

Desenvolvimento com Participação? Problematizando o Discurso Hegemônico em uma Comunidade Indígena

Autoria: Adriana Vinholi Rampazo, Luiz Alex Silva Saraiva

Resumo

Nos últimos tempos, disseminou-se a ideia de participação indígena, de modo que os programas de desenvolvimento voltados às comunidades indígenas devem, necessariamente, contar com mecanismos que a assegure. No entanto, o discurso do desenvolvimento, alinhado com a ideia de homogeneidade, não parece ser compatível com a participação, quando se trata de “desenvolver” comunidades que possuem lógicas diferentes do pólo hegemônico da sociedade. Assim, o nosso objetivo neste artigo é discutir o discurso hegemônico de desenvolvimento como obstáculo à participação a partir da perspectiva de um programa de desenvolvimento em uma comunidade indígena. Para tanto, entrevistamos indígenas e “brancos” participantes de um programa de desenvolvimento em uma terra indígena no norte do Paraná, além de analisar documentos e anotações feitas em um caderno de campo, a fim de desvelar os discursos que foram tratados a partir da perspectiva da Análise do Discurso de Linha Francesa.

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

Prólogo

Por mais de 50 anos os indígenas da Terra Indígena (TI) Apucarantina, no norte do Paraná, conviveram com uma usina hidrelétrica em suas terras sem terem recebido qualquer compensação pelos impactos por ela causados à comunidade. Apesar de nos termos atuais ser considerada uma Pequena Central Hidrelétrica (PCH), conforme resolução da Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL, 2003), a usina de Apucarantina, instalada no final da década de 1940, foi capaz de provocar impactos socioculturais amplos na sociedade *Kaingang*, uma vez que os recursos ambientais de uma área indígena tem um significado simbólico e prático diferente daqueles em áreas não indígenas.

Foi só em 2006 que os indígenas e a Companhia Paranaense de Energia (COPEL), que neste momento operava a usina, assinaram um acordo prevendo o pagamento de 14 milhões de reais como compensação pelos danos causados, sendo que 20% seriam pagos diretamente às famílias indígenas e 80% ficariam depositado em um fundo para ser aplicado em um programa de desenvolvimento com prazo de duração de 25 anos.

Para tanto foram contratados consultores das mais diversas áreas de duas das maiores universidades estaduais do Paraná, a Universidade Estadual de Londrina (UEL) e a Universidade Estadual de Maringá (UEM), com o objetivo de, junto com os indígenas, tornar a comunidade autossustentável, de forma que não dependessem mais da tutela e ajuda financeira dos “brancos”. Tentando não cometer os mesmos erros do passado, em que os programas de desenvolvimento foram impostos aos indígenas, a ideia era criar um programa em que houvesse participação dos indígenas na formulação, implantação e gestão dos projetos, na mesma linha da ideologia participativa amplamente disseminada.

Assim, por dois anos, entre 2010 e 2012, foram feitos levantamentos socioeconômicos e ambientais e oficinas nas aldeias que resultaram em um relatório com diferentes projetos que iriam compor o Programa de Desenvolvimento de Apucarantina. Assim nasce o Programa de Desenvolvimento Socioeconômico e Ambiental da Terra Indígena Apucarantina, denominado

Vehn Kar, voltado à implementação de mudanças sociais, econômicas e ambientais na comunidade, visando tirar a comunidade daquilo que os “brancos” costumam descrever como uma “situação de miséria”.

No entanto, passados mais de três anos, os projetos ou não deram certo ou nem foram iniciados. Para muitos dos “brancos” entrevistados, o problema é a falta de comprometimento e habilidade dos índios para lidar com o programa. Entretanto, bastou um olhar mais aprofundado para que pudéssemos enxergar os problemas relacionados à falta de participação dos indígenas devido à força do discurso hegemônico de desenvolvimento que comprometeu a “fusão de horizontes” (MATOS, 2007) dificultando o “diálogo interétnico” (OLIVEIRA, 2001).

Assim, o nosso objetivo neste artigo é discutir o discurso hegemônico de desenvolvimento como obstáculo à participação a partir da perspectiva de um programa de desenvolvimento em uma comunidade indígena. Para tanto, fazemos este prólogo como uma pequena exposição sobre o contexto em que se desenvolve este estudo. Em seguida, apresentamos os aspectos metodológicos. Na terceira e na quarta seções são desenvolvidas as discussões teórico-empíricas, sendo que focamos no discurso do desenvolvimento e no planejamento para explicar os obstáculos à participação dos indígenas no programa de desenvolvimento em Apucarantina. Finalmente, na última seção, tecemos nossas considerações finais.

Aspectos metodológicos

Para este estudo foram entrevistadas 21 pessoas – 9 indígenas e 12 não-indígenas –, envolvidas com o programa de desenvolvimento na Terra Indígena Apucarantina, localizada no norte do Paraná, a cerca de 60 quilômetros de Londrina. Entre eles, consultores, lideranças indígenas e representantes do Ministério Público Federal (MPF) e da Companhia Paranaense de Energia (COPEL).

No caso dos consultores e representantes do MPF e da COPEL procuramos entrevistar consultores de áreas disciplinares diferentes, buscando a maior diversidade, uma vez que, como defende Godoy (1995, p. 21, grifo da autora), “o pesquisador vai a campo buscando ‘captar’ o fenômeno em estudo a partir da perspectiva das pessoas nele envolvidas, considerando todos os pontos de vista relevantes”.

Já entre os indígenas, só nos foi possível entrevistar as lideranças. Como havíamos sido avisados por uma antropóloga, tivemos dificuldades para acessar os índios que não estão envolvidos com as lideranças, já que somente os que falam bem o português transitam com mais facilidade pelo “mundo dos brancos”. Além do mais, grande parte das lideranças é do sexo masculino e, assim, não conseguimos contato com lideranças mulheres.

Além das entrevistas semiestruturadas, utilizamos a análise documental e bibliográfica e observações feitas em um caderno de campo. O objetivo foi “vivamente recolher o máximo de informações pertinentes” (DESLAURIERS; KÉRISIT, 2010, p. 140). Levamos em consideração que o campo não iria apenas responder às nossas perguntas, mas, principalmente, nos apresentar novas questões, “surpreendentes sob alguns aspectos, mas, geralmente, mais pertinentes e mais adequadas” do que as inicialmente colocadas, conforme Deslauriers e Kérisit (2010, p. 148).

Os dados coletados foram interpretados sob a perspectiva dos elementos da Análise do Discurso (AD) de Linha Francesa, posto que 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”.

O discurso hegemônico do desenvolvimento e a desconsideração étnica

Desde o surgimento do Estado Moderno, em nome do progresso, programas de desenvolvimento sempre foram impostos a comunidades indígenas em todo o Brasil. É assim que as terras indígenas foram aos poucos transformadas em “empresas dedicadas à produção e ao lucro”, afirma Santos (1975 *apud* TOMMASINO, 1995, p. 194). Produziram cachaça, plantaram milho e soja, criaram gado sob os olhos atentos do Estado por meio do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), sem, no entanto, obterem êxito em nenhuma dessas atividades.

Com a quebra do monopólio tutelarⁱ de um único órgão estatal como agente de interlocução com as comunidades indígenas na década de 1990, houve uma disseminação de intervenções socioeconômicas por meio de projetos e programas com a participação de diferentes órgãos públicos e organizações nacionais e internacionais, formando um verdadeiro “mercado de projetos”, termo cunhado por Albert (2000) para se referir ao processo de multiplicação de projetos entre os povos indígenas.

Pelo menos na teoria, neste momento há maior preocupação com relação à participação dos índios na formulação, implantação e gestão dos programas e projetos, conforme a ideologia participativa disseminada. Assim, a gestão participativa passa a ser encarada como um remédio para os erros ocorridos nos programas de desenvolvimento indígena no passado. A estratégia agora é inculcar a ideia de que é “dada” autonomia aos indígenas a partir do momento em que as rédeas de seu destino estão em suas mãos e, diferentemente do passado, nenhuma regra é imposta de fora, bem na linha da recém-aprovada Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenasⁱⁱ (NAÇÕES UNIDAS, 2008).

Foi com este espírito que surgiu a ideia do Programa de Sustentabilidade na Terra Indígena de Apucarantina. Conforme o Termo de Referência (TR), que orientou os trabalhos dos consultores que fizeram o diagnóstico, o programa deveria ser “conduzido com a utilização de métodos participativos, observando-se os aspectos sócio-culturais próprios dos Kaingang” (MPF, 2006, p. 6). Para tanto, fora prevista a participação de um grupo de representantesⁱⁱⁱ da COPEL, da Comunidade Indígena e um antropólogo indicado por ela.

No entanto, como já havia ocorrido em outras comunidades indígenas, a participação dos índios em Apucarantina está determinada a partir de algumas bases delimitadas pelos “brancos” se constituindo mais uma “dominação controlada”: é possível dar-lhes a oportunidade de escolher o local em que será desenvolvido algum projeto, mas a eles já foram dadas as opções do que pode ser escolhido, já que quem sabe o que é melhor para os índios é o “branco”. Almeida (2010) chama isso de “representação para inglês ver”, uma vez que os índios permanecem domesticados pelos “brancos”.

Para Matos (2007), o problema é que a participação para a elaboração dos projetos não tem garantido um diálogo efetivo entre universos de significados culturais diferentes, uma vez que o discurso hegemônico dos “brancos” compromete a “fusão de horizontes” nesta relação

interétnica. Mesmo quando os não-índios se mostram aderentes à ideia de democracia participativa, as dificuldades no diálogo interétnico aparecem na intolerância com formas de vida daqueles que se “distanciam dos parâmetros culturais do pólo dominante da sociedade global” (OLIVEIRA, 2001, p. 251).

Na verdade, até mesmo o conceito de participação é estranho ao olhar indígena: participar é tomar parte em eventos externos; quando os eventos são deles, eles os realizam, como explica Little (2006, p. 38, grifos do autor):

A realização da agência étnica do grupo é diferente de mero processo de participação. Quando há situações verdadeiras de agenciamento (“agir como sujeitos”), não tem muito sentido falar em participação, já que o termo participação aplica-se mais a situações nas quais as pessoas tomam parte em eventos ou programas organizados externamente. Um exemplo pode esclarecer esse ponto: não seria muito apropriado dizer que “os índios xinguanos *participaram* do Quarup”; mais adequado seria dizer que os “índios xinguanos *realizaram* o Quarup”. Caso jornalistas, turistas ou antropólogos forem convidados a assistir o rito, eles teriam uma “participação” porque eles “tomaram parte” de um evento que foi idealizado e realizado por outro grupo.

Com relação à participação social, Stone (1989) já criticava a aplicação desta ideia em contextos em que os participantes dos programas têm uma concepção diferente sobre o seu significado. Esse fenômeno, observado por Stone (1989) em comunidades no Nepal, foi visto no Brasil por Lima (2004) quando da implantação do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), desenvolvido e implantado pelo governo brasileiro em parceria com organizações internacionais e agências internacionais de cooperação.

No PPTAL, a falta de consenso sobre o que significava participação e como ela deveria ser implementada levou a uma construção discursiva baseada no que os “brancos” imaginavam ser os sujeitos do programa (os índios, que em muitos programas, inclusive no PPTAL, são nomeados como “beneficiários”) e, ainda, sobre qual a melhor forma de concretizá-la, lembra Lima (2004). Assim, apesar das boas intenções de algumas pessoas, que defendem e tentam criar mecanismos de participação dos índios, a relação entre eles está comprometida pelas regras do discurso hegemônico que impede a tolerância com o modo de ser do outro (OLIVEIRA, 2006).

Na maior parte das vezes, os “brancos” envolvidos nos projetos ignoram os diferentes conceitos nas comunidades indígenas atribuídos a algumas palavras utilizadas pelos “brancos”, como participação e coletivo. A noção de coletivo dos *Kaingang* dificilmente é bem compreendida pelos não-índios. Pela lógica dos “brancos”, ao se falar em coletivo, tem-se a sensação de os espaços comuns serão divididos por todos os que vivem em uma determinada comunidade, em uma espécie de socialismo.

Entretanto, há um componente bastante importante na lógica das sociedades indígenas: o faccionalismo. As comunidades *Kaingang* são formadas por facções, grupos suprafamiliares, marcadas pela união política de diferentes casas (famílias extensas ligadas pela relação entre genros e sogros). Assim, uma facção se nega a trabalhar com a outra.

Como alerta Schröder (2003), entre os indígenas, o trabalho coletivo não implica uma mentalidade de cooperativismo. É desta forma que os índios de Apucarantina vislumbram a criação de gado e a roça separada por facções. Forma esta considerada economicamente inviável pelos consultores do projeto, que não conseguiram compreender que as atividades que eles propunham esbarram no faccionalismo *kaingang*, como podemos ver na fala de Carlos:

Muitas vezes, quando os projetos são projetos direcionados para a comunidade como um todo, existe uma situação de gerenciamento interno que são os grupos familiares. As coisas não são distribuídas de forma equilibrada. Então, o Cacique vai estabelecer para o projeto aqueles que são do seu grupo. É assim que funciona, certo? E aí você passa a ter essa condição. Eu vou montar a produção de boi. Então vamos instalar produção de bovinos. Quem vai cuidar do boi? “Eu não vou cuidar do boi para o cara que não é da minha família. Se eu tiver que cuidar vai ser do meu boi, do meu grupo familiar”. Aí cada um quer ter o seu pedacinho com duas cabeças de boi lá dentro. Não há sistema tecnificado que aguarde. Aí o que que acontece? Se você tem 300 cabeças de gado em um pasto, eles estão se reproduzindo em uma velocidade muito maior do que você colocar o boi e a vaca em um canto do quintal, certo? Mas do meu eu cuido. Eu não vou cuidar do que não é do meu parente, do meu grupo familiar, do meu sistema de hierarquia dentro da comunidade. Não há um gerenciamento contínuo porque isso está diretamente ligado ao sistema do cacicado. Cada um quer marcar o seu boi. Você teria que construir milhares de cerca, entendeu? Você tem que comprar tantas seringas. (Carlos, consultor do programa na área de Agronomia)

Há na fala de Carlos uma oposição entre o modo de produção tradicional dos indígenas e o modo de produção moderno, representada pelos aspectos interdiscursivos “grupo familiar” *versus* “gerenciamento”, “baixa produtividade” (implícito subentendido) *versus* “alta produtividade” (implícito subentendido), “sistema arcaico” (implícito subentendido) *versus* “sistema tecnificado” e “alto custo de produção” (implícito subentendido) *versus* “menores custos de produção” (implícito subentendido).

Ao tomar como ponto de partida do seu argumento a superioridade do modo moderno e racional frente ao tradicionalismo, Carlos legitima a assimilação indígena, da mesma forma que sempre fez o Estado moderno (BAUMAN, 1999). Assim, defende a produção tecnificada, mesmo sabendo que ela passa por cima do modo de vida dos *Kaingang*. A justificativa para isso é que, se não fosse assim, a produção não seria viável economicamente.

Essa mentalidade não é exclusiva de Carlos, já que a intolerância com a “existência não ordenada”, diz Bauman (1999), é intrínseca à modernidade. Foi em busca da ordem, corolária da razão, que o homem moderno buscou formas de controlar a natureza. Dominar a natureza para o desenvolvimento da humanidade se tornou, então, o fundamento da civilização moderna. Um ideário “universal” calculado tendo por base o que é considerado lógico e, portanto, racional, pelo europeu, “burguês, branco e masculino” (GONÇALVES, 2002, p. 218).

Como nos avisa Bauman (1999), o conceito de natureza aqui engloba tudo aquilo que compromete a harmonia social ou econômica, que não tem utilidade aparente, que não tem propósito, como um rio que, inadvertidamente, corre para o lado errado, plantas indesejadas que crescem no jardim e, até, pessoas que são consideradas desviantes no sistema, ou seja, “os inadaptáveis, os incontroláveis, os incongruentes e ambivalentes”, aponta Bauman (1999, p. 47). Em suma, “qualquer coisa que compromete a ordem, a harmonia, o plano, rejeitando assim um propósito e significado, é Natureza. E sendo Natureza, deve ser tratada como tal” (BAUMAN, 1999, p. 48).

Apesar das críticas à ideologia iluminista do progresso, ela continua entre nós, firme e forte, ainda que reformulada, o impondo, mesmo que pela força, como o único caminho para o avanço da humanidade. “Nesse aspecto e no interesse pessoal que ele disfarça a atual ideologia do progresso muito se assemelha aos projetos missionários dos impérios passados” (WRIGHT, 2007, p. 19).

Para Díaz-Polanco (2006), a completa ausência do Outro no projeto universalizante, é explicada pelo desejo utópico dos modernos de suprimir a diversidade cultural, considerando visões distintas das suas uma condição imperfeita no processo de evolução. Desta forma, sociedades que teimam em viver em outras bases, ou seja, colocando outras racionalidades acima da racionalidade utilitária, são vistas como irracionais e, portanto, devem ser dominadas. Isso justifica o domínio de qualquer sociedade que viva sob outras lógicas que, por não serem as definidas como racionais pelos europeus, são consideradas “selvagens”.

A tradição liberal “fala de direito à liberdade, inclusive para que um homem possa oprimir e explorar outro homem em nome do progresso e da livre iniciativa”, lembra Gonçalves (2006, p. 97). O oprimido o é, justifica-se, em nome do progresso, para que seja retirado do seu estado de selvageria. É que a construção da ordem exige que aquele que não se encaixe nos parâmetros definidos seja “dominado, subordinado, remodelado de forma a reajustar às necessidades humanas” (BAUMAN, 1999, p. 15, grifo do autor).

Derrubando os empecilhos ao progresso se institui uma hierarquia de dominantes e dominados. São dominantes os homens-europeus-burgueses-brancos, e dominados os que possuem uma “natureza selvagem” como as mulheres, os operários, os indígenas, os camponeses e outros povos que se constituíram com uma outra lógica social (GONÇALVES, 2006). Para Ribeiro (2012, p. 214), “essa hierarquia é instrumental para fazer crer na existência de um ponto que pode ser atingido caso se siga um tipo de receita mantida [por aqueles] que lideram a ‘corrida’ para um futuro melhor”.

É por isso que uma das entrevistadas, Elisa, afirma que a maior parte dos consultores foi a campo não disposta a olhar para o índio, simplesmente porque carrega a ideia de que ele é a representação do atraso. Ou seja, para ela, estes consultores foram arrogantes, uma vez que assumiram sua superioridade intelectual frente ao índio, atribuindo a eles mesmos privilégio sobre o conhecimento dos *Kaingang*.

Eu vi que a maioria não absorveu, eles são impermeáveis. Impermeáveis por quê? Porque eles se acham os donos e sabem tudo. Sabem o que é bom pro índio, sem conhecer, mas eles acham que sabem o que é bom pro índio, porque o índio está errado. Então eles não prestaram atenção, não ouviram e não assimilaram. (Elisa, antropóloga, treinamento dos consultores)

Um dos entrevistados chegou até a comparar a dificuldade de impor o conceito de sustentabilidade aos indígenas com uma “luta árdua”. A escolha do léxico “luta” ressalta o seu sacrifício pessoal (“nós fizemos várias oficinas lá com eles” e “grande desafio”) no combate aos desvios à ordem social e econômica:

Então, na verdade, foi uma luta árdua. Nós fizemos várias oficinas lá com eles para mostrar, primeiro assim, o que é sustentabilidade. Vem do conceito da palavra. O que os índios vão entender sobre sustentabilidade? O que é para nós? O que seria para os pesquisadores a palavra sustentabilidade? Então, já começou um grande desafio, explicar o que seria isso pra eles. Dentro daquele contexto, o que aquele recurso poderia trazer. (Alberto, consultor do programa na área de Administração)

Apesar de sugerir que as oficinas foram utilizadas para promover o diálogo entre os participantes do projeto, “brancos” e índios, o que transparece na fala de Alberto é que elas foram utilizadas para doutrinar os índios (“para mostrar, primeiro assim, o que é sustentabilidade” e “explicar o que seria isso pra eles”) disseminando um pensamento unidimensional. A produção desta sociedade unidimensional é uma forma de dominação, avisa Marcuse (1973, p. 28), visto que ao impor uma só racionalidade, cria falsas necessidades e sufoca as “necessidades que exigem libertação”.

Foi com base na ideologia do progresso racional que surgiu a teoria da modernização. Os teóricos da modernização, entre eles Daniel Lerner (1958), retomaram as ideias evolutivas do progresso, sendo o processo de modernização uma escala entre um padrão atrasado e um avançado, este baseado no modelo europeu e norte-americano. O ponto de partida era o atraso econômico e social para o qual o único remédio era o crescimento econômico.

Nas teorias do desenvolvimento busca-se a homogeneidade e não a diversidade, uma vez que o conceito de desenvolvimento está carregado de uma visão de mundo particular: o da “história das nações industrializadas” (PERROT, 2008, p. 222). O diverso, aqui, é reproduzido dentro do signo da uniformidade do sistema, produzindo o que Díaz-Polanco (2006) chama de etnofagia, a domesticação da diversidade étnica pelos parâmetros das sociedades capitalistas. Assim, mesmo que o desenvolvimento seja renomeado e tratado como uma nova forma – “etnodesenvolvimento” e “desenvolvimento sustentável” – estará sempre atrelado à ideia de progresso, de comparação entre “bom” e “mau” desenvolvimento, de um modelo cultural, social e econômico pré-definido que não admite desvios e, portanto, não aceita modos de vida diferentes ao que não seja considerado racional e econômico.

Neste ponto de vista funcional-estrutural do desenvolvimento, há pouco lugar para os grupos étnicos. Eles são descartados como emissários do passado, como obstáculos à modernização. Aqui, mais uma vez, o pertencimento étnico é considerado não racional, tradicional e até conservador (STAVENHAGEN, 1984, p. 27).

Compreende-se, portanto, porque a questão étnica nunca foi devidamente incorporada nas teorias do desenvolvimento. Em toda a história de contato entre os “brancos” e os indígenas brasileiros, estes nunca foram considerados sujeitos de seu desenvolvimento. Ainda hoje, com relação ao índio subsiste a ideia de que ele é um sujeito transitório, em vias de assimilação, ou

seja, de se modernizar, sendo “os seus modos de vida e de pensar, especialmente no que diz respeito as suas formas de produção econômica, tantas vezes qualificadas como ‘economias da miséria’”, como defende Gallois (2005).

Para Escobar (1995), o desenvolvimento é um discurso, disseminando imagens, linguagens e técnicas que impõe formas de organizar a vida social conforme o *status quo*. Trata-se de um discurso de poder, uma vez que, em nome da guerra contra a pobreza^{iv}, foram formulados modelos e teorias que prometiam a superação do atraso em que supostamente viviam as comunidades e países considerados subdesenvolvidos, contanto que eles se submetessem ao planejamento social determinado.

Assim, fazem isso, despolitizando suas ações enquanto os tecnicizam. Ferguson (2006, p. 273, tradução nossa) afirma que esse é o objetivo dos programas de desenvolvimento, na medida em que “o aparato do desenvolvimento [...] não é uma máquina que visa eliminar a pobreza, [...] mas uma máquina que reforça e expande o exercício de poder”. O fenômeno da pobreza é, assim, desligado dos seus aspectos sócio-históricos. O que resta, portanto, deve ser gerido tecnicamente. Reduzindo a questão da pobreza a problemas técnicos que, assim demandam soluções técnicas, o desenvolvimento a despolitiza, se tornando, nas palavras de Ferguson (2006), uma máquina de antipolítica que, como uma máquina antigravitacional da ficção científica, suspende os aspectos políticos fazendo política.

Planejamento: o braço armado do desenvolvimento

Ribeiro (2012, p. 220) lembra que “o planejamento é o coração da iniciativa racional de desenvolvimento”. A lógica está na ideia de que para que o desenvolvimento seja alcançado, é necessário impor regras, controlando tempo, pessoas e recursos. No entanto, regras dependem de aceitação, sem a qual o projeto não terá sucesso. Assim, torna-se parte do planejamento racional a disseminação de uma mesma racionalidade no território em que o projeto está sendo implantado. Para Ribeiro (2012, p. 221), é intrínseco aos projetos de desenvolvimento impor mudanças, ou seja, “é certo que ‘transformação’ é o núcleo duro do desenvolvimento enquanto ideologia”. Mas é mais certo ainda que essa transformação não opera fora das assimetrias de poder.

O problema é que os “brancos” se acostumaram a pensar a questão indígena como um espaço secundário atrás dos aspectos econômicos, defende Arruda (2001). Na fala de grande parte dos “brancos” participantes do programa fica clara a importância dada aos aspectos econômicos, já que fazem constante referência a recursos financeiros – “o que aquele recurso poderia trazer” (Alberto, consultor do programa na área de Administração).

Assim, qualquer ação externa capitalista em suas terras é justificada tendo como referência a redução da pobreza ou a promoção do desenvolvimento das sociedades indígenas, descaracterizando o índio como sujeito e apagando as dimensões política, histórica e social e, portanto, sem chegar a compreender a raiz dos problemas.

Hoje o “argumento” do índio se submete a uma redefinição do seu significado por referência aos argumentos da “pobreza” e do “desenvolvimento econômico”. Esse duplo argumento contemporâneo, apresentado em inúmeras variantes, justifica, sob a denominação “questão social”, o estímulo à invasão de terras indígenas por qualquer frente de expansão da sociedade nacional que

se pretenda produtora de “riquezas”, ou amenizadora da “pobreza”, como o garimpo, a mineração, a pecuária, projetos de colonização, de geração de energia e outros. Na realidade assim definida, o processo histórico de produção da pobreza e da desigualdade é apagado e o índio é visualizado como um entrave arcaico ao crescimento econômico, que erradicaria a pobreza, realizando a justiça social. Ou, ainda, o índio passa a ser visto como uma espécie de “latifundiário” improdutivo, ignorante, indolente e desqualificado, injustificadamente detentor da posse de vastas extensões de terras, que, se abertas ao “trabalho produtivo”, supostamente resolveriam a questão da pobreza e do desenvolvimento (ARRUDA, 2001, p. 47).

Do prisma da sociedade envolvente, a construção de uma usina hidrelétrica em terras indígenas trará indenizações e *royalties* suficientes para levá-los a uma situação economicamente mais confortável. O mesmo se afirma sobre o arrendamento de terras que, apesar de ilegal, ocorre sob os olhos até mesmo daqueles que têm a obrigação de vetá-las, como assume Luciano do MPF, ao dizer que elas são uma saída para aqueles que vivem em extrema pobreza. Esquece-se, no entanto, que a lógica que rege as vidas dos índios não é a mesma da sociedade envolvente.

Um caso que pode exemplificar bem esta questão é o dos Guaranis do Mato Grosso do Sul, em que foi implantado o Projeto Kaiowa-Ñandewa, de cunho estritamente econômico-produtivo, financiado por organismos internacionais. Conforme relato de Salviani (2002), em dado momento, os índios foram chamados para participar de uma reunião com os gestores do programa para discutir aspectos relacionados à roça comunitária. No entanto, durante o encontro, os indígenas não pareceram estar interessados no assunto em pauta, “preferindo assumir uma postura lúdica e discutir assuntos particulares entre eles” (SALVIANI, 2002, p. 72). Diante deste acontecimento, os gestores do programa decidiram que não iriam mais participar de reuniões com os índios.

Pouco tempo depois, foram os índios que chamaram os gestores do programa para participar de uma reunião, assegurando que, desta vez, os assuntos seriam discutidos. Chegando ao local marcado para a reunião, os gestores viram que estavam presentes, além dos participantes do programa daquela terra indígena, lideranças de outras comunidades. O assunto também não era o esperado pelos gestores do projeto, pois eles discutiram um assunto que envolve a todos os índios do Mato Grosso do Sul: o tamanho das terras indígenas, o retorno dos índios que vivem fora delas e a recuperação do antigo território. Neste momento, os gestores viram que o interesse daqueles índios não era econômico-produtivo, mas sim político, sendo a recuperação de suas terras o maior objetivo, já que, para eles, com uma maior quantidade de terras, está assegurada a manutenção de seu modo de vida.

Apesar da emergência da ideia da participação democrática nos processos de planejamento, ainda é mais comum encontrar uma postura arrogante de imposição do que servirá para a superação do atraso na visão dos planejadores. Como os não-índios acreditam que são superiores, sua arrogância se expressa no desprezo e na indiferença ao modo de vida considerado atrasado, contrário à “episteme racionalista moderna acoplada à noção de progresso” (SEIXAS, 2015, p. 31). Assim, em nome daquilo que pensam ser o “bom planejamento”, fazendo um paralelo com o pensamento de Gorz (2007), até a sociedade pode desaparecer. A necessidade de planejar as ações de uma forma “racional” para os indígenas justificava até mesmo a sua desconsideração:

Houve um desinteresse de falar a língua do outro, de compreender... Isso, entre nós [da administração], talvez não tenha, até por exigência dos trabalhos em muito mais em compreender os índios porque eram nossos clientes (risos). A ideia é seguinte: porque assim, quando o administrador entra no âmbito racional, porque ele quer participar de todas as etapas do processo, porque ele tem que planejar, e o bom do planejador é que ele consegue se antecipar, prever o futuro. É, e isso exigia decisões que eram muito difíceis de tomar por vários motivos: porque elas se contrariavam muitas das vezes com os interesses indígenas. (Alberto, consultor do programa na área de Administração)

O discurso que permeia a fala de Alberto é o desejo de controlar, de enquadrar um modo de vida diferente nas regras dos “brancos”. Como planejador, Alberto acredita na sua capacidade de fazer prognósticos, depositando uma enorme confiança nas técnicas racionais, minimizando o peso da complexidade social. Centrado em seus planos, esquece-se até que existe uma comunidade ao seu redor, uma comunidade que tem necessidades próprias.

Alberto trata o planejamento como uma técnica racional aplicada por especialistas, como os administradores. Aos índios resta aguardar passivamente os planos traçados por esses especialistas que não se deixam contaminar nem pelas emoções – “isso exigia decisões que eram muito difíceis de tomar” – nem pelas tradições, pois, se preciso for, os técnicos racionais irão contrariar até seus “clientes” para seu próprio bem. Trata-se, portanto, não de “povos autóctones e desenvolvimento”, mas de “povos autóctones ou desenvolvimento”, como conclui Perrot (2008, p. 219) sobre o conceito de desenvolvimento imposto às comunidades indígenas brasileiras.

Sem notar, Alberto agiu como aqueles que ele mesmo critica: desconsiderou o outro, impondo aos índios aquilo que ele acreditava ser o caminho correto. Ao planejar o modo como os indígenas deverão agir – separando as “categorias ‘ajustadas’ das ‘desajustadas’, as de ‘valor’ das ‘inúteis’ e estabelecer as condições nas quais podia ocorrer (se podia) as passagens das segundas para as primeiras” (BAUMAN, 1999, p. 118) – acaba por impor significados a eles, visando modificar o estado natural da comunidade pela ordem artificialmente planejada. Alberto se lembra que até que tentaram trabalhar de uma forma mais participativa com os índios, mas no final o que imperou foi a forma tradicional de intervenção:

Por maior esforço que tivemos para descaracterizar o tipo tradicional de intervenção, no fundo, no fundo, a gente... Eu vi, algumas pessoas perdiam a calma com os índios. Eles faziam umas coisas muito doidas... É isso que eu te falei, eles iam lá botava fogo em tudo. “Paaaaa, não vou dar porra nenhuma... corta, corta”. Era uma forma de punição que tinha dos grandes. [...] Havia esse ímpeto de dizer: “porra, quem que manda aqui, caralho?”. (Alberto, consultor do programa na área de Administração)

Talvez Alberto estivesse querendo dizer que no fundo isso seria impossível, uma vez que os “brancos” não conseguiam olhar de outra forma, devido à tradição elitista^v e autoritária em que foram socializados. Isso explica a forma como a resistência aos seus planos^{vi} era prontamente reprimida por meio das ameaças ao corte nos projetos^{vii}, sem se preocupar em entender o porquê da reação dos índios.

Na mentalidade daqueles que planejam esses programas, a absorção de novas técnicas produtivas e a mudança no seu modo de encarar a vida, os levaria a novos patamares na geração de renda e, portanto, ao desenvolvimento. Qualquer outro resultado que não tivesse relação com as questões econômicas é visto como perda de tempo e desperdício de recursos.

Para Hobart (2002, p. 1, tradução nossa), “desenvolvimento é, efetivamente, um sinônimo para mudança social e econômica mais ou menos planejada”. Neste contexto, os planejadores, aqueles que detêm o conhecimento científico, tratam o conhecimento local como ignorância, não como uma mera antítese ao conhecimento, mas um estado atribuído aos considerados subdesenvolvidos. Portanto, a ignorância é um julgamento moral.

Grande parte dos envolvidos com o programa são cientistas, professores universitários que acreditam que as teorias científicas são capazes de “corrigir o problema dos índios”. Para eles, a solução para o desenvolvimento das comunidades indígenas é óbvia: aplicação estratégica do conhecimento científico. O problema é que, como criticam Adorno e Horkheimer (1999, p. 42) o uso da ciência como aparato do pensamento iluminista, o método científico utilizado por eles acaba por aprisionar o pensamento e “o desconhecido fica assim caracterizado como um velho conhecido, mesmo antes de se ter determinado seu valor”.

Não me dirijo aqui a toda ciência, mas a um tipo específico que não reconhece como conhecimento os saberes locais, por estarem excluídos dos cânones da hegemonia do modelo europeu e norte-americano. Uma ciência matematizada e assumidamente neutra que “não dialoga: deslegitima e desperdiça saberes e experiências” (HISSA, 2009, p. 74).

E, em se tratando do diálogo entre profissionais mais escolarizados e comunidades com baixa educação formal a situação ainda se complica, já que há, por um lado, um monopólio do saber técnico em detrimento do saber local e, por outro, a desvalorização do conhecimento da população menos escolarizada, que é vista como bruta e incapaz (VALLA, 1998).

Talvez seja muito difícil os profissionais/mediadores admitirem a cultura popular como uma teoria imediata, isto é, um conhecimento acumulado e sistematizado, a interpretar e explicar a realidade. A formação escolarizada da classe média, e mesmo daqueles profissionais que agem como mediadores entre os grupos populares e a sociedade (através de partidos políticos, ONGs, igrejas, sindicatos) frequentemente os leva a negar conhecimento produzido, também, pelas classes subalternas. Assim, mesmo que alguns mediadores sejam mais atenciosos e mais respeitosos com as pessoas pobres da periferia, os muitos anos de uma educação de classe, preconceituosa, fazem com que o papel de tutor predomine nas suas relações com as classes populares (VALLA, 1998, p. 16).

Assim, mesmo que entre os participantes do programa esteja presente o discurso da participação, ele serve mais para o processo do que tem valor de fato. Valla (1998) cita como exemplo o mediador que faz questão de abrir espaço para a participação da comunidade em uma reunião, a fim de mostrar seu compromisso com a democracia popular. No entanto, após a fala popular, retoma rapidamente a pauta da discussão, desconsiderando o que foi falado.

Diversos envolvidos no programa demonstraram estar mais preocupados com o ajuste dos índios a um modelo de sociedade e de economia do que em compreender o seu modo de vida. Para Little (2002), o problema é que as organizações que se envolvem nestes programas não estão devidamente preparadas e, em muitos casos, nem têm interesse em lidar com o diferente. Muitos dos consultores simplesmente ignoraram o outro, não se abrindo para a troca de saberes nem entre eles e, muito menos, com os indígenas:

As reuniões eram absurdas, porque era cada um falando de uma coisa, uma linguagem, enfim. Fantástico tudo, mas tudo bastante arriscado. Havia os contatos. Mas eram contatos burocráticos, prestação de contas, não era de discussão. Acabou que ficando as grandes áreas mais próximas, junto com economia, com direito. É, não houve discussão, por exemplo, dos professores dos projetos juntos com várias áreas, então os projetos continuaram encastelados. (Alberto, consultor do programa na área de Administração)

Teve vezes que se teve a intenção de passar por cima mesmo desses saberes mais práticos, menos teóricos. Eu acho que essa é uma das coisas que pegou. Pessoas muito vaidosas, nesse sentido. Como que uma pessoa que não tem uma informação x ou y vai querer discutir comigo? [...] Eu não quero ouvir a outra que está há 20 anos convivendo, aquela experiência do cotidiano. Quer dizer, chegaram a um desequilíbrio ali que eles se recusavam a reconhecer o quanto o saber prático, para a perspectiva da universidade, ele é pouco valorado, ainda que seja dos indígenas. Conhecimento teórico é mais interessante que o conhecimento prático. Eles tentaram mais do que observaram. (Gisele, MPF)

“Não houve discussão” porque os participantes do programa se negavam a “ouvir a outra” parte, uma vez que os consultores estavam aprisionados em seus castelos de conhecimento. Essa postura os levou a situações como a descrita por Marcelo, um “branco” que trabalhou como mediador entre os consultores e os índios:

O questionário era um desses exemplos da incapacidade de imaginar com quem iria dialogar. E houve um entrave. Eu participei muito da confecção de todas as entrevistas, de todos os questionários, de todas as perguntas, porque eu ia facilitar depois. Então na hora do administrativo tinha lá: “em qual subárea da Administração você gostaria de ser capacitado?” Você fica pensando: “como assim?” Tinha toda uma estrutura que forçavam os pesquisadores a ter um grau de... um questionário extremamente denso e técnico, que não seria condizente. Eu acho que a concepção inicial já teve problema. Não levou em conta o “com quem”. E aí simplesmente trouxe do mundo corporativo e vamos aplicar isso para o melhor sucesso... Efetivamente ignorou quem é o seu interlocutor. (Marcelo, sociólogo, facilitador de campo durante o programa)

Além deste caso, ouvimos de vários informantes que uma das equipes já chegou a Apucarantina com o diagnóstico e projeto prontos, propondo que todo o dinheiro da indenização fosse gasto com a aquisição de terras na vizinhança. Na ideia destes consultores,

ao adquirir mais terras, seria possível que cada família pudesse ter o seu quinhão para suprir sua sobrevivência e, ao mesmo tempo, formando novas aldeias eles poderiam exigir mais serviços do Estado, como saúde e educação, que iriam demandar mais mão-de-obra indígena. Nada mais sustentável, diziam eles.

O problema é que esta proposta não surgiu do diálogo entre os consultores e os índios e, desta forma, alguns empecilhos foram esquecidos. Primeiro, para os índios é inadmissível comprar as terras que eles consideram que sempre foram deles. Segundo, os índios não são camponeses que vivem em propriedades privadas. Ao invés de um diálogo, é estabelecido um monólogo, no qual os indígenas se tornam cooptados – permanecendo “domesticados”, como afirma Almeida (2010) – apenas legitimando as decisões que foram antecipadamente tomadas. É assim que, para Almeida (2010, p. 181, grifo do autor), “a representação indígena que está sendo demandada [...], ao invés de garantir um protagonismo indígena, é pouco mais do que uma representação ‘para inglês ver’”.

Considerações finais

A civilização moderna incorporou o mito de progresso evolutivo e racional, justificando o domínio do ser humano sobre todas as outras coisas, inclusive de determinados homens sobre os demais (ADORNO; HORKHEIMER, 1999; MARCUSE, 1973). E este papel não é necessariamente de homens maus. Muitas vezes, com as melhores das intenções, os “brancos” agem desta forma acreditando que estão fazendo o melhor para os índios, para que suas vidas mudem, como se esta mudança fosse inexoravelmente positiva.

Assim, impõem a lógica econômica capitalista acreditando que ela poderá resolver todos os problemas dos índios. Como, de uma perspectiva dominante há uma racionalidade superior, a utilitária, as alternativas estão sempre dentro do sistema, como avisa Chanlat (2006). Consultores e demais envolvidos “brancos” do programa se transformam em fonte moral, definindo a forma “correta” pela qual os índios devem pensar e agir para se desenvolver e, assim, alcançar o sucesso e o reconhecimento da sociedade envolvente.

Apesar da boa vontade de alguns, a missão se torna dominação, na medida em que nas teorias do desenvolvimento busca-se a homogeneidade e não a diversidade, estando o conceito carregado da visão particular (PERROT, 2008). Assim, torna-se natural que sejam criados programas de desenvolvimento indígenas visando a integração dos índios ao modo de vida dos “brancos”, na forma de etnofagia (DÍAZ-POLANCO, 2006).

Desta forma, pouca abertura é dada aos indígenas para participar dos assuntos relacionados ao programa. E quando isso ocorre, trata-se de uma “dominação controlada”, em que as opções entre o que pode ser escolhido já foram dadas pelos “brancos”, aqueles que sabem o que é melhor para os índios. Afinal, basta seguir o planejado pelos “brancos” para que se alcance os melhores resultados, dentro de uma perspectiva lógica capitalista.

É claro que a comunidade indígena não está em uma bolha, separada da sociedade ao seu redor. Assim, notamos que desejam criar gado como seus vizinhos, plantar eucaliptos como apresentado em um programa de TV e adquirir bens de consumo, como telefones celulares, computadores, aparelhos de televisão, tratores e veículos. Até mesmo a alimentação característica dos “brancos” lhes parece mais especial, como arroz, feijão e macarrão. Como qualquer ser humano, não querem ser vistos como inferiores, como diferentes em uma sociedade que apresenta maneiras “adequadas” de viver.

Assim, nada errado quando os índios modificam sua cultura, a partir da interação com o “branco”, de forma orquestrada por sua própria lógica. Afinal, mudanças ocorrem conforme o fluxo da história. No entanto, não é isso que está acontecendo, na medida em que a lógica que rege o modo de vida dos índios vem sendo forçosamente modificada por conta de um programa calcado em uma visão hegemônica de desenvolvimento que os permite participar das decisões sobre suas próprias vidas.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. Conceito de iluminismo. In: ARANTES, Paulo Eduardo. (Org.). **Theodor W. Adorno: textos escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: RICARDO, Carlos Alberto (Beto). (Edit.). **Povos indígenas no Brasil: 1996/2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de. O índio sabe, o índio faz: os dilemas da participação indígena nas políticas públicas. In: SOUSA, Cássio Noronha Inglez de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; LIMA, Antonio Carlos de Souza; MATOS, Maria Helena Ortolan. (Org.). **Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II**. Rio de Janeiro: Laced, 2010.

ANEEL – AGÊNCIA NACIONAL DE ENERGIA ELÉTRICA. Resolução nº. 652, de 09 de Dezembro de 2003. Brasília, 2003. Disponível em: <<http://www.aneel.gov.br/cedoc/res2003652.pdf>>. Acesso em: 27 Abr. 2015.

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.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
CHANLAT, Jean-François. Ciências Sociais e *Management*. **Revista de Administração da FEAD-Minas**, v.3, n.2, p. 9-17, Dez. 2006.

DESLAURIERS, Jean-Pierre; KÉRISIT, Michèle. O delineamento da pesquisa qualitativa. In: POUPART, Jean; DESLAURIERS, Jean-Pierre; GROULX, Lionel-H.; LAPERRIÈRE, Ane; MAYER, Robert; PIRES, Álvaro P. (Org.). **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis: Vozes, 2010.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. **Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia**. Mexico: Siglo XXI, 2006.

ESCOBAR, Arturo. **Encountering development: the making and unmaking of the third world**. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

FEITOSA, Saulo Ferreira. A política indigenista na agenda neoliberal. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (Edit.). **Povos indígenas no Brasil: 2001/2005**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

- FERGUSON, James. The anti-politics machine. In: SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil. (Edit.). **The anthropology of the state: a reader**. Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. **Tellus**, Campo Grande, ano 5, n.8/9, p. 29-36, Abr./Out. 2005.
- 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.
- GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. 14. ed. São Paulo: Contexto, 2006.
- GONÇALVES, Carlos Walter Porto. Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: SADER, Emir. (Coord.). **La guerra infinita: hegemonía y terror mundial**. Buenos Aires: CLACSO, 2002.
- GORZ, André. **Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica**. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2007.
- GRYNSZPAN, Mário. **Ciência, política e trajetórias sociais: uma sociologia histórica da teoria das elites**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- HISSA, Cássio Eduardo Viana. Território de diálogos possíveis. In: RIBEIRO, Maria Tereza Franco; MILANI, Carlos Roberto Sanchez. **Compreendendo a complexidade socioespacial contemporânea: o território como categoria de diálogo interdisciplinar**. Salvador: UDFBA, 2009.
- HOBART, Mark. Introduction: the growth of ignorance. In: HOBART, Mark. (Edit.). **An anthropological critique of development: the growth of ignorance**. New York: Routledge, 2002.
- LERNER, Daniel. **The passing of traditional society**. New York: Free Press, 1958.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. Povos indígenas no Brasil contemporâneo: de tutelados a “organizados”? In: SOUSA, Cássio Noronha Inglez 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.
- LIMA, Ludmila Moreira. Diálogo intercultural e participação indígena no PPTAL. **Revista Antropológicas**, ano 8, v.15, n.2, p. 85-106, 2004.
- LITTLE, Paul E. **Gestão territorial em terras indígenas: definição de conceitos e proposta de diretrizes: relatório final**. Rio Branco: SEMA/SEPI/GTZ, 2006. Disponível em: <http://www.kaninde.org.br/upload/2012/04/gestao_territorial_em_terras_indigenas_1333841653_1334544840.pdf>. Acesso em: 28 Abr. 2015.
- LITTLE, Paul E. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. **Tellus**, Campo Grande, ano 2, n.3, p. 33-52, Out. 2002.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**: o homem unidimensional. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

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.

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.

NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: UNIC-Rio, 2008.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Sobre o diálogo intolerante. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi; VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli. (Org.). **Povos indígenas e tolerância**: construindo práticas de respeito e solidariedade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Cidadania e globalização: povos indígenas e agências multilaterais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 6, n.14, p. 125-141, Nov. 2000.

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.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. In: ZHOURI, Andréa. (Org.). **Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais**. Brasília: ABA, 2012.

SALVIANI, Roberto. **As propostas para participação dos povos indígenas no Brasil em Projetos de Desenvolvimento geridos pelo Banco Mundial**: um ensaio de análise crítica. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

SCHRÖDER, Peter. **Economia indígena**: situação atual e problemas relacionados a projetos indígenas de comercialização na Amazônia Legal. Recife: Editora Universitária UFPE, 2003.

SEIXAS, Jacy Alves de. Formas da arrogância e história: citações contemporâneas. In: HAROCHE, Claudine; LOPES, Myrian Bahia; DÉLOYE, Yves. (Org.). **Ensaio sobre a arrogância**. Belo Horizonte: NEHCIT/EA UFMG, 2015.

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.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. **Anuário Antropológico**, p. 11-44, 1984.

STONE, Linda. Cultural crossroads of community participation in development: a case from Nepal. **Human Organization**, v.48, n.3, p. 206-213, 1989.

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.

VALLA, Victor Vincent. Sobre participação popular: uma questão de perspectiva. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v.14, Sup. 2, p. 7-18, 1998.

WRIGHT, Ronald. **Uma breve história do progresso**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ⁱ 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).

ⁱⁱ Em 2007, após mais de 20 anos de discussões, foi aprovada na ONU a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. O conceito basilar desta declaração está na autodeterminação dos povos indígenas, ou seja, o direito pelo qual as comunidades indígenas têm de determinar “livremente sua condição política [e buscar] seu desenvolvimento econômico social e cultural” (NAÇÕES UNIDAS, 2008, p. 7).

ⁱⁱⁱ Era prevista também a participação de um representante da FUNAI, mas, devido ao desmantelamento dessa organização a partir do final da década de 1990, em que os recursos materiais e humanos se tornaram escassos (FEITOSA, 2006), ela nunca foi efetivada de fato.

^{iv} Este argumento, sustentado e disseminado por organizações internacionais como o Banco Mundial, acaba por se apoiar em uma concepção etnocêntrica pela qual a pobreza é vista, de forma simplista, como o contrário da riqueza, concebida aqui como sinônimo do acúmulo de bens, confrontando diretamente a forma com que se vive nas aldeias, avisa Oliveira Filho (2000).

^v Nos referimos aqui à teoria elitista, formulada principalmente por Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto, que defendia, basicamente, “de que em qualquer sociedade, em qualquer grupo, em qualquer época ou lugar, havia sempre uma minoria, uma elite que, por seus dons, e sua competência e seus recursos, se destacava e detinha o poder, dirigindo a maioria”, explica Grynszpan (1999, p. 11).

^{vi} Alguns dos consultores falaram sobre os incêndios provocados por alguns índios nas plantações de vassoura e no reflorestamento por não concordarem com as decisões tomadas para o programa.

^{vii} Juliana, uma das entrevistadas, me contou de um momento em que os índios passavam por um conflito interno e ela precisava entregar umas cestas básicas de um projeto de compensação alimentar pela reforma da usina recentemente concluída pela COPEL. A confusão era tanta que o cacique na época, responsável pela distribuição das cestas básicas na comunidade, se negava a fazer a entrega em um das aldeias. Como isso estava atrasando a entrega das cestas, Juliana resolveu assumir o lugar do cacique e entregá-las, mas antes se certifica que os índios estejam cientes de que ela não iria tolerar nenhuma confusão: “Eu liguei pro Devanir, que é a liderança, e falei: ‘Devanir, a gente vai entregar as cestas básicas nesse mês, tudo bem?’ Aí eu falei: ‘Devanir, a gente sabe que você está brigado. Eu não quero saber disso. Vai funcionar assim, eu vou aí, posso ir?’ ‘Pode’. ‘Você me garante que não vai ter nenhum problema? Vocês não vão brigar?’ ‘Não’. ‘Eu vou entregar aí e eu quero saber se não vai ter nenhuma confusão’. ‘Não vai ter’. ‘Então, assim, eu vou aí, se tiver alguma confusão todos os projetos vão ser cancelados’” (Juliana, COPEL). Parece, portanto, que a ameaça ao corte dos projetos a fim de adequar os comportamentos dos índios ao desejado pelos “brancos” é uma constante.