

Programa de índio ou Programa de “Branco”? Análise de um Programa de Desenvolvimento no Paraná

Autoria: Adriana Vinholi Rampazo, Luiz Alex Silva Saraiva

Resumo

O Programa de Desenvolvimento Sustentável Sociocultural, Econômico e Ambiental da Terra Indígena Apucarantina foi criado como condicionante para que a comunidade recebesse os valores de uma indenização pela construção e operação de uma usina hidrelétrica. Para esse programa, foram criados por consultores contratados e, teoricamente, com a participação dos indígenas, projetos de desenvolvimento com cunho essencialmente econômicos que, na visão dos profissionais, iria melhorar a vida da comunidade. No entanto, passados tanto tempo da aprovação dos projetos, grande parte deles ainda jaz em uma gaveta. Mas o que deu errado? Acreditamos que os projetos desenvolvidos para o programa não levaram em conta a lógica dos indígenas e seu modo de vida, sendo imposta a eles uma racionalidade econômica capitalista. Desta forma, nosso objetivo neste estudo é compreender como em um programa de desenvolvimento, supostamente comprometido com a participação e a autonomia indígena, são ignorados os diferentes modos de vida que se distanciam do modelo dominante, se transformando em uma nova forma de tutela e, portanto, de dominação. Para isso, entrevistamos indígenas e “brancos” participantes do programa, buscamos documentos e utilizamos um caderno de campo para coletar os dados que foram, então, analisados a partir da perspectiva da Análise do Discurso de Linha Francesa.

Palavras-chave: Desenvolvimento, Participação, Dominação, Indígenas.

Prólogo

No final da década de 1940, uma usina hidrelétrica foi instalada nas terras dos povos indígenas *Kaingang*, no norte do Paraná, para atender o crescimento vigoroso daquela região, resultado do amplo processo de colonização empreendido pelo Estado e pelas companhias colonizadoras, considerado, até então, um grande sertão. Aos indígenas, naquele momento, não coube nenhuma indenização pelo uso das suas terras e os danos socioculturais e ambientais que tal empreendimento causou à comunidade.

Por mais de 50 anos, o único valor que receberam se referia ao arrendamento das terras para a instalação da usina, dos quais era descontado o valor do consumo de energia da sede do posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), órgão governamental que, entre outras responsabilidades, administrava as comunidades indígenas. Como o valor do consumo de energia elétrica do posto coincidia, muitas vezes, com o valor pago pelo arrendamento ou, quando havia diferenças positivas, elas eram depositadas em uma conta gerida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que, naquele momento, havia substituído o SPI.

Foi só após o processo de redemocratização do país e o fortalecimento do protagonismo indígena, na década de 1980, que os *Kaingang* da Terra Indígena (TI) Apucarantina – nome dado àquela comunidade indígena quando da sua demarcação –, conseguiram se mobilizar e pedir revisão dos valores pagos pela Companhia Paranaense de Energia (COPEL) que, neste momento, detinha o controle da usina.

Assim, após diversas mobilizações e com intermediação do Ministério Público Federal (MPF), em 2001, os índios conseguiram declarar nulos os acordos anteriormente feitos com as empresas responsáveis pela usina, lembra Cimbaluk (2014), forçando a COPEL a

concordar com a revisão dos valores pagos à TI de Apucarantina como compensação pelos impactos causados pela instalação da usina.

Entre 2002 e 2005 foram feitos estudos para avaliação dos impactos econômicos, culturais e ambientais acarretados pela usina desde o início das suas obras em 1946. O acordo entre os indígenas e a COPEL saiu em 2006, prevendo o pagamento de uma indenização no valor de 14 milhões de reais, cerca de 6,5 milhões de dólares¹, sendo 20% pagos diretamente aos índios e os 80% restantes vinculados a projetos econômicos, sociais e culturais que fariam parte do Programa de Sustentabilidade Socioambiental e Cultural da Terra Indígena Apucarantina.

A justificativa para que 80% dos recursos fossem investidos no programa de desenvolvimento foi a possibilidade dos índios gastarem tudo rapidamente e, no caso da COPEL, como veremos mais adiante, irem buscar mais. Dentro da lógica dos “brancos”, o dinheiro deve render para que as gerações futuras não fiquem desprotegidas. Além do mais, como me avisou o pessoal do Ministério Público Federal, sempre há a possibilidade de alguns membros da comunidade se apoderarem do dinheiro deixando o restante à mingua.

O Programa foi desenhado para ser desenvolvido em duas etapas. A primeira, o Diagnóstico Socioeconômico e Cultural, feitos pelos consultores, seria utilizado para levantar os aspectos sociais, ambientais, econômicos e culturais da Terra Indígena Apucarantina. Em seguida, os resultados obtidos na primeira fase seriam utilizados para subsidiar os projetos sustentáveis nestas mesmas áreas. Assim, numa primeira fase, seriam feitos os levantamentos e propostos os projetos para, em seguida, serem colocados em prática.

Inicialmente ficou acordado, no Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) assinado em 2006 (MPF, 2006), que a COPEL iria contratar uma empresa de consultoria, por meio de procedimento licitatório, para realizar o diagnóstico socioeconômico, cultural e ambiental da Terra Indígena de Apucarantina. No entanto, passados três anos da assinatura do TAC, a empresa ainda não tinha sido contratada “em função das múltiplas impugnações, administrativas e judiciais, apresentadas pelas empresas concorrentes à licitação publicada pela Copel” (MPF, 2010, s/p). Sendo assim, houve a necessidade de rever o conteúdo do TAC e ficou autorizado o contrato entre as Instituições de Ensino Superior da região, Universidade Estadual de Londrina (UEL) e Universidade Estadual de Maringá (UEM), e a COPEL para que os pesquisadores dessas instituições assumissem as ações previstas para as empresas de consultoria.

Por dois anos, entre 2010 e 2012, os profissionais das mais diversas áreas, ligados às universidades, transitaram pela comunidade indígena levantando dados que os permitissem “salvá-los da situação de miséria em que se encontravam”. A maior parte desses profissionais – entre eles agrônomos, administradores, biólogos, economistas e antropólogos – nunca havia trabalhado com índios e, assim, passaram por um curso para conhecer a história e os costumes dos *kaingang*, já que todos os projetos deveriam ser orientados pela cultura e valores locais e com contar com a ampla participação dos indígenas.

Nesse meio tempo, devido os atrasos na celebração do contrato para os trabalhos de diagnóstico, houve necessidade de liberar parte dos recursos para atender projetos agrícolas emergenciais na TI, atenuando os ânimos dos indígenas que já estavam descontentes com a demora nas ações. Enquanto duraram os projetos emergenciais, muitos índios foram contratados para atuar nos projetos em troca de diárias.

Findada a fase do diagnóstico, entregaram à COPEL, contratante dos serviços, um relatório que continha diversos projetos que, na visão dos profissionais, iriam melhorar a qualidade de vida da comunidade. No entanto, passados mais de 3 anos, poucos dos projetos foram postos em prática. Alguns programas, como o de frango caipira, por exemplo, não tinham dado certo. Foram abertos mais de 100 alqueires de áreas para agricultura e não se plantam 10 alqueires. As roças coletivas são tão pequenas que não mantêm nem uma família. Enfim, o programa, gerido agora por um Comitê Gestor formado por representantes da COPEL, dos indígenas e do Ministério Público Federal, tinha se transformado em vários “projetinhos”, como os chamavam os índios, que não garantiam o sustento da comunidade e, pior, era capturado por poucas famílias.

Foi neste contexto que passamos a nos perguntar o que deu errado. Afinal, os projetos, desenvolvidos por profissionais altamente qualificados nas suas áreas de atuação, eram bons. Talvez fossem necessários ajustes técnicos para manter maior coesão entre eles, mas nada que comprometesse o programa como um todo. A nossa primeira pista veio com a afirmação coletada em uma entrevista com um dos consultores: “gente, olha, isso aqui é uma fazenda” (Sílvio, consultor do programa na área de Economia).

Talvez, então, os projetos fossem bons para uma fazenda, mas será que serviam para uma comunidade indígena? Será que o problema não estava em uma concepção de mundo diferente entre consultores e indígenas? Será, ainda, que a saída para o modo de vida “miserável”, como os não-índios constantemente descreviam a comunidade, era um modelo centrado na produção, no lucro e no mercado, como eram, em essência, os projetos?

Desta forma, nosso objetivo neste estudo é compreender como em um programa de desenvolvimento, supostamente comprometido com a participação e a autonomia indígena, são ignorados os diferentes modos de vida que se distanciam do modelo dominante, se transformando em uma nova forma de tutela e, portanto, de dominação. Para isso, fazemos este prólogo como uma pequena introdução ao contexto em que se dá este estudo. Em seguida, apresentamos os aspectos metodológicos que nortearam a pesquisa. Passamos, então, ao capítulo teórico-empírico em que buscamos enfatizar o encontro entre lógicas diversas (“brancos” e índios), a indiferença com relação ao modo de vida contrário ao pólo dominante, a hegemonia produzida pelo discurso capitalista e, por fim, como o saber técnico e o poder econômico, unidos em uma única figura, a companhia de energia, desestabiliza a balança de poder, propiciando a dominação. Finalmente, fazemos nossas considerações finais.

Aspectos metodológicos

Este estudo faz parte de uma pesquisa mais abrangente desenvolvida para uma tese em que foram entrevistados, com o apoio da entrevista semiestruturada, 21 pessoas, entre não-índios do Programa de Sustentabilidade e indígenas, escolhidos pela sua relação com o processo que deu início à indenização e/ou com o Programa de Sustentabilidade na Terra Indígena Apucaraniha. É assim que busquei cobrir os diversos segmentos envolvidos com o objeto: a) os consultores, b) os representantes da COPEL, Companhia Paranaense de Energia, c) os representantes do Ministério Público Federal e d) os indígenas.

Nas primeiras entrevistas, entrevistamos consultores de áreas disciplinares diferentes que atuaram na primeira fase do programa, assim chamado de diagnóstico. Durante as entrevistas eles foram nos indicando participantes dessa primeira fase do programa, em um efeito bola de

neve. Os indígenas foram abordados em um segundo momento, quando nos dirigimos à comunidade e, com a ajuda de um sociólogo que trabalha há tempos nas aldeias e mantém bom relacionamento com eles, procuramos informantes-chave.

Aqui é importante esclarecer que, como já tínhamos sido avisados por uma antropóloga, tivemos dificuldades para acessar os índios que não estão envolvidos com as lideranças. O problema é que somente os que falam bem o português transitam com mais naturalidade pelo “mundo dos brancos”, se tornam líderes ou estão fortemente relacionados a eles, já que falar a língua da sociedade envolvente é uma das características almejadas nas lideranças, conforme levantado por Almeida (2014) entre os *Kaingang*.

Para dar suporte às entrevistas, utilizamos outras ferramentas que nos permitiram interpretar o contexto como ele se apresenta. Assim, analisamos documentos oficiais produzidos pelo MPF, pela COPEL e pelo grupo de consultores, como relatórios técnicos, Termos de Referência (TR), o TAC e o relatório do diagnóstico produzido pelos consultores na primeira fase do programa. Também trabalhamos com textos de jornais e revistas e, como não poderia deixar de ser, com artigos, teses e dissertações que nos forneceram subsídios para entendimento do contexto social e político.

Temos consciência que estes documentos, como qualquer outro, foram produzidos para comunicar um ponto de vista específico. Mas isso, ao invés de ser um problema, como aponta Godoy (1995), representa uma vantagem, pois nos possibilita compreender a ideologia, já que ela é “constitutiva dos atos de dizer, posto que ela se define como o mecanismo que naturaliza sentidos para o sujeito, tornando-os evidentes, óbvios e naturais”, afirma Romão (2007, p. 146).

Além deste material, lançamos mão de um caderno de campo em que foram anotadas as observações que fizemos durante o período em que estivemos coletando os dados. Neste caderno, anotamos fatos ocorridos nos momentos em que não estávamos entrevistando, como conversas que testemunhamos entre alguns indígenas e o sociólogo que estava nos acompanhando em campo, falas do próprio sociólogo no trajeto para a terra indígena, impressões que tivemos da dinâmica simbólica local, *insights* e dúvidas que surgiam durante a pesquisa.

Os dados coletados foram interpretados sob a perspectiva dos elementosⁱⁱ da Análise do Discurso (AD) de Linha Francesa, uma vez que “a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial”, afirma Bakhtin (1986, p. 95). Não se trata, portanto, apenas de uma forma de transmissão de informações, já que na Análise do Discurso a linguagem é vista como “um complexo processo de constituição [dos] sujeitos e produção de sentidos”, destaca Orlandi (1999, p. 21). Assim, a palavra não é neutra, posto que é carregada de ideologia de um horizonte social historicamente definido.

Quem é que manda aqui?

Os primeiros projetos de desenvolvimento para as comunidades indígenas foram implantados pelo SPI e pela FUNAI, visando à integração dos índios na dinâmica produtiva da sociedade capitalista (NÖTZOLD; BRINGMANN, 2013). A ideia principal era reduzir os gastos do Estado com a manutenção das aldeias indígenas, ao mesmo tempo em que inseria trabalhadores no mercado, “aumentando a utilidade dos indígenas para a economia brasileira”, afirmam Nötzold e Bringmann (2013, p. 151).

Orientados por uma visão empresarial ligada à ideia de autossustentabilidade das comunidades indígenas, as áreas indígenas foram transformadas em “empresas, dedicadas à produção e ao lucro”, tornando os indígenas instrumentos do progresso, afirma Santos (1975 *apud* TOMMASINO, 1995, p. 194). Assim, foram criados o Programa Pecuário e a Campanha do Trigo, na década de 1940, que, apesar do relativo sucesso, poucos benefícios trouxeram aos indígenas, sendo estes apenas o pagamento das diárias, o fornecimento de alimentos e algumas sementes em troca do seu trabalho (NÖTZOLD; BRINGMANN, 2013).

Na década de 1980, resgatando a mesma mentalidade dos projetos que vigoraram até meados do século, é criado o Projeto de Desenvolvimento Agrícola, pelo qual foram instituídas roças coletivas administradas pelo pessoal da FUNAI. O funcionamento do programa se dava da seguinte forma:

Os índios que se engajavam no Projeto recebiam uma “cantina”, que compunha-se de gêneros alimentícios distribuídos semanalmente, cujo valor era descontado no final da colheita. Serviços de plantio e carpa das roças eram pagos em diárias para os índios envolvidos. Na fase em que as roças já estavam formadas, estas eram divididas entre as famílias e cada qual tinha que cuidar de sua parte até a época da colheita e o pagamento das diárias era em suspenso. Nessa segunda fase, segundo dizem os técnicos da FUNAI, os índios acabavam abandonando as roças, que em geral se perdia ou tinha a produção comprometida (TOMMASINO, 1995, p. 195).

Como já havia acontecido com os programas anteriores, o projeto acabou não tendo sucesso e foi interrompido alguns anos depois. A explicação dada pelos agentes da FUNAI para o insucesso do projeto, como sempre, foi devido a causas externas, como a falta de recursos e a falta de interesse dos índios. Mas, segundo Tommasino (1995), mais uma vez tentava-se implantar um modelo que não levava em consideração o modo de vida dos indígenas, mostrando o total desconhecimento da FUNAI sobre os seus aspectos socioculturais.

Na lógica *Kaingang*, ao trabalharem nas roças coletivas implantadas pelos órgãos indigenistas, os índios não estão fazendo algo para eles ou para sua comunidade, mas um trabalho para os agentes desses órgãos, afinal, recebem as diárias e a cantina para isso. É bom lembrar que a agricultura moderna não faz parte do modo de vida tradicional dos *Kaingang*. Portanto, para os índios, há uma relação de reciprocidade nesta atividade. Se param de receber, se tornam escravos, explica Tommasino (1995).

Hoje a ideia que sustenta os programas de desenvolvimento em terras indígenas é a participação, já que o modelo anterior, baseado na tutelaⁱⁱⁱ, tinha se mostrado ineficaz. É assim que o Programa de Sustentabilidade na Terra Indígena de Apucarantina já nasce com esta diretriz, dando centralidade à participação e aos aspectos socioculturais dos *Kaingang*. Para tanto, desde a elaboração do Termo de Referência (TR) fora prevista a formação de um Comitê Gestor que reunia um grupo de representantes da COPEL, da Comunidade Indígena e um antropólogo indicado por ela.

No entanto, os problemas já começaram aqui, já que todas essas pessoas seriam coordenadas pela COPEL que iria, então, arcar com os custos da consultoria (MPF, 2006). Na cabeça dos envolvidos, como a companhia tinha mais *expertise* em gestão do que os outros participantes,

era natural que a atividade de coordenação coubesse a ela, conforme podemos ver na fala de Luciano, que trabalha no MPF:

Me parece que a presença da COPEL tentaria trazer um pouco de conhecimento técnico na utilização desse recurso. Então, eu imagino que a presença da COPEL nessa gestão seja pra tentar fazer com que o dinheiro seja realmente utilizado para alcançar uma gestão autossustentável da Terra Indígena, que é o ideal do projeto. Tentar ver as áreas que são agricultáveis, tentar fazer programas que eles consigam fazer a gestão e conseguir os recursos que eles precisam dessa gestão. (Luciano, MPF)

É possível ver na fala de Luciano a sua preocupação com os aspectos técnicos de gestão, chegando ao ponto de colocá-los como primordiais para o programa. Mas isso é compreensível já que ele vê como objetivo principal do programa a autossustentabilidade da comunidade indígena. Autossustentabilidade, neste caso, significando a capacidade de se sustentar com recursos próprios, sem depender da ajuda do governo ou de outras organizações, como podemos ver nas seleções lexicais ligadas à produção (“áreas que são agricultáveis”) e reprodução de recursos (“conseguir os recursos” por meio da gestão).

Em outro trecho, Luciano explica melhor essa questão da autossustentabilidade:

Uma gestão que eles consigam ter autonomia e não depender tanto de recursos dos brancos, digamos assim. Eles, com base nesse dinheiro, conseguem desenvolver os projetos, ainda que eles vendam o excedente, não há problema nisso. O problema é que eles façam isso de uma maneira que eles consigam gerir a terra indígena. Até esse financeiro pendendo para o lado da autonomia que a Constituição dá aos povos indígenas. Eles têm autonomia. Quem tem autonomia tem que ter dinheiro, né? Tem que ter recurso. (Luciano, MPF)

Assim, gestão e libertação se entrecruzam no discurso de Luciano. Para ele, ao gerir eficientemente a Terra Indígena, os *Kaingang* passam a gerar recursos financeiros suficientes para livrá-los da tutela dos “brancos”. Afinal, “quem tem autonomia tem que ter dinheiro”, faz questão de frisar. Está presente em seu discurso, portanto, o discurso do capitalismo que se funda nos princípios de liberdade e autonomia que alicerçam o sistema econômico capitalista, desconsiderando o contexto histórico que produziu o empobrecimento das comunidades indígenas no Paraná que passa necessariamente pelo fortalecimento do próprio capitalismo.

Para Boltanski e Chiapello (2009, p. 423), “o discurso da libertação, desde sua formação, constitui um dos componentes essenciais do espírito do capitalismo”, oferecendo a única perspectiva para que as pessoas possam se livrar da opressão oferecida pelas sociedades tradicionais e, assim, se realizar individualmente. Entretanto, por trás desta promessa estão novos dispositivos opressivos, a disciplina se constituindo como a maior entre eles.

“Sob o império do capitalismo, a promessa de libertação funcionaria como uma ideologia, no sentido marxista do termo, possibilitando garantir a sujeição das pessoas à sua ordem” (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 426). Ao serem “desenraizadas”, ou seja, tiradas “de seus universos concretos de existência e das normas, e também das proteções a estes vinculadas”, nos termos de Boltanski e Chiapello (2009, p. 426), os sujeitos perdem sua

capacidade de resistir à disciplina imposta pelo mercado. Assim, ao invés da libertação, encontram uma nova forma de escravidão. Em outros termos, esta é a mesma opinião de Meneghetti (2007, p. 8):

A racionalização e todo seu discurso de “libertação” não passam de uma grande fantasia para aprisionar a subjetividade dos indivíduos, promovendo, desse modo, um encantamento fetichizado para adquirir legitimação na ação de racionalização do mundo. Assim, o que prevalece é a tentativa de instrumentalização da liberdade com o intuito de adotá-la muito mais como instrumento de reprodução social da repressão original, do que como forma de emancipação ou esclarecimento dos indivíduos.

Assim, embora Luciano fale sobre a autonomia, até citando a autogestão dos indígenas (“programas que eles consigam fazer a gestão”), ele dá ênfase à competência técnica da COPEL como segurança para o sucesso do programa. O fato é que Luciano, como muitos outros participantes do programa, não acredita que os indígenas estejam preparados para gerir o programa, principalmente se se mantiverem índios, sendo necessária a participação da COPEL, ratificando a dependência histórica.

Essa fé na companhia fez com que ela tivesse quase total liberdade para desenhar o programa conforme suas intenções, já que o TR fora criado por um dos seus diretores, restando aos outros participantes apenas legitimar aquilo que a maioria deles nem tinha conseguido compreender (“tem termos ali de economês”). As diretrizes para a execução do diagnóstico e desenvolvimento do programa foram definidas de uma forma tal que havia necessidade de um conhecimento mais específico em gestão para entender o que estava sendo pedido, dado que o TR era desenhado a partir de uma visão empresarial (“pérola de [...] business”), orientado para o lucro (“o espírito do TR, é o espírito, sei lá, como o crédito do BNDES”).

O primeiro negociador-chefe, representante da COPEL, era um engenheiro. Esse engenheiro tinha a equipe que o ajudava, mas eles não tinham uma assessoria, vamos dizer assim, antropologicamente informada. Não tinha nenhum antropólogo, sociólogo... E aí, assim, se você lê o termo de referência é uma pérola de... é ... business. Você tem termos ali de economês que, até mesmo no ambiente empresarial aquilo ali é jargão, as pessoas não falam no cotidiano daquele jeito. Taxa interna de retorno, umas coisas assim que você fica... puxa, é uma coisa muito específica mesmo, que no dia-a-dia nenhuma empresa trata daquilo, você usa expressões mais populares, de algum jeito mais simples, né? Então, aquilo ficou cristalizado no Termos de Referência – o Termo de Referência foi o documento que norteou a partir dali a relação contratual da COPEL, com UEM e UEL. E a gente tinha que fazer coisas de acordo com esse Termo de Referência. Foi muito complicado, porque os antropólogos chamavam aquilo de lixo pra baixo. Eles diziam que aquilo era uma coisa que não tinha o menor sentido num trabalho voltado pra uma comunidade indígena. O espírito daquilo tudo era simplesmente o de uma indenização, uma compensação, pelo dano que a usina tinha causado, que a ideia de se fazer projetos era só para que o dinheiro não fosse injetado em cash,

assim na mão deles e gerar mais danos do que a usina já tinha gerado. Mas, ao mesmo tempo, ele – [o economista] – era forçado, pelo termo de referência, a olhar para os projetos desse ponto de vista: então, a fábrica de farinha vai dar lucro, não vai dar lucro, vai ser sustentável, vai dar retorno, não vai dar retorno? [...] O espírito do TR, é o espírito, sei lá, como o crédito do BNDES. Você pega esse dinheiro, entendeu? Trata ele com cuidado. Ele tem que pagar o empréstimo e continuar dando lucro. Você tem que ter retorno, tem que crescer. Esse é o espírito do TR. Eu apaguei o nome da pessoa [que fez o TR], desse engenheiro, até uma coisa meio freudiana. Porque nós xingamos tanto esse cara, tanto. Cada hora que a gente tinha uma dúvida, “será que pode isso? Vamos no TR ver”. Catava o TR, estava lá a marca do cartesianismo do engenheiro. Aí gente fala: “nossa senhora, maldito seja”. (José, consultor do programa na área de biologia)

Quatro são os efeitos disso no programa: 1) um peso exagerado é dado aos projetos que se mostram financeiramente viáveis, mesmo que eles se contraponham ao modo de vida dos indígenas; 2) projetos que não possuem retornos financeiros positivos são depreciados; 3) sua gestão se torna bastante restrita a poucos especialistas^{iv}; 4) é desconsiderada a visão dos indígenas sobre desenvolvimento. Neste contexto, o capital se apodera dos objetivos do programa, já que a obsessão pela rentabilidade financeira força a adequação de tudo e de todos à lógica do mercado, em que o desempenho é mensurado para que se possa medir o sucesso de qualquer empreendimento (GAULEJAC, 2007).

Na hora de decidir quais projetos seriam postos em funcionamento, os econômicos foram priorizados, dado que foi em termos empresariais que a COPEL delimitou o programa, como observado por Carlos (consultor do programa na área de Agronomia). Apesar do engenheiro que liderou a criação do TR ter sido afastado do processo antes mesmo do início dos diagnósticos, sua presença pode ser sentida durante todo o processo (“estava lá a marca do cartesianismo do engenheiro”).

Assim, mesmo que os consultores estivessem entendendo o programa sob outra perspectiva, a forma como foi feito o TR o enrijeceu, pois os objetivos passaram a ser essencialmente econômicos e não especificamente ligados aos interesses dos indígenas o que, em muitos casos, não incluía nem o Programa de Desenvolvimento.

Durante as entrevistas ouvimos relatos sobre os pedidos dos índios para a instalação de uma pequena fábrica de fraldas na aldeia. A ideia dos índios era suprir uma necessidade da comunidade por fraldas infantis, já que uma parcela considerável dela era formada por crianças^v. Entretanto, a fábrica foi barrada pelos consultores por ter sido considerada economicamente inviável e seria melhor cada um comprar as fraldas no mercado. (Fábio, consultor do programa na área de História), se lembra bem da resposta dada pelos consultores que fizeram o levantamento da viabilidade econômica: “Fábrica de fralda? Não, não dá, é muito caro, melhor vocês comprarem a fralda”.

Aos olhos dos “brancos”, talvez a fábrica de fraldas seja mesmo inviável, sendo preferível que os índios adquirissem-nas no mercado. Sua visão é forjada na lógica econômica de não-índios. Entretanto, o que eles ignoraram era que os índios não estavam pensando desta forma economicista e materialista, mas comunitária. Em nenhum momento passou pela cabeça deles

vender as fraldas e concorrer com a Johnson & Johnson, como entendia um dos consultores que achou o projeto inviável:

Então, não adianta colocar uma fábrica de fraldas lá dentro. Não adianta que eles vão concorrer com a Johnson & Johnson, entende? Eles vão produzir lá e vão vender. Eles vão pro mercado com a Johnsons e Johnsons e o custo é muito menor do que nós aqui. Nós não temos escala, entende? (Alberto, consultor do programa na área de Administração).

Pelo contrário, a ideia principal era distribuir aos que precisam dela na aldeia. Os *Kaingang* ainda preservam a ideia de comunidade, em que as formas de produção se dão a partir da ideia de subsistência de todos. Não da subsistência para a sobrevivência, como é entendida na lógica dos “brancos”, mas nos moldes de uma vida digna (LUCIANO, 2006). Para o *kaingang*, é inadmissível ele ter o que comer e outros passarem fome. Nas nossas conversas, várias vezes falaram sobre dificuldades pelas quais já passaram na aldeia, mas nenhum deles fez referência à fome, já que é bastante comum a divisão dos alimentos entre as famílias, como se lembra João:

Por exemplo, se você tiver hoje com 10 mil, 20 mil, essa semana já torra tudo. Comprar algumas coisas ali. A gente gosta mais de carne de porco, né. Comprar uns 2 ou 3. Chamar os parentes pra comer. Porque nós, os indígenas, não têm costume de comer só a mulher e o homem. Nós chamamos tudo as parentada pra comer tudo mundo. (João, *kaingang* da TI Apucarantina)

Sua fala evidencia o quanto as relações sociais com os parentes^{vi} são mais importantes do que as relações econômicas. Tradicionalmente o fruto do trabalho do índio não podia ser apropriado só por ele, tendo “as relações de parentesco [...] um papel decisivo na organização da forma de trabalho e da apropriação dos produtos dela derivados”, aponta Veiga (2006, p. 836). Assim, os produtos colhidos e a caça, por exemplo, deviam ser divididos com os parentes. É claro que hoje muita coisa mudou, mas o costume de chamar todos os parentes para comer junto nos parece um resquício da prática tradicional de dividir os alimentos, mesmo que não haja mais esta obrigação social.

Góes (2014) ao relatar a economia da TI Apucarantina para outro programa compensatório, o Projeto Básico Ambiental (PBA), implantado em oito terras indígenas *Kaingang* no Paraná como indenização pela construção e operação da Usina Hidrelétrica de Mauá, se mostra preocupado quando se refere à tentativa do Programa de Sustentabilidade Apucarantina em agregar à economia do parentesco uma economia de mercado.

Em Apucarantina, as lavouras coletivas financiadas pelo fundo criado a partir de um processo indenizatório gerido pela comunidade e pela COPEL, que teriam orientação comercial, via de regra são consumidas no interior da TI e por parentes de outras TI's. Em lugar de comercializar a produção para repor as divisas retiradas do fundo, as lideranças optam por distribuir o alimento produzido entre os parentes, o que de uma perspectiva econômica de acumulação torna o processo “insustentável”. Assim, o que está em jogo é a confluência de uma perspectiva econômica de distribuição, baseada nos laços de

parentesco indígena, e outra perspectiva econômica de acumulação, própria da forma ocidental, onde o que importa é o lucro advindo das trocas comerciais, independentes das pessoas e das relações que a efetivam (GÓES, 2014, p. 57).

Para os “brancos”, acostumados com a perspectiva econômica de acumulação, distribuir os produtos colhidos para a comunidade não é racional, uma vez que o “valor perdido” impactará negativamente no resultado final do fundo. Para que o programa de desenvolvimento se torne economicamente sustentável, é preciso que os índios deixem de lado a perspectiva de distribuição e se associem, de uma vez por todas, à perspectiva econômica de acumulação e, portanto, à ideia de desenvolvimento econômico.

A inevitabilidade do mercado capitalista está nas falas de alguns dos consultores do Programa de Sustentabilidade de Apucarânia que se utilizam da oposição entre o que eles consideram uma vida precária, marcada pela pobreza, e uma vida digna e autônoma proporcionada pela produção econômica para o mercado. O que pude extrair dos discursos de todos os “brancos” que trabalham ou trabalharam para o programa foi a preocupação com o desenvolvimento econômico da aldeia por meio da sua inserção no mercado.

Enquanto os “brancos” envolvidos com o programa de desenvolvimento se preocupavam basicamente com a vitalidade econômica dos projetos e o seu alinhamento ao mercado, os índios desejavam prover sua subsistência material e cultural internamente, sem se preocupar com a produção de excedente para venda e, tampouco, com o custo da manutenção de seus aspectos socioculturais.

É interessante notar que ambos são impulsionados pela autonomia, mesmo que para cada grupo haja profundas diferenças conceituais sobre este termo. Para os “brancos”, a autonomia está no desenvolvimento econômico da comunidade indígena. Acreditam, portanto, que a sua ligação com o mercado permitiria o seu empoderamento e a sua autossustentabilidade. Assim, dão ênfase aos resultados, à eficácia, ao progresso e ao desenvolvimento como meta a alcançar, ao planejamento e à gestão, temas conexos ao mundo das empresas. Em contrapartida, para os índios, de forma geral, a autonomia parece estar ligada mais à autodeterminação, incluindo assim a “garantia dos direitos elementares à vida e à liberdade, aos quais está ligada a sobrevivência do grupo como tal”, afirma Perrot (2008, p. 225).

A lógica que rege estes programas de desenvolvimento é quase inevitavelmente a mesma do sistema capitalista, dado que “se [os indígenas] pretenderem desenvolvimento, têm que aceitar e se sujeitar à lógica do sistema, ou seja, do mercado. Do contrário, estarão condenados ao fracasso, ao atraso à “não-civilização”, lembra Luciano (2006, p. 199). Tornando o desenvolvimento econômico algo inevitável e natural para o bem-estar da comunidade, reduzindo todas as outras instâncias da vida humana à dimensão econômica, banindo, assim, as formas tradicionais de produção e distribuição territorial “associadas a valores morais e espirituais”, as substituindo por outros valores que “privilegiam a competição, a concorrência, a ganância [e] o lucro a qualquer custo” (LUCIANO, 2006, p. 199).

A justificativa, como sempre, está no bem-estar da comunidade. Em Apucarânia, prometeram que o programa iria “salvá-los”, utilizando justificativas da seguinte ordem: “mudar a vida”, “melhorar a vida”, “viver melhor” e “viver de forma mais sustentável”. Este discurso de mudança e melhoria foi constantemente utilizado pelos entrevistados para esta tese ao se referirem tanto à indenização pela usina quanto ao Programa de Sustentabilidade

Socioambiental de Apucarantina, como pode ser visto nos relatos de Carlos, Wilson e Joana a seguir:

O que a gente pode fazer é dar subsídio àquilo que eles necessitam, mas não a gente ter a tomada de decisão por eles. Então, nós podemos apresentar: “olha, onde vocês podem ter potencial de produtividade máxima e onde vocês podem colocar suas roças de coivara, certo?”. Agora se eles vão tomar essa decisão parte deles, não de mim. Eu, no momento que eu puder eu posso instruí-los com os melhores caminhos pra que eles obtenham o sucesso. Mas a decisão é deles. (Carlos, consultor do programa na área de Economia)

Mas para a comunidade seria importante para transformar a vida deles. Esses projetos iriam mudar a vida deles, né? Porque a ideia, eu acho, esse dinheiro vai acabar um dia, um dia ele acaba. E acabar com 12 milhões e não virar nada? (Wilson, COPEL)

Eu falei: “acho que eu tenho que ir atrás disso mesmo, contribuir nisso para que de fato isso mude a vida deles”. Era na questão da mudança daquela primeira coisa que a gente ouviu, né: que agora vem indenização, virão os projetos, e esses projetos vão render frutos e eles vão ficar bem, nós não vamos ter crianças mendigando mais no sinaleiro, nos semáforos... (Joana, antropóloga, coordenadora do diagnóstico)

Quase que inevitavelmente ligadas ao discurso de mudança encontramos as seleções lexicais “produtividade máxima”, “melhor caminho para que eles obtenham sucesso” e “o dinheiro precisa ser gerido para render” (subentendido implícito), denotando o tipo de mudança que eles valorizam: materialista e utilitária, ligado aos interesses do mercado. Assim, mesmo que os *kaingang* não sejam predominantemente agricultores, a agricultura de precisão é apresentada a eles como uma alternativa superior, uma vez que “podem ter potencial de produtividade máxima”, frente à roça de coivara, que não possui, para Carlos, nenhum adjetivo. Apesar de mostrar as opções, Carlos deixa claro, na sua fala, qual seria a melhor.

Nós até acreditamos que os participantes do programa em Apucarantina estejam mesmo preocupados com o bem-estar da comunidade e, portanto, projetam um futuro melhor para eles. Mas, a que bases? Alguém, aliás, se lembrou de perguntar aos índios o que isso significa para eles? Será que os índios têm a mesmas concepções de bem-estar dos “brancos”? De acordo com alguns estudos da antropologia, não. Luciano (2006) lembra que os índios, ao serem perguntados sobre o esperam da vida, respondem “viver bem”, o que significa viver em equilíbrio comunitário com os que estão ao seu redor, como familiares, membros da comunidade e natureza. Nada parecido com a concepção utilitarista dos “brancos”.

Assim, por mais que os índios hoje pensem e ajam muitas vezes conforme os costumes dos “brancos”, isso não significa que toda a sua vida se baseia nos termos da sociedade envolvente. É claro que por estarem inseridos em uma sociedade mais ampla, dominada pelos costumes e regras dos não-índios – e onde a força econômica faz uma pressão quase irresistível – aprenderam a utilizar os símbolos dos “brancos”.

Numa relação simbiótica apropriam-se ou são obrigadas a utilizar conjuntos simbólicos, políticos e ideológicos produzidos externamente, já que suas noções, culturalmente fundamentadas, não são sequer compreendidas ou consideradas válidas no âmbito do sistema mais amplo que as incorpora (ARRUDA, 2001, p. 49).

Os índios Cinta Larga do Amazonas, apesar de não valorizarem o dinheiro como os “brancos”, aprenderam rapidamente que é por meio dele que podem suprir suas necessidades de segurança (alimentar, de moradia e de bens manufaturados). Afinal, coisas que para os índios não têm valor monetário, como os minérios e a madeira – “diamante é para eles apenas pedra; tora, apenas árvore”, lembra Azanha (2011, p. 543) – são valorizadas na sociedade envolvente, pelas quais pagam um bom dinheiro, mesmo que ainda seja infinitamente menor do que esses produtos valham no mercado.

Entretanto, apesar de terem sido forçados a aprender a lógica capitalista, os Cinta Larga não tratam o dinheiro como um fim em si mesmo, mas como um meio para adquirir o que o mercado capitalista os fez desejar. Não desejam, portanto, o dinheiro, mas os produtos que são capazes de comprar com ele. É assim que eles não costumam poupar dinheiro, gastando tudo o que recebem rapidamente. Os Cinta Larga possuem a mesma relação com o dinheiro que os *Kaingang*, como apontado por Tommasino (1995, p. 291): “de forma absolutamente contrária ao estabelecido pela lógica do mercado capitalista”.

Desta forma, longe de significar um processo de aculturação, os indígenas remodelaram sua cultura a partir da relação entre seus costumes e valores tradicionais com a cultura capitalista da sociedade envolvente. Para Arruda (2001, p. 50), “os povos submetidos às pressões da expansão capitalista sofrem mudanças radicais, induzidas por forças externas, mas sempre orquestradas de modo nativo”. É assim que desejam plantar soja ou criar gado conforme seus vizinhos “brancos”, mas não admitem que essas atividades sejam praticadas em espaços coletivos que devem dividir com índios de outras facções.

Ao mesclarem – ou serem obrigados a mesclar, se assim o preferir – aspectos da cultura indígena tradicional com a cultura moderna do “brancos” os índios estão construindo uma nova visão de mundo, nem subordinada à “branca”, nem puramente índia. É isso que a maior parte dos participantes “brancos” do Programa de Desenvolvimento Sustentável de Apucarantina não conseguiu enxergar.

Assim, apesar da “boa vontade” dos participantes do programa, eles não conseguiram se livrar dos mesmos erros cometidos em épocas passadas: a não participação efetiva dos indígenas. As ações dos “brancos” continuam sendo a de assimilação dos índios à sociedade capitalista. Como disse um dia Terena (2000, p. 166), “em todo planejamento, execução e administração dos bens indígenas lhes é negada a participação mínima, sequer por uma questão de elegância e quase sempre, quando ocorre, por uma demagogia politiqueria”. Mesmo quando o discurso da participação parece central nas falas dos consultores e dos outros participantes “brancos” do programa, a mesma sistemática dos projetos anteriores foi mantida. O resultado disso é que, na visão dos “brancos”, passados alguns anos, os projetos ainda caminham a passos lentos. Daí que, como aponta Matos (2007, p. 21), ainda hoje “as expectativas dos agentes financiadores e das organizações e comunidades indígenas quanto ao resultado desses projetos nem sempre conseguem ser atendidas ou efetivadas na realidade”.

Mais uma vez os envolvidos com esses projetos dão como razões para o desencontro entre o desejado, o planejado e o executado, a falta de comprometimento dos índios e sua pouca capacitação e habilidade para lidar com as questões relacionadas aos projetos, negligenciando o domínio e a indiferença dos “brancos” sobre os índios. A falta de comprometimento dos índios de Apucarantina é a razão apontada por muitos dos envolvidos com o programa para os problemas enfrentados, como pode ser visto no recorte abaixo:

A ideia é justamente essa: é que eles façam a própria gestão de uma maneira autossustentável. Mas a gente, por alguma razão, não vê esse próprio engajamento. Não vê essa identificação deles com nenhum dos programas. Eu estou otimista em relação a isso. Eu penso que a gente tentando descobrir onde que está falhando o programa. Porque, me parece, que não é uma falha de concepção do programa. É essa a leitura que eu vejo. Não é uma falha de concepção. Ele é um programa muito bem estudado, muito bem feito, muito bem detalhado. Me parece que é uma questão de identidade realmente. Falta eles comprarem a ideia de que o programa vai trazer frutos pra eles. [...] Eu acho que a gente tentando trabalhar nessa questão, o programa pode ser muito, muito proveitoso. Sem fazer altas modificações, porque como eu lhe disse, eu vejo que ele foi bem concebido. Não sei por que não colou ainda para eles as ideias. (Luciano, MPF)

A resposta para o “fracasso” do programa está, na visão de Luciano, na não identificação do índio. Assim, apesar do programa ter sido bem concebido (“ele é um programa muito bem estudado, muito bem feito, muito bem detalhado”), os indígenas ainda não compreenderam o seu potencial para melhorar suas vidas (“não colou ainda para eles as ideias”). Não passa pela cabeça de Luciano que a causa da não identificação dos indígenas com o programa está na forma como o programa foi concebido e desenvolvido: de fora para dentro, sem a efetiva participação dos indígenas e, como fomos avisados pelos consultores, sem a aprovação dos indígenas, já que ouvir os índios é bem diferente de compreender a lógica que rege suas vidas. Tanto que ele não vislumbra grandes mudanças no programa. Afinal, para ele, o problema está no índio e não no programa. E Luciano ainda está otimista, pois ele acredita que corrigindo a sua única falha, o não engajamento dos indígenas, o programa irá funcionar como o planejado, como se essa fosse uma falha simples, um parafuso solto que basta apertar.

Fica claro, portanto, que no Programa de Sustentabilidade em Apucarantina, quem dá as cartas, no final, é a COPEL. Primeiro, como já vimos aqui, porque o programa foi desenhado conforme a visão da companhia. Segundo, porque a sua presença é tão forte que domina no processo de gestão do programa. Além do reconhecido saber técnico em gestão que já foi mencionado, seu poder econômico é bastante evidente. Para Wilson, um dos participantes do programa, o Comitê Gestor, criado como instância colegiada decisória, já é dominado pela empresa e serve mais como instrumento de controle dos índios.

Eles não colocaram a mão no dinheiro. Então eles não têm poder de decisão sobre o que fazer. O Comitê Gestor acaba servindo, na realidade, como um meio de controle. Você coloca três pessoas da COPEL lá que são freios dos anseios dos projetos que eles podem, por ventura, inventar. (Wilson, COPEL)

O que Wilson quis dizer é que a COPEL reprime (“são freios”) os desejos dos indígenas. Os funcionários da COPEL que participam do Comitê Gestor atuam como vigilantes dos objetivos da companhia, uma vez que desta forma pensam poder garantir a forma “correta” em que os índios irão gastar os recursos da indenização. Essa forma “correta” não leva em conta os fatores socioculturais da comunidade, já que os representantes da COPEL não foram preparados para compreender as racionalidades e formas de vida dos indígenas, como defende Wilson ao dizer que todos, inclusive ele, foram totalmente despreparados para aquela situação específica. A forma “correta”, nos parece, está alinhada à lógica econômica capitalista.

Considerações finais

O Programa de Desenvolvimento em Apucarânia parece estar reproduzindo as mesmas falhas dos programas do passado, que excluía o modo de vida dos indígenas, uma vez que não levaram conta a sua visão de mundo. Ao tentar transformar os índios em empresários do agronegócio e a comunidade indígena em uma fazenda, passam por cima da lógica indígena que, apesar da pressão da sociedade envolvente, é ainda engendrada a partir das relações de parentesco e de uma vida digna que foge da interpretação dada pelos “brancos”. A lógica econômica capitalista, em que o sucesso de qualquer empreendimento é mensurado pela rentabilidade financeira, é contrária a lógica que rege a vida na aldeia, centrada na comunidade, em que as formas de produção se dão a partir da subsistência de todos.

O resultado disso é que tanto as expectativas dos indígenas quanto dos participantes “brancos” não são atendidas, recaindo sobre os primeiros, mais uma vez, a culpa pelo desencontro entre o desejado, o planejado e o executado, uma vez que são vistos como não comprometidos, pouco capacitados e hábeis para lidar com o programa. Não passa pelas suas cabeças que o programa, da forma como foi criado, se contrapõe ao modo de vida dos indígenas e, portanto, não é possível esperar qualquer comprometimento da parte deles. Como iriam se apropriar de algo que, para eles, não lhes pertence? Da mesma forma que os índios não viam os projetos da FUNAI nas roças coletivas como seus porque foram impostos a eles (TOMMASINO, 1995), o Programa de Desenvolvimento em Apucarânia, para os indígenas, é da COPEL.

Referências

- ALMEIDA, Antonio Cavalcante. Organização Kaingang: o caso das lideranças tradicionais e políticas no Paraná. **Revista Ciências Sociais em Perspectiva**, v.13, n.25, 2. semestre 2014. Sem paginação.
- ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Imagens do índio: signos de tolerância. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi; VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli. **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. (Org.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- AZANHA, Gilberto. Fim do garimpo e da madeira: até quando? In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Edit.). **Povos indígenas no Brasil: 2006/2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1986.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Éve. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

CIMBALUK, Lucas. Indenização a uma comunidade indígena: projetos de sustentabilidade e tutela. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 38., Caxambu, 2014. **Anais Eletrônicos...**, 2014.

GAULEJAC, Vincent de. **Gestão como doença social**: ideologia, poder gerencialista e fragmentação social. Aparecida: Ideias & Letras, 2007. (Coleção Management, 4).

GODOY, Arilda Schmidt. Pesquisa qualitativa: tipos fundamentais. **RAE - Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v.35, n.3, p. 20-29, Maio/Jun. 1995.

GÓES, Paulo Roberto Homem de. **Relatório Anual de Atividades**: Projeto Básico Ambiental: componente indígena: UHE Mauá. Jul. 2014. Disponível em: <http://www.usinamaua.com.br/upload/tiny_mce/Relatorio_Anual_de_Atividades_-_PBA-CI_-_15-07-2014.pdf>. Acesso em: 02 Out. 2015.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Povos indígenas no Brasil contemporâneo: de tutelados a “organizados”? In: SOUSA, Cássio Noronha Inglês de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; LIMA, Antonio Carlos de Souza; MATOS, Maria Helena Ortolan. (Org.). **Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento II**. Brasília: Paralelo 15; Rio de Janeiro: LACED, 2010.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Execução e gestão de projetos indígenas: criando tradição e/ou reflexão? In: SOUSA, Cássio Noronha Inglês de; LIMA, Antonio Carlos de Souza; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; WENTZEL, Sondra. (Org.). **Povos indígenas: projetos e desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007.

MENEGHETTI, Francis Kanashiro. Liberdade ou autonomia: reflexões críticas sobre as organizações. In: ENANPAD - ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM ADMINISTRAÇÃO, 31., Rio de Janeiro, 2007. **Anais Eletrônicos...**, 2007.

MPF – MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO MUNICÍPIO DE LONDRINA. **Termo Aditivo ao Ajustamento de Conduta celebrado em 1º de dezembro de 2006**: Inquérito Civil Público nº 1.25.005.000832/2006-55. Londrina, 11 Jan. 2010. Sem paginação.

MPF – MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO MUNICÍPIO DE LONDRINA. **Termo de Ajustamento de Conduta**: Inquérito Civil Público nº 02/01. Londrina, 01 Dez. 2006.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfê; BRINGMANN, Sandor Fernando. O Serviço de Proteção aos Índios e os projetos de desenvolvimento dos Postos Indígenas: o Programa Pecuário e a Campanha do Trigo entre os Kaingang da IR7. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, v.5, n.10, p. 147-166, Dez. 2013.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 1999.

PERROT, Dominique. Quem impede o desenvolvimento circular? (desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas). **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.17, p. 219-232, 2008.

PROGRAMA DE SUSTENTABILIDADE SÓCIO-AMBIENTAL DA TERRA INDÍGENA APUCARANINHA. **Produto 9**. Tamarana, [2012]. v.1.

ROMÃO, Lucília Maria Sousa. Memória e ideologia: a propósito do discurso jornalístico. **Veredas on Line**, Juiz de Fora, v.1, p. 145-159, 2007.

SOUZA, Mariana Mayumi Pereira de; CARRIERI, Alexandre de Pádua. A análise do discurso em Estudos Organizacionais. In: SOUZA, Eloisio Moulin de. (Org.). **Metodologias e analíticas qualitativas em pesquisa organizacional: uma abordagem teórico-conceitual**. Vitória: EDUFES, 2014.

TERENA, Marcos. O futuro das populações indígenas na sociedade brasileira. In: RATTNER, Henrique. (Org.). **Brasil no limiar do século XXI: alternativas para a construção de uma sociedade sustentável**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos)

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

VEIGA, Juracilda. Arrendamento e privatização da terra indígena. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Edit.). **Povos indígenas no Brasil: 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

ⁱ A cotação média do Dólar frente ao Real em 2006 era de cerca de R\$2,15.

ⁱⁱ Souza e Carrieri (2014, p. 34) advertem os pesquisadores que conciliam a metodologia da AD “com outras teorias sociais e premissas ontológicas variadas” a utilizar a expressão “elementos da Análise do Discurso” para evitar “possíveis críticas à falta de fidelidade à tradição filosófica da disciplina”.

ⁱⁱⁱ Apesar de hoje superado nos textos legais, o poder tutelar foi instituído no começo do século XX para demarcar as relações entre “brancos” e índios. Nesta acepção, os indígenas são equiparados aos não-índios menores de 18 e maiores de 16 anos, ou seja, dado que não são totalmente responsáveis por suas ações são conduzidos por um tutor (LIMA, 2010).

^{iv} Em diversos momentos, os consultores entrevistados se referiram a pessoa que seria capaz de fazer a gestão do programa como o “super-homem”, literalmente. A referência ao “super-homem” nos remete a qualidades extra-humanas, além, claro, da determinação de um sexo específico, o masculino.

^v Como cerca de 50% dos moradores é formada por jovens de até 18 anos, sendo mais da metade composta por crianças de até 11 anos, conforme levantamento feito pelos consultores da área de economia durante o diagnóstico (PROGRAMA DE SUSTENTABILIDADE SOCIOAMBIENTAL DA TERRA INDÍGENA APUCARANINHA, [2012]), o uso de fraldas é bastante grande.

^{vi} A noção de parente para os *Kaingang* é diferente da dos “brancos”. Parentes para eles são todos aqueles *kaingang* que possuem as mesmas marcas tribais, como explica João: “Quando chega pessoa estranha da aldeia aí eles falam assim, né: ‘você é de onde?’ Aí é de tal lugar. E aí cada um tem a marca dele, né. Marcas tribais que eles fazem, né. A minha marca é riscada assim, né. Depois tem uns que é redondo também, né. Aí eles perguntam: ‘qual que é a tua marca?’ Aí ele: ‘ah, então você é meu parente’. Porque todas as aldeias que está em Kaingang tem as marcas deles, né. Se a minha marca riscada e eu for lá pra Guarapuava, aquelas aldeias ali, eles perguntam: ‘você é de onde?’ ‘Sou de tal lugar’. ‘Mas que marca você é?’ Eles falam que você é parente então”.

De forma mais ampla, o termo parente também pode se referir a todos os índios, independente de marca ou etnia, servindo, então, como um marcador de uma identidade indígena uma vez que compartilham alguns interesses e histórias comuns, como é descrito por Luciano (2006).