou não) numa comunidade, que baseia seu êxito no fortalecimento da cooperação e da confiança mútua. Uma teoria baseada em argumentos culturalistas, que associam capital social, engajamento cívico, à herança cultural. Uma vertente cultural como determinante das fontes de confiança, onde a cultura política e a história local determinam a existência ou a inexistência do associativismo horizontal, base do engajamento cívico. Para ele, há dois tipos de associação: o horizontal, que reúne membros de igual *status* e poder, e o vertical, que reúne elementos desiguais numa relação assimétrica de hierarquia e dependência.

A grande crítica a sua teoria incide sobre a causalidade entre o engajamento cívico e a história sociocultural, pois o associativismo horizontal é explicado por uma continuidade linear das forças originais de organização da localidade. Discute-se também a sua afirmação de que o isolamento do Estado do cotidiano social reforçaria sua autonomia.

Para os defensores do neo-institucionalismo⁷⁷, as generalizações de Putnam condenariam civilizações inteiras às oligarquias e ao atraso econômico permanente. “*Implica, ainda, a renúncia da identidade cultural como pré-requisito da democratização*”. (ABUD-EL-HAJ, 1999:71).

⁷⁶ PUTNAM, R.:

* Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. Princeton, Princeton University Press, 1993.

*Comunidade e Democracia: Experiência da Itália Moderna. Fundação Getúlio Vargas, RJ, 1996.

⁷⁷ A inclinação neo-institucional defende o potencial das instituições públicas para forjar os rumos da ação coletiva, valorizando seu potencial ou aniquilando sua capacidade de ação. Peter Evans dá primazia ao Estado como fonte principal da dinâmica social. In: ABUD-EL-HAJ, 1999.

Estudos realizados no México por Jonathan Fox (1994, 1995 e 1996)⁷⁸ observaram uma vasta riqueza associativista horizontal numa sociedade reprimida em suas iniciativas autônomas por instituições públicas, coercitivas e corruptas. Fox conclui que a intervenção institucional pode ser a determinante na aglutinação ou na dispersão do capital social.⁷⁹

Sociedades dominadas por poderes públicos clientelistas, autoritários e coercitivos não somente impedem a mobilização coletiva local, mas também bloqueiam a generalização de experiências bem-sucedidas. Como resultado da destruição instrumental da horizontalidade pelas instituições públicas, a confiança e a solidariedade são abaladas, destituindo a mobilização coletiva e esvaziando o capital social.

A interferência do Estado ou de instituições públicas, como as organizações não-governamentais, frente à ausência de um quadro receptivo, pode estimular, facilitar, iniciativas coletivas e o engajamento cívico.

...o ativismo do institucional incentiva as redes cívicas adormecidas – ou historicamente reprimidas – a ganharem uma vida autônoma. A nova construção se baseou na hipótese de que o poder de auto-organização coletiva é essencialmente desigual. O Estado seria a única instância com potencial de mobilização ou desmobilização das iniciativas coletivas e seu sucesso nessa empreitada dependeria de uma síntese contraditória de autonomia do Estado e de sua exposição cotidiana aos interesses organizados da sociedade. Em outras palavras, a mudança social aconteceria na medida em que o Estado passasse da regulamentação para a ação. (ABUD-EL-HAJ, 1999:72)

Observando o artigo de Kliksberg⁸⁰, que explora as possibilidades que o capital social e a cultura têm para contribuir com o desenvolvimento e o entendimento dos diversos autores que vêm se dedicando ao tema, percebe-se que aqueles são os únicos recursos que não se esgotam com o uso e crescem com ele. Um capital constituído de

⁷⁸ FOX, J.:

* “The Difficult Transition from Clientelism to Citizenship”. In: **World Development**, v. 46, p. 151-184, 1994.

* “Governance and rural development in Mexico: State Intervention and Public Accountability”. **Journal of Development Studies**, v. 32, n. 1, p. 1-31, 1995.

* “How Does Civil Society Thicken ? The Policial Construction of Social Capital in Rural Mexico”. In: **World Development**, v. 24, n. 6, p. 1089-1103, 1996.

⁷⁹ Esta conclusão foi exposta por Abud-El-Haj (1999: 71) em artigo sobre a revisão crítica em torno do capital social.

⁸⁰ Coordenador do Instituto Interamericano para el Desarrollo Social (INDES), do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID).

valores silenciosos que permeiam o comportamento dos indivíduos e podem determinar as relações sociais positivas.

Los grupos pobres no tienen riquezas materiales, pero sí tienen un bagaje cultural, a veces de siglos o milenios, como el de las poblaciones indígenas. El respeto profundo por su cultura creará condiciones favorables para hacer uso, en el marco de los programas sociales, de saberes acumulados, tradiciones, modos de vincularse con la naturaleza y capacidades culturales naturales para la autoorganización, que pueden tener gran utilidad. (1999:98)

Para Kliksberg a valorização cultural é o ponto chave para as políticas sociais. A depreciação cultural debilita a identidade do grupo e gera sentimentos coletivos e individuais de baixa auto-estima. A reversão desse processo, para o autor, deve ser o grande objetivo das intervenções sociais.

Considerando a importância dessa constatação que – de certa forma – permeia a presente dissertação, vale questionar de que modo o capital social pode ser construído, uma vez que não se observam relações de confiança, de solidariedade, de cooperação e de reciprocidade entre colonos e índios Kaiowá de Panambizinho. Essas interações só se reproduzem quando as parcialidades são vistas independentemente umas das outras. Não existe um estoque de confiança mútua. Vale também reafirmar que o que se pretende observar não são os recursos individuais existentes em cada grupo e sim aqueles possíveis de serem criados para a construção de institucionalidade social.

Durston (1999)⁸¹ acredita que, mesmo entre os autores fundacionais da possibilidade prática de construção do capital social em grupos carentes, como Putnam, há dúvidas sobre essas construções, pois apesar de reconhecer a existência de mecanismos de retroalimentação a longuissimo prazo, sua argumentação, além de ser de um determinismo cultural extremo, é partidária de que a ausência do Estado fortalece a autonomia do local.

Esse autor acredita que é possível desenvolver o capital social em situações onde predominam normas e práticas “acívicas”. Em seu artigo “Construyendo capital social comunitario”, levanta várias hipóteses⁸² sobre a possibilidade de construção de

⁸¹ Oficial de Asuntos Sociales, División de Desarrollo Social de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe).

⁸² *Hipótesis sobre la construcción de capital social :*

- *En todos los grupos locales pequeños, en todas partes, hay normas e prácticas de reciprocidad. La cooperación y la redición de cuentas de quienes desempeñan funciones directivas forman parte de la*

capital social a partir de um estudo de caso na Guatemala e defende, em primeiro lugar, a definição de um objetivo limitado. Objetivo que, no caso específico de Panambizinho, considerando as definições de Sen, deve ser buscado no estoque do que é efetivamente valioso para os colonos e índios Kaiowá.

Para Durston também se faz necessário realizar uma “escavação arqueológica”, a fim de identificar episódios anteriores de relações positivas para um desenvolvimento comum que possam ter sido reprimidas ou desalentadas. Situações de interação, de confiança, que possam ter ocorrido e que ainda possam estar submersas na memória histórica e em partes do repertório cultural atualmente em desuso. A “arqueologia do capital social” pode detectar êxitos em gerações anteriores e contribuir para o seu ressurgimento.

Além da importância dessa busca histórica, pois, para Durston, a confiança se constrói sobre o passado e não sobre acordos e contratos de promessas para o futuro, é preciso aproveitar as atuais condições, mínimas que sejam, de alianças, e exercitar a cooperação para criar uma história recente de confiabilidade com base para uma colaboração futura. Qualquer condição favorável deve ser aproveitada, por mais insignificante que seja, como a partir da troca de saberes culturais. É preciso encontrar por onde começar, em pequenos apoiantes que se dão no cotidiano da localidade.

Os primeiros resultados podem não ser animadores, mas reforçados no exercício do dia-a-dia podem fazer a diferença, fazer com que se crie um terreno fértil para o ressurgimento do capital social. Episódios de infortúnio e de êxito comuns, como o descaso ou a assistência de órgãos governamentais a questões dos mais variados setores, como o de saúde ou infra-estrutura, por exemplo, podem gerar na cumplicidade momentânea, sentimentos recíprocos de solidariedade. É preciso buscar nas necessidades

mayoría de las culturas, como consecuencia de una selección a varios niveles, la interación de prácticas adecuadas suele traducirse en cooperación.

- *Las culturas presentan repertorios cambiantes com contenidos contradictorios. El cambio sistémico pode provenir de la cultura o de la estructura social. La eliminación o reducción de la represión posibilita el ressurgimiento del capital social, ya que los sistemas complejos no tienden al equilibrio, sino que cambian constantemente a través de una “coevolución” de las estrategias de diversos actores.*
- *Las modificaciones de las élites nacionales ofrecen posibilidades de surgimiento de capital social local.*
- *Las alianzas com setores reformistas del gobierno abren posibilidades de desarrollo de capital social.*
- *La confianza, la cooperación, la identidad compartida y la reciprocidad creadas en la comunidad pueden reproducirse entre los dirigentes, a fin de “trasladar” el capital social de pequeñas comunidades al plano microrregional.*
- *Actualmente existen metodologías e técnicas de desarrollo de capital social que permiten crearlo a voluntad, en lugar de se esperar a que surja como un subproducto de otras actividades o como un fenómeno espontáneo. (DURSTON, 1999: 115)*

immediatas comuns, tanto dos Kaiowá como dos colonos, o início de uma nova forma de relacionamento.

Vale pontuar também aqui que, para Boisier (1998), há no território um estoque disponível de pelo menos dez tipos de diferentes formas de capital, sendo que o capital sinergético é o elemento catalítico e os outros nove – capital econômico, capital natural, capital social, capital cívico, capital psicossocial, capital institucional, capital simbólico, capital cultural, capital cognitivo⁸³ - são formas adicionais que devem “*entramarse*” para gerar um “*sendero de desarrollo*”. Este autor acredita que ainda se está numa fase muito primária não só em relação à medição e à compreensão dos estoques dessas diferentes formas de capital existentes no território, como também em relação ao desenvolvimento, pois as propostas que se planejam não têm correspondência com a complexidade da realidade atual. Ele defende, portanto, a utilização do conceito de projeto político, mais intersubjetivo e construtivista.

El proyecto político, que por definición es un proyecto colectivo, concertado y consensuado (dentro de los límites de la realidad posible) cumple con dos requisitos, a mi entender básicos, de una propuesta de desarrollo: por un lado el proyecto político saca la cuestión del desarrollo de un territorio del campo del azar (lo que equivale a esperar un desarrollo que se produce “por buena suerte”) para colocarlo en el campo probabilístico (o sea, coloca el desarrollo en las manos de la sociedad) y por outro, el proyecto político transforma un conjunto masivo y desordenado, entrópico, de decisiones individuales, en una

⁸³ Boisier (op. cit.) entende que o capital social, o capital cívico e energético estão intrinsecamente vinculados, se bem que cada conceito reclama a sua própria identidade. Para ele, capital social representa a predisposição para a ajuda interpessoal baseada na confiança em que o outro responderá da mesma maneira quando for requerido. Não desenvolve a possibilidade de construção do capital social.

- Capital sinergético, para o autor, é a capacidade social ou, melhor, a capacidade societal (como expressão mais totalizante) de promover ações em conjunto dirigidas a fins coletivos e democraticamente aceitáveis, com o resultado de se obter um produto final que é maior do que a soma de seus componentes. Como toda forma de capital, o capital sinergético é um estoque de magnitude determinada em qualquer território e tempo, que pode receber fluxos de energia que aumentam este estoque e do qual fluem outros fluxos de energia dirigidos precisamente para articular novas formas de capital. A idéia de reprodução é inseparável do conceito de capital.
- Capital cognitivo é a dotação de conhecimento científico e técnico disponíveis numa comunidade. É um estoque de capital que inclui primeiro o conhecimento do próprio território, o entendimento de sua história e sua geografia, e, em seguida, uma série de saberes científicos e tecnológicos suscetíveis de serem usados nos processos de crescimento e desenvolvimento.
- Capital simbólico é o poder da palavra e o poder do discurso para gerar imaginários, para mobilizar energias sociais latentes, inclusive, para construir imagens corporativas territoriais.
- Capital institucional é o mapa institucional de capacidades (para atuar e tomar decisões rapidamente), de flexibilidade, de maleabilidade e resistência do tecido institucional e organizacional (normas e estruturas). Vale dizer que as instituições referem-se às regras do jogo e as organizações, às estruturas.
- Capital psicossocial está condicionado ao pensamento e à ação, refere-se a sentimentos, a emoções, recordações, ímpetos, etc. São questões ligadas à atitude, crença, opinião, valor, estereótipos e representação social.

matriz decisional coherente com la propia visión del desarrollo.
(BOISIER, 1998:11)

Quando se pretende considerar o desenvolvimento, com as características de desenvolvimento territorial, de projeto conjunto que atenda a realidade local, o que se objetiva é a inovação em termos de observação, que se alcance e perceba a real complexidade do território.

A inovação proposta, a procura de novos enfoques de investigação para o desenvolvimento em situações diferenciadas, pode surgir como uma resposta compensatória e imediata aos problemas do território que se constituem no grande desafio ao desenvolvimento local. Desenvolvimento visto aqui apenas enquanto um processo dinamizador do diálogo e da interação da sociedade como um todo, mediante o aproveitamento eficiente dos recursos endógenos existentes na localidade. Recursos estes que extrapolam os já convencionais (financeiros, naturais do local e humanos), abrangendo, numa atitude inovadora, toda a força sinérgica do território.

As novas oportunidades do Desenvolvimento Local para áreas de conflito interétnico estão condicionadas a novos caminhos, nem sempre fáceis de serem descobertos, mas que devem insistenteamente ser procurados, tanto pelos atores locais como por agentes externos.

O apoio de aliados institucionais externos pode favorecer não somente este novo processo de reconhecimento territorial, como o atendimento às demandas diante da situação de crise, assumindo o papel de interlocutor. Iniciativas como essas podem ser observadas em vários estados brasileiros, muitas delas na Amazônia, onde múltiplas parcerias entre sociedades indígenas, órgãos governamentais, ONG's nacionais e internacionais, instituições de pesquisa, entre outras, desenvolvem projetos de etnodesenvolvimento⁸⁴. Em Panambizinho, por outro lado, o que se detecta é a ausência de órgãos de cooperação, do Estado, de mecanismos institucionais ou de quaisquer parceiros externos que possam contribuir para o processo de compreensão da dinâmica e do conflito interétnico.

Essas discussões sobre desenvolvimento indígena são novas para o indigenismo brasileiro; segundo Verдум, elas datam do início da década de 80 e surgem sob a denominação de etnodesenvolvimento. Para o autor, o conceito “se formou então

⁸⁴ Segundo Stavenhagen, propositor do conceito, etnodesenvolvimento seria o desenvolvimento que mantém o diferencial sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua etnicidade. In: AZANHA, 1999: 31, apud SOUZA LIMA, 2002.

como um contraponto crítico e alternativo às teorias e ações desenvolvimentistas e etnocidas que tomavam as sociedades indígenas e as comunidades tradicionais em geral como obstáculo ao desenvolvimento, à modernização e ao progresso". (VERDUM, 2002:87-8)

O etnodesenvolvimento, segundo Azanha, em seu artigo “Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomentos: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil”, parte das definições de Stavenhagen, de que uma etnia “*detém o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e é livre para negociar com o Estado o estabelecimento de relações segundo seus interesses*”. (STAVENHAGEN, 1984:57)⁸⁵

Observando as definições acima, pode-se dizer que os princípios básicos de desenvolvimento local seriam muito semelhantes ao do etnodesenvolvimento, que prevê:

... a satisfação de necessidades básicas do maior número de pessoas em vez de priorizar o crescimento econômico; embutir-se de visão endógena, ou seja, dar resposta prioritária à resolução dos problemas locais; valorizar e utilizar conhecimento e tradição locais na busca da solução dos problemas; preocupar-se em manter relação equilibrada com o meio ambiente; visar a auto-sustentação e a independência de recursos técnicos e de pessoal e proceder a uma ação integral de base (com) atividades mais participativas. (STAVENHAGEN, idem:18-9, apud AZANHA, 1999:31)

A semelhança e convergência entre esses modelos de desenvolvimento parte do seu nascedouro, desde o combate ao *desenvolvimentismo* até mesmo aos seus desafios de suprimir carências econômicas, sociais e culturais, buscando alternativas para os desequilíbrios territoriais e a sua auto-sustentabilidade. O desenvolvimento local e o etnodesenvolvimento estão centrados nos atores locais, considerados como gestores e protagonistas de seu próprio desenvolvimento, a partir de suas próprias escolhas. O “progresso” que se almeja é humano, é o desenvolvimento das pessoas, ampliando opções e oportunidades e garantindo sustentabilidade e autonomia. As identidades locais orientam todo o processo, onde a cultura tem um papel fundamental de geração de riqueza.

Cada territorio se articula en función de su propio carácter, de su propia historia, de su cultura, etc. En este sentido, las economías locales

⁸⁵ STAVENHAGEN, Rodolfo. “Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista”. In: Anuário Antropológico/84. Brasília/Rio de Janeiro: UNB/Tempo Brasileiro, p. 13-56, 1984.

no se adaptan pasivamente a los procesos y transformaciones de nivel nacional o internacional, sino que su ajuste guarda estrecha relación con una identidad económica, política, social y cultural que se ha ido definiendo a lo largo del tiempo. Por ello las políticas de desarrollo deben considerar siempre las particularidades e las especificidades territoriales. (VINUESA, Territorio: Patrimonio e Desarrollo Local, 2000:3)

A teoria do desenvolvimento local busca na territorialização suas iniciativas e projetos e concebe o território como um fator e um agente-chave de desenvolvimento, identificando, ainda, mais dois grandes e importantes protagonistas: a sociedade como um todo e a pluralidade cultural.

Para crear nuevos espacios de desarrollo es necesario realizar una nueva lectura e interpretación del territorio, superando la concepción del espacio como mero soporte de la actividad económica y pasado a entenderlo como un recurso de dimensiones múltiples, al reflejar las interdependencias entre factores ambientales, económicos, sociales y culturales. Es en éste contexto donde adquiere pleno sentido la llamada economía ecológica y el desarrollo a escala humana, un territorio y una economía puestos a servicio de la vida y orientados a resolver las necesidades humanas (NEEF, 1994)⁸⁶

Para Dalla Rossa (1996)⁸⁷, o desenvolvimento local é um modelo “centrado en los actores locales y en su capacidad para hacer emergir un proyecto global”⁸⁸ apoyándose fuertemente sobre la identidad local para mejor imaginar y construir el futuro.” Já Vinuesa, em *Territorio: Patrimonio y Desarrollo Local* (op. cit.), considera que o território se constitui em pilar fundamental para o estabelecimento de qualquer estratégia de desenvolvimento territorial.

El desarrollo local, impregnado de los planteamientos del ecodesarrollo y de las teorías del desarrollo sostenible, ofrece alternativas nuevas para conocer, primero, y utilizar, después, de forma más racional los recursos naturales, económicos, humanos, culturales, ambientales y paisajísticos de los diversos territorios. (VINUESA, 2000: 2)

Essa busca de conhecimento integrado do território, sociedade, cultura e respeito às diversidades são constantes nos dois modelos aqui observados,

⁸⁶ NEEF, Max. "Desarrollo a escala humana". Madrid: Ed. Icaria, 1994. In: VINUESA, 2000:1.

⁸⁷ DALLA ROSSA, G. “Experiencias y conceptos teóricos para la formación superior de agentes de desarrollo local”. In: Desarrollo Local y Medio Ambiente. La iniciativa comunitaria LEADER. Diputación de Cuenca, p. 69-86, 1996; apud VINUESA, 2000.

⁸⁸ Grifo nosso.

(desenvolvimento local e etnodesenvolvimento), porém o que se percebe como diferença, talvez seja a base de todo o conflito descrito nesta dissertação, é a questão da terra, da consolidação do direito enquanto posse, propriedade e meio de produção, priorizando um “*vínculo econômico entre território e identidade étnica*”. (BINDA, s/d:2)

Stavenhagen (op. cit.) esclarece essa observação quando define que o etnodesenvolvimento “*significa que uma etnia, autóctone, tribal ou outra, detém o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura*”.

A posse da terra é o grande motivo do conflito que se estende por mais de 50 anos na região/alvo. Para os Kaiowá significa a sua própria continuidade de identidade, de modo de ser, uma questão extremamente significante. Sob este aspecto, não se observaram mudanças ou acomodações culturais, o que se detectou foi a instituição de um conflito que deve persistir até a demarcação da área já reconhecida como indígena.

Se, por um lado, não é possível falar em etnodesenvolvimento sem a garantia do reconhecimento do direito à terra, e pode-se perceber que este modelo passa a ser entendido como instrumento de política ideal, abordado no início deste capítulo, por outro, o desenvolvimento local pode contribuir na investigação sobre lógicas espaciais diversas⁸⁹, tanto dos índios como dos colonos, numa tentativa de desvendar o confronto em sua complexidade atual.

A visão do território como um dos focos principais do Desenvolvimento Local pode dar consentimento para que o estudo prossiga mesmo sem a definição do reconhecimento à propriedade. A busca de novas dinâmicas, que reconheçam as especificidades territoriais como um todo, pode oferecer oportunidades alternativas sem reforçar as diferenças, as desigualdades e, acima de tudo, sem segregar.

Essas iniciativas de aproximação e diálogo, que possam a vir permear o próprio conflito, podem se constituir numa aliança, permitindo a construção de entendimentos capazes de unir os dois grupos na busca de uma solução para o próprio conflito de fundo: a questão da terra. Ou seja, o entendimento necessário para que índios e colonos em confronto pressionem o Estado, gerador do conflito, para forçá-lo a colaborar e intermediar

⁸⁹ Considerando a argumentação de Binda, no artigo “Processos e produtos territoriais: território indígena é terra indígena?”, entre lógicas espaciais diferentes, pode-se dizer que o processo jurídico de demarcação de Áreas Indígenas pelo Estado brasileiro “*supõe a transformação do território em terra, isto é, passa-se das relações de apropriação (que prescinde da dimensão material) à propriedade, que tem dimensão simbólica colocada à materialidade e pode ser convertida em mercadoria. Portanto apenas em relação à terra pode-se falar em posse e propriedade. Espaço e território só podem ser apropriados*” . (BINDA, s/d:3)

na construção de uma solução onde as duas parcialidades vejam atendidas as suas demandas específicas, respeitando-se sempre a especificidade cultural que os caracteriza.

Ao mesmo tempo em que se percebe no final do século passado o estabelecimento de uma nova ordem mundial globalizada, pode-se observar, além da *viagem da volta*⁹⁰, fenômeno do ressurgimento das identidades étnicas e do reconhecimento do território na sua dimensão global, a coexistência do diverso e a possibilidade de conceber suas verdades como duas faces de uma verdade complexa. Para Morin, isso significa “*desocultar a realidade principal, que é a relação de interdependência entre noções que a disjunção isola ou opõe, é portanto, abrir a porta à pesquisa desta relação*”. (2002:32)

⁹⁰ A Viagem da Volta: etniciadade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena é o título de um livro que João Pacheco de Oliveira escreve sobre o fenômeno da revalorização étnica.

CONCLUSÃO

“Mas eu sei cada vez mais que o único conhecimento válido é o que se alimenta de incerteza e que o único pensamento que vive é o que se mantém na temperatura de sua própria destruição.” (MORIN, 2002: 39)

Desenvolvimento em situações diferenciadas, como a de conflito interétnico, requer uma abordagem igualmente diferenciada, que abranja a totalidade do território, suas possibilidades e capacidades de efetivações (realizações) coletivas, por mais insipientes que sejam. Um novo enfoque que permita traçar, a princípio, apenas esboços, considerações, para um novo caminho que possa vir a minimizar as relações de intolerância e as contradições locais.

Há poucos anos Le Goff (1997) afirmou que o grande desafio do historiador, dos intelectuais, seria o de preparar os povos para o contato entre as culturas, chegando até as raias da mestiçagem: “*se quisermos evitar a incompreensão, a guerra, o genocídio, é preciso preparar os povos e as culturas para a única via possível de paz e justiça, que não é outra senão a mestiçagem.*”

Vale pontuar que não se pretende adotar, após a realização de todo este estudo, uma posição de defesa da mestiçagem, mas utilizá-la para efeito de reflexão entre contrários, como também foram observadas atitudes adotadas ao longo dos últimos 50 anos que reforçaram a diferença e impuseram um distanciamento segregante.

Observou-se, desde o primeiro capítulo, com a trajetória histórica do próprio desenrolar do conflito, que as diferenças entre índios Kaiowá e colonos são claras, não somente na ocupação do território, como também na sua relação com ele. Também não foi preciso grande esforço para, no segundo capítulo, apurar as contradições étnicas e suas dinâmicas contrastantes entre territorialização e desterritorialização. A vida cotidiana, cheia de juízos de valor, observada no capítulo três, também patenteou a diferença, instituindo estereótipos e atitudes generalizantes que reforçaram ainda mais os contrários, como por

exemplo, os seus projetos de desenvolvimento que estão sempre se inviabilizando mutuamente.

As diferenças estão postas e são evidentes. O que foi pretendido com o rumo dado ao último capítulo foi uma tentativa, ao menos reflexiva, de articular o que está separado e reunir o que está disjunto.

“Hoje a nossa necessidade histórica é de encontrar um método que detecte e não oculte as ligações, as articulações, as solidariedades, as implicações, as imbricações, as interdependências, as complexidades.”
(MORIN, op. cit.:29)

Também não se entende aqui que o conflito deva estar solucionado para que ações de desenvolvimento sejam impulsionadas. Elas devem ser implementadas visando exatamente a minimização do confronto instituído e/ou sua superação. Da mesma forma, vale esclarecer que os projetos de Desenvolvimento Local em prática têm no diálogo e na reflexão endógena o seu ponto de partida.

Considerando a lógica da argumentação desenvolvida, no sentido de buscar no cotidiano da convivência, embora em conflito por tantas décadas e pela falta de relações de solidariedade e confiança entre as partes, a possível criação e o desenvolvimento de capital social, acredita-se obter não exatamente a superação dos dilemas locais, sua solução, mas a reflexão sobre esses dilemas pelos próprios atores, estimulados a partir de suas necessidades imediatas comuns. Assim seria possível instituir, pelo menos, um canal de comunicação, se não harmonioso, menos intolerante. Pequena mudança que poderia favorecer novas oportunidades para conversações sobre o conflito de fundo que se constitui no direito pela garantia da terra. O que se quis neste estudo foi buscar uma solução endógena que, a princípio, se constituiu apenas num espaço para o diálogo.

Não há como não concluir que se está diante de duas verdades isoladas, mas que, quando em contato, negam-se mutuamente. Considera-se importante, no entanto, associá-las, procurar articular pontos de vista separados para fortalecer o próprio território e suas demandas.

Portanto, para a dissolução das contradições, torna-se fundamental contar não somente com toda a força do local, desvelando novos recursos que possam ajudar na tarefa de resolução das circunstâncias conflituosas nas quais se encontram inseridos índios Kaiowá e colonos, como também buscar apoios externos, como a intermediação do Estado,

o causador do conflito, ou outros colaboradores, que possam contribuir para o início de novas relações e para a construção de uma nova territorialidade.

BIBLIOGRAFIA

ABRAMOVAY, Ricardo. O capital social dos territórios: repensando o desenvolvimento rural. In: **Economia Aplicada**, v. 4, n. 2, Abril/Junho de 2000.

ABUD-EL-HAJ, Jawdat. O Debate em Torno do Capital Social: Uma Revisão Crítica. In: **BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, ANPOCS. Rio de Janeiro: Marco Zero, n. 47, 1º semestre de 1999.

ALBUQUERQUE, Francisco. La importancia de la producción local y la pequeña empresa para el desarrollo de América Latina. **Revista de la CEPAL**, nº 63, p. 147-160, Diciembre de 1997.

ARRUDA, Gilmar. *Frutos da Terra: Os trabalhadores da Matte Laranjeira*. 1989, Dissertação de Mestrado – Departamento de História do Instituto de Letras, História e Psicologia da UNESP, Assis, SP.

AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil, p. 29-37, 1999. In: SOUZA LIMA, A. C. & HOFFMANN, M. B. (orgs.). *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas; bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED – Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento – Museu Nacional do Rio de Janeiro, p. 29-37, 2002.

BARTH, Fredrik; POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade. Seguido do artigo “Os grupos étnicos e suas fronteiras”* (p. 185-227), UNESP, 1998.

BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BINDA, Nadja Havt. Processos e produtos territoriais: território indígena é terra indígena? Artigo publicado pelo Grupo de Estudos de Relações Interétnicas da Unb, s/d. Disponível em: www.unb.br/ics/dan/geri/havt.rtf. Acesso em: Dezembro de 2002.

BRAND, Antônio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminho da palavra*. 1997, Tese de Doutorado. Pós-Graduação em História, PUC-RS, Porto Alegre.

BOISIER, Sergio. El dessarollo territorial a partir de la construcción de capital sinergético. P. 1-12, 1998. In: MARTÍN, José Carpio & MARTINS, Sérgio Ricardo Oliveira (orgs.). Apostila disponibilizada para o Programa de Mestrado em Desenvolvimento Local, UCDB.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

CALEFFI, Paula. **Identidade e Alteridade**. Integração e Globalização. II Corredor das Idéias do Cone Sul, São Leopoldo/RS, Maio de 1999. Disponível em:
<http://caosmose.net/corredor/livroicorredor/caleffi.htm>

CRIPPA, Adolpho. *Mito e Cultura*. São Paulo: Convívio, 1975.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: E. Paulinas, 1989.

DURSTON, John. Construyendo capital social comunitário. **Revista de la CEPAL**, nº 69, p. 103-118, Diciembre de 1999.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.

ELIZALDE, Antonio. Desarrollo. **Boletin de Filosofia**, v. 2 ., n. 9 Santiago, p. 76-88, 1997. In: In: MARTIN, José Carpio & MARTINS, Sérgio Ricardo Oliveira (orgs.). Apostila disponibilizada para o Programa de Mestrado em Desenvolvimento Local, UCDB.

FIGUEIREDO, Alvanir. A presença geoeconômica da atividade erva-teira. Departamento de Ciências Ambientais. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Presidente Prudente. 1967.

GARFIELD, Seth. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas. **Revista Brasileira de História**., v. 20, n. 39, p.13-36, 2000.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1978.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades**. 2002. Disponível em:
<http://www.clacso.edu.ar/~libros/cecena/porto.pdf>

GONZALES, Leopoldo J. Fernández; AMOÉDO, Estrela D.C; DOMINGOS, Tânia Regina Eduardo. **MST: MIGRAÇÃO, IDENTIDADE E INSERÇÃO SOCIAL**. III Congresso Virtual do portal Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología. 2002. Disponível em: www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/leopoldo_fernandez.htm. Acesso em: Novembro de 2002.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. A luta pela terra nos sertões de Mato Grosso. *Estudos Sociais e Agricultura*. 1999: 148-168. Disponível em:
www.redcapa.org/Downloads/esa12_guillen.pdf. Acesso em: outubro de 2002.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 6^a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. 6^a ed.

HERMET, Guy. *Cultura e Desenvolvimento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

KLIKSBERG, Bernardo. Capital social y cultura, claves esenciales del desarrollo.
Revista de la CEPAL, nº 69, p. 85-102, Diciembre 1999.

LE BOURLEGAT, Cleonice Alexandre. *Mato Grosso do Sul e Campo Grande: articulações espaço-temporais*. 2000, Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Tecnologia – Universidade Estadual Paulista.

LE GOFF, Jacques. O Desafio da Mestiçagem. Entrevista concedida a Juan Carlos Vidal, do El País, traduzida por Clara Allain, publicada no Caderno Mais, Jornal Folha de São Paulo, p. 8, 25 de dezembro de 1997.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo. Pesquisa em Comunicação: formulação de um modelo metodológico. São Paulo: Loyola, 1990.

MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. **Revista de Antropología**, v. 40, n.2, p.183-221. **Formato Documento Eletrônico (ISO)** [citado 23 Setembro 2002], p.183-221. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: Outubro de 2002.

MELIÁ, Bartolomeu. El Guaraní conquistado y reducido. *Ensayos de Etnohistoria*. Asunción: Central de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (Biblioteca Paraguaya de Antropología), 2^a ed., 1993.

MELIÁ, Bartolomeu; GRUNBERG, Georg; GRUNBERG, Fried . *Los Paï – Taviterã: etnografía guarani del Paraguay contemporáneo*. 1976.

MARTÍN, José Carpio. Nuevas realidades en el desarrollo local en España e Iberoamérica. 1999. SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE PERSPECTIVAS DE DESARROLLO EN IBEROAMÉRICA. Santiago de Compostela, 4 de mayo de 1999.

MARTINS, Gilson Rodolfo. *Breve painel etno-histórico do Mato Grosso do Sul*. Campo Grande, MS: UFMS/FNDE, 1992.

MARTINS, José de Souza. Fronteira. *A degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

MORIN, Edgar. *O Método 1: a natureza da natureza*; Porto Alegre: Sulina, 2002.

NEVES, Lino João de Oliveira. *Olhos mágicos do Sul (do Sul): lutes contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil*. 2001. Disponível em: www.ces.fe.uc.pt/emancipa/research/pt/ft/iniciativas.html. Acesso em: Novembro de 2002

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

ORTIZ, Renato. Cultura e mega-sociedade mundial. In: **Revista de Cultura e Política do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea - CEDEC**. São Paulo, n. 28/29, p. 283-295, 1993.

PALITOT, Estêvão. A volta dos Cabôco Brabo ou a (re)construção do ethos “guerreiro” entre os índios do Nordeste. Considerações (ou Devaneios) Gerais sobre a Guerra. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/revistaprisma/n0/estevao.htm>. Acesso em: Novembro de 2002.

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades Indígenas*. São Paulo: Ed. Ática, Coleção Princípios, 1986.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

SANTOS, Milton. Entrevista concedida na Faculdade de Geografia da Universidade de São Paulo para o jornalista Cassiano Elek Machado, da Folha de São Paulo, e publicada pelo Nordesteweb Notícias, sob o título: O Brasil (segundo **Milton Santos**). Disponível em: http://www.nordesteweb.com/not02/ne_not_20010202a.htm. Acesso em: Dezembro de 2002.

_____. *A natureza do espaço: Técnica e tempo. Razão e emoção*. HUCITEC: São Paulo; 1997.

SEN, Amartya. O Desenvolvimento como Expansão de Capacidades. In: **Revista de Cultura e Política do Centro de Estudos de Cultura Contemporânea - CEDEC**. São Paulo, n. 28/29, p. 313-333, 1993.

SILVA, Joana A. Fernandes. Os Kaiowá e a Ideologia dos Projetos Econômicos. 1982, Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Unicamp, SP.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. *Diversidade cultural e política indígena no Brasil*. 2002. In: SOUZA LIMA, A. C. & HOFFMANN, M. B. (orgs.). *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas; bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa

Livraria / LACED – Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento – Museu Nacional do Rio de Janeiro, 2002.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva e. As Fronteiras do Ser Xucuru - Estratégias e Conflitos de Um Grupo Indígena no NE. Dissertação de Mestrado, 1992 – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). In: SOUZA LIMA, A. C. & HOFFMANN, M. B. (orgs.). *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas; bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED – Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento – Museu Nacional do Rio de Janeiro, p. 87-105, 2002.

VIETTA, Katya. Relatório Final da perícia realizada na Área Indígena Panambizinho, Distrito de Panambi, Município de Dourados, Mato Grosso do Sul. Campo Grande, 29 de dezembro de 1998.

VINUESA, Miguel Angel Troitiño. Territorio: Patrimonio e Desarrollo Local. I curso de gestión estratégica de desarrollo rural, Universidad Complutense de Madrid, Marzo de 2000. In: MARTIN, José Carpio & MARTINS, Sérgio Ricardo Oliveira (orgs.). Apostila disponibilizada para o Programa de Mestrado em Desenvolvimento Local, UCDB.

WILDE, Guillermo. *La problemática de la identidad en el cruce de perspectivas entre antropología e historia. Reflexiones desde el campo de la etnohistoria*, 1994. Disponível em: www.naya.org.ar/identi12.htm. Acesso em: Novembro de 2002.