

DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA, SABERES TRADICIONAIS E SUSTENTABILIDADE INDÍGENA - DESAFIOS E POSSIBILIDADES.

Rosely Aparecida Stefanés Pacheco*

RESUMO

Este artigo tem por objetivo refletir sobre a importância de temas como os saberes tradicionais em uma perspectiva da sustentabilidade indígena. Esse trabalho parte de levantamento de dados sobre as condições de vida dos indígenas Guarani Kaiowá, Nandeva e Terena, que vivem na Reserva Indígena Jaguapirú, localizada no Estado de Mato Grosso do Sul, abordando que, as mobilizações indígenas no contexto de lutas e estratégias de uma sociedade, rompem com as políticas homogeneizadoras e assimilacionistas inspiradas no liberalismo republicano. Dessa forma, buscaremos compreender se há possibilidade de convivência entre uma agroindústria “moderna”, que não abre mão dos avanços tecnológicos, com os princípios de dignidade da pessoa humana e os projetos de sustentabilidade indígena, apontando dessa forma possíveis perspectivas para essas comunidades.

PALAVRAS CHAVES

INDÍGENAS; TERRITÓRIO E SUSTENTABILIDADE

ABSTRACT

This article has for objective to reflect on the importance of subjects as to know them traditional in a perspective of the indian sustentabilidade. This work has left data-collection on the conditions of life of the indians Guarani Kaiowá, Nandeva and Terena, who live in the Indian Reserve Jaguapirú, located in the State of Mato Grosso do Sul, approaching that, the indian mobilizations in the context of fights and strategies of a society, breach with inspired the homogeneizadoras and assimilacionistas politics in republican liberalism. Of this form, we will search to understand if it has possibility of

* Docente da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Mestre em História - UFMS e Doutoranda em Direito Socioambiental - PUC/PR.

convivência between "a modern" agroindústria, that it does not open hand of the technological advances, with the principles of dignity of the person human being and the projects of indian sustentabilidade, pointing of this form possible perspective with respect to this community.

KEYWORDS

INDIANS; TERRITORY AND SUSTENTABILIDADE

INTRODUÇÃO

[...] Você deve passar pelo mundo assim como um pássaro passa pelo céu. O vôo deve ser lindo e, depois que terminar, o céu deve continuar.
(Ailton Krenak).

Diferentes grupos humanos habitam o território nacional, originando variadas configurações socioculturais. Inseridos neste contexto estão as sociedades indígenas que desde há muito tempo têm vivenciado inúmeros conflitos, onde se observa a violência e a intolerância. Em larga medida, suas respostas têm sido o clamor pelo respeito e a necessidade de negociação da convivência com a diferença.

Diversas áreas do conhecimento vêm, nos últimos anos, despertando para a questão indígena, abrindo discussões críticas, construindo novas concepções que revisaram e revisam os planos teóricos-metodológicos tradicionais acerca da presença indígena na sociedade hodierna. Entre essas áreas podemos citar a História, a Antropologia, a Sociologia e o Direito.

As reflexões a respeito das sociedades indígenas nos dão conta de que estas têm sido um campo fértil para as mais diversas projeções ao longo da história do Brasil. Primeiramente temos a visão do indígena como metáfora de liberdade natural, ou seja, uma visão romântica tantas vezes enfatizada pela nossa literatura. Contrariando esta orientação, temos a imagem do indígena enquanto um ser em "atraso" ávido por integrar a uma suposta "comunhão" nacional. Porém, apesar de opostas, estas perspectivas compartilhavam até bem pouco tempo a convicção sobre a fatalidade de extinção dessas sociedades.

METODOLOGIA

Para o estudo desta temática, acreditamos que os movimentos sociais, têm que ser trabalhado com uma nova estética, forçando muitas vezes o estudioso do Direito a buscar diferentes problemas, dialogar com as diversas áreas do conhecimento e mesmo a adotar novos métodos. Assim, para discutirmos sobre os projetos de sustentabilidade indígena e a relação que esses estabelecem com a dignidade da pessoa humana abordaremos a situação vivenciada pelos Guarani Kaiowá do Estado de Mato Grosso do Sul, especialmente os que vivem na área indígena Jaguapiru. Porém, esse estudo de caso não é limitador, até porque esse é um bom estudo de caso para pensarmos em termos de Brasil, para não dizer da América Latina.

O CASO DA ÁREA INDÍGENA JAGUAPIRÚ

Os projetos de Estado para os povos indígenas, se estendem pelos séculos de colonização portuguesa e brasileira nessa porção de terras que hoje denominamos Brasil. Nesse longo e aparente interminável processo, os recursos, o trabalho e o legado dos povos indígenas têm sido objeto de propostas e especulação por parte daqueles que adentraram a estas terras, convertidos posteriormente em ocupantes. Contudo, por mais “generosos” que tenham sido esses planejamentos oficiais, jamais levaram em conta os *projetos de futuro* formulados pelos povos indígenas.

Nesse sentido, estudar as transformações das estruturas regionais de produção agroindustrial como indutores do desenvolvimento regional bem como os impactos sócio-ambientais daí decorrentes, passa por um desvelar, de como este vem sendo tratado principalmente após o processo de expansão das fronteiras agrícolas ocorridos no Estado de Mato Grosso do Sul a partir da década de 1970.

Instituída em 1917, pelo Decreto 401 do Presidente do então Estado do Mato Grosso, a Reserva indígena de Dourados tem suas terras demarcadas em 1925, totalizando 3.539 hectares, hoje divididos em duas Aldeias, a Jaguapirú e a Bororó.

Na mesma época, outras reservas e aldeias começaram a ser demarcadas Nesta porção sul do Estado do Mato Grosso.

Sabemos que, os critérios utilizados pelos responsáveis pela demarcação da terra não observavam o *habitat* tradicional indígena e, nem mesmo, se aquela era efetivamente região ocupada por índios. O SPI (Serviço de Proteção ao Índio) – órgão tutelar do início do século passado, preocupava-se precipuamente com a qualidade da terra, a

salubridade da região e as vias de comunicação. No caso específico da Reserva de Dourados os agentes do SPI atentaram para a excelente qualidade do solo, abundância de matas, fartos mananciais, mas negligenciaram um fator indispensável: a presença de um rio que possibilitasse a pesca, relevante elemento da alimentação indígena.

O Guarani Kaiowá foi o primeiro grupo étnico a ser trazido para a terra indígena reservada, seguido dos Nandeva e dos Terena. Portanto, esses são os três grupos étnicos que compõem a Reserva Indígena de Dourados.

As duas primeiras etnias, provindas do mesmo tronco lingüístico, compartilham entre si diversos aspectos culturais, organizacionais e políticos.

Uma das características marcantes dos Guarani é que constituem uma sociedade sem hierarquias, tal qual conhecemos na sociedade *ocidentalizada*. Em sua esfera de participação política inexistente a figura de uma liderança centralizadora de poder. Economicamente, os Guarani têm como característica principal a agricultura familiar de subsistência.

Os Terena, via de regra, vivem tradicionalmente em aldeias nucleadas, divididas em bairros, com liderança própria, aglomerando-se em populações relativamente altas. Socialmente, os Terena se afiguram enquanto uma etnia estratificada, não tendo sido incomum, no passado, a manutenção de cativos. Contrariamente aos Guarani, entabulam com grande facilidade relações com os não-índios, vindo inclusive a estabelecer alianças com estes últimos através da contratação matrimonial (Almeida & Mura:2003). Os Guarani e os Terena constituem, portanto, grupos com formas distintas de organização social e política, o que engendra desdobramentos nas relações inter-étnicas. O antigo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) trouxe o primeiro grupo de Terena para a Reserva de Dourados, como consequência da orientação positivista daquele órgão. Acreditavam poder incorporar os índios à sociedade abrangente, civilizá-los e transformá-los em trabalhadores nacionais, dessa forma, acreditando que estariam contribuindo para o desenvolvimento regional. Os Terena trazidos para Dourados representaram uma esperança do órgão tutelar de apressar este processo, visto que estes índios tinham um manejo com a agricultura mais parecido com a utilizada pelo "branco". A expectativa era a de que os Guarani aprendessem técnicas agrárias com os Terena. Nesta ação já podemos perceber que os agentes do SPI desconsideraram toda uma forma de ser e de viver dos Guarani.

A partir da década de 1970, a Reserva começa a receber um grande contingente de pessoas. Conforme pesquisas na área, e relatos de indígenas, correu o boato, nas fazendas da região, de que nas propriedades da região, nas quais houvesse a presença indígena, haveria desapropriação.

A estratégia empregada pelos fazendeiros juntamente com o apoio do órgão oficial, foi forçar os índios considerados "desaldeados" a adentrar nas reservas. Importante esclarecer que estes indígenas seriam aqueles que se recusaram a adentrar nas reservas demarcadas pelo SPI no início do século XX.

Essa estratégia foi um dos primeiros fatores desencadeadores da superpopulação dessas reservas. Porém, com o tempo, outros componentes, passaram a influenciar no crescimento populacional da referida Reserva.

REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE “ETNODESENVOLVIMENTO E SUSTENTABILIDADE INDÍGENA

Para que possamos refletir sobre sustentabilidade, desenvolvimento regional e impacto sócio ambiental nas áreas indígenas terá que abordar inicialmente quanto às visões do termo “desenvolvimento”, enfatizando que este apresenta perspectivas diferentes para as sociedades indígenas e não-indígena.

O próprio termo desenvolvimento, é em si inadequado, mesmo quando adjetivado com sustentável ou étnico¹. Geralmente trata-se de uma idéia exógena às práticas produtivas dos índios. Por isso, o grande desafio é enxergar, aceitar e adotar o conceito indígena de economia, e não o modelo ocidentalizado. Porém, ninguém gosta de relativizar a economia, nem financiadores, nem doadores, administradores ou pesquisadores. A economia indígena é quase sempre pensada em termos de desperdício, incapacidade e pauperização. Espera-se, em vão, que os índios tornem-se trabalhadores produtivos segundo a lógica capitalista, e os investimentos, seja através de programas de governo, de ONGs, ou de segmentos da sociedade civil via de regra, estão direcionados nesse sentido.

Isso deve-se ao fato de que, durante muito tempo, o sentido do termo desenvolvimento foi dado pelo grau de industrialização alcançado por uma sociedade. Sinônimo de industrialização e avanço tecnológico. A noção de “progresso”, que contrapõem atraso/pobreza como sinônimo de nenhum ou poucos produtos a moderno/riqueza como

¹ Sobre etnodesenvolvimento ver Gallois (2005).

igual a abundância de produtos ou necessidades satisfeitas, deriva dessas noções, e, é a partir desse conjunto ideológico de “conceitos” que se estabelecem os parâmetros do bem-estar social como sendo crescimento populacional, aumento de renda per capita, padrão alimentar, nível de escolarização e, sobretudo elevado padrão de consumo.

A crítica a essa redução da noção de desenvolvimento à industrialização, foi feita, sobretudo por economistas e sociólogos nas décadas de 1970-80. Neste sentido, o conceito de desenvolvimento sustentável nasceu deste esforço. A década de 1990 consolidou o desenvolvimento sustentável. E, neste contexto aparecem também as discussões em torno do etnodesenvolvimento, onde Ferraz (1997) definiu a situação claramente como sendo o desafio permanente que as sociedades indígenas têm em se reproduzirem como sociedades etnicamente diferenciadas e lidar, ao mesmo tempo, com condições materiais de existência cada vez mais adversas e multifacetadas.

Em termos gerais, para Stavenhagen (1985), os princípios básicos para o etnodesenvolvimento seriam:

Objetivar a satisfação das 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 e necessidades locais: valorizar e utilizar conhecimentos e tradições locais na busca de 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 uma ação integral de base, com atividades mais participativas. (STEVENHAGEN, 1984; p.18).

Importa esclarecer que, ao propor o conceito de etnodesenvolvimento, Stevenhagen, propôs como premissa à autonomia dos povos indígenas, a anexação do prefixo “etno” à palavra desenvolvimento, no sentido de manter o diferencial sociocultural de uma sociedade.

Gallois (2001), elenca alguns problemas conceituais a respeito do termo etnodesenvolvimento. Segundo a autora, seria como uma transmutação étnica da noção de desenvolvimento. E, que, a necessidade de uma categoria específica de desenvolvimento poderia servir para negar a capacidade dos indígenas de se posicionarem frente às sucessivas mudanças que alteram profundamente suas condições de vida e suas expectativas de futuro.

Quanto à questão da sustentabilidade enfatizamos que esta deva ser considerada como uma meta, um objetivo, não simplesmente como uma política pública (GALLOIS, 2005). Se existir alguma política de sustentabilidade, esta só pode ser pensada através de uma política indígena.

Certo é que, pensar, formular uma política pública de “sustentabilidade indígena” nos levaria necessariamente a sérias contradições. Como bem sustenta Gallois (2005):

No campo indigenista, as políticas públicas estão atualmente voltadas ao atendimento de demandas emergentes, praticando-se um assistencialismo que já demonstrou que é, e continua sendo o principal causador da ruptura da sustentabilidade do modo de vida indígena. (GALLOIS, 2005, p. 29).

Segundo Grunewald (2003), além da dimensão política local, é necessário também pensar modelos de etnodesenvolvimento para as populações indígenas considerando-se vários elementos: história, cultura, religião, economia, políticas públicas, relações interétnicas, fluxos culturais globais, além dos aspectos propriamente científicos e tecnológicos. Os componentes histórico, legal, cultural, espiritual, ético, político, tecnológico/científico e econômico devem ser estudados interrelacionadamente para pensar a sustentabilidade dos povos indígenas.

SABER TRADICIONAL

O Relatório Nacional para a Convenção sobre Diversidade Biológica (1998), define saber tradicional como “um conhecimento a respeito do mundo natural e sobrenatural, transmitido oralmente, de geração em geração. O mesmo relatório aponta que constitui-se em práticas e inovações e não um simples repositório de conhecimentos do passado. Segundo Gallois (2000), trata-se de um modo de produzir inovações e transmitir conhecimentos por meio de práticas específicas (Gallois, 2000).

Porém, o que podemos observar na prática é que esses saberes, denominados pela cultura ocidental de tradicionais, são desconsiderados. Configura-se geralmente um embate entre os dois saberes- o tradicional e o científico moderno. Segundo Diegues (1994), de um lado está o saber acumulado das populações tradicionais sobre os ciclos naturais, a reprodução e migração da fauna, a influência da lua nas atividades de corte da madeira, da pesca, dentre outros. De outro lado, está o conhecimento científico, que não apenas desconhece, mas despreza o conhecimento tradicionalmente acumulado (Diegues, 1994).

Conforme expõe Kashimoto *apud* Miranda (2005), durante muitos anos muitas pesquisas foram realizadas em populações indígenas em diversas áreas e comprovaram que são herdeiros de um processo que acumula milênios de experiências humanas múltiplas e, geralmente, bem sucedidas na sua relação homem e meio ambiente (Miranda,2005).

O DISCURSO DOS PROJETOS DE SUSTENTABILIDADE INDÍGENA

Levando-se em consideração o que foi exposto anteriormente, é impressionante observarmos a multiplicação de projetos voltados a questão indígena. Conforme Gallois (2005), no Brasil, de norte a sul, programas de estudo ou intervenção investem em ações destinadas às populações indígenas, enunciando as bandeiras da sustentabilidade e da valorização cultural.

Precisamos nesse quadro enfatizar que, tais programas, são dos mais diversos e contraditórios. Assim, em uma tentativa de minorar a situação vivenciada por vários povos indígenas, ações de vários segmentos da sociedade não-indígena são efetivadas nas comunidades, porem em sua maioria não logram êxito, uma vez que continuam com a manutenção do assistencialismo paternalista. Somando-se a isso outro problema crônico nessa temática, e a absoluta falta de articulação das políticas dentro do próprio governo.

Segundo Amorim (2005), sustentabilidade indígena é um dos grandes desafios do chamado interculturalismo, uma vez que implica na abertura para outras racionalidades Ou seja, exige abrir espaço na mente das pessoas em um campo especialmente resistente. Afinal, consideramos nossa racionalidade econômica, indiscutivelmente, a melhor.

E, é esse viés etnocêntrico o principal obstáculo que a sustentabilidade indígena tem que enfrentar, o qual perpassa praticamente todas as ações. É o responsável pelo fracasso da maioria dos projetos porque impede a realização de ações realmente ajustadas ao modo de ser de uma comunidade indígena, caso a caso, como tem de ser. Ao não se identificar com as propostas, ao não se enxergar nelas, a comunidade simplesmente perde o interesse e a vontade de participar e, efetivamente, não participa. Assim, é fracasso garantido. Porque sem sua participação, sem sua cumplicidade, nenhuma ação será sustentável a longo prazo, por mais ambiental e economicamente viável que seja.

É para dizer que ouvir os índios é fundamental. Não só ouvir, mas levar a sério o que eles dizem. Saber escutar e acreditar nos seus caminhos, pois só eles podem dizer o que é ou não adequado para eles.

Não só porque é um direito, mas porque é o único caminho viável à sustentabilidade.

No tocante ao aspecto econômico, a economia refere-se a bem-estar e à qualidade de vida, conceitos culturais absolutamente relativos. Não existe um padrão universal de bem-estar, por mais que o senso comum tenda a acreditar que exista. Portanto, o primeiro passo é identificar o que a comunidade alvo entende por bem-estar e qualidade de vida, e como fazem para reproduzi-los na aldeia, ou do que estão precisando para fazê-lo.

O Estado, e aqui incluindo a sociedade não-indígena, pressupõem a inexistência de um modo de produção indígena, ou sua falência, e insistem em políticas e ações baseadas no desconhecimento. A velha idéia de índios “aculturados” é a que ainda predomina absoluta nesse campo da sustentabilidade. Daí, as propostas de ações, projetos, etc, invariavelmente se baseiam na suposição ingênua de que compartilhamos com os índios as mesmas noções de trabalho e produção.

É necessário levar em consideração que a “racionalidade” capitalista não condiz com a racionalidade econômica indígena e conforme expõe Amorim (2005), 500 anos de contato não foram suficientes para transformar isso. Quando os índios fazem suas roças, quando pescam, produzem e vendem seus artesanatos, recebem turistas ou mesmo quando trabalham como assalariados ou recebem cestas-básicas, eles fazem do “jeito deles” e gastam o dinheiro que ganham do “jeito deles” e não do “nosso”. Ou seja, na questão da subsistência são sempre guiados por suas racionalidades econômicas e não pela racionalidade ocidental.

A REPRESENTAÇÃO DO INDÍGENA BRASILEIRO

Ao refletirmos sobre a representação que é elaborada sobre os indígenas, Oliveira (1999), entende que é preciso levar em consideração os *eixos espaços-temporais* nos quais os indígenas atuam como sujeitos históricos plenos, pois conforme escreve o autor: *é preciso retirar as coletividades indígenas de um amplo esquema dos estágios evolutivos da humanidade e passar a situá-las na contemporaneidade e em um tempo histórico múltiplo e diferenciado.* Oliveira (1999, p.09). O mesmo autor, nos alerta para o fato de que, muitas vezes, o indígenas foram (e são, em muitos casos) caracterizados

como artefatos do passado, verdadeiros *fósseis vivos* e que ainda, a representação mais comum sobre o índio desloca-o para o passado (1999 , p.196).

Esses referenciais são relevantes ao estudarmos as sociedades indígenas, para que possamos tentar compreender as mudanças que ocorrem no meio destas sociedades, tentando não partir de conceitos pré-concebidos de qual seja o *ideal* índio; Da mesma forma, é preciso deixar falar a “voz do outro”. É necessário não perder de vista que as sociedades indígenas partem hoje de novos pressupostos, que, não são os mesmos de ontem, pois participam da história e experimentam mudanças.

Para uma melhor reflexão sobre a situação vivenciada pelos indígenas e as intervenções indigenista no quadro de relações interétnicas, trazemos a lume a fala Paulino Montejo, em um curso preparatório para membros do Ministério Público Federal e antropólogos, realizado em Brasília DF, no ano de 2005.

Paulino Montejo, se apresenta como índio de etnia maia, da Guatemala, narra, a partir de sua experiência, relatos decorrentes da estigmatização do que se espera de um índio genérico, reificado no tempo, por parte dos não-índios, enfatizando que: “os índios não são mais o que vocês pensam!”, ou seja, a imagem que a sociedade não-índia não corresponde com a realidade indígena. Nesse sentido, Paulino denuncia a dificuldade de lidar com a diferença, referindo-se aos supostos multiculturalismos (religioso, jurídico e epistemológico), em suas próprias contradições discursivas. A dificuldade de ver o mundo desde a academia – que ainda se encontra num indigenismo romântico dos anos 60 - e na teoria da libertação recoloca uma situação de esquizofrenia decorrente dessas contradições. O “antropólogo camarada” - frente a um índio exotizado e estereotipado - e a presença insistente do vício integracionista adequado ao sistema capitalista são também reflexo de um multiculturalismo retórico. O relativismo e a contradição apontada entre discurso e prática fica visível na exaltação da necessidade da diferença, por um lado, associada à falta de compromisso com a regularização das terras que continuam sistematicamente invadidas (sendo que a condição de sobrevivência dessas diferenças está vinculada aos domínios de suas terras).

Paulino Montejo, ainda aduz que a orientação da política indigenista atual é apresentada como um processo de continuidade de um projeto assimilacionista e colonialista, incluindo as políticas assistencialistas - como a distribuição de cestas básicas na Amazônia - enfocando o indigenismo como instrumento de controle dos índios (na

teoria e na prática). Como contraponto às práticas desenvolvimentistas hegemônicas, o Projeto etnopolítico Indígena é uma alternativa, no qual os indígenas se afirmam enquanto sujeitos históricos e políticos autônomos. Critica a visão antropológica do “índio” ora como objeto de estudo, ora como informante, inclusive a suposta legitimidade dos antropólogos que se encarregam de “dar voz” aos índios.

Acrescenta a necessidade da participação do índio (e da antropologia) na formulação de políticas públicas, citando o fracasso da comissão permanente de diálogo com o Governo, pela ausência de interlocução direta, o que certamente abala a legitimidade e eficácia de tais políticas. Como exemplo, relata o contra-senso de condicionar a agenda do movimento indígena ao orçamento dos ministérios.

Paulino Montejo finaliza sua fala colocando a importância de se ouvir as “autoridades” indígenas, pois: “Os índios já tem condição de falar por si”!

Conforme enfatiza Souza (2004),

No geral, os índios continuam tratados como cidadãos tutelados não plenamente capazes para assumirem seu destino. Seus direitos não são, portanto, plenamente humanos. A maneira como juizes, procuradores, advogados, administradores públicos e políticos continuam tratando as situações de conflito envolvendo índios e como casos de policia, responsabilizando criminalmente e individualmente as lideranças para intimidar e não atender as reivindicações (...) Exemplos de vícios totalitários na ilusória democracia brasileira (SOUZA, 2004, p. 185).

Souza (2004) aduz que, há um discurso de democratização dos projetos de investimento social, muitas vezes repassando aos próprios índios atribuições burocráticas e administrativas, das quais resultam geralmente fracassos no gerenciamento dos recursos investidos. Dessa forma, o Estado reitera, a imagem de incapacidade “intelectual” dos índios, quando na verdade, se colocam fatores sociais e culturais muito mais complexos. O mesmo autor ainda enfatiza que apresentam-se uma serie de contradições interétnicas E também entre modelos de ação indigenista. Na realidade as ações de cunho eminentemente indigenistas somente mudam de nome, mas continuam na mesma intensidade. Existe um modelo hegemônico instituído, paternalista que não consegue aceitar plenamente a “voz do outro”.

A NOÇÃO DE DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E OS PROJETOS DE SUSTENTABILIDADE

Quando se fala em dignidade da pessoa humana e tutela do direito à vida, além do aspecto fisiológico, tem de se levar em consideração a possibilidade do desfrute, por toda e qualquer pessoa, do direito à educação, à saúde, ao trabalho, ao lazer, a segurança e aos demais preceitos contidos no artigo 6º da Constituição de 1988.

Conforme destaca Bacellar (2007), estamos diante de novos paradigmas, trata-se de se acentuar o paradigma *liberdade-personalidade em face do paradigma liberdade-propriedade*. O mesmo autor enfatiza que *o binômio liberdade-dignidade deve substituir o da liberdade-propriedade*, aliás, como princípio supremo do ordenamento, informador e conformador de todo o sistema de direitos e deveres constitucionais (Bacellar, 2007, p.114).

De La Torre, enfatiza que, as condições de vida dos povos indígenas nos mostram, a *ausência de todo direito*, quero dizer da nulidade de todo exercício real e eficaz dos direitos humanos básicos ou elementares, a impraticabilidade da justiça e a total ineficácia de nossa normatividade ou direito *objetivo* enquanto suas pretensões de postular direitos e fundar relações justas entre os homens. (De La Torre, 200, p. 116). Assim, ao observarmos a dura realidade do indígena brasileiro, percebemos, a negação de qualquer *direito a vida digna*, expressão que bem pode sintetizar todos os direitos humanos.

Um dos poucos consensos teóricos do mundo contemporâneo diz respeito ao valor essencial do ser humano. Ainda que tal consenso se restrinja muitas vezes apenas ao discurso ou que essa expressão, que podemos considerar ampla, seja capaz de contemplar concepções as mais diversas- eventualmente contraditórias- o fato é que a dignidade da pessoa humana, o valor do homem como um fim em si mesmo, é hoje um dos pressupostos da *civilização* ocidental.

Nesse ambiente, o constituinte brasileiro em 1988, fez uma clara opção pela dignidade da pessoa humana como fundamento do Estado brasileiro e de sua atuação, dispondo analiticamente sobre o tema ao longo do texto constitucional.

A meta central da Carta de 1988, assim como a maior parte das Constituições modernas, pode ser resumida na promoção do bem estar do homem, cujo ponto de partida está em assegurar as condições de sua própria dignidade, o que inclui, além da proteção dos direitos individuais e coletivos, condições materiais mínimas para viver com dignidade.

Segundo Fachin, A Constituição Federal relacionou os fundamentos do Estado brasileiro: a soberania, a cidadania, a dignidade da pessoa humana, os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa e o pluralismo político (art. 1º, incisos I a V). Percebe-se que o constituinte procurou edificar o Estado sobre uma base de valores que têm um significado profundo com a sociedade (Fachin 2006, p. 196).

O constitucionalismo emergente em toda a América Latina supõe várias rupturas epistemológicas e políticas a respeito da relação Estado, direito e povos indígenas concebidas dentro de um horizonte monista e monocultural do Estado Nação (Fajardo, 2004).

Entre as principais mudanças inseridas nas Cartas Constitucionais dos países latino americanos, podemos apontar: a ruptura do modelo de Estado-Nação, para dar um passo rumo ao Estado pluricultural; a superação do conceito tutelar dos indígenas como objetos de políticas para definir-los como sujeitos políticos, ou seja, povos com direitos a auto-definição e autonomia; ruptura de um modelo de democracia excludente para um modelo de articulação democrática da diversidade; a ruptura da identidade Estado-direito ou monismo jurídico para abrir campo a um direito mais pluralista; a superação de um conceito individualista, monocultural e positivista dos direitos humanos para, sobre a base da igual dignidade de culturas, abrir caminho para uma definição e interpretação intercultural dos direitos humanos (Fajardo, 2004).

Porém, o que se depreende da “leitura” efetuada sobre os projetos de “etnodesenvolvimento”, desenvolvimento ou sustentabilidade indígena, é que em sua maioria não contemplam os anseios e demandas indígenas. Enfatizamos que não estamos nos referindo somente ao aspecto econômico, mas também no que diz respeito aos direitos indígenas que de uma forma bastante clara é o eixo principal da sustentabilidade para esses povos.

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O ESTADO E OS POVOS INDÍGENAS

No desenvolvimento do processo de ocupação e colonização as sociedades indígenas foram desconsideradas (Stefanes Pacheco, 2006). A política indigenista sempre foi pensada e efetivada no sentido de anulação, de todo o sistema cultural e jurídico indígena já existente. Conforme aponta Slater (2000), o enquadramento do tempo e a ordenação do espaço seguiram uma lógica externamente imposta, cujos efeitos ainda podem ser sentidos no período pós-colonial. Portanto, para as sociedades indígenas, os

princípios que governam a constituição de seu “modo de ser político” foram profundamente influenciados por modelos externos.

Sob a égide de um Estado-Nação unificado, foi estimulado o processo de integração dos múltiplos sistemas legais sob o fundamento da igualdade de todos os indivíduos perante uma legislação comum, não se admitia a existência de grupos sociais com identidades e culturas próprias. Nada de específico poderia haver. Todos deveriam, mesmo que forçosamente assimilar e viver segundo uma só identidade genérica, integrados à “comunhão” nacional, como se toda a diferença étnica e cultural deixasse de existir e se transformasse numa única cultura homogeneizada (STEFANES PACHECO, 2004).

Dessa forma, pouco a pouco, foram construindo institutos jurídicos que pudessem enquadrar as populações concebidas como indígenas distribuídas pelo território historicamente denominado e imaginado como brasileiro (Souza Filho, 2000). Certo é que, em toda a América, os direitos dos diversos povos indígenas foram negados e desconsiderados em virtude da aplicação dos princípios jurídicos do Estado-Nação, que lhes negou a condição de cidadãos.

Neste processo, ensaiava-se um discurso de proteção aos direitos indígenas que se repetiria em inúmeras leis, cartas, decretos e alvarás, durante todo o período colonial, monárquico e republicano, situação que somente começaria a mudar com a Constituição de 1988, passando-se do plano teórico para a tentativa de efetivação dos direitos indígenas. Essa proteção era “retórica” porque mesmos com algumas legislações conferindo direitos territoriais aos indígenas, estas não tiveram efetiva aplicação.

Já no início do século XX, com a República, nos deparamos no Brasil com uma ação governamental protecionista, embasada em um pretexto assistencialista, que passa a apresentar restrições aos direitos civis dos indígenas. É o que se observa do Código Civil Brasileiro de 1916, que equiparava os indígenas aos menores de idade (entre 16 a 21 anos), ao determinar que estes, denominados de silvícolas, eram relativamente incapazes para realizarem certos atos (Código Civil de 1916, artigo 6º) e que estavam, portanto, sujeitos a um regime tutelar.

Conforme enfatiza Tubino (2004), o Estado-Nação, é um modelo político de Estado, construído em um contexto histórico europeu do século XIX. Ali, a nação emerge como uma construção ideológica, expressa na vontade de consolidar um sentimento de existência e de ser reconhecida enquanto identidade coletiva, associada a uma língua, a

uma visão de mundo e uma cultura determinada. Assim, segundo o autor, o Estado utiliza o mito e o discurso de nação para reforçar sua vontade de existir.

O Estado aparece como a fonte da qual emana o poder, e que deve ser cedido fundamentalmente para o indivíduo, que por sua vez, apresenta-se como único sujeito universal de direitos. Mas trata o indivíduo como ser abstrato universal e não o indivíduo concreto local.

No caso do Brasil, a idéia de nação, entendida por intelectuais como, por exemplo, Oliveira Viana e Gilberto Freyre, sustentaram por um longo tempo o pilar fundamental de um discurso, que imaginava o Brasil, diante de constantes “correntes humanas” que por aqui transitaram direta ou indiretamente, e que isso consistiria num verdadeiro *melting-pot* tropical, erigido sob o sangue de brancos, índios e negros. Ensaiaava-se um caráter tropical da formação da nacionalidade, ao mesmo tempo em que se apresentava a identidade como múltipla e única, dando sentido a tudo aquilo que não pudesse ser definido por conceitos. Esses conceitos contribuíram por fundamentar o ideal social brasileiro de que existiria uma sociedade homogênea, pautada pelos mesmos referenciais, capaz de “assimilar” categorias consideradas como mais “adequadas”.

Importante destacar que os estados nacionais modernos não se organizam a partir de uma cultura nacional já existente. Ocorre o processo inverso. Os estados criam uma cultura comum nacional entre as diversas nacionalidades já existentes para abranger os diferentes com base em um imaginário passado e futuro comum. Assim, a nação é pensada como uma *comunidade imaginada* (Andersen, 1986), uma construção social, onde a língua nacional, a história nacional e o projeto nacional somente podem ser a língua, a história e o projeto dos grupos socialmente dominantes. Porém, sabemos que este projeto não logrou êxito, pois as sociedades continuam reivindicando a diferença. Assim, na América Latina, a opção intercultural aparece como uma alternativa ético-política frente ao fracasso do assimilacionismo homogeneizante dos estados nacionais.

Considerando que o Estado é uma produção social e que esta é a produção necessária do indivíduo, o Estado é instituição social a serviço dos indivíduos sociais e a fundamentação social do poder do Estado é o interesse da coletividade. E, segundo Tubino (2004) o Estado deve gerir e garantir que as esferas públicas deliberativas não excluam os cidadãos por sua procedência étnica ou sua cultura de origem.

O autor enfatiza que as esferas públicas são indispensáveis para a convivência democrática, pois em torno delas se constroem as comunidades políticas das nações. Não há comunidade política sem esferas públicas. A cidadania é a práxis e pertencimento a uma comunidade política inclusiva da diversidade.

O mesmo autor aponta que o problema central dos Estados nacionais modernos é que os espaços públicos de deliberação democrática são espaços colonizados pela racionalidade e pelos paradigmas das nacionalidades dominantes.

A ENTRADA DA CULTURA DA SOJA NA RESERVA INDÍGENA JAGUAPIRÚ

Do período que vai do início dos anos 1970 até o da década seguinte, a reserva indígena passou por um desmatamento gritante. Fala-se da retirada criminosa de madeira nobre da Reserva, a olhos vistos, com a anuência do Órgão tutelar e dos capitães. Para além da destruição das árvores de grande porte, o desmatamento tornou exígua a oferta de caça, bem como destruiu as reservas de plantas utilizadas como medicamentos.

A partir deste período, tanto na Reserva Jaguapirú, como no Estado de Mato Grosso do Sul vamos perceber o cultivo em larga escala da soja. Assim, nos fins dos anos 1980, esse cultivo adentra sobremaneira nas terras indígenas da referida Reserva.

As clareiras abertas proporcionaram espaços para a agricultura de maior escala. Os férteis solos da Terra Indígena de Dourados figuram como um proeminente atrativo. Soma-se a isto o fato de que a produção agrícola, em área indígena, não está sujeita ao pagamento de impostos. Portanto, não-índios, ávidos por lucro fácil, passam a lançar mão de artifícios com vistas a burlar a Lei 6001/73 (o Estatuto do Índio), que proíbe expressamente o arrendamento das terras indígenas.

OS PROBLEMAS APRESENTADOS NA RESERVA INDÍGENA

Diante do contexto apresentado, a Reserva Indígena de Dourados é confrontada com sérios problemas: o da pressão demográfica, o da degradação ambiental, o da exploração irracional dos recursos naturais, o do uso indiscriminado de pesticidas e herbicidas, da mudança de paradigmas na produção dentre outros.

Todos esses fatores põem em risco o bem-estar e a sustentabilidade das comunidades que compõem a reserva. Dessa forma, urge que projetos sejam desenvolvidos com intuito de reverter esse quadro dramático, no qual se encontram os indígenas.

Somando-se a esses fatores, alguns de indígenas, conseguiram obter os meios e implementos necessários para cultivar grandes extensões de terra. Verifica-se hoje, portanto, duas modalidades de arrendamento na Reserva, uma praticada por uma “elite” indígena e outra, por pessoas não-indígenas. Dentre estes últimos, deve-se atentar para o fato que existem aqueles que moram fora da área indígena, mas também aqueles que, por terem contraído matrimônio com mulheres indígenas, conseguiram se fixar a terra. Portanto, temos hoje na área indígena Jaguapirú dois grupos bem distintos de indígenas. Um grupo que dispõe do direito de produzir o que quiser, e outro que aponta o cultivo da soja como a grande vilã da aldeia. Aqueles que assim entendem estão amparados pelo impacto social provocado pela forma como esta vem sendo cultivada. Uma vez que desta forma a soja estaria maximizando a já desigual estrutura fundiária das aldeias, posto que os mais influentes acabam “comprando” as terras dos mais necessitados. Ademais, criam-se distâncias sociais entre os que mais têm e os destituídos economicamente. Por outro lado, há severos impactos à saúde e ao meio ambiente.

Há na Reserva contrastes gritantes. Há pessoas possuidoras de largas extensões de terra onde o cultivo de soja impera. Há também índios que sequer possuem uma pequena porção de terras onde possam empreender a agricultura de subsistência. Existem, ainda, mesmo que em número reduzido, indígenas que, a despeito do pequeno lote que ocupam, opera o milagre da diversidade econômica, cultivando uma variedade de produtos capazes de sustentar a família e gerar excedentes, possibilitando a troca e a independência da indulgência dos programas assistencialistas de amparo aos índios.

A reclamação mais constante que fazem os índios insatisfeitos com relação ao plantio da soja concerne ao uso de produtos químicos. Produtos estes ao que os índios genericamente denominam de “veneno”, mas que atendem funções distintas na agricultura e são identificados como causadores de variados danos.

Esses produtos, herbicidas, inseticidas e dessecantes; são aplicados cada um, em épocas diferentes, obedecendo o ciclo de desenvolvimento da planta. É tempestivo assinalar que a despeito de utilizarem esses produtos, os agricultores indígenas não dispõem de nenhuma assessoria técnica.

O uso dos produtos de cada uma das classes acima citadas, possuem, segundo técnicos da EMBRAPA, graus variados de periculosidade tanto para a vida humana, quanto para o meio ambiente. Importante salientar que, para verificar os níveis de contaminação

careceria de coleta de amostras de água, solo, sangue, por técnicos especializados, o que na realidade não ocorre.

O problema da utilização dos agrotóxicos se avulta em face da elevada densidade demográfica, da proximidade das casas, das estradas de acesso e as plantações. Nos quase 3.600 hectares da reserva habitam, segundo dados da FUNASA, mais de 12 mil pessoas. Tamanha concentração populacional põe em contato direto muitos moradores da Reserva, quando da aplicação dos inseticidas. Há uma multiplicidade de casas situadas literalmente no centro das lavouras, fato agravado pela rusticidade das habitações e pela ausência de proteções naturais.

Diante dessas considerações, sobre os problemas vivenciados por indígenas Guarani Kaiowá e Terena, na área indígena Jaguapirú, ainda abordamos, a imensa dificuldade que as políticas públicas têm em contribuir para com a sustentabilidade dos povos indígenas, uma vez que, estas políticas geralmente são pensadas por agentes externos a comunidade indígena.

Essa questão está estreitamente relacionado com a forma indígena de conceber o “desenvolvimento”. Nesse sentido, Almeida (2001), relatando sobre o Projeto PKN, um Projeto de Desenvolvimento Comunitário desenvolvido entre os Guarani de Mato Grosso do Sul, entre 1976 a 1981, enfatiza que:

[...] A definição das necessidades básicas era feita pelos índios, e eram atendidas de acordo com a demanda. Funcionaram nos moldes Guarani, da forma como entendem o “desenvolvimento”. Não produziram para a comercialização, mas ampliaram suas roças de subsistência com recursos oferecidos pelo Projeto. (2001, p.193).

Importante levar em consideração que, até bem pouco tempo existia uma concepção de que os índios se integrariam à sociedade nacional. As políticas e as práticas indigenistas sempre estiveram voltadas para esta premissa. Verificamos que algumas dessas práticas ainda permanecem. E, que, a etnicidade dos diversos povos indígenas não são levadas em consideração, e, seus valores e normas são em muitos casos, considerados obstáculos à modernização. (ALMEIDA, 2001).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das considerações esboçadas ao longo do texto, entendemos que, a omissão dos agentes políticos, no trato com as questões indígenas, no caso aqui apresentado sobre a

situação que enfrentam a população indígena da área de Dourados, demonstra o total despreparo desses agentes com os princípios mais elementares da dignidade da pessoa humana.

É nesse contexto, que argumentamos sobre a necessidade de discutirmos “novas práticas” nas políticas públicas. Sendo que, o que nos parece mais urgente é fortalecer a capacidade dos indígenas, de suas comunidades e organizações representativas, em desenhar e gerir projetos próprios.

Assim, consideramos que o estudo deste tema é de fundamental importância para podermos compreender os novos desafios proposto à sociedade contemporânea, diante das novas demandas, com vistas à interculturalidade e com um perfil inovador de um justo desenvolvimento sustentável, ancorado na dignidade da pessoa humana.

Dessa forma, apontamos a necessidade de refletirmos sobre a possibilidade de convivência entre uma agroindústria moderna, que não abre mão dos avanços tecnológicos, com os projetos de sustentabilidade indígena, visto que este diálogo é imprescindível para a sobrevivência física, étnica e cultural dos povos indígenas.

Muito há que se caminhar na busca de respostas aos graves problemas enfrentados pelos indígenas. Entretanto sem diálogo intercultural ou interétnico, com respeito à diferença, não há como avançar nestas reflexões.

Portanto, entendemos que, [...] *Você deve passar pelo mundo assim como um pássaro passa pelo céu. O vôo deve ser lindo e, depois que terminar, o céu deve continuar*². É um ensinamento que parece contradizer tudo aquilo que as culturas “dominantes” nos ensinam, que é passar pelo mundo essencialmente para alterá-lo. Para deixar a nossa marca, sem considerarmos que existem outras culturas com as quais devemos seguir resignificando, no dizer de Geertz (1989), elementos e símbolos para seguir traçando pontes entre as memórias e utopias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz de. Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowá - Nandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

ANDERSEN, Benedict . *Imagined communities*. Reflections on the origins and spread of nationalism. Norfolk: Verson Editions, 1986.

² Fala do indígena Ailton Krenak em um Evento de História na UFMS, 1986.

AMORIN, Elaine. Curso preparatório no Ministério Público Federal realizado em Brasília DF, “A Antropologia no Ministério Público Federal e a Defesa dos Direitos Socioculturais” Março de 2005.

BACELLAR FILHO, Romeu Felipe. **Direito Administrativo e o novo Código Civil**. Belo Horizonte: Fórum, 2007.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

DE LA TORRE, Jesus Antonio. **El derecho que nasce del pueblo**. Editorial Porrúa, México, 2005.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, L. D; VIDAL, L. B; FISCHMANN, R. (Orgs.). Povos Indígenas e tolerância. São Paulo: Edusp & Unesco, 2000.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. In: Revista Tellus, Núcleos de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas- NEPPI, ano 5, número 8/9, abril/outubro/2005. Campo Grande: UCDB, 2005.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GRÜNEWALD Rodrigo de Azeredo. Etnodesenvolvimento indígena no Nordeste (e Leste): aspectos gerais e específicos. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 7, volume 14 (1 e 2): 47-71 (2003).

SOUZA, Jose Otavio Catafesto de. Mobilização Indígena, Direitos originários e cidadania tutelada no sul do Brasil depois de 1988. In: Fonseca, Claudia (orgs.). Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

SLATER, David. Repensando as espacialidades dos movimentos sociais In: Álvares, Sonia E, Dagnino Evelina, Escobar Arturo. Cultura e política nos movimentos sociais latino americanos: novas leituras, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000.

MONTEJO Paulino. Curso preparatório no Ministério Público Federal realizado em Brasília DF, “A Antropologia no Ministério Público Federal e a Defesa dos Direitos Socioculturais” Março de 2005.

FACHIN, Zulmar. **Teoria Geral do Direito Constitucional**. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2006

FAJARDO, Raquel Yrigoyen . Vislumbrando un Horizonte Pluralista: Rupturas y Retos Epistemológicos y Políticos. In: CASTRO, Milka. Los Desafios de la Interculturalidad: Identidad, Política y Derecho, LOM ediciones, Santiago, Chile, 2004

OLIVEIRA, João Pacheco de. Ensaio em Antropologia Histórica, Rio de Janeiro, Contra Capa 1999.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Mares de. O renascer dos povos indígenas para o Direito. Curitiba: Juruá, 2000.

STEFANES PACHECO, Rosely A. Mobilizações Guarani – Kaiowá Nandeva e a (Re)construção de Territórios: (1978-2002) Novas Perspectivas para o Direito Indígena. (Dissertação de Mestrado em História), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2004.

STEFANES PACHECO, Rosely A. Direito Indígena da pluralidade cultural a pluralidade jurídica. In: Revista Tellus, Núcleos de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas- NEPPI, ano 6, número 11, outubro/2006, Campo Grande: UCDB, 2006.

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

TUBINO, Fidel. La Impostergable Alteridad: del Conflicto a la Convivência Intercultural. In: Milka Castro Lucic, Los Desafios de La Inteculturalidad: Identidad, Política y Derecho, LOM Ediciones, Chile, 2004.

WOLKMER, Antonio Carlos (Org.) Os “Novos” Direitos no Brasil: natureza e perspectivas: uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas. São Paulo: Saraiva, 2003.