

Universidade Federal Fluminense
Instituto de Geociências
Programa de Pós Graduação em Geografia



Fonte: Ministério Público Federal – Procuradoria Regional do MS

O AVANÇO DA FRONTEIRA AGRÍCOLA NO MATO GROSSO DO SUL E A PRECARIZAÇÃO DAS PRÁTICAS ESPACIAIS GUARANI E KAIOWA

Lívia Domiciano Cunha

Niterói,
2017

Universidade Federal Fluminense
Instituto de Geociências
Programa de Pós Graduação em Geografia

O AVANÇO DA FRONTEIRA AGRÍCOLA NO MATO GROSSO DO SUL E A
PRECARIZAÇÃO DAS PRÁTICAS ESPACIAIS GUARANI E KAIOWA

Lívia Domiciano Cunha

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Geografia da Universidade
Federal Fluminense, pela obtenção do título
de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr Ruy Moreira

Niterói,
2017

C972

Cunha, Livia Domiciano

O avanço da fronteira agrícola no Mato Grosso do Sul e a precarização das práticas espaciais Guarani e Kaiowa / Livia Domiciano Cunha. – Niterói : [s.n.], 2017.

133 f.

Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal Fluminense, 2017.

1.Espacialidade. 2.Guarani. 3.Kaiowa. 4.Canavial. 5.Fronteira. 6.Mato Grosso do Sul. I.Título.

CDD 304.201098171

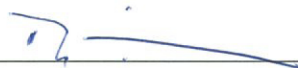
Lívia Domiciano Cunha

**O avanço da fronteira agrícola moderna e a precarização das práticas espaciais
Guarani e Kaiowa**

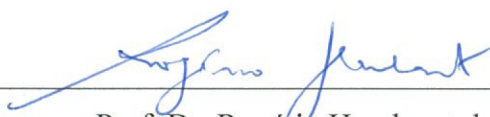
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Geografia.

Aprovada em 09 de maio de 2017.

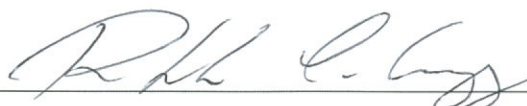
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Ruy Moreira
Universidade Federal Fluminense



Prof. Dr. Rogério Haesbaert da Costa
Universidade Federal Fluminense



Prof.^a Dra. Roberta Carvalho Arruzzo
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Niterói

2017

Dedico este trabalho à minha mãe, meu maior exemplo de força e de mulher, e ao povo Guarani e Kaiowa, por tudo que me ensinaram. Em especial, a todas e todos de Guyra Kambi'y, pela acolhida, pela troca e por me ensinarem tanto.

Agradecimentos

Aos povos Guarani e Kaiowa, por tudo que me ensinaram. Em especial algumas famílias que me receberam, por todos os momentos e conhecimentos compartilhados: a família da Dona Alda e do Seu Getúlio, a família da Dona Floriza e do Seu Jorge, a família da Dona Gilda e do Seu Ambrósio, a família da Dona Damiana, a família da Dona Adelaide e do Seu Ezequiel, em especial à sua filha, Dani, pela amizade e confiança depositada em mim e no meu trabalho, pela acolhida no seu tekoha, pelo exemplo de mulher guerreira. Também à toda sua família pelo carinho na acolhida: aos seus pais, o cacique Ezequiel, pela confiança no nosso trabalho, e a Dona Adelaide, pelo alimento preparado com tanto carinho; aos rezadores, a Nhandecy Neuza, o Nhanderu Ricardo e a Nhandecy Adelina, por transmitir seu conhecimento com tanto carinho e sabedoria e pela energia compartilhada; aos seus irmãos/ãs e primos/as pelas risadas que não foram poucas, pelas aulas de guarani e de vida, e pelo exemplo de juventude lutadora e unida.

Ao GEOPOVOS, por ter me acolhido desde o início, pelo conhecimento compartilhado, por ter propiciado um trabalho de campo, Emerson, Shamila, Liziane, Wiliam, Daniel e, em especial, à Roberta e ao Rubinho, pela coorientação, conversas, esclarecimentos e total abertura. Aos que contribuíram na organização do trabalho de campo, em especial à Ju e ao Rubinho pelos contatos. À Fabi e à todos da Casa dos Ventos, pela acolhida em Dourados e pelas trocas de idéias. Ao meu orientador Ruy Moreira, e a todos que participaram do grupo de discussão sobre a obra de Rosa Luxemburgo. À minha turma de mestrado, pela trajetória compartilhada durante esses dois anos, em especial Gil, Vanessa, Marjana, Irene e Magno. Aos secretários do POSGEO/UFF, Gabriel e Sabrina, por serem tão atenciosos quando solicitados. Aos professores, Valter Carmo, Carlos Valter, Rogério Haesbaert pela abertura para o diálogo.

Aos amigos, em especial àqueles que acompanharam esta etapa na minha formação: Dani, Diego, Emília, Kessy e Mari, pela cumplicidade, pelas ideias e angústias compartilhadas, pelas risadas, por me ouvirem e também me inspirarem. À toda minha família, por tanto se preocupar e torcer por mim, em especial à minha mãe, minha sobrinha e meu irmão. Às forças que me permitiram chegar até aqui.

Lista de Figuras

Figura 1	Gráfico de produção de cana de açúcar no Mato Grosso do Sul.....	13
Figura 2	Trecho do relatório do CIMI – 2011.....	19
Figura 3	Área original tupi-guarani e área de ocorrência de erva-mate.....	90
Figura 4	Mão de indígena cortador de cana. 2008 – MS.....	100
Figura 5	Mão de indígena cortador de cana. 2008 - MS.....	101
Figura 6	Mão de indígena cortador de cana. 2008 - MS.....	101
Figura 7	Alojamento do canavial. 2008 - MS.....	106
Figura 8	Indígena cortador de cana. 2008 - MS.....	107
Figura 9	Juventude Guarani Kaiowa da retomada de Guyra Kambi’y 2016.....	109
Figura 10	Reserva Indígena Limão Verde. Amambai-MS 2016.....	110
Figura 11	Retomada Tejassu Iguá. Douradina-MS 2016.....	111
Figura 12	Pé de indígena acidentado no canavial. 2008 - MS.....	114

Figura 13	Calçado dos indígenas cortadores de cana. MS - 2008.....	115
Figura 14	Indígena cortador de cana - MS 2008.....	116
Figura 15	Cortadora de cana. MS - 2008.....	117
Figura 16	Guaranis colhendo maçã na Serra Gaúcha.....	123

Lista de mapas

Mapa 1 Região Produtiva de Cana de Açúcar e Terras Indígenas no Mato Grosso do Sul	12
Mapa1 Região Produtiva de Cana de Açúcar e Terras Indígenas no Mato Grosso do Sul (escala maior).....	15
Mapa 3 Produção de etanol e localização das usinas no Brasil – 2012.....	94
Mapa 4 Área plantada de cana de açúcar nos municípios do Mato Grosso do Sul 2012....	95

Lista de siglas

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CNA - Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil

ECA - Estatuto da Criança e do Adolescente

FAMASUL - Federação da Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

ISA - Instituto Socioambiental

MPF - Ministério Público Federal

MPT - Ministério Público Federal e o Ministério Público do Trabalho

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

SPILTN - Serviço Nacional de Proteção aos Índios e de Localização dos Trabalhadores Nacionais

TEC - Trabalho Escravo Contemporâneo

TI - Terra Indígena

Sumário

Introdução.....10

**Capítulo 1 - Uma contribuição antropológica ao debate geográfico sobre
fronteira.....23**

1.1 Fronteira e alteridade: o lócus do
conflito.....24

1.2 Fronteira e transe: limites e híbridos
culturais.....29

1.3 Situação histórica e um possível caminho
metodológico.....36

Capítulo 2 – Os trânsitos fronteiriços: a reconfiguração das práticas espaciais Guarani e Kaiowa.....	46
2.1 A não centralidade do mundo do trabalho entre os Guarani e Kaiowa.....	48
2.2 Práticas espaciais Guarani e Kaiowa em transe.....	62
2.3 A reconfiguração do <i>jeheka</i> e a emergência da <i>changa</i>	74
Capítulo 3 – Os limites dos trânsitos fronteiriços: a precarização das práticas espaciais Guarani e Kaiowa.....	79
3.1 Precarização territorial.....	79
3.2 A <i>Changa</i> nos canaviais.....	85
3.3 Relatos de vida Guarani e Kaiowa sobre a <i>changa</i>	98
Considerações finais.....	119
Referências bibliográficas.....	125

RESUMO

Ao longo da história de colonização do sul do então estado do Mato Grosso políticas agrárias e indigenistas foram sendo instaladas no início do século XX sob a lógica desenvolvimentista de ocupação dos ditos “espaços vazios”. Em 1910 foi criado o SPILTN (Serviço Nacional de Proteção aos Índios e de Localização dos Trabalhadores Nacionais) que deu início a criação de reservas indígenas e, assim,

abrindo espaço para instalação de novas frentes econômicas. O avanço da fronteira agrícola em território Guarani e Kaiowa contribui fortemente para a precarização das práticas espaciais destes povos originários. A exploração da força de trabalho indígena na região se deu em várias frentes agroextrativistas que cruzaram seu território: no extrativismo da erva-mate e da madeira, no desmate para a abertura de fazendas, na limpeza dos campos de grãos e, mais recente, no corte da cana. Os povos Guarani e Kaiowa, como hipótese, ressignificaram tais atividades não só inserindo-as em sua economia, mas também em sua estratégia de resistência à lógica que avançava e alterava consideravelmente a materialidade espacial e a organização socioespacial destes povos. A geograficidade e, por extensão, a territorialidade dos Guarani e Kaiowa presentes no Cone Sul do Mato Grosso do Sul, precisam ser consideradas se o que se pretende aqui é fazer uma Geografia Indígena. Como via de apreensão da espacialidade destes povos, o presente trabalho visa compreender o que a atividade no corte da cana, entendendo-a como uma prática espacial que fala sobre sua espacialidade, significa para os povos Guarani e Kaiowa. São de fundamental importância as seguintes leituras Martins (1997), Hannerz (1997), Ortiz (1940), Pacheco de Oliveira (1998), Viveiros de Castro (2002), Thomaz de Almeida & Mura (2002), Thomaz de Almeida (2001), Souza (2013), Schaden (1954), Lima (1992), Haesbaert (2004, 2014), dentre outros. Foi realizado trabalho de campo na área de estudo para busca de dados primários e também feito uso de banco de dados para a coleta de dados secundários em fotos, documentos oficiais e reportagens, tendo como fonte principal órgãos como: CIMI, Ministério Público Federal, Ministério Público do Trabalho, Ministério do Trabalho, ISA, dentre outras fontes.

Palavras-chave: Guarani; Kaiowa; Canavial; Fronteira; Mato Grosso do Sul

ABSTRACT

Throughout the history of colonization of the south of the then state of Mato Grosso agrarian and indigenist policies were being installed in the early twentieth century under the developmentalist logic of occupation of the so-called "empty spaces." In 1910, SPIILTN (National Service for Protection of Indians and Localization of National Workers) was created, which initiated the creation of indigenous reserves and, thus,

opening space for the installation of new economic fronts. The advance of the agricultural frontier in Guarani and Kaiowa territory contributes strongly to the precariousness of the spatial practices of these native peoples. The exploitation of the indigenous labor force in the region took place on several agro-extractive fronts that crossed its territory: in the extractivism of the yerba mate and the wood, in the deforestation for the opening of farms, in the cleaning of the grain fields and, more recently, in the cane cut. As a hypothesis, the Guarani and Kaiowa peoples re-signified these activities not only by inserting them into their economy, but also in their strategy of resistance to logic that advanced and considerably altered the spatial materiality and socio-spatial organization of these peoples. The geography and, by extension, the territoriality of the Guarani and Kaiowa present in the Southern Cone of Mato Grosso do Sul, need to be considered if the intention here is to make an Indigenous Geography. As a way of apprehending the spatiality of these peoples, the present work aims to understand what the activity in the cane cutting, understanding it as a spatial practice that talks about its spatiality, means for the Guarani and Kaiowa peoples. It is of fundamental importance the following readings: Martins (1997), Hannerz (1997), Ortiz (1940), Pacheco de Oliveira (1998), Viveiros de Castro (2002), Thomaz de Almeida & Mura (2002), Thomaz de Almeida), Souza (2013), Schaden (1954), Lima (1992), Haesbaert (2004, 2014), among others. Fieldwork was carried out in the area of study to search for primary data and also made use of database for the collection of secondary data in photos, official documents and reports, having as main source organs such as: CIMI, Federal Public Ministry, Ministry Labor Public, Ministry of Labor, ISA, among other sources.

Key-works: Guarani; Kaiowa; Cane cultivation; Border; Mato Grosso do Sul

Introdução

“Quando o espelho não nos devolve nossa própria imagem, isso não prova que não haja nada a observar.” Pierre Clastres ([1974] 2003: 35)

Assim como nos engenhos de açúcar no Brasil Colônia, ainda hoje perdura a característica mais marcante dos canaviais: o trabalho escravo. Embora sob outros moldes, com os cargos no corte da cana diminuindo drasticamente com a mecanização da agricultura¹ e com pressões sobre as condições de trabalho no canavial aumentando na última década junto ao surgimento de selos de responsabilidade socioambiental². Também persiste a estrutura latifundiária do país, a monocultura da cana em determinadas regiões e o genocídio e/ou exploração dos povos indígenas. Afirmar a manutenção de determinados traços do sistema de dominação colonial denominado “plantation”, que perdurou do século XV ao século XIX, não significa afirmar que vivemos ainda sob a égide desse sistema enquanto uma continuidade histórica, mas relembrar algumas heranças deste sistema colonial ainda não totalmente rompido.

Para compreender o setor sucroenergético hoje presente no Mato Grosso do Sul, é preciso rever seu histórico de sua ocupação tal como suas especificidades ao longo do processo de colonização deste território. Pensar a história sul mato grossense sob moldes de uma historiografia tradicional, é pensá-la a partir dos diferentes ciclos

¹ O que vem ocorrendo nas últimas décadas neste processo de mecanização da agricultura não está deslocado do que vem ocorrendo em um contexto maior nas relações capital-trabalho. Para o sociólogo Antunes (1995), existe uma tendência do atual mundo do trabalho a “desproletarização”, entendida como perda relativa do montante de trabalho assalariado formal diante do conjunto das ocupações totais, bem como à “precarização”, entendida como inserção dos trabalhadores em novos postos de trabalho, seja em relação às terceirizações, ao aumento do ritmo de trabalho, ao trabalho temporário. Se, por um lado, os trabalhadores deste setor, em sua grande maioria, hoje possuem carteira assinada e uma série de outras garantias antes não existentes. Por outro lado, o número de terceirizações, como estratégia para flexibilização dos direitos trabalhistas, a manutenção de alguns cargos degradantes a saúde do trabalhador, o desemprego estrutural, o controle do movimento sindical, entre outros, também constituem uma realidade no atual cenário do mundo do trabalho.

² À exemplo, o selo Empresa Compromissada e o selo BonSucro. O primeiro, lançado em 2008 pelo governo federal, a partir da Mesa de Diálogo para Aperfeiçoar as Condições de Trabalho na Cana de Açúcar que trouxe para a discussão, além do governo, representantes dos usineiros e dos trabalhadores, para debater 18 temas referentes aos principais problemas trabalhistas do setor, como saúde e segurança, transparência na aferição da produção, condições de alojamento, transporte, melhoria da escolaridade, trabalho infantil, entre outros. Já o segundo, na escala internacional, foi criado em 2005 por iniciativa do capital privado. O selo tem por objetivo reduzir os impactos ambientais e sociais da produção de cana de açúcar através do desenvolvimento de um padrão e um programa de certificação para transformar a indústria da cana. Ambos os selos, quando adquiridos pelos usineiros, acabam por agregar valor ao produto na medida em que conferem maior competitividade ao produtor face a pressão socioambiental do mercado consumidor, já diante de um paradigma dito “sustentável” tão disseminado na última década.

econômicos que o atravessaram sua história, é também partir do ponto da chamada do colonizador e ignorar toda a organização socioespacial dos povos originários.

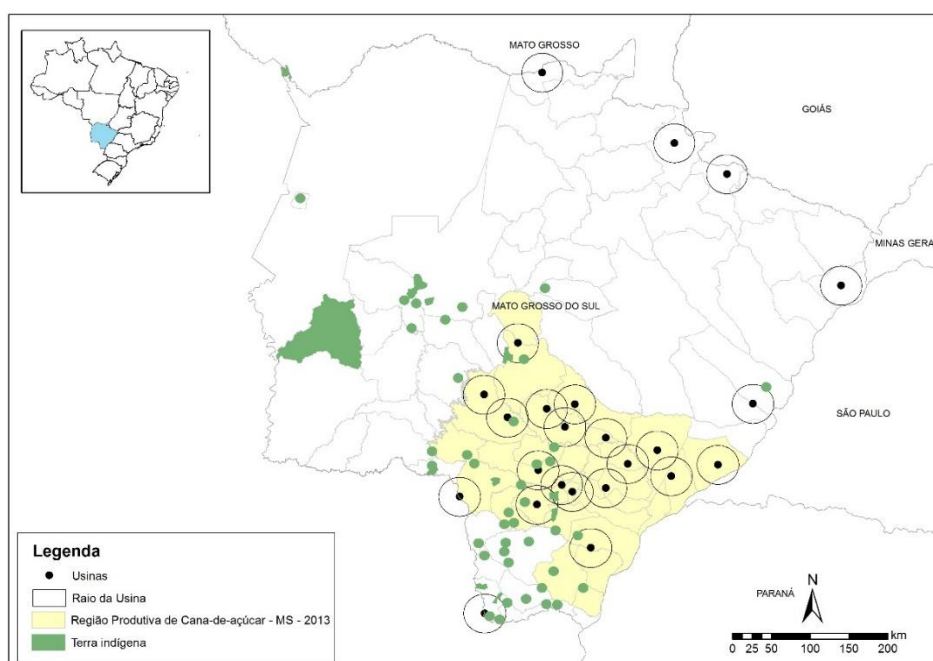
Antes da chegada do cultivo da cana-de-açúcar no sul do Mato Grosso do Sul na década de 1980, houve a instalação da frente extrativista ervateira desde o fim do século XIX, seguida da frente da pecuária extensiva e da frente agrícola (de pequena e larga escala) já na segunda metade do século XX. O avanço técnico e territorial da frente agrícola junto a instalação de novas ferrovias na região vai de encontro à outra lógica territorial já há centenas de anos ali instalada, a dos povos originários. O encontro das distintas frentes econômicas com estes povos configurou diferentes *situações históricas* (Pacheco de Oliveira, 1988) ao longo do tempo para estes povos. Distintas situações históricas se conformavam ao longo do contato interétnico com o avanço das frentes econômicas seguido da fixação do não-indígena no território de povos originários.



Figura 1: Gráfico de produção de cana de açúcar no Mato Grosso do Sul

É na década de 80 que se dá o avanço da produção de cana de açúcar no Mato Grosso do Sul, como é possível visualizar no gráfico acima. O estado se insere no cenário nacional da produção canavieira quando o cultivo de cana de açúcar no país já não é mais dedicado apenas à produção do açúcar, mas também ao setor sucroenergético. O incentivo à produção de etanol enquanto um combustível alternativo passa a se dar no contexto da Crise do Petróleo iniciada em 1973 e agravada em 1979. Junto a isso, no Centro-Oeste brasileiro se consolidava técnica e espacialmente os chamados Complexos Agroindustriais.

Como se pode analisar no gráfico acima, em 2007 há aumento significativo da produção de cana de açúcar no estado. Este segundo momento da história do setor caminhou junto a uma mudança de paradigma do setor, passando a ter um novo status nas políticas públicas do governo Lula a partir do incentivo à produção de carros flex e, consequentemente, ao aumento do mercado consumidor do etanol. O avanço da monocultura da cana no sul do Mato Grosso do Sul, atrelado à ideia do etanol como uma forma “limpa” de produção de energia, ganha uma especificidade nas questões que emergem no estado: a copresença com os povos Guarani e Kaiowa³.



Mapa 1 Região Produtiva de Cana de açúcar e Terras Indígenas no Mato Grosso do Sul

No mapa acima é possível identificar a copresença das Terras Indígenas e da Região Produtiva da Cana de Açúcar. Esta regionalização foi traçada a partir de dados da produção municipal de cana no ano de 2013, segundos dados do SIDRA/IBGE. Os 29 municípios produtores de cana de açúcar listados na tabela abaixo foram selecionados para compor a região a partir de um critério quantitativo. Vale ainda destacar os três maiores produtores no ano de 2015, são eles: Rio Brilhante (6.384.095

³ Na etnia guarani há diferentes subgrupos e, entre eles, diferentes denominações e autodenominações. São os: Kaiowá (Pãi-Tavyterã); Mbya; Nhandéva (Chiripá). Na região estudada o subgrupo Guarani Nhandeva se autodenomina Guarani e o subgrupo Guarani Kaiowa se autodenomina Kaiowa. O presente trabalho adotará a denominação “Guarani” se referindo aos Guarani Nhandeva, e “Kaiowa” se referindo aos Guarani Kaiowa.

toneladas), Nova Alvorada do Sul (5.380.819 toneladas) e Angélica (3.294.594 toneladas).

Quantidade produzida (toneladas) de cana-de-açúcar por município da Região Produtiva de Cana – MS			
Municípios	2005	2010	2015
Douradina	0	12.560	0
Terenos	160.936	172.104	0
Rio Brilhante	1.815.939	6.783.111	6.384.095
Nova Alvorada do Sul	865.213	2.372.746	5.380.819
Angélica	31.818	1.639.912	3.294.594
Ponta Porã	3.000	1.254.313	2.978.144
Ivinhema	0	1.250.025	2.939.105
Maracaju	1.404.002	2.952.849	2.181.034
Nova Andradina	657.000	1.330.275	2.065.923
Dourados	0	1.612.615	1.983.920
Caarapó	0	1.197.566	1.392.220
Jateí	0	336.110	1.058.941
Juti	27.835	660.064	671.896
Sidrolândia	372.013	1.860.419	542.126
Laguna Carapã	180	901.573	517.696
Vicentina	0	193.350	504.587
Novo Horizonte do Sul	0	375.617	443.490
Batayporã	0	325.747	357.075
Deodápolis	0	100.383	284.781
Taquarussu	0	523.050	203.959
Iguatemi	176.000	399.056	183.654
Fátima do Sul	0	35.100	146.974
Itaquiraí	583.733	998.836	94.688
Naviraí	693.406	661.435	94.154
Anaurilândia	0	82.281	66.682
Itaporã	0	157.333	60.937
Glória de Dourados	0	14.040	36.440
Eldorado	0	828.819	27.175
Total da Região Produtiva de Cana do MS	6791075	29.031.289	33895109

Fonte: IBGE - Produção Agrícola Municipal

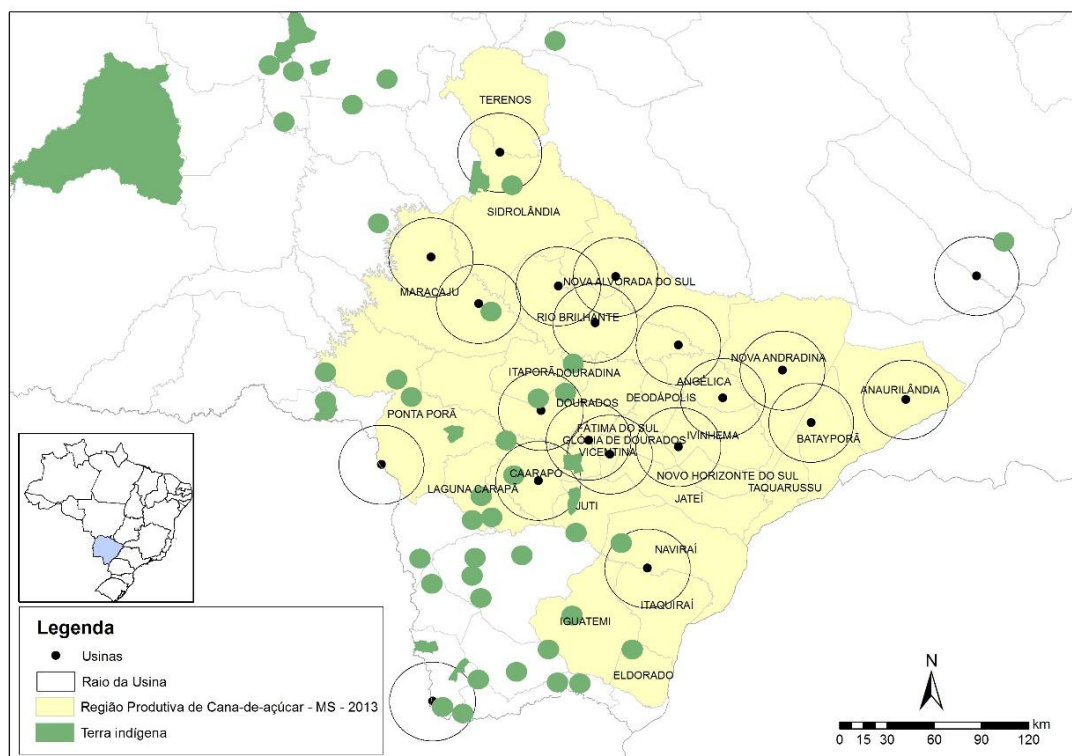
Elaboração: Lívia Cunha

Essa regionalização pôde evidenciar a sobreposição de muitas terras indígenas ao raio das usinas presentes na região. O raio das usinas é a distância máxima traçada de modo imaginário medida a partir da usina que define a área de cultivo para o melhor aproveitamento do teor de sacarose da cana para a produção do combustível. Ou seja,

quando se fala de áreas para o cultivo de cana a partir do critério da distância absoluta, as melhores terras são aquelas situadas dentro do raio da usina.

Como se pode observar no mapa seguinte, já em escala maior, muitas Terras Indígenas estão posicionadas dentro do que se define como raio da usina, o que permite levantar a hipótese de que nas terras situadas dentro do raio possivelmente há um acirramento de conflitos territoriais destes povos com os produtores de cana. Mas, ainda se faz importante lembrar que estas Terra Indígenas mapeadas são do banco de dados da FUNAI, ou seja, não abrangem todas as Terras reivindicadas por estes povos, tampouco as que estão em processo de retomada⁴. Cabe ainda considerar outros setores hoje presentes no estado representando também a figura do “fazendeiro” e que estão em conflito com estes povos, principalmente o setor da soja, mas que não cabe ressaltar aqui pois não é o que o trabalho presente analisar. O que aqui se pretende dizer é que as terras mesmo situadas fora do raio da usina também estão passíveis de estarem em conflito, tal como muitas outras terras em processo reivindicatório e que não estão representadas no mapa abaixo.

⁴ Resumidamente, o termo “retomada” aqui utilizado é um termo cunhado pelo CIMI para definir uma prática Guarani e Kaiowa de entrada em seu tekoha, isto é, um processo iniciado na década de 90 por estes povos de reocupação das terras que foram invadidas por grileiros ao longo da segunda metade do século XX. Uma prática que evidencia a face conflitiva da fronteira agrícola no Mato Grosso do Sul e não de um agronegócio ainda não totalmente consolidado.



Mapa2 Região Produtiva de Cana de açúcar e Terras Indígenas no Mato Grosso do Sul (escala maior)

A violação dos direitos dos povos originários garantidos no Artigo 232 da Constituição de 1988, materializados em diversos casos de genocídio Guarani e Kaiowa, na exploração da força de trabalho desses povos de maneira análoga à escravidão, na expulsão destes povos de suas terras, em acidentes, etc... Todas estas questões fortemente intensificadas nas últimas 4 (quatro) décadas se davam junto ao avanço de diferentes ciclos econômicos que fixaram o não-indígena no território desses povos originários, o que possibilita afirmar a violação dos direitos indígenas enquanto uma condição para que o avanço da fronteira agrícola se desse. Tal panorama configurou uma série de conflitos fundiários na região que se agravam até os dias de hoje.

O estado do Mato Grosso do Sul possui a segunda maior população indígena do país, representada por cerca de 73 mil índios, conforme os dados do IBGE de 2012. Distribuída em 29 municípios dos 78, estes povos coexistem com o agronegócio, o que faz emergir uma série de questões que torna os canaviais sul mato-grossenses imbuídos desta particularidade: a copresença do setor com os povos Guarani e Kaiowa. Ao mesmo tempo que possui a segunda maior população indígena do país, também é o

estado que apresenta a maior concentração fundiária do país, segundo o Atlas Agropecuário de 2016. Além do Mato Grosso do Sul liderar a abrangência de terras privadas no Brasil, 83% dessas terras são latifúndios. Ao passo em que terras protegidas representam apenas 4% de estado. Deste total de 4% de áreas protegidas, apenas 2,2% do território do estado correspondem a terras indígenas regularizados pela Funai, também segundo dados do Atlas Agropecuário de 2016. Segundo dados CIMI de 2017⁵, as áreas ocupadas pelas lavouras de soja (1.100.000 ha) e cana (425.000 ha) são, respectivamente dez e trinta vezes maiores que a soma das terras ocupadas por índio no Mato Grosso do Sul.

Segundo o relatório do CIMI, no período de 2003 a 2014 “754 indígenas foram assassinados em solo brasileiro, em uma média anual de 68 casos. Destes, 390 ocorreram somente neste estado, totalizando 51% dos assassinatos de indígenas.” (Relatório de A Violência Contra os Povos Indígenas do ano de 2015). Estima-se ainda que ao menos um indígena se suicide por semana. A insegurança alimentar Guarani e Kaiowa também representa uma grave realidade na região, o número de crianças desnutridas, muitos na beira das estradas e/ou em áreas retomada, sem nenhum espaço para o cultivo de alimentos ou renda fixa, acabam deixá-los à mercê de programas assistencialistas de recebimento de bolsa alimentação. Não apenas o direito ao território original é negado, como também à alimentação e nutrição e serviços adequados de saúde. A urgência da questão, no que tange aos direitos humanos, já foi inúmeras vezes apontada em diversos relatórios da ONU. Também a Anistia Internacional, em reportagem recente, afirma:

“Não se passa um mês sem que a Anistia Internacional receba novas denúncias de violações contra as comunidades Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Ao longo da última década, nossa organização registrou assassinatos, ameaças de morte contra líderes indígenas, trabalho escravo, desnutrição, remoções violentas e a destruição de plantações e propriedades. Com processos judiciais emperrados, mais de mil famílias vivem à margem das rodovias. Têm sido ameaçadas por seguranças contratados para impedi-las de tentar reocupar suas terras, e sofrem com problemas de saúde por causa da vida em abrigos temporários, sem assistência médica. Além disso, muitos foram mortos e feridos em acidentes de trânsito.” (Reportagem da Anistia Internacional: Guarani-Kaiowá: à margem dos direitos. Acessada em julho/2017)

⁵ Dados retirados da reportagem “TAC das demarcações: uma década de descumprimento”. Acessado em 16/10/2017.

Da parte dos fazendeiros é comum a contratação de empresas de segurança privada para a retirada dos índios de forma violenta das terras retomadas, o que faz do mercado de segurança privada algo muito lucrativo na região. Muitas vezes a contratação desses pistoleiros se dá na fronteira com o Paraguai. Em entrevistas no trabalho de campo no MPF-Dourados, foi possível obter informação de que o custo médio de quatro seguranças armados fica entorno de 40 mil reais/mês. Um exemplo emblemático dessas empresas é a Gaspen, fechada por conta do assassinato do Nísio Gomes⁶. Alguns dos exemplos de empresas de segurança privada: Miragem; Seprevia; Saft... Em um processo de reintegração de posse muitas vezes usineiros, sindicato de produtores rurais, políticos, fazendeiros atuam de forma conjunta na contratação dessas empresas. Exposições e festas na região são financiadas muitas vezes por estas junto ao Sindicato de Produtores Rurais. Refletindo uma possível relação entre o fomento da cultura sertaneja, o fomento do agronegócio e, conseqüentemente, o acirramento da questão indígena na região, o que evidencia o íntimo envolvimento das empresas de segurança privada nesse processo.

A copresença da lógica do agronegócio e dos povos Guarani e Kaiowa na zona de fronteira, embora apresente uma série de questões extrema e gravemente conflitantes, muitas vezes também se atravessam e dialogam, conforme se configuram estratégias e táticas de ambos os lados. Pode-se tomar como exemplo de questões que se atravessam, o uso da força de trabalho Guarani e Kaiowa nas fazendas. É neste contexto que a política indigenista instaurada na região em 1910, inicialmente criou as reservas indígenas como uma forma de fixar trabalhadores, dentre outros interesses. Quando o corte da cana manual era utilizado em grande escala ao longo das décadas de 1980 e 1990, eram nas reservas que se encontrava o principal contingente de força de trabalho para o corte. Sendo esta a principal atividade na época à qual os indígenas serviam para garantir alguma renda.

Como já dito, a questão do trabalho escravo sempre teve seu papel ao longo dos séculos de cultivo da cana-de-açúcar no Brasil e, ainda com o fim do período escravocrata (1888), novas formas de condições degradantes de trabalho e cerceamento de direitos básicos do trabalhador se mantiveram de diferentes modos. Mais de cem

⁶ O cacique guarani kaiowá Nísio Gomes foi assassinado em 18 de novembro de 2011. Neste dia os indígenas foram atacados por pistoleiros armados e desde então o corpo de Nísio nunca foi encontrado.

anos de abolida a escravidão, o trabalho escravo ainda é pauta no país⁷. Porém, na atual conjuntura, isto não se resume à questão da liberdade *stricto sensu*, como no período escravocrata, mas também à dignidade humana, princípio este básico previsto no primeiro artigo da Constituição de 1988, seja por meio da servidão por dívida, pelas condições degradantes de trabalho ou pelas jornadas exaustivas.

Ao longo da história de colonização do Mato Grosso do Sul estes Guarani e Kaiowa encontravam como meio de captação de recursos algumas formas de trabalho temporário fora da aldeia nos ciclos econômicos que atravessavam seu território, principalmente nos seguintes cargos: extração da erva-mate, desmate pra abertura das fazendas de gado, a limpeza dos campos de grãos e corte da cana para as usinas de etanol e açúcar. Era o que estes denominavam *changa*, resumidamente, “trabalho remunerado e temporário fora da aldeia” (Thomaz de Almeida, 2001). A precariedade nas relações e condições em que estas atividades se davam/dão na atividade do corte da cana, agravada ainda pelo racismo, se expressa em alguns números trazidos no Relatório de 2011 do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) juntos à alguns apontamentos feitos pelo CIMI⁸.

⁷ Foram resgatados mais de 52 mil trabalhadores em condição análoga à escravidão desde de 1995, segundo dados da ONG Repórter Brasil. Tradicionalmente, esse tipo de mão de obra é empregada na zona rural, principalmente na pecuária, na produção de carvão e nos cultivos de cana-de-açúcar, soja e algodão. Centros urbanos também não escapam desse cenário, especialmente na indústria têxtil, construção civil e mercado do sexo.

⁸ Ainda que os apontamentos do Relatório do CIMI referentes às “consequências sociais do trabalho indígena no corte da cana” sejam extremamente problematizáveis, cabe aqui se ater a uma reflexão sobre o que os números apontam.

Figura 2: Trecho do relatório do CIMI - 2011

CONSEQUÊNCIAS FÍSICAS E SOCIAIS DO TRABALHO DO INDÍGENA NO CORTE DA CANA DE AÇÚCAR¹

Um trabalhador que corta 12 toneladas de cana, em média, por dia de trabalho realiza as seguintes atividades no dia:

- ♦ Caminha 8.800 metros.
- ♦ Despende 133.332 golpes de podão.
- ♦ Carrega 12 toneladas de cana em montes de 15 kg, em média; portanto, faz 800 trajetos e 800 flexões, levando 15 kg nos braços por uma distância de 1,5 a 3 metros.
- ♦ Faz aproximadamente 36.630 flexões e entorses torácicos para golpear a cana.
- ♦ Perde, em média, 8 litros de água por dia, por realizar toda esta atividade sob sol forte do interior de São Paulo, sob os efeitos da poeira, da fuligem expelida pela cana queimada, trajando uma indumentária que o protege da cana, mas aumenta sua temperatura corporal.”²

Consequências sociais do trabalho de indígenas no corte da cana

- ♦ Impossibilidade de conciliar à atividade com aquelas inerentes à economia indígena;
- ♦ Ausência da vida cotidiana da comunidade;
- ♦ Aculturação econômica com relevantes alterações das instituições tradicionais;
- ♦ “Esfacelamento” das relações familiares.

Agrupamento Classificação Internacional de Doenças, segundo o Nexo Técnico Epidemiológico Previdenciário causado no corte da cana de açúcar : transtornos mentais e comportamentais devidos ao uso de substâncias; Esquizofrenia; Transtornos visuais e cegueira; Doenças hipertensivas; outras doenças do coração; doenças crônicas das vias aéreas; Hérnias; Antropatias; Dorsopatias; Traumatismos de crânio, de torax, de coluna, da pelve, de punho; e outras doenças.

¹ Confira: BRAND, Antonio J. e REZENDE, Simone Beatriz A. Consequências Físicas e sociais do Trabalho do indígena no Corte da Cana de Açúcar. IV Seminário Povos Indígenas e Sustentabilidade - NEPII www.nepii.org

² ALVES, Francisco. Por que morrem os cortadores de cana? Saúde e Sociedade, v. 15, n. 3, p. 90-98, set.-dez., 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v15n3/08.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2011.

Fonte: Relatório do CIMI: As Violências Contra os Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul. 2011

Diante do quadro acima, poder-se-ia aferir que estas condições de trabalho citadas se enquadram no que hoje se chama de Trabalho Escravo Contemporâneo (TEC), um trabalho análogo ao regime escravo e que, segundo o Artigo 149 do Código Penal Brasileiro, significa:

“Reduzir alguém a condição análoga à de escravo, quer submetendo-o a trabalhos forçados ou a jornada exaustiva, quer sujeitando-o a condições degradantes de trabalho, quer restringindo, por qualquer meio, sua locomoção em razão de dívida contraída com o empregador ou preposto.” (Art.149 da Código Penal Brasileiro)

O presente trabalho parte do princípio que a atividade dos Guarani e Kaiowa no corte da cana é uma *prática espacial* de aquisição de recursos por parte desses povos. A partir de inspiração lefebvriana, é possível adentrar na espacialidade desses povos a partir da decifração de suas práticas que possuem relação direta com o espaço. Se é a decifração de práticas espaciais Guarani e Kaiowa a via que permite abarcar a espacialidade desses povos originários, o presente trabalho objetiva compreender o significado da atividade no corte da cana para os Guarani e Kaiowa no Mato Grosso do Sul, entendendo-a enquanto uma prática espacial.

Tal objetivo encaminha o trabalho para uma análise mais profunda sobre a prática da *changa*⁹ entre os Guarani e Kaiowa, indo de encontro a um tensionamento com a categoria de *trabalho escravo contemporâneo*, que está situada no campo do mundo do trabalho e ancorada por uma teoria social que toma o trabalho como centralidade das relações sociais. Diferente do mundo *karaí*¹⁰ e de diversas teorias sociais que surgem a partir daí, povos indígenas não tem a categoria trabalho como centralidade de suas relações sociais, emerge daí o questionamento: tomar a atividade indígena no corte da cana como prática da *changa* ou como *trabalho escravo contemporâneo*? Como hipótese, a definição da atividade dos Guarani e Kaiowa no corte da cana como *changa* ou *trabalho escravo contemporâneo* vai depender da perspectiva que se adotada. A perspectiva aqui adotada pretende-se a dos Guarani e Kaiowa.

Na epígrafe citada no início desta introdução, Clastres contribui para refletir uma problemática maior que este trabalho se propõe: buscar compreender uma Outra espacialidade, tal como sua importância. Forçando o olhar para enxergar determinadas práticas espaciais de diferentes sociedades, isto é, buscar ir além do que propõe uma leitura a partir da “nossa própria imagem” sobre estas práticas. Aqui a espacialidade adotada pretende-se a dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul sobre um determinado período de sua história (a partir da década de 80). Compreendendo a *changa* como uma prática espacial de aquisição de recursos para os Guarani e Kaiowa, o presente trabalho traçou alguns objetivos específicos.

- 1) Discutir possíveis olhares geográficos sobre a fronteira, para além do olhar do “pioneiro”, a partir de um instrumental antropológico;
- 2) Compreender o processo de reconfiguração de algumas práticas espaciais Guarani e Kaiowa, em especial a *jeheka* e a *changa*, face o avanço da fronteira agrícola;
- 3) Compreender como o processo de reconfiguração das práticas espaciais Guarani e Kaiowa acompanhou a precarização das mesmas.

⁹ A *changa* entre os guarani e kaiowa define-se por o trabalho remunerado fora das aldeias, sendo uma atividade esporádica para satisfazer as necessidades imediatas não mais supridas no interior das aldeias (ALMEIDA, 2001). A categoria surge do encontro entre os povos originários e as relações que passaram a se traçar com os colonos no fim do século XIX.

¹⁰ “Homem branco” ou “raça branca” em Guarani.

É por este viés que no primeiro capítulo será trabalhada a questão da fronteira (MARTINS, 1997), dos fluxos culturais do contato interétnico (HANNERZ, 1997) e a noção de transculturação (ORTIZ, 1999), tal como a necessidade de dar um recorte temporal face aos diferentes momentos deste trânsito cultural a partir da noção de situação histórica (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988), entendendo que diferentes situações históricas estão relacionadas a distintas configurações do contato interétnico ocorridas em espaços de fronteira, o lugar do encontro.

Já o segundo capítulo trará ao debate o porquê de não considerar as teorias sociais sobre o mundo do trabalho (LUXEMBURGO, 1985; HARVEY, 2004; CLASTRES, 1974) como via instrumental de análise da atividade dos Guarani e Kaiowa no corte da cana. Em seguida, debaterá a noção de práticas espaciais (LEFEBVRE, 1974; SOUZA, 2013) com maior profundidade e de que modo elas se reconfiguram face ao encontro promovido pelo avanço fronteira agrícola. Como princípio de abertura a uma geografia que, pretensamente, considere a espacialidade destes povos e, para isso, já adentrando na empiria da questão, por fim debaterá duas categorias do universo Guarani e Kaiowa tomadas aqui enquanto prática espacial, são elas: o *jeheka* e a *changa* (SCHADEN, 1954; THOMAZ DE ALMEIDA & MURA, 2002; THOMAZ DE ALMEIDA, 2001).

O terceiro capítulo debaterá alguns limites desta fluidez fronteiriça, enxergando este processo de trânsito cultural e territorial promovido no avanço da fronteira como um processo de *transculturação forçada* (HAESBAERT & MONDARDO, 2010) que desemboca na *precarização territorial* (HAESBAERT, 2014) e, por extensão, precarização também das práticas espaciais Guarani e Kaiowa. Neste sentido, fará um breve histórico sobre a *changa* e trará alguns relatos de vida destes povos sobre como era *changuear* nos canaviais

Para isso o trabalho fará uso de relato oral de alguns Guarani e Kaiowa, exprimindo sua realidade a partir dos relatos sobre suas práticas espaciais de aquisição de recursos, quando surge na narrativa a prática do *jeheka* e a *changa* nos canaviais. Tal como os relatos, algumas vivências com estes povos afim de se aproximar mais de seu modo de vida de forma mais abrangente, vide que este não se desconecta da forma como estes povos se relacionam com o objeto aqui proposto. Embora a principal fonte tenha sido os relatos, a pesquisa não abriu mão da análise de documentos oficiais, fotos

e reportagens. Trabalho de campo na região de estudo, tal como outras fontes de dados também serão exploradas, sendo elas: Instituto Socioambiental, Ministério Público Federal, Ministério Público do Trabalho, Ministério do Trabalho, Conselho Indigenista Missionário, ONG Repórter Brasil, entre outras. Documentos históricos, dados estatísticos, relatos e fotografias coletados nas entrevistas a estes órgãos foram de grande importância para o andamento da pesquisa.

Capítulo 1

Uma contribuição antropológica ao debate geográfico sobre fronteira

“A perda de substância antropológica da concepção de frente de expansão e sua redução aos aspectos meramente econômicos da vida na fronteira é certamente um fato a lamentar, pois empobreceu enormemente o estudo da expansão da fronteira no momento em que ele poderia ter sido antropológicamente mais rico” (MARTINS, 1997:136).

É no avanço da fronteira que se dá o encontro entre diferentes grupos sociais em suas distintas espacialidades. Se a fronteira é o espaço que vai de encontro com o Outro sua respectiva espacialidade, e a cultura uma dimensão inerente ao espaço, o avanço da fronteira é também o encontro entre diferentes culturas. Durante muito tempo a geografia se ateve aos estudos fronteiriços sob uma perspectiva fundamentalmente econômica, secundarizando a cultura e as relações de poder como traços inerentes aos sociedades que se encontram nas zonas fronteiriças. É sobre isto que o presente capítulo pretende abordar e, nesse sentido, lançar luz sobre o quanto um olhar antropológico pode contribuir em uma nova forma de olhar geográfico sobre a fronteira.

Analisar o avanço da fronteira (no caso aqui abordado, a fronteira agrícola moderna) indo de encontro a diferentes espacialidades e, por extensão, territorialidades (no presente trabalho, dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul) para compreender como se dá o encontro de diferentes culturas, requer um exame crítico acerca das relações de contato que passam a se traçar para ambos os lados da fronteira na medida em que esta avança (ou recua, dependendo da perspectiva que se adota).

É neste sentido que o primeiro capítulo se estrutura da seguinte forma: o primeiro subtópico apresentará um debate sobre diferentes formas de se olhar uma fronteira, trazendo para a geografia algumas noções da antropologia, ciência esta que se propõe a pensar o Outro, seja enquanto indivíduo ou coletivo, e oferece um interessante instrumental para se pensar uma Outra geografia presente na fronteira, que não a do colonizador; o segundo se encarregará de debater os fluxos culturais contidos em zonas de fronteira decorrentes do contato interétnico, entendendo que este fluxo ao mesmo tempo que conforma hibridismos e também apresenta limites (tais noções aparecerão,

respectivamente, no plano empírico do campo de trabalho no Capítulo 2 e no Capítulo 3); o terceiro e último trará o estudo da fronteira enquanto um movimento no tempo-espaço e que requer um recorte temporal na análise, pois diferentes situações históricas se conformam na medida em que se dá o fluxo fronteiriço.

1.1 Fronteira e alteridade: o lócus do conflito

O sociólogo Martins toma a fronteira como um lugar chave para a observação sociológica dos conflitos, pois, segundo ele, é nela onde se encontra a dificuldade da constituição do humano no encontro de sociedades com historicidades próprias. Nesta abordagem, a fronteira é o lugar do conflito e “só deixa de existir quando o conflito desaparece, quando os tempos se fundem, quando a alteridade original e mortal dá lugar à alteridade política, quando o *outro* se torna a parte antagônica do *nós*” (MARTINS, 1997:134).

Para o sociólogo *a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade* e é isso o que faz dela uma realidade única. O desencontro na fronteira é o desencontro não só de concepções de vida e visões de mundo, mas, e principalmente, de temporalidades históricas. Cada um desses grupos está situado diversamente no tempo e na história. E é esse encontro de diferentes tempos históricos que se dá na fronteira a novidade. O novo em questão não é o que se mostra como “novo”, “moderno”, “colonial”, “dominante”, isto na verdade são formas de dominação arcaicamente reproduzidas. Olhar a fronteira, como sugere Martins, como o encontro de distintas temporalidades é confrontar este modo de olhar com a comum visão evolucionista quando se aborda alguns grupos presentes na fronteira enquanto povos “primitivos”, prestes a serem aculturados, sob os quais a evolução inevitavelmente se dará, retirando seu protagonismo e negando a estes povos o lugar de agenciamento deste encontro e, por muitas vezes, confronto.

Sobre a fronteira, ainda afirma,

“(...) a fronteira de modo algum se reduz e se resume à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem. E, sobretudo, *fronteira do humano*. Nesse sentido, a fronteira tem um caráter litúrgico e sacrificial, porque nela o outro é

degradado para, desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjuga e explora” (MARTINS, 1997 11) [*grifo do autor*].

Diferente do que estudos sociológicos, históricos e geográficos sobre o problema da fronteira em diferentes países fazem ao favorecer a epistemologia da ideologia do chamado “pioneiro”, o autor assume metodologicamente e politicamente outra perspectiva de observação. Para autor a figura que revela a realidade social da fronteira não é o chamado “pioneiro”, a figura central e metodologicamente explicativa é a “vítima” (Martins, 2014). Por este viés faz uma crítica a forma como a geografia de modo costumeiro lida metodologicamente com essa frente de deslocamento da população civilizada e das atividades econômicas (MARTINS, 2014:134). É a partir da diferenciação das noções de (1) *zona pioneira ou frente pioneira* vinda da geografia e de (2) *frente de expansão* vinda da antropologia que o autor traça seu pensamento. Afirma,

“Portanto, o que temos, nas duas definições é, antes de tudo, modos de ver a fronteira, diferentes entre si porque são diferentes, nos dois casos, os lugares sociais a partir dos quais a realidade é observada: o do chamado pioneiro empreendedor e o do antropólogo preocupado com o impacto que a expansão branca sobre as populações indígenas. Esse antropólogo não vê a frente de expansão como sendo apenas o deslocamento de agricultores, empreendedores, comerciantes, cidades, instituições políticas e jurídicas. Ele inclui nessa definição também as populações pobres, rotineiras, na indígenas ou mestiças, como os garimpeiros, os vaqueiros, os seringueiros, castanheiros, pequenos agricultores, que praticam uma agricultura de roça antiquada e no limite do mercado” (MARTINS, 1997:135).

Para ele a ideia de frente pioneira que emerge na geografia e se torna amplamente debatida não considera os povos originários neste cenário. “Monbeig define os índios alcançados (e massacrados) pela frente pioneira de São Paulo como precursores dessa mesma frente, como estivessem ali transitoriamente, a espera da civilização que acabaria com eles” (MARTINS, 1997:135). De certo, na obra de Monbeig sobre a expansão cafeeira no Sudeste do país nas primeiras décadas do século XX são raras vezes em que é feita alguma menção a presença de indígenas na região. Em uma das poucas vezes em que a figura do indígena aparece em sua obra, Monbeig o contextualiza da seguinte forma frente ao processo de avanço da frente pioneira:

“(…) o fazendeiro tinha muito mais necessidade de mão de obra para o trabalho rotineiro, do que o empreiteiro de derrubadas. Este preferia utilizar indígenas ou outros elementos já acostumados ao país, a um camponês europeu completamente neófito com relação as técnicas pioneiras” (MONBEIG, 1984:174).

Para Monbeig a ideia de povoamento fazia referência à concepção de moderna colonização. Materializada no espaço a partir de vias de circulação; pequenos centros urbanos; loteamentos de áreas rurais e urbanas; e sistemas de comercialização. Tais traços é o que diferiam o movimento da *marcha “pioneira”* das antigas formas de ocupação daquele espaço, tais como as populações indígenas que ali residiam. Para o geógrafo o avanço da *frente pioneira* significava a integração do campo a uma economia do tipo capitalista. Em outro trecho de sua obra, quando fala sobre a construção das estradas de ferro no interior do Estado, Monbeig afirma

“(...) de qualquer forma a ferrovia foi construída e era a primeira vez que o Estado de São Paulo que os trilhos penetravam em um sertão, uma região quase desabitada” (MONBEIG, 1984:196).

O que não se considerava é que, embora a penetração por trilhos se desse de maneira inédita, trilhas ali já se faziam presente por povos conhecedores da hidrografia, da topografia, dos possíveis melhores traçados frente aos obstáculos do meio físico, e que muitos dos trilhos e estradas seguiram essas trilhas traçadas pelos indígenas. Se o sertão não era penetrado por trilhos, era penetrado por trilhas desde muito antes dos chamados “pioneiros” chegarem e, mais que isso, a região por ele definida como “quase desabitada” seguia suas formas próprias de ocupação e povoamento do espaço e, por isso, segundo outros critérios por ele definidos, para ele “quase” não era habitada.

Leo Waibel é um outro geógrafo referência no que tange a conceituação de frentes e zonas pioneiras. Waibel distinguiu dois conceitos, o de *fronteira* e o de *pioneiro*. Sendo o primeiro protagonizado por caçadores, extrativistas e criadores de gado, seriam estes os *homens da fronteira*, que criavam uma paisagem que não era nem civilizada e nem floresta virgem. Já o que os diferenciavam do *pioneiro*, segundo ele,

“No campo da agricultura, nem o extrativista e o caçador nem o criador de gado podem ser considerados *pioneiros*; somente o agricultor pode ser denominado como tal, estando apto a constituir uma zona pioneira. Somente ele é capaz de transformar a mata virgem numa paisagem cultural e de alimentar um grande número de pessoas numa área pequena” (WAIBEL, 1979:281).

Para Waibel é o cultivo da terra que constituiu o fundamento econômico de uma zona pioneira, tendo na economia a dimensão fundamental que data o pioneirismo da ocupação. Seu parâmetro era o camponês segundo o conceito europeu, ou seja: vinculado à propriedade da terra através de várias gerações; utilizava-se de métodos

agrícolas intensivos; não vivia em uma econômica fechada, primitiva, mas com aceitação no mercado nacional e internacional (MACHADO, 1992).

O geógrafo ainda dicotomiza a noção de mata virgem e de paisagem cultural ao afirmar que estes agricultores, os verdadeiros *pioneiros*, podem “transformar a mata virgem numa paisagem cultural”. O mesmo desconsidera que na problemática noção de “mata virgem” possa existir cultura. Uma série de conceitos na geografia foram construídos partindo deste mesmo paradigma que dicotomiza as noções de cultura e de natureza, à exemplo: a noção “paisagem cultural” como sendo subsequente a uma “paisagem natural” em um processo de “humanização da paisagem”; a noção de “natureza intocada”; a mata enquanto “espaço vazio”; etc. Este mesmo paradigma é o que fundamenta a figura do *pioneiro* enquanto agente que promove a ocupação do espaço ao mesmo tempo que desconsidera os povos originários que são confrontados em uma zona de fronteira¹¹.

Já sob um outro modo de olhar a fronteira, o sociólogo Martins afirma que o novo na fronteira é o encontro “de uma complicada combinação de tempos históricos em processos sociais que recriam formas arcaicas de dominação e formas arcaicas de reprodução ampliada do capital, como a escravidão, bases da violência que a caracteriza” (MARTINS, 1997: 12). Para a instalação do que se apresenta como “novo” na fronteira, é necessário o desmantelamento de uma espacialidade antes ali presente, neste sentido, na maioria das vezes o avanço da fronteira se dá junto a um processo de expropriação violenta dos povos originários. Distinguir o que é novo/moderno do que é arcaico/primitivo na fronteira, é partir do princípio de uma temporalidade linear única e sujeita a um processo evolutivo, é negar a prerrogativa que Martins sugere de encarar a zona fronteira enquanto um lugar de encontro de distintas temporalidades. Assim como aponta Martins,

“a concepção de frente pioneira compreende implicitamente a ideia de que na fronteira se cria o novo, nova sociabilidade, fundada no mercado e na contratualidade das relações sociais. No fundo, portanto, a frente pioneira é mais do que o deslocamento da população sobre territórios novos, mais do

¹¹ À exemplo, existem estudos que apontam o quanto a agrobiodiversidade hoje presente na Amazônia é fruto da ação de domesticação de plantas e manejo de solos ainda quando ocupada por povos pré-colombianos. Isto é apenas um exemplo que ajuda a quebrar a noção de floresta enquanto um território intocado pela ação humana, constituída apenas por fatores naturais, noção esta que acaba por reverberar a falsa ideia de floresta enquanto uma “paisagem natural” intocada pela ação humana e prestes a ser “humanizada”.

que supunham os [geógrafos] que empregaram essa concepção no Brasil” (MARTINS, 1997:135).

É neste sentido que, em comparação com a forma com que os antropólogos abordam epistemologicamente a fronteira enquanto *frente de expansão*, Martins afirma

“os antropólogos, quando falam de frente de expansão fazem-no basicamente para poupar palavras na definição daquilo que se defronta com o índio. (...) para uns, a frente de expansão aparece como sendo expansão da sociedade nacional; para outros, como expansão do capitalismo e para outros, até, como expansão do modo capitalista de produção. Originalmente, era expansão da fronteira da civilização. (...) já a concepção de frente pioneira desaparece aos poucos, diluída na de frente de expansão, na medida sobretudo em que a frente de expansão passa a ser entendida, predominantemente, como uma frente econômica.” (MARTINS, 1997:136).

Para Martins a diferença entre os estudos dos geógrafos e dos antropólogos está na observação feita de “desiguais lugares sociais”. Tais lugares correspondem à realidade da fronteira e, em determinada perspectiva, responde às questões que se apresentam para cada campo de pesquisa. Este desencontro de perspectivas não apresenta apenas a diversidade de pontos de vista da fronteira, mas expressa também a contraditória diversidade da própria fronteira, ancorada no encontro de distintos tempos históricos e, ao mesmo tempo, contemporâneos.

“A diferença inicial que os dois pontos de vista sugeriam era de que quando os geógrafos falavam de *frente pioneira* estavam falando de uma das faces da reprodução ampliada do capital: a sua reprodução extensiva e territorial, essencialmente mediante a conversão da terra em mercadoria e, portanto, em renda capitalizada, como indicava e indica a proliferação de companhias de terras e negócios imobiliários nas áreas de fronteira em que a expansão assume essa forma. Nesse sentido, estavam falando de uma das dimensões da reprodução ampliada do capital. Quando os antropólogos falavam originalmente de *frente de expansão*, estavam falando de uma forma de expansão do capital que não pode ser qualificada como caracteristicamente capitalista. Essa expansão é essencialmente expansão de uma rede de trocas e de comércio, de que quase sempre o dinheiro está ausente, sendo uma mera referência nominal arbitrada por quem tem o poder pessoal e o controle dos recursos materiais na sua relação com os que explora, índio ou camponeses” (MARTINS, 1997:137).

Os geógrafos ao pensarem fronteira a partir da noção de *frente pioneira* priorizam a dimensão econômica da fronteira em relação à dimensão demográfica da frente de expansão, e que é necessária ao avanço da frente pioneira. O povoamento se dá necessariamente antes da ocupação econômica efetiva do território. É neste sentido que Martins afirma,

“Entre a fronteira demográfica e a fronteira econômica há uma zona de ocupação pelos agentes da ‘civilização’, que não são ainda os agentes

característicos da produção capitalista, do moderno, da inovação, do racional, do urbano, das instituições políticas e jurídicas etc” (MARTINS, 1997:138).

Portanto, é a fronteira demográfica que data a ocupação do espaço, e não a fronteira econômica, abordada como “pioneira” pelos geógrafos. É nesse sentido que o sociólogo afirma,

“Digo que se trata de uma primeira datação histórica porque cada uma dessas faixas está ocupada por populações que ou estão no limite da história, como é o caso das populações indígenas, ou estão inseridas diversamente na história, como é o caso dos não-índios, sejam eles camponeses, peões ou empresários” (MARTINS, 1997:138).

O encontro de diferentes tempos históricos na fronteira conforma diferentes situações a cada tempo histórico que ali se confronta. Falar de atraso social e/ou econômico caberia apenas em uma leitura de viés evolucionista do tempo e, por isso, fadado a tomar a história sob uma perspectiva historicista. A abordagem aqui feita se dá mais sobre a contemporaneidade da diversidade de tempos históricos, isto é, a coexistência de diferentes temporalidades na zona de fronteira, e menos sob uma leitura evolucionista linear dos diferentes tempos históricos ali presentes. A distinção de *frente pioneira* e de *frente de expansão* auxilia a compreensão dos fenômenos fronteiriços e é útil quando trabalhadas em unidade, reafirmando estas distintas temporalidades confrontadas na fronteira.

“A fronteira é a fronteira da humanidade. Além dela está o não humano, o natural, o animal. Se entendermos que a fronteira tem dois lados e não um lado só, o suposto lado da civilização; se entendermos que ela tem o lado de cá e o lado de lá, fica mais fácil e mais abrangente estudar a fronteira como concepção de fronteira do humano” (MARTINS, 1997:141).

Nesse sentido, o que avança na fronteira é a humanidade, não a civilização. Por fim, Martins afirma sua preferência por trabalhar o tema da fronteira enquanto *frente de expansão*, “porque ela se refere a lugar e tempo de conflito e de alteridade. (...) Nesse sentido, diversamente do que ocorre com a *frente pioneira*, sua dimensão econômica é secundária” (MARTINS, 1997:141). É sobre esse encontro e as contribuições de uma leitura antropológica sobre fronteira que, para além da dimensão econômica tradicionalmente privilegiada nos estudos geográficos fronteiriços, o próximo subtópico debruçará.

1.2 Fronteira em transe: limites e híbridos culturais

O antropólogo Ulf Hannerz contribui à reflexão até aqui levantada sobre a fronteira como encontro de alteridades, como propõe sociólogo Martins, a partir de seus estudos sobre relações de contato interétnicos, o mesmo levanta três palavras-chave que rondam o assunto, são elas: **fluxos**, **limites** e **híbridos**. Hannerz parte do princípio que a interconexão cultural, intensificada em um contexto de globalização, não tem como resultado a homogeneização cultural, como já apontado em outros tempos por muitos estudiosos do tema. Para ele, o que acontece na atual conjuntura de intensificação de fluxos culturais a nível global é a reorganização da diversidade cultural, partindo do pressuposto que a cultura não é algo limitado e estável, mas dinâmico e em permanente processo de transformação.

Partindo disto, pode-se tomar como exemplo o encontro entre o colonizador e os povos indígenas. A cultura destes povos, tal como a do colonizador, ao longo de toda sua história em milhares de anos transformou-se, à medida que se encara cultura como algo em constante processo de transformação ao longo da história. Esses últimos 500 anos de encontro dos povos ameríndios com o colonizador significam mais uma etapa de transformação desta cultura. Cultura esta que não some, tampouco acaba, mas que se transforma.

Sobre esta relação de contato, Hannerz começa por analisar como **fluxos** culturais resultam deste contato. Como fluxo, o autor o define resumidamente como “coisas que não permanecem no seu lugar, a mobilidades e expansões variadas, à globalização em muitas dimensões” (HANNERZ, 1997:10). Estes fluxos possuem sua dimensão *espacial* e *temporal*. Espacial destacando seu aspecto de difusão, referente ao “deslocamento de uma coisa no tempo, de um lugar para o outro, uma redistribuição territorial” (HANNERZ, 1997:11). Já a temporal como algo processual, sem necessariamente implicações espaciais.

Reafirma os apontamentos de Barth sobre como se deve interpretar a cultura em termos processuais, do mesmo modo que Firth afirma a cultura como algo que as pessoas “herdam, usam, transformam, adicionam e transmitem” (Firth apud Hannerz, 1997). Ainda sobre a obra de Barth, Hannerz relembra a metáfora do rio formulada por este acerca da utilidade dos conceitos, “[os conceitos] deveriam servir para acentuar

tanto as propriedades de separabilidade quanto as de interpretação que se insinuam nas imagens de correntes ou cursos de água dentro de um rio: visíveis, capazes de transportar objetos e criar redemoinhos, mais de nitidez apenas relativa e efêmera em sua unidade.” (HANNERZ, 1997:12).

Essa nitidez “relativa e efêmera” propõe a ideia de que os conceitos não dão conta do todo, por partir apenas de uma noção que faz parte de uma totalidade, de um todo, de uma unidade, a qual os conceitos não dão conta de abarcar. Os conceitos arbitrariamente criam e simulam identidades entre objetos. Os conceitos são cognitivamente construídos por diferentes povos, sejam eles indígenas ou não. Porém, o que estes povos pensam e os conceitos que produzem são diferentes dos não-indígenas.

Para Viveiros, os conceitos indígenas descrevem outra perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) sobre a realidade. Tal como os nossos, os conceitos dos indígenas são ferramentas construídas historicamente e com base em tradições de conhecimento, de sua moralidade, de sua subjetividade cosmológica. Tais conceitos não são algo dado, bruto, concreto, são inventados ou apropriados e ressignificados. Apesar de pensarmos cognitivamente da mesma forma e construirmos diferentes conceitos e descrições, o mundo por eles descrito é diferente do mundo descrito por nós, são produzidas construções próprias a cada tradição.

Hannerz entra nesta discussão sobre as limitações inerentes ao uso de conceitos para reconsiderar e questionar a própria hipótese que o mesmo traz sobre a noção de fluxo cultural ao longo das relações de contato interétnicos. Em sua metáfora sobre o rio, ele passa a levar em consideração a diversidade da tipologia dos rios fazendo referência a diversidade de imagens que os conceitos a serem adotados podem revelar. Do mesmo modo que a nitidez de um rio é limitada, o conceito de fluxo cultural também é limitado. Há uma diversidade de tipos de rio e também de fluxos culturais que são incapazes de serem projetados por este mesmo conceito. Para essa discussão reavive a noção de fluxo cultural, trazendo desta vez a ideia de contrafluxo e fluxo entrecruzado.

Hannerz afirma, “é certo que o que se ganha num lugar não necessariamente se perde na origem. Mas há uma reorganização da cultura no espaço.” (HANNERZ, 1997:12). Confessa a pouca simpatia com a noção de centro-periferia referente a esses

fluxos culturais espaciais, devido a existência de uma multicentralidade e a múltiplas formas de recepção dos fluxos culturais que, localmente, podem ser ressignificadas, tal como a ideia de fluxo entrecruzado e contrafluxo. “Tendemos a prestar muita atenção não só à manipulação ativa de fluxos culturais por parte dos receptores, mas também à multicentralidade, aos fluxos entrecruzados e aos contrafluxos” (Hannerz, 1997:13). Para o entendimento dos fluxos culturais e suas novas formas de organização, tais relações não devem ser resumidas a uma relação de centro-periferia, ainda que se reconheça suas múltiplas centralidades e periferias.

Hannerz relembra a crítica que fez Howell a sua obra, um antigo trabalho que o mesmo afirma a existência de um *equilíbrio desigual entre fluxos* (HANNERZ, 1997:107). Esta desigualdade se dá pela utilização de forças (até mesmo físicas) colonizadoras que se pretendem dominantes. Howell traz para o debate sobre os trânsitos culturais as relações de poder, problematiza algumas ideias de Hannerz quando afirma o caráter muitas vezes desigual e de prerrogativa colonial deste processo. Para Howell, do mesmo modo que existe o fluxo, é preciso considerar a ideia de um contrafluxo cultural, como uma resistência a esse processo.

Mais à frente, após a crítica de Howell, Hannerz reconsidera a metáfora do rio e a discussão sobre a nitidez relativa dos conceitos para problematizar a própria noção proposta por ele acerca da fluidez, pondo em cheque a questão da fluidez cultural ao considerar suas assimetrias e os contrafluxos culturais. Retoma a metáfora do rio afirmando a diversidade dos tipos de rios, podendo ser caudalosos, estreitos riachos, correntezas isoladas, confluências, redemoinhos, e até mesmo vazamentos e viscosidades no fluxo de significados. Para ele, “metáfora faz com que os processos culturais pareçam fáceis demais, tranquilos demais” HANNERZ (1997: 15). O que ele ressalva de importante na metáfora do rio é o seu papel de afirmar a cultura como algo processual, em constante fluxo e de limitada nitidez, reconhecendo as lacunas da metáfora e abrindo espaço para sua problematização.

É quando o mesmo inicia sua discussão sobre os **limites** desta fluidez (do fluxo e também do contra-fluxo), considerando que estes fluxos culturais podem ser expostos a margens, fronteiras, praias. Se fluxo sugere continuidades, a noção de limite aqui considerada sugere descontinuidades e obstáculos. A ideia de descontinuidade do fluxo cultural é quando o “fluxo cultural estacionou de algum modo em algum lugar, onde

existe uma descontinuidade na distribuição de significados e/ou formas significativas entre indivíduos e relações sociais, então identificamos um limite cultural.” (HANNERZ, 1997:17).

O antropólogo diferencia a noção de limite e de fronteira, afirmando que a primeira está dada e definida. Já a fronteira não, esta não implica em linhas nítidas, há indistinção, ambigüidade e incerteza, uma coisa se transformando na outra. Neste sentido, ao pensar a fronteira, surge a noção de “‘deculturação’: como despojar-se de uma sobrecarga de cultura para ganhar liberdade de movimento (...). Nas zonas fronteiriças, há espaço para a ação [agency] do manejo da cultura” (HANNERZ, 1997: 25). É neste momento que Hannerz disserta sobre sua terceira palavra-chave que circunda o debate sobre relações de contato interétnicas: **hibridismo**.

. Este último sendo um termo cunhado pelo cubano Fernando Ortiz (1940)¹², indicando um movimento duplo de desajuste e de reajuste. Para ele, as relações interculturais se dão em seguintes etapas: no primeiro momento ocorre a perda de uma cultura de “origem” (desculturação/exculturação), seguida da aquisição de uma nova cultura (aculturação/inculturação) e a criação de novos fenômenos culturais (neoculturação), que termina por cristalizar uma síntese que compreende todas essas fases (transculturação). Segundo Ortiz, transculturação,

"...expressa melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura para outra, porque este não é apenas de adquirir uma cultura diferente, que é o que a voz estritamente falando indica a aculturação anglo-americana, mas o processo também envolve necessariamente a perda ou erradicação de uma cultura anterior, o que poderia ser dito a deculturação parcial, e também significa a consequente criação de novos fenômenos culturais que poderia ser chamado de neo-culturação. (...) Em geral, o processo é uma transculturação, e este termo se aplica a todas as fases de sua parábola "(ORTIZ, 1999: 83).¹³

¹² O antropólogo cubano concentrou seu trabalho entorno da noção de cubanidade, de identidade e cultura cubana. Em sua obra *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar* (1940) sugere o caráter étnico do povo cubano como resultado do trânsito ocorrido entre as culturas hispânica e afro. A síntese dessas culturas é o que constituiria a cultura nacional cubana. Para Ortiz, as culturas de origem dos povos que compõem a sociedade foram reelaboradas e sintetizadas em um novo amálgama social diferente. Nesta obra, o autor reconhece o papel dos negros historicamente oprimidos por uma elite branca na conformação cultural cubana, deslocando o papel destes negros de uma condição marginal à uma condição de equivalência na constituição da sociedade cubana.

¹³ No original: “... expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la conseguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación. (...)”

Tal paradigma vai contra a ideia de aculturação *per si*, por esta sugerir uma mudança cultural mais unilateral, um movimento que vai da periferia para o centro, como se houvesse uma cultura maior que corrói uma menor¹⁴. Como afirma Bhabha¹⁵, a fronteira não é o lugar onde as coisas terminam, sendo na verdade onde a cultura começa. Para Bhabha são os locais de encontro o local privilegiado de renovação das culturas, para o bem ou para o mal. E estes locais de encontro seriam as fronteiras, o espaço da alteridade que compõem a cena onde se dão os contatos interétnicos e esses transes culturais. Estes contatos colocam cada cultura sujeita a uma abertura (um hibridismo cultural, um intercâmbio, um processo transculturativo) e/ou também a um fechamento (refletindo os limites desse fluxo cultural, um relativo fechamento identitário). Ao trabalhar com a ideia de grupos étnicos e suas fronteiras, Oliveira (1997) relembra a obra de Barth quando afirma:

“Afastando-se das posturas culturalistas, Barth definia um grupo étnico como um tipo organizacional, onde uma sociedade se utilizava de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outras com que estava em um processo de interação social permanente. Do ponto de vista heurístico, portanto, seria um equívoco pretender reportar-se a uma condição de isolamento (localizada no passado) para vir a explicar os elementos definidores de um grupo étnico, cujos limites (*boundaries*) seriam construídos $\frac{3}{4}$ e sempre situacionalmente $\frac{3}{4}$ pelos próprios membros daquela sociedade. Isso o leva a propor o deslocamento do foco de atenção das culturas (enquanto isolados) para os processos identitários que devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1997).

Pensar a fronteira enquanto o lugar da alteridade (MARTINS, 1997) e, portanto, cenário propício para observação das relações de contato interétnico (HANNERZ, 1997) contribui na compreensão deste processo de fluidez cultural e, ao mesmo tempo, de reafirmação identitária como um processo inerente ao contato com o Outro. Como foi possível observar, esta fluidez ora apresenta-se como híbrida, transcultural, e ora é limitada por obstáculos e descontinuidades, conformando um processo identitário de definição do Outro e do Eu, enquanto indivíduo ou coletivo.

En conjunto, el proceso es una transculuración , y este vocablo comprende todas las fases de su parábola” (ORTIZ, 1999:83).

¹⁴ À exemplo, muitas vezes quando não-indígenas fazem uso de determinados traços da cultura indígena, esses são tido como “apropriadores culturais”. Já quando parte de povos indígenas fazer uso de determinados traços da cultura não-indígena, muitas vezes são apontados como “aculturados”. Tais afirmativas reproduzidas muitas vezes no senso comum revelam um forte componente etnocêntrico, por serem discursos imbuídos de uma hierarquização cultural, onde determinada cultura A prevalece sobre a uma cultura B. Negam o trânsito que ocorre quando ambas as culturas se encontram, figurando o que aqui Ortiz define como “transculturação”.

¹⁵ Ver o livro de Bhabha, O Local da Cultura, onde o autor define o conceito de "Entre-lugar".

Para compreender de que modo este debate sobre fluidez cultural, seus limites e hibridismos, se situará ao longo dos capítulos seguintes é necessário uma breve explicação. No capítulo dois, esse processo de fluxo cultural fronteiriço aqui refletido será trazido a empiria da questão quando for abordada a reconfiguração das práticas espaciais de aquisição de recursos dos Guaraní e Kaiowá face ao avanço da fronteira agrícola em meados do século XX no Mato Grosso do Sul. Compreender esse processo fica mais evidente quando se tem conhecimento de diferentes situações históricas em que esses indígenas foram “trabalhar” para os fazendeiros, transitando entre um universo e outro coexistente na zona fronteiriça.

Os limites desta fluidez cultural fronteiriça serão trabalhados no Capítulo 3, tais limites se tornam evidentes ao observar que ao mesmo tempo que neste trânsito são reconfiguradas as formas de se conseguir recursos, este processo também vem acompanhado de uma precarização da vida, o que leva mais à frente a necessidade de retomada das terras invadidas pelos fazendeiros. Os processos de retomada de suas terras sugerem que esta fluidez abordada no Capítulo 2 – quando se tem como exemplo o “trabalho” dos indígenas nas fazendas – não se dá de forma permanente, logo, configura uma limitada fluidez cultural, desembocando em um processo de reafirmação identitária e reafirmando a fronteira enquanto o lugar da alteridade e, portando, o espaço *locus* do conflito.

Nesse sentido é que aqui entende-se o conceito de fronteira, não apenas como uma fronteira política ou geográfica, mas um lugar onde diferentes grupos humanos encontram-se e recriam-se nesse processo de contato, de (auto)identificação e construção das culturas. É nesses lugares que se encontra o Outro, nas bordas da sociedade. É nos espaços de fronteira onde é possível perceber a dinâmica dos grupos sociais e a formação de identidades (BARTH, 1998) a partir de suas diferenças, o que não nega que também existem os trânsitos culturais. A noção de “transculturação” reafirma que algumas culturas não são visivelmente tão “limitadas”, “puras”, “homogêneas” e “atemporais”, tampouco “centrais” ou “periféricas”. Como afirma Sahlins,

“a história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com a significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática. A síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos

sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas. Porque, por um lado, as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões pré-existentes da ordem cultural. Nesses termos, a cultura é historicamente produzida na ação” (SAHLINS, 1990:8).

E mais:

“... como as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas culturais. É nesses termos que a cultura é alterada historicamente na ação (...)” (SAHLINS, 1990:8-9).

Nessa afirmação Sahlins corrobora com Hannerz e sua ideia de cultura ao pensá-la não como algo acabado, cristalizado ou atemporal, mas como dinâmica, sujeita a inovações, situada no tempo e alterada ao longo da história. Estes *fluxos, limites e híbridos culturais* decorrentes do contato interétnico conformam distintas *situações históricas* ao longo das diferentes circunstâncias que se instauram na fronteira e que trazem a necessidade de recriação das ações ou até mesmo, como abordado aqui, de reconfiguração das *práticas espaciais*. É neste sentido que o próximo tópico abordará a noção de *situação histórica* (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998), categoria esta que se apresenta como um instrumento de compreensão dos fluxos culturais presentes na fronteira que vai de encontro aos povos autóctones ao longo de diferentes momentos da história, da constituição da cultura e da reafirmação identitária.

1.3 Situação histórica e um possível caminho metodológico

“Ninguém pode entrar duas vezes no mesmo rio, pois quando nele se entra novamente, não se encontra as mesmas águas, e o próprio ser já se modificou.” (Heráclito)

As relações de contato interétnicas promovem mudanças socioculturais que em nada tem a ver com a ideia de assimilação ou aculturação. A tradição é passível de ressignificação, podendo ser reinventada conforme a adequação do passado ao presente. João Pacheco de Oliveira (1988) traz importantes contribuições para pensar este movimento da cultura no tempo, para dar conta da diversidade de situações de contato em distintos movimentos da história e seus trânsitos culturais, o antropólogo traz ao debate a noção de *situação histórica*. Para o antropólogo, um fato histórico, como a presença colonial, por exemplo, instaura uma nova relação da sociedade com o

território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural.

É neste sentido que Oliveira detém atenção em seu trabalho ao contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos. Ao longo da contato interétnico cada povo desenvolve diferentes alternativas de ação frente à diferentes situações instauradas. Quando trazido ao debate a empiria das questões aqui pautadas, o trabalho temporário fora da aldeia - a *changa* – pode ser encarado como é um exemplo disso, isto é, uma prática espacial para adquirir recursos que surge entre os Guarani e Kaiowa a partir do contato com os fazendeiros. Pacheco de Oliveira (1997) aponta quatro pontos que julga serem primordiais nesse debate ao longo de uma pesquisa sobre povos autóctones, sendo eles, resumidamente:

1) É necessário descrever, de modo circunstanciado, as condições concretas de funcionamento das culturas ditas autóctones para poder desnaturalizar e compreender contextualmente os dados obtidos. Deslocá-los de uma leitura historicista para estar mais atento a historicidade das circunstâncias nas quais se encontram;

2) Não é possível descrever os fatos e acontecimentos dentro de uma cultura a partir de uma temporalidade única e homogeneizadora (a longa duração), caso contrário entra em cena, então, uma história da contingência e do acidental, e não uma história constitutiva, que integre as diferentes temporalidades e permita compreender os fatos e as unidades observadas;

3) As ações e os conteúdos simbólicos não correspondem unicamente a uma projeção de modelos atemporais e inconscientes, mas representam uma solução a problemas (inclusive com uma dimensão ético-valorativa) surgidos no curso das interações sociais (vide Bellah 1983; Velho 1995). Neste sentido, é preciso resgatar a polifonia real (Ramos 1988), considerando as intervenções verbais dos nativos, pois nelas há uma dimensão crítica e explicativa;

4) As culturas não são coextensivas às sociedades nacionais nem aos grupos étnicos. É necessário abandonar imagens arquitetônicas de sistemas fechados e passar a trabalhar com processos de circulação de significados, enfatizando o caráter não estrutural, dinâmico e virtual como constitutivo da cultura.

Em relação ao ponto 1 e 2 levantado por Pacheco de Oliveira (1988), sobre a necessidade de se considerar circunstâncias concretas e contextualizar o tempo em que se aborda, metodologicamente contribuem a questão aqui colocada ao sugerir que para se entender como se modificaram as formas de se adquirir recursos dos Guarani e Kaiowoa com o avanço da fronteira agrícola é preciso antes levantar os diferentes momentos da história em que a prática da *changa* foi realizada.

No Mato Grosso do Sul a chegada de distintas frentes econômicas (da erva-mate, da pecuária extensiva e da agricultura de pequena e de larga escala, soja, milho, cana), em seu processo histórico, engendrou uma série de relações/interações distintas (relações sociais interétnica, entre étnica, relações com o meio ambiente, nas relações econômicas, na relação dos indígenas com o Estado e vice versa). Estes ciclos econômicos sustentados em um viés evolucionista, pretensamente etnocida e decorrentes do colonialismo, não implicaram na dissolução das diferenças socioculturais mas em uma rearticulação sociocultural. Cada momento da história destes povos em contato com a fronteira agrícola que avançava sobre seu território configurava uma situação histórica distinta.

Nesse sentido, o presente trabalho toma como recorte temporal a partir da década de 1980, quando a produção de etanol se expande no estado e é o período em que era o corte da cana a principal fonte de aquisição de dinheiro dos Guarani e Kaiowa. É importante que não perder de vista que o trabalho no corte da cana, numa mesma linha do tempo, passa por diferentes situações históricas, com configurações distintas. A década de 1980 trata-se de uma época em que os índios trabalhavam nos canaviais como meio de obtenção de diversos recursos sob condições de extrema precariedade. Anterior à Constituição de 1988 e à Convenção 169/89, sob a vigência do Estatuto do Índio e do regime tutelar mas sem que o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) tivesse entrado em vigor, o que se via eram condições de trabalho limite, sem fiscalização. Hoje a grande maioria dos Guarani e Kaiowa presentes no estado com mais de 40 anos já cortou cana alguma vez quando criança. A falsificação de documentos era recorrente para possibilitar que estes indígenas menores de idade fossem *changuear*. Ao longo do trabalho de campo uma mulher guarani ñandeva¹⁶, sobre essa questão, afirmou

¹⁶ Importante situar as circunstâncias que se deu esse relato, assim como qualquer outro/a entrevistado/a. Esta entrevistada trabalhava como faxineira em uma escola indígena na Reserva Indígena Limão Verde,

“Pra nós antigamente não tem essa importância de negar. Pra nós é bem aventurado aquele que ajuda aos outros. Então não tem isso de negar documento pros outros.” (Entrevista concedida em trabalho de campo. Reserva Indígena Aldeia Verde –Amambai-MS, 2016)

Já na década de 1990 entra em vigor a CF/88, a Convenção 169 e o ECA. Os Ministério Público Federal e o Ministério Público do Trabalho (MPT) começam a ter capilaridade nas localidades mais distantes. Grande fluxo de índios passa a reclamar das condições de saúde e da impossibilidade de aposentadoria. Os índios passam a trabalhar sob a fiscalização atenta do MPT, a terem contratos de trabalho que atentem para as especificidades étnicas e crianças não são admitidas na ida do campo, ao menos em tese. Um guarani ñhandeva¹⁷ Logo relatou que naquele tempo os próprios se apelidavam de “escravos” e que entre eles chamavam o alojamento de “carandiru”, mas que o panorama mudou com a atuação do MPT. O relato deste guarani ñhandeva foi o seguinte,

“No primeiro dia, no primeiro contrato quando eu fui era muito difícil. Porque eu não sabia como trabalhava, como funcionava a usina. Fui aprendendo e o alojamento era muito precário, muito difícil. O almoço também era bem precário. E o alojamento né. Acho que fui com 24 anos, em 2007. E aí era muito difícil. Fui no primeiro e no segundo contrato. Mas no segundo contrato que eu fui já veio o pessoal de Brasília, do Ministério do Trabalho, e viu como era a situação que a gente trabalhava. A gente saía cedo, umas 4h e voltava 8-9h da noite já pro alojamento. Não tinha horário. Nós chamava a gente de escravo, nós mesmo, a gente colocava o nome viação escravo. Não tinha água gelada. A gente se considerava como escravo, porque não tinha escravo, a gente começa 5-6h da manhã, sem intervalo. Só tinha pra gente almoçar, tinha uns 5 minutos e já voltava pro serviço. (...) Sem equipamento de proteção. Tinha muito acidente, até as pessoas se matavam lá. Era bem difícil. Nós chamava nosso alojamento de Carandiru, tinha muita briga, era horrível. E não tinha cobertor. Não tinha colchão. Era muito quente. O banheiro era horrível. Tinha que cortar, eu não me lembro muito bem quantos metros dava a tonelada que ele queria, mas tinha que alcançar, acho que era 120 metros e mil e pouco tonelada, que a gente tinha que alcançar aquilo. E no segundo contrato que eu fui já vieram o pessoal do Ministério do Trabalho. Não tinha seguro desemprego, FGTS... O primeiro contrato foi em 2007, e o outro 2008. O Ministério Trabalho multou tudo. De 7 em 7 dias a gente pegava folga de 1 dia. E a gente se chamava de escravo porque a gente não tinha horário pra intervalo, não tinha água gelada, não tinha horário de descansar, não tinha nada. Quando o pessoal chegava aqui se separava já” (Entrevista cedida em trabalho de campo. Amambai – MS, 2016).

onde a mesma morava. Me conheceu no mesmo dia em que fui visitar a escola, fui apresentada a ela pelo indígena coordenador e amigo meu.

¹⁷ Importante situar as circunstâncias que se deu esse relato, assim como qualquer outro. Este entrevistado trabalhava como inspetor em uma escola indígena na Reserva Indígena Limão Verde, onde o mesmo morava. Me conheceu no mesmo dia em que fui visitar a escola, fui apresentada a ele pelo indígena coordenador e amigo meu.

Nos anos 2000 além da expansão do setor canavieiro, passa a haver restrições na queima da cana, diminuindo drasticamente a quantidade de indígenas que laboravam no canavial face a mecanização do setor. Não apenas no âmbito trabalhista as situações de reconfiguram, mas também na forma como estes povos circulam nesta fronteira. Na década de 90, por exemplo, é quando se tem início o processo das entradas ou, como cunhou o CIMI, das retomadas¹⁸. Em que frações de seus territórios originários passam a ser reivindicados quando reocupadas, ou seja, quando mais uma vez é realizada a entrada.

Já no terceiro ponto levantado por Pacheco de Oliveira, ele afirma serem as ações e os conteúdos simbólicos não correspondentes a uma projeção estrutural e atemporal, mas a uma solução de problemas (inclusive com uma dimensão ético-valorativa) que emergem das interações sociais. Estas ações e conteúdos simbólicos se fazem mais visíveis quando ao longo de um processo de pesquisa se incorporam os conceitos e as categorias nativas. Considerar as formas como estes povos conceituam suas práticas sociais e espaciais significa abrir a mente para o mundo possível que tais conceitos projetam e para o sentido que tais práticas carregam quando recriadas face a distintas necessidades instauradas em diferentes *situações históricas*, imergindo numa geografia pretensamente indígena. Como afirma Hannerz, “precisamos perceber quais palavras, ideias e interesse são nossos e quais são ‘deles’” (HANNERZ, 1997:30).

No quarto ponto o antropólogo afirma que as culturas não são coextensivas às sociedades nacionais nem aos grupos étnicos. É neste sentido que se faz necessário

¹⁸ Ao pensar no discurso do Outro, é importante considerar suas próprias categorias, conceitos, representações. O termo retomada é um símbolo do universo de pensamento do pesquisador, do grupo humano ao que pertence o pesquisador, aliás, muito bem situado no tempo e no espaço. Muito embora para o branco a noção de retomada explica a ação do Outro, não carrega consigo a mesma significação dada pelos autóctones. Importante salientar que à noção de retomada a corresponde – e para isso foi criada – a dos produtores rurais que consideram a ação dos autóctones como invasão. O termo utilizado pelo grupo humano em estudo é o verbo (ai)ke = entrar. Ore roiketaupepe, ore rekohaymãguarepe = nós (que exclui o interlocutor) vamos entrar lá, lugar de realização de nossa plenitude como ava (Homem Guarani) de um tempo passado”. Não é simplesmente a “retomada das terras”. E os Nanderu, os Tamõi, as Jari contam isso em seus cantos e explicam dessa maneira o movimento de “entrar”. Ao utilizar sua própria língua, o pensamento do nativo corre com maior desenvoltura e revela a simbolização de um outro mundo, de seu mundo ou de como sua realidade é materializada (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). De um outro lado, a utilização da simbologia manifesta pelo nativo – pouco importa em que língua tenha sido apreendida –, representa também uma manifestação política, de reafirmação da condição de grupo humano específico na forma de realizar, compreender, representar, simbolizar o mundo e a vida social – incluindo-se as relações de contato, certamente. O fortalecimento identitário é o sentimento que irá alicerçar a ação política da “entrada” em seus espaços antigos; as “entradas”, por sua vez, têm se dado em situação história determinada e com plena participação do povo nativo, decorrente de processos históricos vividos (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988)

abandonar “imagens arquitetônicas de sistemas fechados” e passar a trabalhar com “processos de circulação de significados”, reafirmando a cultura como algo não estrutural, mas dinâmico e virtual. O processo de etnogênese destes povos não decorre essencialmente a noção de pertencimento a uma sociedade nacional, cada qual carrega um processo distinto que o conforma enquanto tal e que, ao longo das relações de contato, circulam, cruzam e se recriam, ainda que, como afirma Hannerz, não necessariamente o que se ganha na trajetória se perde na origem.

Já o antropólogo Viveiros de Castro (2002) parte de uma corrente da antropologia mais essencialista, diferente da linha mais processualista acima proposta e evidente nos quatro pontos trabalhados por Pacheco de Oliveira. O presente trabalho traz a tona algumas de suas ideias por entendê-las como contribuições importantes ao debate antropológico sobre os povos indígenas e o que aqui se pretende. Ainda que ambos os teóricos partam de diferentes vertentes, a tentativa de um possível diálogo entre os mesmos se mostra um interessante caminho para o que presente capítulo se propõe, isto é, abrir a geografia para um diálogo com a antropologia, e também por entender que ambos as leituras não necessariamente se opõem.

Viveiros de Castro (2002) distingue dois métodos antropológicos de pesquisa. Sendo o primeiro um método tradicional da antropologia baseado em um conhecimento antropológico como resultando da aplicação de conceitos extrínsecos ao objeto, como por exemplo: a cognição, o parentesco, a religião, a política etc. O antropólogo parte deste conceitos e vai averiguar como estes se realizam neste ou naquele contexto etnográfico. Ou seja, um procedimento investigativo tradicional que visa preencher uma forma universal (os conceitos antropológicos pré-fabricados) com um conteúdo particular.

E o segundo método, o jogo que aqui o autor propõe, o procedimento investigativo toma o “(...) conhecimento antropológico como envolvendo a pressuposição fundamental de que os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem que os procedimentos investigados. Tal equivalência no plano dos procedimentos sublinhe-se, supõe e produz uma não-equivalência radical de tudo o mais.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:116). Neste sentido aqui proposto, o procedimento investigativo parte do princípio de que o antropólogo não sabe de antemão quais são os problemas a considerar, reafirmando a necessidade epistemológica

e política de escolha entre o postulado da continuidade dos procedimentos e a tradicional.

O antropólogo faz um jogo de desconstrução da ideia de sujeito e objeto em um procedimento investigativo. O resultado disso é que o confronto (entre dois pensamentos e/ou fazeres) deve poder produzir uma comum alteração dos discursos em jogo, pois não se trata de chegar ao consenso, mas ao conceito. Chegar ao conceito significa também a possibilidade de aproximação ao possível mundo que este conceito projeta. A “comum alteração dos discursos” em jogo é parte da transformação que se dá no discurso a partir da relação em que eles se encontram. “Chegar ao conceito” é algo que deve ser construído ao longo do procedimento investigativo, levando em conta a tradição do nativo, o que pressupõe considerar outros conceitos e categorias, isto é, os conceitos dos nativos.

O ponto de vista do antropólogo não pode ser o do nativo, mas o da relação do antropólogo com o ponto de vista nativo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). A ficção é antropológica, pois o acesso ao ponto de vista do nativo é impossível, mas a tentativa de experimentar aquele pensamento ao longo do processo investigativo não é fictícia. Se trata de abrir a mente para o mundo possível que tais conceitos projetam. Para Viveiros de Castro (2002), “meu objeto é menos o modo de pensar indígena que os objetos desse pensar, o mundo possível que seus conceitos projetam”.

Trazer esse debate para o tema aqui abordado é tomar a noção de *changa* como central a análise no lugar de *trabalho assalariado*, é buscar, a partir desta noção, compreender o que esta prática de trabalhar temporariamente fora da aldeia significa para estes indígenas, é ir além do que propõem teorias que tomam como centralidade a relação capital-trabalho, ou campo-cidade, ou patronato-proletariado. Reside aí a novidade trazida pela antropologia quando propõe considerar os conceitos nativos (por expressar as ideias e os problemas situados dentro da “razão indígena”) e não as categorias de “entendimento” pré-fabricadas como central a análise, contribuindo a um estudo que se propõe apreender uma geograficidade indígena. E sobre esta “razão indígena” não deve se tratar

“Nem uma forma da doxa, nem uma figura da lógica — nem opinião, nem proposição —, o pensamento nativo é aqui tomado como atividade de simbolização ou prática de sentido: como dispositivo auto-referencial ou

tautegórico de produção de conceitos, isto é, de ‘símbolos que representam a si mesmos’ (Wagner 1986)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:131)

O pensamento nativo deve ser encarado como prática de sentido, signos, simbolização de um outro mundo, ou seja, de produção de realidade. Representando o que seria o “outrem deleuziano. Outrem é a expressão de um mundo possível; mas este mundo deve sempre, no curso usual das interações sociais, ser atualizado por um Eu: a implicação do possível em outrem é explicada por mim” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:131), pela relação do pensamento do Outro com o meu.

A profunda discussão, aqui apresentada brevemente, sobre a fronteira, seus fluxos (e contra-fluxos) culturais, limites e hibridismos levantadas por Hannerz (1997) junto a outras questões acima levantadas pelos antropólogos Pacheco de Oliveira (1998) e Viveiros de Castro (2002) propõem o exercício de estar atento à produção de diferentes práticas e sentidos de Outros povos em seus diferentes contextos temporais e concretos, indissociáveis da dimensão espacial da sociedade e, muitas vezes, densamente associadas. Logo, sugere também à geografia que considere outras espacialidades, que não só a do “pioneiro”, como critica Martins (1997). Pode-se tomar como exemplo o que o presente trabalho propõe que, entre outras questões, sugere pensar a perspectiva dos povos Guarani e Kaiowa face ao avanço da fronteira agrícola e a reconfiguração de suas práticas densamente associadas a mudanças no substrato material espacial e de suas relações de poder. O que perpassa repensar geograficamente essas relações contato situadas na zona fronteira, tarefa a qual a antropologia traz importantes contribuições.

O comum discurso sobre o “avanço da fronteira” já pressupõe uma perspectiva adotada, neste caso, a do “pioneiro”. Ora, se algum agente da fronteira avança, o outro, ao menos em tese, recua em alguma medida. Este movimento fronteiro de constante *avanço*, *reco* e/ou, ainda que parcial e temporariamente, de *trânsito* é o que reafirma a fronteira enquanto *lôcus do conflito*. Isto ocorre quando, por exemplo, os fazendeiros invadem o território dos povos originários. Neste caso, da perspectiva Guarani e Kaiowa, pode-se entender o avanço da fronteira agrícola como uma tentativa de recuo forçado da territorialidade destes povos, na medida em que há junto deste movimento um processo de *precarização territorial* (HAESBAERT, 2014).

Sobre este processo de *precarização territorial*, antes é preciso distinguir a dimensão material e a simbólica presentes na categoria de território. No caso abordado, a invasão do território Guarani e Kaiowa por parte dos fazendeiros é interpretada aqui como um processo de precarização territorial porque ao mesmo tempo em que se permanece a territorialidade, há junto disso perda do território em sua dimensão material, na prática este processo se dá quando se tem o acesso e ocupação negadas ao serem expulsos de seus tekoha¹⁹ e, em seguida, aldeados pelo SPI. A expulsão de seus tekoha seguida dos aldeamentos promovidos no início do século XX não significou a perda da territorialidade, isto é, o sentido atribuído àquele território permaneceu, ainda que com perda relativa de extensas porções para dar espaço as fazendas que se conformam ao longo de diferentes ciclos econômicos que atravessavam o Mato Grosso do Sul.²⁰

Entender a fronteira como o espaço de constante avanço e recuo de seus diferentes agentes constituintes é também compreender este processo de avanço da fronteira agrícola como, ao mesmo tempo, um processo desencadeador da *precarização territorial* dos povos originários. Face as precárias condições de se viver uma territorialidade originária diante do avanço do “pioneiro”, todo esse processo de avanço-recuo configura um constante conflito na fronteira agrícola. Mesmo diante de políticas agrárias e indigenistas que negavam o acesso destes povos a seu território originário ao longo do século XX, ainda assim, o constante movimento de avanço do “pioneiro” passa a ser revertido quando ao longo no final do mesmo século se iniciam as retomadas. As retomadas iniciadas nos anos 1980 são uma prática espacial Guarani e Kaiowa surgem como tentativa de reverter este quadro de constante avanço da fronteira agrícola. Em tese e em resumo, o que ocorre quando se dá o processo de entrada nas terras indígenas tomadas, ou retomadas (como define o CIMI), o que recua é a fronteira agrícola, na medida em que as entradas se dão em uma parcela da fazenda ou em toda ela.

Por hora, reflexões sobre a dimensão territorial desta problemática e suas políticas públicas serão abordadas resumidamente, já que tais questões serão trabalhadas

¹⁹ Em uma definição mais resumida e sintética, tekoha significa modo de ser (teko) e lugar (ha), ou seja, espaço onde os Guarani e Kaiowa podem vivenciar seu modo de ser. Esta é uma categoria surgida do contato interétnico e da necessidade de definição para aquilo que se reivindica.

²⁰ Sobre esse debate territorial, ver o Capítulo 3.

com maior profundidade nos próximos capítulos. A problematização aqui levantada sobre o avançar, o recuar e o transitar dos agentes/grupos presentes na fronteira é apenas um exemplo que visa demonstrar como estas discussões no campo antropológico podem somar à geografia. “Geografizar” tais ideias sobre a alteridade presente na fronteira, suas diferentes perspectivas e os fluxos culturais nessas relações é se propor refletir sobre como tais questões também se dão na dimensão espacial, uma vez que esta é inerente à vida em sociedade. Neste sentido, o debate aqui explicitado busca pensar tal questão tanto do ponto de vista do *objeto de estudo* (ao abordar a fronteira enquanto o encontro de duas distintas espacialidades, e não apenas enquanto o avanço de uma sobre a outra), tanto como do ponto de vista de *método de pesquisa*, quando se propõe um caminho alternativo para um método investigativo na relação pesquisador/a e “objeto” de estudo, pretensamente abordado aqui menos enquanto objeto de estudo e mais como um sujeito de estudo.

Esta transição de objeto à sujeito de estudo apenas se coloca como pretensão quando se entende que isto efetivamente só se dá no campo das ideias, ou seja, de um ideal a ser atingido, tão desafiador quanto necessário. Porém, embora o acesso por parte do/a pesquisador/a à perspectiva Guarani e Kaiowa seja ilusório, ao longo do processo investigativo isto se dá mais como uma tentativa de experimento do que como uma compreensão plena do mundo projetado pelos Guarani e Kaiowa. Se, nas palavras de Viveiros, “a ficção é antropológica, mas antropologia não é fictícia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), parafraseando-o, a ficção também é geográfica, já que a compreensão plena da espacialidade Guarani e Kaiowa através da decifração de suas práticas espaciais por parte do/a pesquisador/a é fictícia, mas a geografia Guarani e Kaiowa não é fictícia, já que o espaço geográfico é uma dimensão inerente a qualquer sociedade, tal como suas práticas espaciais. É a partir disto que o próximo capítulo abordará as transformações que se dão na espacialidade dos Guarani e Kaiowa – através da decifração de determinadas práticas espaciais – face o avanço da fronteira agrícola.

Capítulo 2

Os trânsitos fronteiriços: a reconfiguração das práticas espaciais Guarani e Kaiowa

“É preciso historicizar e geografizar melhor nossa concepção de hibridismo – ou de hibridização, para destacá-lo enquanto processo – e reconhecer, sobretudo, os diferentes sujeitos que o produzem e os contextos geopolíticos em que ele se realiza e/ou onde circula o seu debate” (HAESBAERT & MONDARDO, 2010:23)

Feito o debate no capítulo anterior sobre o quanto uma leitura antropológica de fronteira tem a contribuir ao que o presente trabalho pretende refletir - isto é, compreender determinadas práticas espaciais Guarani e Kaiowa para decifrar sua espacialidade -, a questão da fronteira retorna neste capítulo, mas como tentativa de leitura de uma geografia Guarani e Kaiowa, diferente das comuns leituras sobre fronteira na geografia na perspectiva do “pioneiro”. É na empiria do que no capítulo anterior foi discutido sob um viés teórico da antropologia, que este capítulo busca apresentar a questão de modo a dialogar a geografia com a antropologia entorno dessa noção dos trânsitos fronteiriços. Trânsitos estes não apenas culturais (como trabalhado no capítulo anterior), mas também territoriais, ou seja, do mesmo modo que imbuídos de significações, também constituídos dentro de relações de poder.

A lacuna teórico-epistemológica na ciência geográfica para o estudo dos povos originários talvez justifique a busca neste texto por outra(s) ciência(s) e, neste caso, não

por acaso a antropologia, ciência pautada pela alteridade das relações sociais, isto é, pela busca de compreender o Outro. Reafirmando o apontamento de Quijano (2005), a colonialidade sobreviveu ao colonialismo. Neste sentido, a tarefa de pensar esse Outro - os povos originários - em uma sociedade que, embora com o fim da colonização, ainda possua traços de colonialidade muito imbricados, pressupõe a tentativa de desconstrução de um olhar eurocentrado de interpretação da realidade. Esta tarefa não pertence apenas à ciência geográfica, a necessidade de quebra de um olhar/fazer/saber geográfico, e também científico ocidentalizado como um todo, se torna evidente quando olhamos para os povos originários.

Embora a temática indígena não tenha tradição na Geografia, trabalhos entorno da questão vem surgindo com força nos últimos anos. E, diante de um aparato teórico-conceitual ainda fortemente ancorado em um viés eurocentrado, a necessidade de quebra de teorias e paradigmas constituídos no mundo ocidental para interpretação dos povos originários e suas espacialidade se torna evidente. Um aparato eurocentrado construído para compreensão do mundo ocidental não se conecta a realidade destes povos. Ler este Outro mundo sob uma epistemologia eurocentrada inevitavelmente leva a leituras distorcidas quando ao fazer a tentativa de transposição de determinadas formas de ler o mundo.

É nesse sentido que, face a necessária descolonização epistemológica, aqui foram separados alguns parágrafos para explicitar o porquê não foi utilizado teorias que centralizam as relações de trabalho para compreender a relação a relação de “trabalho” entre estes povos e os fazendeiros ao operar no corte da cana para adquirir recursos. O primeiro subtópico faz um debate sobre as implicações do uso de um paradigma estruturalista marxista (LUXEMBURGO, 1985; HARVEY, 2004; CLASTRES, 2004) para a leitura socioespacial de uma sociedade que não toma o mundo do trabalho como centralidade. Se não é o mundo do trabalho que será a categoria central para a análise da atividade Guarani e Kaiowa nos canaviais, a categoria que toma frente é a de *práticas espaciais*, que surge da inspiração de parte da tríade lefebvriana (*espaços de representação, representações do espaço e práticas espaciais*).

Para Lefebvre, através da decifração das *práticas espaciais* é possível apreender a espacialidade Guarani e Kaiowa. Visto isso, o segundo subtópico faz uma abordagem teórica sobre a tríade lefebvriana e, com maior profundidade, o conceito de *práticas*

espaciais (LEFEBVRE, 1974), tal como sua releitura em Souza (2013) e sua relação com o *substrato material espacial* (SOUZA, 2013). O avanço da fronteira agrícola instaura outras relações de poder no espaço, o que encaminha a discussão para a dimensão territorial do debate. O trânsito cultural debatido no capítulo anterior passa a ser visto aqui não apenas em sua dimensão espacial, mas também considera as mudanças nas relações de poder inerentes aos trânsitos fronteiriços. Afinal, no avançar da fronteira agrícola ocorre também a instalação de uma outra territorialidade que não a originária. Essa *multiterritorialidade* (HAESBAERT, 2004) presente na zona de fronteira também se configura enquanto um movimento de *transterritorialidade* (HAESBAERT & MONDARDO, 2010).

É neste sentido que, trazendo ao debate a empiria da questão, o terceiro subtópico apresenta como se reconfiguram as práticas espaciais Guarani e Kaiowa para aquisição de recursos, isto é, da prática do *jeheka* (“vou buscar recursos”) à emergência da *changa* (trabalho temporário e remunerado fora da aldeia). Analisando este processo em uma perspectiva menos indigenista e mais indígena de tais processos²¹. Para entender o que isto significou para este Outro agente/grupo presente na fronteira, isto é, dos povos originários, os antropólogos Thomaz de Almeida (2002) e Mura (2006) são trazidos ao debate.

2.1 A não centralidade do mundo do trabalho entre os Guarani e Kaiowa

Incomodada com algumas lacunas na obra de Marx, Rosa Luxemburgo faz um esforço em sua releitura sobre a teoria marxista para incluir aos estudos sobre economia política de Marx os ditos “povos primitivos” (camponeses, feudais, artesãos, povos autóctones, aborígenes), ao que a autora refere-se por “povos não-capitalistas”. Por “não-capitalistas”, Rosa entende como aqueles povos que produzem seus meios de consumo em quantidade suficiente para garantia da própria subsistência, sendo uma atividade sem acúmulo de recursos e, portanto, sem sentido do ponto de vista do capital.

²¹ Por “perspectiva indígena” entende-se àquela abarcada pelos próprios povos indígenas, enquanto “perspectiva indigenista” se refere àquela construída em relação aos povos indígenas, para eles e não por eles, não necessariamente partindo deles.

Na obra marxiana, estes povos abordados como “primitivos” são negligenciados, ou acabam por ser resumidos a uma etapa inicial do processo de acumulação primitiva que, em resumo, sintetiza o processo inicial de acumulação de capital. Isto se dá quando o autor parte do camponês como sujeito pré-capitalista e que, ao ter seus campos cercados (*enclosures*), acabaram tornando-se um exército industrial de reserva, migrando para a cidade e sendo proletarizado.

A diferença entre Rosa e Marx é que em seus estudos sobre acumulação do capital Rosa parte de um período pré-campo, isto é, pré-lógica monetarizada de mercado, o que a autora define como *economia natural*, uma etapa inicial do processo de acumulação do capital. Na *economia natural*, embora houvesse mercado, este não era monetarizado, as trocas eram realizadas sem o regime monetário. Logo, é sobre esta forma de economia que a lógica do mercado monetarizado é imposta. Com a emergência do mercado monetarizado, surge a figura do camponês, aquele que troca o excedente de sua produção por moeda. A autora destrincha as 4 etapas primordiais da reprodução do capital, são elas: 1º o desmonte da *economia natural*; 2º a inserção da *economia mercantil monetarizada* (quando surge a figura do camponês); 3ª o desmonte do *campesinato*; 4º a emergência do *capitalismo* (DMD’).

A autora, a partir das lacunas encontradas na obra de Marx sobre a reprodução do capital, não encontra possibilidade do capital total (kC e kV) realizar a mais-valia apenas a partir de si mesmo, ou seja, do capital resolver suas inerentes crises de sobreacumulação e subconsumo a partir de si. É quando Rosa conclui que o capital depende do extracapital, ou seja, meio capitalista dependem do meio extra-capitalista para dar continuidade ao processo de reprodução ampliada do capital em seus momentos de crise.

Segundo Rosa, ao longo do processo de reprodução ampliada do capital, a relação entre “espaços capitalistas” e “espaços não-capitalistas”, aparentemente dicotômica, se torna algo complementar ao identificar no que seria uma barreira (esses “espaços não-capitalistas”) uma condição. Há uma apropriação destes espaços ditos “não-capitalistas” para serem decompostos e, assim, dar continuidade ao processo de reprodução ampliada do capital. Este processo é o que garante as condições necessárias à expansão da própria produção, são elas: o aumento do mercado consumidor e a expansão da força de trabalho proletarizada.

Harvey também soma ao debate sobre como todo esse processo da reprodução do capital se dá no âmbito espacial a partir da incorporação da categoria “acumulação via espoliação”, quando o mesmo faz uma releitura do processo de acumulação primitiva (Marx, 1867). Para o geógrafo, o capital necessita de espaços que permaneçam obrigatoriamente em “situação não-capitalista” para superar suas próprias crises estruturais de superprodução e subconsumo. Corroborando com Rosa ao afirmar que, todo desenvolvimento da história do capitalismo está circunscrito à existência destes espaços de formação econômica “não-capitalista”. Com vistas a resolver suas próprias crises de acumulação é sobre esses espaços que o capitalismo avança, neste sentido, para ambos, o capital sempre depende do “extracapital”, num constante processo de “acumulação primitiva” (Marx, 1867). O que faz da acumulação primitiva não mais apenas uma etapa inicial do processo de acumulação do capital, como aponta Marx, mas uma etapa inerente ao processo de acumulação do capital.

Para Harvey, tal fenômeno se materializara no espaço a partir de práticas de cunho imperialista, potencializadas e reformuladas na atual conjuntura pelo neoliberalismo. Nesse processo de avanço da fronteira do capital no espaço emergem novas formas de dar continuidade a esse processo de incessante acumulação, é o que o geógrafo chama de um novo imperialismo. Uma leitura geográfica sobre a dimensão espacial do processo de reprodução ampliada do capital atribui a essa avanço da fronteira do capital um fenômeno não só histórico, mas também geográfico. Para que o processo de reprodução ampliada do capital possa se dar de maneira espacialmente fluida, é preciso que se promova a produção capitalista do espaço. Para isso, o espaço é alterado de maneira significativa em sua materialidade e suas práticas, passa a ser composto de fixos cada vez mais estruturados, fluxos cada vez mais densificados, e instalados no espaço de modo desigual e combinado (SANTOS, 1996).

Sobre o entendimento destes povos ditos primitivos e o diálogo com a teoria marxista, o antropólogo político Clastres aponta importantes caminhos nesta direção no momento em que chama atenção para os limites e riscos de interpretar estes povos à luz de uma teoria marxista. O autor corrobora em certa medida com apontamentos marxianos ao reafirmar o papel do Estado para com o capital e a formação de uma sociedade de classes, em suas palavras “é o próprio Estado que introduz a divisão [de classe social], que é seu motor e seu fundamento” (CLASTRES, 1977). A relação que

se traça entre esta “sociedade não-capitalista” (LUXEMBURGO, 1985) - ou que Clastres chama de “sociedade sem Estado” (CLASTRES, 1974) - e a sociedade capitalista ocidental passa a se dar a partir do avanço da fronteira do capital e do encontro entre estas.

Para Rosa, o encontro de uma sociedade capitalista com a sociedade não-capitalista, o que Clastres definiria como a “sociedade sem Estado”, nada mais é que uma etapa do processo de acumulação do capital visando uma tentativa de destruição dessa dita sociedade não-capitalista, seja pelo etnocídio²², seja pelo genocídio, ou o que ela chama de “destruição da economia natural”. Já para o antropólogo Clastres, o autor aponta este encontro como “o mau encontro” entre uma sociedade que se divide em classes e uma “sociedade indivisa”, sem a figura do Estado e, portanto, não dividida em classes. Por “sociedade indivisa”, Clastres entende uma sociedade sem classes, sem ricos e pobres, sem dominantes e dominados, ou sem um órgão de poder separado, sem Estado. A tentativa de divisão social entre estes povos e imposição à servidão apontadas nos estudos de Rosa seria uma resultante do encontro desses dois mundos, abordados por Clastres como “mau encontro”, isto é, o encontro entre uma sociedade de classes e uma sociedade indivisa.

O presente trabalho busca mostrar que a ideia de que o encontro destas suas sociedades e seus modos de produção não significa a inclusão de uma à outra, ou seja, os povos ditos primitivos não se tornam parte do processo de acumulação do capital ao cruzar em determinado momento com o modo de produção capitalista. A hipótese aqui traçada busca apontar que o que Rosa chama de “destruição da economia natural”, a etapa inicial do processo de reprodução ampliada do capital, quando vista a partir de uma sociedade “não-capitalista” não denota a destruição de sua economia tampouco seguida de uma inclusão à lógica ocidental de produção. O cruzar de distintos modos de produção presentes em um espaço de fronteira não significa o avanço de mais uma etapa da dita “evolução” nestas sociedades “primitivas”, como indicam leituras de viés marxista citadas aqui.

O antropólogo político afirma que é ancorado em um pensamento evolucionista que tais sociedades sem Estado são vistas como uma sociedade apolítica. Como se nessas

²² Vale ressaltar que a dimensão etnocida do sistema colonial só se realiza enquanto pretensão ou genocídio, dada a impossibilidade de destruição de uma etnia se não vida dizimação.

sociedades a questão do poder não se colocasse e, portanto, elas são tratadas como “a infância da humanidade, a primeira idade de sua evolução, e, como tais, incompletas, inacabadas, destinadas portanto a crescer, a tornar-se adultas, a passar do apolítico ao político” (CLASTRES, 1977:104). Completa,

“tal é a concepção tradicional, quase geral, das sociedades primitivas como sociedades sem Estado. A ausência do Estado marca sua incompletude, o estágio embrionário de sua existência, sua a-historicidade. Mas será de fato assim? Percebe-se bem que tal julgamento não é, na verdade, senão um preconceito ideológico, implicando uma concepção da história como movimento necessário da humanidade ao longo das figuras do social que se engendram e se encadeiam mecanicamente” (CLASTRES, 1977: 104)

Em relação a essa “a-historicidade”, não à toa a narrativa da história oficial sobre estes povos comumente se inicia a partir do contato, tomando qualquer fluidez e/ou hibridismo cultural (HANNERZ, 1997) como um processo evolutivo, ou até mesmo “aculturativo”, a partir da falsa ideia de uma cultura “menor”, “primitiva”, “incompleta”, sendo engolida por uma “maior”, “civilizada”, “evoluída”. Estas sociedades não são coextensivas à sociedade nacional (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988). Segundo Souza Lima,

“(...) todas as concepções da natureza dos povos indígenas apresentavam em comum o fato de situá-los como inferiores, quer em relação à ‘civilização nacional’ ou à ‘raça branca’, quer como no caso dos positivistas, situando-os numa fase evolutiva primária. Ou ainda, porque a ‘generosidade’ ou a ‘ingenuidade’ os colocavam em situação de inferioridade no trato com os civilizados” (LIMA, 1987:172)

Foi fortemente ancorada neste viés positivista que políticas agrárias e indigenistas foram se constituindo ao longo do século XX, dando ao Estado a capacidade de forjar sobre estes povos a figura do trabalhador através de ações de cunho civilizatório e criar uma identidade nacional, resultando desta forma no desenvolvimento da província, o que resultaria no fim deste estado “primitivo”, “semi-barbaro”, e “atrasado” que não compactua com o ideal de uma sociedade estruturada e dividida em classe social.

Neste sentido, nos primeiros anos de política indigenista houve a intenção de proletarização destes povos, ao impor a estes a servidão e ações de viés civilizatório nos postos indígenas dentro das Reservas Indígenas que iam sendo criadas. Também de cunho evolucionista, esta prática se firmou na figura do SPILTN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais) em 1910, deixando de ser

Localização dos Trabalhadores Nacionais (LTN) em 1918, e passando a ser somente Serviço de Proteção ao Índios (SPI). Sobre este paradigma evolucionista dominante na atuação do Estado durante os primeiros anos de indigenismo no país, Clastres ajuda a refletir ao afirmar que:

“(...) se as sociedades primitivas são as sociedades sem Estado, não é por incapacidade congênita de atingir a idade adulta que a presença do Estado marcaria, mas sim pela recusa dessa instituição. Elas ignoram o Estado porque não o querem, a tribo mantém na disjunção chefia e poder porque não quer que o chefe se torne detentor de poder, ela recusa que o chefe seja chefe. Sociedades da recusa da obediência: tais são as sociedades primitivas.” (CLASTRES, 1977: 113)

A recusa do Estado, tanto da perspectiva de Clastres como do pensamento marxiano, constitui também a recusa de uma sociedade dividida em classe. O que Clastres soma ao debate é a crítica da introdução de uma sociedade dividida em classes como uma etapa inerente à evolução da sociedade, tal como indica a teoria marxista fortemente ancorada em uma perspectiva evolucionista. Conformando um viés evolucionista e problematizando a ideia do modo capitalista de produção como único modo de produção ou como algo inerente a um estágio de evolução a que toda sociedade está destinada, Rosa ainda problematiza,

“A hipótese que Marx levanta não passa, no entanto, de um pressuposto teórico destinado a facilitar e simplificar a análise do problema. Como todo mundo sabe e o próprio Marx insiste em realçar em *Das Kapital*, a produção capitalista não é, na verdade, a forma única e exclusiva existente de se produzir. (...) Essas formas todas de sociedade ou de produção não só existem ou coexistem em perfeita harmonia com o capitalismo como também desenvolveu-se entre elas e o capital europeu um processo intenso e *sui generis* de trocas desde o início da era capitalista.” (LUXEMBURGO, 1985:334)

O antropólogo político se refere a esta “sociedade sem Estado” como tendo economia baseada no “modo de produção doméstico” (MPD). Para isso, o autor vai a Sahlins e seus estudos sobre economia primitiva, este que desconstrói a ideia da economia primitiva como economia da miséria, conferindo ao MPD o estatuto de uma economia da abundância. Em suas palavras, “a economia primitiva não é uma economia da miséria, mas que ela permite, ao contrário, determinar a sociedade primitiva como a primeira sociedade da abundância” (CLASTRES, 1977:124). Sahlins desconstrói a comum ideia na antropologia econômica clássica de que as sociedades primitivas eram baseadas na economia de subsistência, ao afirmar que qualquer sistema de produção consiste em dar subsistência aos indivíduos que pertencem a tal sociedade.

Se esses povos não produzem estoque não é por incapacidade técnica e grande uso do tempo, como apontam os clássicos, é por não querer fazer, não querer e não precisar produzir excedentes na medida em que já asseguram a satisfação de suas necessidades básicas, dedicando determinadas horas do dia a isto. Clastres recorda Sahlins quando questiona, “por que se fatigariam coletando mais do que podem consumir? Por que nômades se esgotariam transportando inutilmente de um ponto a outro pesadas provisões, quando, diz Sahlins, ‘os estoques estão na própria natureza’? (...) se o homem primitivo não é um empreendedor, é porque o lucro não o interessa; que, se ele não ‘rentabiliza’ sua atividade, como gostam de dizer os pedantes, não é porque não sabe fazê-lo, mas porque não tem vontade de fazê-lo!”. Importante ressaltar que tais descrições desses povos dadas por Clastres estão situadas em um determinado momento da história. Neste sentido, sobre o “mau encontro” de uma sociedade indivisa e de uma sociedade dividida em classes, e os conflitos que daí emergem, Clastres afirma

“o que a civilização ocidental contém que a torna infinitamente mais etnocida que qualquer outra sociedade? É seu *regime de produção econômica*, espaço do ilimitado, espaço sem lugares por ser recuo constante do limite, espaço infinito da fuga permanente para diante.” (CLASTRES, 1977:62)

Quando trazida a empiria do que o presente trabalho aborda, o que Clastres afirma ser o “espaço sem lugares” seria o avanço fronteira agrícola no Centro-Oeste brasileiro promovendo práticas que visavam um etnocídio não só a partir de práticas de cunho civilizatório, mas também de uma tentativa de recuo forçado e constante dos territórios Guarani e Kaiowa. Sendo por uma perspectiva este processo se define como uma frente de expansão, de outro perspectiva pode-se denominar uma frente de espalhamento. Tal afirmação levantada pelo antropólogo contribui para pensar em como espacialmente o processo de acumulação do capital ganha materialidade no que Harvey chamaria de *acumulação por espoliação*. Sobre tais práticas, as reflexões de Clastres trazem algumas contribuições. Em suas palavras:

“O horizonte no qual se destacam o espírito e a prática etnocida é determinado segundo dois axiomas. O primeiro proclama a hierarquia das culturas: há as que são inferiores e as que são superiores. Quanto ao segundo, ele afirma a superioridade absoluta da cultura ocidental. Portanto, essa só pode manter com as outras, e em negação positiva, o sentido de que ela quer suprimir o inferior enquanto inferior para içá-lo ao nível superior. Suprimi-se a indianidade do índio para fazer dele um cidadão brasileiro. Na perspectiva de seus agentes, o etnocídio não poderia ser, conseqüentemente, um empreendimento de destruição: ao contrário, é uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental.” (CLASTRES, 1977:57)

Clastres afirma ser toda cultura etnocêntrica, sendo ela mesma a excelência do humano e as outras possuindo uma humanidade em menor grau. Para ele, faz parte da essência da cultura ser etnocêntrica, ao marcar a alteridade cultural não como diferença positiva, mas inferioridade num eixo hierárquico. Embora a prática etnocida não necessariamente tenha convicção do etnocentrismo, Clastres ressalta, “se toda cultura é etnocêntrica, somente a ocidental é etnocida” (CLASTRES, 1977:58). Define etnocídio como sendo a “supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e más. (...) Em outras palavras, o etnocídio resulta na dissolução do múltiplo no Um”. Problematicando ainda tais apontamento de Clastres, o etnocídio apenas se realiza via genocídio. Não há como destruir uma etnia, se entende-se a mesma como algo em constante movimento. O etnocídio almejado pelas culturas ocidentais apenas se realiza enquanto intenção, plenamente isto só se realizaria via genocídio. Sobre a relação “sociedade capitalista” e “sociedade não-capitalista” e o choque deste “mau encontro”, Clastres ainda aponta:

“eis porque nenhum descanso podia ser dado às sociedades que abandonavam o mundo à sua tranqüila improdutividade originária; eis porque era intolerável aos olhos do Ocidente, o desperdício representado pela não exploração econômica dos imensos recursos. A escolha deixada a essas sociedades era um dilema: ou ceder à produção ou desaparecer; ou o etnocídio ou o genocídio” (CLASTRES, 1977:62)

De fato, a cultura ameríndia ao longo de toda sua história, isto é, cerca de 11 mil anos antes da chegada dos colonizadores, se desenvolveu independente do capital. No caso dos Guarani e Kaiowa hoje presentes no que os *karai* denominaram de Mato Grosso do Sul, se desenvolveu independente deste contato interétnico intensificada nos últimos 100 anos na região. A reconfiguração de suas *práticas espaciais*²³ e seus sentidos se transformaram ao longo da história independente do contato com a sociedade ocidental, dividida, colonial, moderna, não-indígena. Face a uma série de situações históricas (Pacheco de Oliveira, 1997) constituídas ao longo dos séculos de um modo de organização de vida Guarani e Kaiowa, o que inclui a chegada dos colonizadores a região, estes povos reconfiguraram e remodelaram suas práticas espaciais, assim como sua cultura.

²³ Resumidamente e a partir da releitura de Souza, por “práticas espaciais” entende-se práticas sociais densamente imbricadas da dimensão espacial (SOUZA, 2013). O presente artigo considera as formas de aquisição de recursos como uma prática espacial dos Guarani e Kaiowa. Tais ideias serão trabalhadas de maneira mais profunda no próximo subtópico.

De volta à teoria de Rosa, tratar os povos indígenas como “sociedade não-capitalista”/“extracapital”, como através de um grande esforço nos sugere Rosa e Harvey, significa negar a interlocução entre os dois mundos. A teoria marxista apresenta um aparato teórico-conceitual que não dá conta da análise do mundo projetado por estes povos, visto que é uma teoria que parte de um paradigma materialista histórico e dialético elaborado para um exame crítico da sociedade capitalista. A leitura de Rosa e Harvey sobre o avanço da fronteira do capital sobre estes povos não permitem abarcar a complexidade do encontro e seus trânsitos nas zonas fronteiriças. Neste sentido, tomar a fronteira apenas a partir de um aparato teórico conceitual que só permite a leitura do agente que avança apresentar-se-ia como um equívoco, na medida em que do mesmo modo que os povos originários não são “capitalistas”, eles também não são “não-capitalistas”; do mesmo modo que não são “classe trabalhadora”, “força de trabalho”, também não são “proletariado indígena”, “sociedades de formação socioeconômica não-capitalista”, “extracapital”, como tantas outras noções que se arriscam ao analisar os povos indígenas a partir da teoria marxista.

Como já discutido no capítulo anterior, para Martins (1997) este encontro confere uma noção de encontro entre distintas temporalidades, diferente de uma noção linear do tempo proposta por um paradigma evolucionista que é basilar em uma leitura eurocentrada de mundo. Para o sociólogo, é na fronteira, entendida como o encontro dessas distintas temporalidades, que se dá contradição, pois ainda que datadas de distintas formas também são contemporâneas. Em uma leitura essencialmente marxista sobre esse processo de encontro entre tais temporalidades que se dá na fronteira, ainda afirma que,

“(...) penso que o marxismo estruturalista não pode reconhecer nos processos sociais a diversidade e contemporaneidade dos tempos históricos, porque os separa em agregados referidos à lógica do espaço. Assim, o modo capitalista de produção, em sua perspectiva, é estritamente constituído por um jogo de categorias que, embora contraditórias, tem uma mesma e única data, a do tempo da burguesia e do proletariado. Quase sempre essa data única está subjacente à ideia do capitalismo como sistema (e como conceito) que, por isso, reduz todas as relações, por mais diversificadas que sejam, a uma única, definida como capitalista. Os recursos ao conceito estruturalista de formação econômico-social é um artifício que procura manter uma certa ideia de totalidade, porém constituída de níveis, isto é, camadas de realidades desiguais, dotadas de autonomia relativa umas em relação às outras e, portanto, esvaziadas de historicidades.” (MARTINS, 1997:140)

O filósofo marxista Lefebvre reconhece o marxismo enquanto uma vertente teórica fundamental para a leitura da sociedade moderna, ao mesmo tempo em que faz duras críticas aos marxistas que visualizam na obra de Marx uma leitura atemporal e acabada. O autor adapta o pensamento marxiano a suas críticas e apontamentos, promovendo uma releitura de sua obra na segunda metade do século XIX. A ideia de que o processo de modernização incessante dos meios de produção capitalista é irreversível é posta em cheque, abrindo caminho para a concepção e aceitação de outras leituras das complexas e contraditórias relações sócioespaciais.

Para o filósofo, a percepção do mundo real deve depender essencialmente da práxis do concreto. A trajetória do pensamento deve se definir a partir do objeto de conhecimento, que é real e tem concretude. As teorizações sobre a concretude do objeto de pesquisa dissimulam a realidade concreta e simulam uma nova realidade. É nesse sentido que o pensamento de Lefebvre oferece um interessante caminho para pensar a problemática aqui discutida. Lefebvre define uma tríade espacial, que seria: o *espaço concebido*, o *espaço vivido* e o *espaço percebido*. Estas articuladas às *representações do espaço*, aos *espaços de representação* e às *práticas espaciais*. Cada uma dessas será tratada aqui de maneira separada. Embora se reconheça de antemão a articulação complexa, dialética e contraditória dessas três dimensões espaciais, se faz necessário ainda uma separação para que de forma didática clareie a tríade espacial que ancora o pensamento de Lefebvre.

As *representações do espaço* partem do espaço dos tecnocratas, da razão instrumental, da ciência, impregnadas de um saber (conhecimento e ideologia misturadas) sempre relativo e em transformação. São as formas de se conceber o espaço, por isso o *espaço concebido*. Pode até ser hegemônica, mas não é total. Esse espaço concebido seria uma representação abstrata traduzido no capitalismo pelo pensamento hierarquizado, imóvel, distante do real. Advindo de um saber não só técnico, como também ideológico. Para o autor,

“b) As representações do espaço, ligadas às relações de produção, à ‘ordem’ que elas impõem e, desse modo, ligadas aos conhecimentos, aos signos, aos códigos, às relações ‘frontais’.” (LEFEBVRE, 1974:36)

Filósofos, políticos, historiadores, economistas, geógrafos... Aqueles que produzem um conhecimento “oficial”, isto é, legitimado e reconhecido enquanto oficial

diante da sociedade, estes produzem as *representações do espaço* a partir de suas ideologias. Como exemplo, o paradigma assimilacionista pautado em um viés evolucionista e as implicações disto na produção do espaço é algo que se enquadra no que Lefebvre chama de “espaço dos tecnocratas”. Estas teorias construídas ao longo da história embasam muitas vezes políticas públicas. À exemplo, algumas políticas indigenistas no que tange a pretensa inserção do indígena ao mercado de trabalho.

Porém, outras interpretações, outros códigos do espaço persistem diante do modo de produção capitalista, estas se dão nos *espaços de representação*. Estes seriam os espaços diferenciais, o *espaço vivido* mais que concebido, que se opõe ao homogêneo e contempla o uso. Estes últimos como lugares de uma outra apropriação simbólica, de um código que não o hegemônico, de um projeto revolucionário de futuro, segundo Lefebvre. É no espaço vivido que se dão as diferenças em relação a um modo de vida que foi programado conforme o espaço foi concebido pelos signos e códigos das *representações do espaço*. São nesses *espaços de representação* que se dá a insurreição de usos contextuais, tornando-se desta forma um resíduo de clandestinidade da obra e do irracional.

“c) Os espaços de representação, apresentam (com ou sem código) simbolismos complexos, ligados ao lado clandestino e subterrâneo da vida social, mas também à arte, que eventualmente poder-se-ia definir não como código dos espaços de representação.” (LEFEBVRE, 1974:36)

Já a terceira noção da tríade de seu pensamento, as *práticas espaciais* são práticas projetadas por esse espaço que é físico, social e mental. A prática de qualquer sociedade secreta seu espaço, o pondo e o supondo dialeticamente. Determinada sociedade o apropria, o domina e o produz lenta e seguramente. A *prática espacial* é um espaço a se perceber, pois é na decifração deste espaço que determinada sociedade é descoberta. Ela possui uma coesão, mas não necessariamente uma elaboração intelectual concebida e lógica. Esse *espaço percebido* seria referente aos desdobramentos de *práticas espaciais* oriundas de atos, valores e relações específicas de cada formação social, correspondem a uma lógica de percepção da produção e da reprodução social. Nas palavras do autor,

“a) A prática espacial, que engloba a produção e a reprodução, lugares especificados e os conjuntos espaciais próprios a cada formação social, que assegura a continuidade numa relativa coesão. Essa coesão implica, no que concerne ao espaço social e à relação de cada membro de determinada

sociedade ao seu espaço, ao mesmo tempo uma competência certa e uma certa performance” (LEFEBVRE, 1974:36).

Ainda sobre sua relação com a produção do espaço, afirma

“ela [a *prática espacial*] o põe e supõe, em uma interação dialética: ela o produz lenta e seguramente, ao dominá-lo e dele apropriar-se. (...) A *prática espacial* de uma sociedade se descobre ao se decifrar o seu espaço” (LEFEBVRE, 1981:14).

Trazer ao debate a problemática abordada neste subcapítulo e considerar a diferença entre as *representações do espaço* e os *espaços de representação* ajuda compreender o porquê que para a economista Rosa o encontro entre a “sociedade capitalista” e a “sociedade não-capitalista” resultaria em algo similar a um processo de “proletarização indígena”, enquadrado em uma teoria social baseada no evolucionismo que reifica o paradigma assimilacionista. E já para o antropólogo Clastres resultaria em um “mau encontro” entre a uma “sociedade dividida em classe” e uma “sociedade indivisa”, enquanto antropólogo político preocupado mais em identificar como se dão as relações de poder entre estes povos e menos em identificar o papel destes povos em um sistema capitalista. Nesse sentido, Lefebvre ainda fala sobre os *espaços de representação*:

“Penetrados de imaginário e de simbolismo, eles tem por origem a história, de um povo e a de cada indivíduo pertencente a esse povo. Os etnólogos, os antropólogos, os psicanalistas estudam, sabendo ou não, esses *espaços de representação*, frequentemente esquecendo de confrontá-los com as *representações do espaço* que coexistem, conciliando-se ou neles interferindo, negligenciando inda mais a prática espacial.” (LEFEBVRE, 1974:42).

A presente pesquisa, de certo modo, confronta as *representações do espaço* (ao refletir sobre um viés estruturalista e evolucionista que embasou durante muito tempo a política indigenista do país) e os *espaços de representação* (o mundo Guarani e Kaiowa). Para isso, no seguinte subcapítulo dará destaque as *práticas espaciais* (em especial o *jeheka* e a *changa*), extraindo destas a informação necessária para, a partir da percepção de como tal sociedade produz seu espaço, responder a questão aqui colocada sem se preocupar em reproduzi-lo de maneira plena. O que aqui se propõe é utilizar o conceito enquanto instrumento a luz do que se pretende apreender, ainda que para isso tenha de haver uma releitura do mesmo.

Esta triplicidade não opera de maneira isolada, mas dialética e complexa. Tais dimensões espaciais não são imutáveis, portanto nada impede que a forma de conceber o espaço (as *representações do espaço*) torne-se em algum momento uma forma de vivê-lo (*espaço das representações*), tal como o contrário. Pode-se tomar como exemplo o quanto um paradigma evolucionista, concebido na forma em que se dava a *representação do espaço*, influenciou a política indigenista republicana materializada no SPILTN. Tal órgão objetivava a priori integrar os indígenas ao mundo do trabalho e, a partir daí, deixar de seu status “primitivista”, “selvagem”. Embora isto não tenha ocorrido de maneira plena, os indígenas ainda assim, em seus *espaços de representação*, muitas vezes se inseriam em atividades remuneradas.

Um outro exemplo de uma *representação do espaço* que interage nos *espaços de representação*, é o modo como estes “tecnocratas” que criam as *representações do espaço* (vide Monbeig e Waibel) concebem a fronteira enquanto um “espaço vazio” e, portanto, um espaço a ser ocupado pelos colonos. Na maiorias da vezes o critério que concebe o espaço como um vazio dá primazia a dimensão econômica de ocupação do espaço. Esta forma de conceber o espaço influencia enormemente no modo como se ocupa, buscando legitimar sua ocupação a partir daquele tido como o primeiro, o pioneiro. E, para isso, ignora-se as distintas forma de viver o espaço em sua organização socioespacial originária e, mais a frente, fazendo emergir uma série de conflitos e/ou confrontos. Nas palavras de Lefebvre,

“(...) as *representações do espaço* tenham um alcance prático, que elas se inserem, modificando-as, nas texturas espaciais, emprestas de conhecimentos e ideologias eficazes. As *representações do espaço* teriam assim um alcance considerável e uma influência específica na produção do espaço” (LEFEBVRE, 1979:42)

A partir de uma visão guaraníica de mundo, qualquer conceito vindo “de fora” que os classifique – as *representações do espaço* – não se aplica, tampouco uma teoria marxista e/ou marxiana. O que não significa que essas *representações do espaço* não perpassem seus *espaços de representação*. Um exemplo disso são teorias e ideologias que modelam políticas indigenistas e que refletem sobre a forma como o espaço é vivido pelos indígenas, ainda que sem obter o êxito almejado. A reconfiguração e precarização das *práticas espaciais* se incluem nesta discussão e serão trabalhadas no capítulo seguinte.

Como propõe Viveiros de Castro, é preciso despir-se das categorias analíticas pré-fabricadas e experimentar o mundo posto por estes povos. Tais conceitos e categorias são noções vindas de um mundo que não o Guarani e Kaiowa, mas vindas do mundo de sociólogos, economistas, historiadores, geógrafos. E que, portanto, não se enquadram no que, para este antropólogo, uma investigação que concerne povos ameríndios deve se propor a fazer, que seria imergir no mundo (experimentar a imaginação do nativo, e não imaginar o experimento) por este proposto e incorporar conceitos por eles fabricados, não por nós. Neste sentido, o antropólogo se atém aos conceitos por a seguinte razão que ele aponta:

“A noção de conceito supõe uma imagem do pensamento como atividade distinta da cognição, e como outra coisa que um sistema de representações (...). Meu objeto são os conceitos indígenas, os mundos que eles constituem (mundos que assim os exprimem), o fundo virtual de onde eles procedem e que eles pressupõem (...). E, antes disso, **tenho meus motivos para falar em conceito. Vou-me ater aqui apenas ao primeiro deles, que decorre da decisão de tomar as idéias nativas como situadas no mesmo plano que as idéias antropológicas.**” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:125) *[grifo da autora]*

A discussão sobre a importância de se considerar os conceitos nativos ganha relevância quando partimos do princípio que tais conceitos se situam no universo das *práticas espaciais* Guarani e Kaiowa, qualquer outro conceito constituído em outro universo que não este forneceria uma leitura limitada, arbitrária. Por isso, para se chegar a suas *práticas espaciais*, ou “experimentar a imaginação indígena”, como no dizer de Viveiros de Castro, é preciso que se considere os conceitos nativos, e vice-versa. É a partir da identificação destes conceitos que poder-se-ia decifrar o espaço e a partir de então decifrar a sociedade a qual o produziu e se produziu. Tais conceitos permitiriam adentrar a dimensão percebida do espaço como meio de decifração dessa espacialidade.

A noção de *prática espacial* é entendida como algo que engloba produção e reprodução do espaço e suas relações sociais, seus lugares especificados e seus conjuntos espaciais próprios a cada formação social que assegura a continuidade numa relativa coesão. Essa coesão implica, no que concerne ao espaço social e à relação de cada membro de determinada sociedade ao seu espaço, ao mesmo tempo uma competência certa e uma certa performance (Lefebvre, 1981:36). Os conceitos Guarani e Kaiowa a serem trabalhados no próximo subtópico (*jeheka* e *changa*) expressam também suas práticas densamente associadas à dimensão espacial da vida desta sociedade.

Neste sentido, é preciso mergulhar numa geografia indígena para entender o que esta atividade – o trabalho Guarani e Kaiowa no corte da cana – significa para estes povos. Partindo do princípio que o ponto de vista que aqui se propõe alcançar, isto é, o do nativo, não é só um exercício antropológico, mas também geográfico. É preciso geografizar²⁴ o método investigativo proposto por Viveiros de Castro acerca dos desafios metodológicos que tal postura investigativa requer. O que se apresenta também como uma tentativa de “antropologizar” uma geografia que se pretende indígena ao considerar outras espacialidades, aqui acessada através da decifração das *práticas espaciais* Guarani e Kaiowa.

Por toda discussão lançada acima, é possível afirmar que compreender a reconfiguração de determinadas *práticas espaciais* Guarani e Kaiowa frente o avanço da fronteira agrícola moderna à luz da teoria marxista se torne inviável, o que não significa negá-la. O jogo proposto é experimentar o encontro de dois mundos e seus cruzamentos, tal como sua transformação dentro de uma *variação relacional* (Viveiros de Castro, 2002). A teoria marxista, por ser focada no entendimento da sociedade capitalista, contribui para pensar os processos que incidem/incidiram sobre esses povos na medida em que o avanço da fronteira do capital se dá. Porém, é uma teoria social que contribui apenas para a leitura que parta da perspectiva do modo de produção capitalista, dentro de sua lógica de produção do espaço. É preciso ainda considerar a existência de outros agentes e suas espacialidades para a leitura de um espaço de fronteira, tal como outros modos de produção da vida e, também, do espaço. O que pressupõe, na empiria da questão aqui abordada, lançar luz para outros olhares que não apenas a partir do olhar do “pioneiro”, mas também dos povos originários. Nas palavras de Viveiros de Castro, é preciso experimentar essa imaginação, de modo que o mundo possível por eles projetado apareça.

2.2 Práticas espaciais Guarani e Kaiowa em transe

Para Lefebvre (1974) o espaço (social) é um produto (social) e, a partir dessa afirmação, levanta algumas implicações ao longo desse processo de produção do

²⁴ “Geografizar” no sentido de reconhecer a geograficidade da questão colocada, de modo que a geografia contribua aos estudos antropológicos e vice-versa, entendendo-as como ciências não cartesianamente separadas, mas como partes de uma totalidade.

espaço. Sendo a primeira delas a afirmação de que o espaço-natureza (físico) se distancia irreversivelmente ao longo do processo de produção do espaço. Nesse momento “a natureza, esse mito poderoso, se transforma em ficção, em utopia negativa: ela não é mais que a matéria prima sobre a qual operam as forças produtivas de sociedades diversas para produzir seu espaço. Resistente, decerto, e infinita em profundidade, mas vencida, no curso da evacuação, da destruição...” (LEFEBVRE, 1974:34). Lefebvre era um filósofo que se ocupava especialmente da questão urbana. Decerto essa afirmação não se encaixa na sociedade aqui proposta em estudo. Não nega sua inspiração marxiana ao tomar a natureza como algo a ser apropriado e transformado.

A produção do espaço Guarani e Kaiowa não só pressupõe a negação desta primeira implicação apontada por Lefebvre, como toma a natureza como centralidade da reprodução da vida em sua dimensão não só material, como também existencial, não havendo vocabulário que a traduza em guarani, pois não há este distanciamento, tampouco uma palavra que a defina. O que não significa que estes povos não produzam seu espaço, também não sugere que frente a negação desta primeira implicação toda a teoria de Lefebvre deva ser posta de lado diante da problemática levantada. Tomar a natureza enquanto um ente distante da cultura é presente não apenas na obra de Lefebvre, mas na ciência geográfica como um todo. Uma série de conceitos reproduzem a noção de um movimento linear e involuntário de que a produção do espaço pressupõe a destruição da natureza²⁵.

A segunda implicação levantada por Lefebvre sobre o processo de produção do espaço, é que cada sociedade produz seu espaço, modela seu próprio espaço, o apropria. A produção do espaço engloba não só sua produção, mas a reprodução de suas relações sociais conforme a sociedade que o produz. Esta produção envolve três momentos: o *espaço concebido*, o *espaço vivido* e o *espaço percebido*. Estas articuladas às *representações do espaço*, aos *espaços de representação* e às *práticas espaciais*, como já apontados no subtópico anterior.

Aqui será dada ênfase a noção de *práticas espaciais* em uma releitura teórico-conceitual desta noção. Considerando que Lefebvre a trabalha junto a outras duas

²⁵ À exemplo, os conceitos geográficos de “paisagem natural” como sendo precedente a uma “paisagem cultural” em um processo de “humanização da paisagem”, ignora-se que sob a problemática noção de “mata virgem”, de “natureza intocada” possa existir cultura.

noções, *representações do espaço* e *espaços de representação*, não seria possível trabalhar este conceito de maneira isolada e ao mesmo tempo fiel ao pensamento lefebvriano. Porém, mais que a fidelidade a tríade espacial lefebvriana, as *práticas espaciais* aparecem aqui como um lapso de inspiração para trabalhar a questão levantada à luz de uma leitura geográfica da problemática que o trabalho pretende responder isto é, abarcar a espacialidade Guarani e Kaiowa através da decifração de suas *práticas espaciais* (em especial, *jeheka* e *changa*).

A produção do espaço é processual e a reconfiguração de tais *práticas espaciais* acompanham este processo. Neste sentido, as *práticas espaciais* se (re)configuram conforme cada formação social em seus valores e crenças produzem seu espaço, na medida em que se dá a produção e reprodução das relações sociais de uma dada sociedade e de sua materialidade. Como já dito, estas práticas sociais produzem e reproduzem seu espaço de maneira coesa em seus atos, valores e relações específicas de cada formação social. O momento de encontro com o Outro em uma zona fronteira constitui uma situação histórica potencial de reconfiguração de suas práticas, espaciais ou sociais. A mudança espacial e a mudança social se dão de maneira correlacionada, dialética. A mudança nas *práticas espaciais*, enquanto causa e consequência da formação social, por vezes tem direta relação com a materialidade espacial, o que nada tem a ver com reafirmar um determinismo ambiental.

Como uma das *práticas espaciais* Guarani e Kaiowa aqui será dada ênfase às práticas de aquisição de recursos, entendendo-as como uma prática social que é densamente imbricada da dimensão espacial e, portanto, uma prática não só social, mas também espacial. Em especial o *jeheka* e, mais a frente, a *changa*. Sendo necessário um corte histórico para entender de que maneira se dá a prática de aquisição de recursos no mundo Guarani e Kaiowa a cada tempo histórico, como contribui Pacheco de Oliveira (1997) com a noção de *situação histórica* já trabalhada no capítulo anterior. Se for pensar a atividade Guarani e Kaiowa nos canaviais à luz das *representações de espaço* (ou seja, o espaço como é concebido pelo tecnocratas) esta prática é facilmente lida como trabalho, mas não é a dimensão que o presente trabalho pretende abarcar.

A releitura que Souza (2013) faz da noção lefebvriana de *práticas espaciais* fornece um caminho interessante para a análise do problema aqui colocado. É partindo do princípio que, como aponta Lefebvre, o espaço é ao mesmo tempo um produto e um

condicionador das relações sociais (LEFEBVRE, 1979), do mesmo modo que se deve negar o determinismo geográfico, também não convém secundarizar a dimensão material espacial na sociedade, tomando-a apenas como um mero receptáculo das relações sociais. Como corrobora Souza, partindo desta abordagem, o espaço passa a se tornar “um ingrediente essencial e pleno de implicações da sociedade concreta” (SOUZA, 2013:236). Sobre essa linha tênue entre a negação do determinismo geográfico²⁶ e a subestimação do papel da materialidade espacial na organização social, o conceito de “práticas espaciais” aparece em Lefebvre como uma ponte conceitual entre as relações sociais (logo, também as relações de poder) e o espaço em sua materialidade (SOUZA, 2013).

Para Lefebvre, “a *prática espacial* consiste numa projeção ‘sobre o terreno’ de todos os aspectos, elementos e momentos da prática social” (LEFEBVRE, 1981:14 apud SOUZA, 2013:238). A *prática espacial* é inerente à espacialidade a qual está inserida. Se o espaço é, ao mesmo tempo, um produto e um condicionador das relações sociais (LEFEBVRE, 1981), logo, uma mudança concreta nas relações sociais pressupõe uma mudança também na organização do espaço social (não somente o substrato material, mas os territórios e as “imagens de lugar” [SOUZA, 2013]).

Na releitura de Souza as *práticas espaciais* seriam, resumidamente, as “práticas sociais densamente imbricadas da dimensão espacial” (SOUZA, 2013). Neste sentido, Souza reafirma a importância deste conceito lefebvriano, embora o trabalhe sem preocupações de fidelidade ao pensamento do filósofo, o que não o impede de considerar as contribuições trazidas a partir deste conceito. O autor o recontextualiza à luz da empiria e o adapta com e sob influência de outras referências científicas e filosóficas, tal como as necessidades de sua pesquisa empírica. Para ele, “a prática espacial é uma prática social” (SOUZA, 2013:239), embora possa existir prática social sem necessariamente ser espacial, ainda que se mantenha uma relação de condicionalidade com o espaço, mas “de modo indireto, fraco, sem grande complexidade ou, ainda, mais ou menos banal” (SOUZA, 2013:246). Por fraca relação

²⁶ Resumidamente, o determinismo geográfico seria uma concepção inspirada, embora não empregada, a partir da obra do pensador alemão Friedrich Ratzel (1844-1904). Tal concepção envolve a noção do homem como produto do meio. Ou seja, como se as condições naturais é que determinassem a vida em sociedade, estabelecendo uma relação de causa e efeito na interação homem-natureza.

tais práticas não devem ser classificadas como prática espacial, embora estejam atreladas a *práticas espaciais*. Ainda sobre isso, Souza afirma,

“As práticas sociais não são, necessariamente, forte ou diretamente espaciais (ou espacializadas), ainda que o espaço seja, obviamente, sempre um ingrediente básico da sociedade concreta, uma vez que ele é uma condição primária para a sociedade e a própria vida” (SOUZA, 2010:30).

Práticas espaciais “têm servido ora (e com muita frequência) à heteronomia, ora à autonomia ou, pelo menos, à luta contra a heteronomia” (SOUZA, 2013:247) e, tal como estas práticas, a apropriação da materialidade espacial também. O *substrato espacial material*, isto é, o espaço em sua materialidade (SOUZA, 2013), pode ser apropriado, ou criado a favor de atender ou não a interesses da acumulação do capital, sendo os elementos físicos do espaço potencialmente capazes de obter um papel fundamental na reprodução do capital. Para Souza,

“O ‘ambiente construído’, de sua parte, seria a materialidade socialmente construída a partir da transformação das matérias-primas em ruas, pontes, edifícios etc., e na esteira da drenagem de pântanos, da canalização de rios, do desmonte de morros, da realização de aterros, e assim segue.” (SOUZA, 2013:64)

Essa transformação da “natureza primeira” em “natureza segunda” é uma temática em voga no ambiente marxista de debate. Para Harvey, inspirado fortemente em Lefebvre, o capitalismo altera fundamentalmente a configuração espacial, produz novos espaços e novas relações. O geógrafo reafirma ser a produção do espaço em geral, e do urbano em particular, um grande negócio para o capitalismo, pois o ambiente construído pode absorver enormes quantidades de capital, tanto para sua construção como para sua manutenção. Este ambiente construído em uma leitura marxista, entendido como da “natureza primeira” em “natureza segunda”, faz do espaço social uma mercadoria. Neste sentido, as práticas sobre este espaço são orientadas pelo mesmo viés. Souza traz alguns exemplos de algumas *práticas espaciais heterônomas*:

“as práticas espaciais heterônomas têm-se apresentado de muitas maneiras e formas diferentes, sempre visando à submissão, ao ‘adestramento’, ao ‘amansamento’ (ou mesmo à ‘domesticação’) e ao enquadramento subalterno dos corpos e das mentes (...). Tais práticas espaciais coercitivas e ‘liberticidas’ (às vezes também punitivas) foram e têm sido, concretamente, de diversos tipos – de dispersão, de (auto)[s]segregação, de confinamento, de interdição de acesso, de monopólio ou oligopólio de recursos espaciais, de organização espacial da exploração do trabalho (e, no limite, de trabalhos forçados), de indução de comportamentos por meio de signos inscritos no espaço e de adoração, mediante a constituição de espaços específicos, de fontes de poder transcendentais (...).” (SOUZA, 2010:24)

A transformação da *natureza primeira* em *natureza segunda* não é algo apenas mediado pelo trabalho, mas também envolve relações de poder e símbolos. Tais dimensões, tanto econômica, política e cultural, se diferenciam, mas não se descolam. Todas se cruzam, pois o processo de apropriação e transformação da materialidade espacial do mesmo modo que é econômico, é também ligado às relações de poder e ao simbólico.

A alteração do substrato espacial material do sul do Mato Grosso do Sul está diretamente relacionado à mudanças nas relações de poder na região. A dimensão territorial não se descola do debate aqui proposto sobre *práticas espaciais*. Do mesmo modo que existem as *práticas espaciais heterônomas*, há também as *práticas espaciais de resistências*, estas são fundamentalmente defensivas e reativas (SOUZA, 2013). E, ainda, entorno da mesma prática espacial pode haver diferentes significados, de heteronomia ou de resistência. A mesma *prática espacial* pode, sob uma perspectiva, servir à heteronomia e, sob outra perspectiva, servir à autonomia. Entorno da mesma *prática espacial* Guarani e Kaiowa - a aquisição de recursos através da atividade no corte da cana - pode haver diferentes leituras, cada qual situada no âmbito das *representações do espaço* ou de *espaços de representação* (LEFEBVRE, 1997).

A questão territorial não escapa a este debate, ao contrário, está intrinsecamente imbricada visto que a produção do espaço também envolve relações de poder. Tanto quanto o debate feito aqui sobre o espaço como receptáculo ou como condicionante das relações sociais, é preciso também considerar as relações de poder impressas nessas relações socioespaciais com a materialidade. Para isso, o conceito de território e territorialidade, considerando as relações de poder que se dão sobre esse espaço e suas *práticas espaciais*, precisam ser adotados. É sobre a apropriação desta materialidade espacial, tanto política como culturalmente, que emerge o conceito de território e territorialidade. Pois, como no dizer de Souza,

“Em termos mais específicos, contudo, o poder não é exercido apenas no espaço [...], mas também através do espaço e por meio do espaço – isto é, por meio das formas de substrato espacial material (formas espaciais), das configurações territoriais e das imagens de ‘lugar’” (SOUZA, 2010:30) [*grifo do autor*].

As *práticas espaciais* constituídas na espacialidade de uma determinado formação social carregam consigo não só a dimensão econômica, como também a

cultural, com sentidos, ideias e símbolos; e a política, o que nos leva a práticas territoriais, ou territorializantes. Sobre a relação da materialidade espacial com as relações de poder, é importante ressaltar que o território não se resume à dimensão material, tampouco a dimensão material se resume à natural, mas ainda assim é preciso considerá-la (HAESBAERT, 2002). Nas palavras de Haesbaert, “dentro dessa dimensão ‘material’ do território é necessário, portanto, considerar essa dimensão ‘natural’, que em alguns casos, se revela como um de seus componentes fundamentais” (HAESBAERT, 2002).

A mudança nas relações de poder no extremo sul do Mato Grosso do Sul com a colonização seguida do avanço da fronteira agrícola moderna contribuíram fortemente para a alteração da materialidade espacial em sua dimensão natural e é sobre e a partir desta materialidade espacial que repousa a territorialidade Guarani e Kaiowa. A territorialidade desses povos carrega uma forte ligação com a terra, a partir da qual encontram condições e meios de sua existência, não só material como também cultural. Isto fica evidente na fala da nhandecy kaiowa Leila Yvykatu, quando ela afirma que

“Por um pedacinho de terra, quantos indígenas Guarani e Kaiowa já morreram? (...) Eu luto pela nossa sobrevivência. A nossa sobrevivência é a terra, o mato e o rio. A terra é a nossa vida, nossa mãe. É de lá que sai a comida para nós. E dela que a gente acha os remédios medicinais. Já não existe mais o mato pra gente procurar nosso remédio tradicional. Nesse tempo a gente vive pedindo esmola pra sobreviver. Antigamente a gente não pedia esmola porque a gente tinha tudo. Mas agora não. É muito triste. Eu fico pensando na nossa vida... agora a gente tem que pedir pro governo. (...) porque nossa terra o governo do Mato Grosso do Sul não quer reconhecer pra nós.” (Leila Yvykatu no I Seminário de Etnologia dos Guarani, Dourados-MS, 2016)

Esta mudança ao longo de toda história foi promotora não só da extrema alteração da materialidade espacial, com o desmate da mata e abertura das fazendas, como também do ataque aos direitos territoriais Guarani e Kaiowa. Esse modelo de territorialidade agroextrativista-exportador-neodesenvolvimentista empregado no Mato Grosso do Sul tem relação direta com a exploração e exportação de matérias primas, em especial de commodities agrícolas e minerais, e que viola os direitos territoriais indígenas. Não só nega o acesso ao seu território, como utiliza de sua força de trabalho para a exploração deste. O avanço da fronteira agrícola moderna fez da terra um mercado de terras, isto é uma mercadoria de produção agrícola pela lógica do fazendeiro. Já para os indígenas, esta terra tem um significado pautado em ancestralidade e em uma condição de vida.

Entender, resumidamente, o conceito de território como uma relação entre espaço e poder, e o de territorialidade como diferentes formas de se apropriar desse espaço (HAESBAERT, 2006), implica em afirmar que na constituição de uma territorialidade existem diferentes sentidos que atravessam essa relação entre espaço e poder. Para Souza (1995:99), territorialidade é “aquilo que faz de qualquer território um território”, o que varia conforme o conceito de território utilizado. Ribeiro (2011) reafirma a importância da noção de territorialidade ao afirmar que,

“ao enfatizarmos a existência presente e resistente de territorialidades distintas e com sentidos absolutamente diferenciados, estamos tentando contribuir para esta importante tarefa de ‘disputar a noção de território’.” (RIBEIRO, 2011:25)

Haesbaert contribui ao debate com a noção de *multiterritorialidade* que, resumidamente, afirma “podemos denominar *multiterritorialidade* em um sentido mais tradicional, resultante de uma sobreposição lógica de territórios, hierarquicamente articulados, ‘encaixados’” (Haesbaert, 2014:77). Porém, mais que encaixe, pode também representar algo que se cruza, o que traz a tona a noção de *transterritorialidade* que será trabalhada mais à frente. Sobre a territorialidade indígena, afirma:

“aquilo que propomos denominar de paradigma territorial contra hegemônico, ao contrário dessa visão mais absoluta, homogeneizante e universal do espaço, o vê antes de tudo como um espaço vivido, densificado, pelas múltiplas relações sociais e culturais que fazem do vínculo sociedade-‘terra’ (ou natureza, se quisermos) um laço muito mais denso, em que os homens não são vistos apenas como sujeitos a sujeitar seu meio, mas como inter-agentes que compõem esse próprio meio e cujo ‘bem viver’ (como afirmam os indígenas andinos) depende dessa interação” (HAESBAERT, 2014:54).

Trazendo ao grupo étnico aqui enfocado, a “Carta da nota do conselho da Aty Guasu Guarani-Kaiowa para justiça do Brasil” afirma, enquanto categoria da prática, o significado de território para estes povos não apenas como algo a ser apropriado, mas também uma relação de pertencimento, sendo o território não somente como fonte de recursos, mas de ancestralidade, religiosidade, existência. Afirma uma visão homem-meio não dual, mas interativa. Isto fica evidente no seguinte trecho da carta:

“Destacamos que nós Guarani e Kaiowa temos ligação com o território próprio, pertencemos a determinadas terras, assim, a terra ocupada por nosso antepassado recente é vista por nós com uma fundamentação da vida boa, vida em paz, sobretudo é a fonte primária de saúde, bem estar da comunidade e familiares indígenas.” (31 de janeiro de 2012)

Sobre a territorialidade do agronegócio, Arruzzo declara existir uma

“(…) seletividade de área pelas atividades relacionadas ao ‘agronegócio’. Em muitos casos, esta seleção de áreas vem acompanhada de um forte discurso desenvolvimentista e de estratégias de invisibilização de toda uma história das pessoas e de seu espaço vivido, tratando estes espaços como ‘vazios’” (ARRUZZO, 2013:189).

É quando sobre estes espaços ditos “vazios” se dá a apropriação e negação de toda uma história para a instalação de uma estrutura fundiária baseada na propriedade privada ocorre uma sobreposição de territorialidades. Isto ora se dá como um choque e ora como um trânsito entre diferentes territorialidades. A apropriação do território Guarani e Kaiowa pressupõe a desterritorialização destes, o que não significa imediata perda de seu território, tampouco perda de territorialidade. Como afirma Haesbaert,

“Desterritorialização, (...) nunca ‘total’ ou desvinculada dos processos de (re)territorialização, deve ser aplicada a fenômenos de efetiva instabilidade ou fragilização territorial, principalmente entre grupos socialmente mais excluídos e/ ou profundamente segregados e, como tal, de fato impossibilitados de construir e exercer efetivo controle sobre seus territórios, seja no sentido de dominação política-econômica, seja no sentido de apropriação simbólica-cultural. (Haesbaert, 2004, p. 312)

Sobre a territorialidade do capital, Haesbaert ainda afirma,

“(…) aparece aqui o contraditório e ambivalente papel des-territorializador da propriedade privada, para alguns o alicerce primeiro da territorialidade dominante do mundo moderno, o Estado-nação, para outros o princípio desterritorializador deste mundo moderno, na medida em que difunde uma padronização abstrata e mercantilizada na relação do homem com a terra. A ambivalência parece explicar-se a partir da ênfase ora a uma, ora a outra das duas faces ou dinâmicas que, no nosso entendimento, definem o território: a dominação político-funcional e a apropriação simbólico-cultural” (HAESBAERT, 2014:192)

Junto a este processo de desterritorialização, emerge a reterritorialização. O território passa a ganhar outros traçados e sentidos de disputa frente a reconfiguração das relações de poder no espaço com o avanço da fronteira agrícola. A reformulação das práticas sociais imbricadas densamente da dimensão espacial, o que inclui as formas de aquisição de recursos, se fazem necessária frente a uma nova configuração das relações de poder naquele(s) território(s), que se instalada ao longo do processo de colonização da região e que altera fundamentalmente a materialidade espacial. Este processo reterritorializador por parte dos Guarani e Kaiowa passa a se dar tanto pela criação de novas formas de circular e sobreviver em seu território ou mesmo, em um processo mais recente, pela retomada de suas terras. Como afirma Haesbaert & Mondardo (2010),

“ (...) se falamos que o homem é não somente um ‘homem espacial’ (Lussault, 2007) mas ainda um ‘homem multiterritorial’, experienciando ao mesmo tempo diversos territórios - espaços sob algum tipo de controle -, isto significa que essa dimensão espacial não é mera referência, palco ou apêndice da condição humana, mas uma de suas dimensões constitutivas fundamentais” (HAESBAERT & MONDARDO, 2010:29)

Para estes povos seu território nunca deixou de existir, sempre foi e continua a ser uma dimensão constitutiva fundamental de sua formação social. Isto que fica evidente na fala da guarani Leila Yvykatu,

“ Há mais de 500 anos essa terra era nossa. Trocaram o nome do tekoha pra confundir. Pode trocar, a gente não esquece é o nosso tekoha. (...) nós conhece nosso tekoha. Cada indígena que está aqui conhece o seu.” (Leila Yvykatu no I Seminário de Etnologia dos Guarani, Dourados-MS, 2016

Como também na Carta do Conselho Aty Guasu de 2016,

“Queremos dizer para a FAMASUL e para os Sindicatos Rurais Paramilitares que apesar de vocês serem assassinos e continuarem atacando nossos Tekoha, nós não daremos nenhum passo atrás na luta pelas nossas terras que foram roubadas e que cada um que cair morto por vocês será um motivo a mais para que nossa luta se fortaleça. A cada tiro um novo passo, a cada cova aberta, nova terra retomada. Lhes garantimos isso.” (Carta do Grande Conselho Guarani e Kaiowa da Aty Guasu. Terra indígena Ñamoi Guaviray – Caarapó – 02/07/2016.)

Como afirmam os povos Guarani e Kaiowa: “Sem tekoha, não há teko!”, o que significa dizer que a luta não é pela terra, mas por um modo de ser somente possível de ser realizado naquele lugar. Nestas territorialidades confrontadas na zona de fronteira o que há é na realidade uma territorialidade em trânsito, quando estes continuavam a circular e buscar recursos, ainda que de outra forma, entre fazendas, cidades, reservas e retomadas. É nesse sentido que emergem a cada sociedade práticas transculturais e híbridas, ao mesmo tempo em que o encontro com a diferença favorece o fortalecimento de noções identitárias (BARTH, 1998), em um entrecruzar e sobreposicionar de territorialidades. Esta *transterritorialidade* é marcada pelo trânsito e a vivência entre distintos territórios, fruto de uma mobilidade. Como afirma Haesbaert & Mondardo,

“Assim como o hibridismo não corresponde a uma condição estanque, propriamente um ‘estado’, mas um processo em incessante ir-e-vir – ou, em outras palavras, em constante devir –, a multi ou transterritorialidade também deve ser vista, sobretudo, dentro de um movimento de entrada, saída e, mais do que isto, de trânsito entre diferentes territórios. O que mais importa aqui é a condição de possibilidade, sempre em aberto, de nossa inserção em ‘território alheio’ (que também passa, assim, de forma ambivalente, a ser ‘nosso’), a abertura desses territórios que coloca permanentemente a possibilidade de entrar, sair e/ou transitar por essas territorialidades.” (HAESBAERT & MONDARDO, 2010:32).

A diferença fundamental entre a *transterritorialidade* e a *multiterritorialidade* é que na primeira a ênfase se dá “no estar-entre, no efetivamente híbrido, produzido através dessas distintas territorialidades” (HAESBAERT & MONDARDO, 2010). Neste sentido a fronteira, lugar da alteridade (MARTINS, 1997), mas também da fluidez promovida pelo encontro (HANNERZ, 1997), se expressa como um exemplo chave para a noção de *transterritorialidade*, sobre estar-entre territórios. A *transterritorialidade* apontada por Haesbaert e Mondardo (2010) seria a dimensão espacial do que Ortiz (1940) chama de transculturação, embora carregue algumas diferenças significativas. A *transterritorialização* surge como meio de reafirmação de sua territorialidade, já para Ortiz o movimento de *transculturação* seria síntese do encontro. Como Haesbaert & Mondardo afirmam,

“É possível fazer aqui, claramente, a analogia – e até uma tentativa de transposição de elementos – entre a definição de transculturação de Ortiz e a de transterritorialização. Enquanto a primeira é vista como produto do jogo entre desculturação e neoculturação, os processos geográficos de transterritorialização resultariam da imbricação entre desterritorialização e re(ou “neo”, para sermos fiéis a Ortiz) territorialização – a transterritorialização não simplesmente como o conjunto desse processo (como indicaria Ortiz), mas como uma modalidade de reterritorialização.” (HAESBAERT & MONDARDO, 2010:35)

Esta *transterritorialidade*, correlacionada a um hibridismo cultural que emerge das relações inter-étnicas e que conforma uma “transculturação” (ORTIZ, 1940), no caso abordado ocorre de modo conjuntural, temporário, não como fim, mas como meio de reafirmação de sua territorialidade. Este processo carrega simultaneamente duas faces: a positiva e a negativa. O lado negativo se daria no campo das imposições, do colonialismo, da cooptação, da exploração, do mimetismo cultural, em suma, de práticas que se assemelham com o que Souza define como *práticas espaciais heterônomas* (SOUZA, 2013). Do lado positivo, a inerente resistência a todo esse processo, a reinvenção cultural, novas táticas de sobrevivência, reconfiguração de práticas espaciais, ou algo próximo a noção de *práticas espaciais autônomas* (SOUZA, 2013). Estas *práticas espaciais heterônomas* carregam relação com o que Haesbaert & Mondardo chamam de “transterritorialidade imposta” que seria,

“Uma transterritorialidade imposta se dá, portanto, de maneira forçada, tanto pelas condições estabelecidas, de forma mais direta, por um grupo hegemônico quanto, mais indiretamente, pela condição de precarização a que grupos subalternos podem estar relegados. (...)A importante valorização do caráter conflitivo da transterritorialidade permite-nos falar, em outras palavras, numa transterritorialidade moldada pela imposição transcultural e

outra, mais “aberta”, por um diálogo mais igualitário, de trocas positivamente acionadas, um pouco como na “antropofagia” oswaldiana, capitaneada pelos ‘de baixo’ e/ou pelos ‘locais’ (nunca, assim, estritamente ‘locais’).” (HAESBAERT & MONDARDO, 2010:40)

Porém, como já discutido no Capítulo 1, os fluxos culturais que ocorrem nas relações de contato interétnicas ao mesmo tempo em que estão sujeitos a um hibridismo, também carregam seus limites (HANNERZ, 1997). Ao mesmo tempo em que há esse processo de *transculturação* apontado por Ortiz (1940) ou de hibridismo cultural como afirma Hannerz (1997), há também limites desse fluxo cultural. Estes limites sugerem alguma descontinuidade neste fluxo cultural das relações de contato interétnicas, surgem quando este fluxo estaciona de algum modo em algum lugar, estão onde existe uma descontinuidade na distribuição de significados e/ou formas significativas entre indivíduos e relações sociais (HANNERZ, 1997).

O trânsito entre territorialidades no sul do Mato Grosso do Sul, um estar-entre (ou sobreposto) uma territorialidade indígena e uma territorialidade do agronegócio, não nega a dimensão conflituosa da questão. O encontro de alteridades na fronteira não dá conta de hibridizar tais valores e sentidos referentes e inerentes ao território Guarani e Kaiowa e o do agronegócio. Há um choque de sentidos e valores aos quais cada territorialidade está atrelada e que faz emergir conflitos e conformar uma precarização territorial Guarani e Kaiowa. Este choque de territorialidades também é um choque entre espacialidades. De modo que práticas espaciais tradicionais que eram intrínsecas a uma determinada materialidade espacial em uma determinada situação histórica (Pacheco de Oliveira, 1988) precisam ser reconfiguradas na medida em que avança a territorialidade do agronegócio.

Trazendo para a empiria da questão, é a partir da chegada do *karaí* que novas relações de poder que passam a se traçar junto a profundas mudanças no substrato espacial material para realização de seus intentos. Isto se dá de diferentes formas em diferentes momentos ao longo da história, à exemplo: o desmatamento, a abertura das fazendas, o crescimento do perímetro urbano, o processo de aldeamento, e todas as questões a isso relacionadas são alguns exemplos de alteração na materialidade espacial e que contribuem na precarização das *práticas espaciais* Guarani e Kaiowa tradicionais. Com a consolidação dos Complexos Agroindustriais e o fortalecimento do agronegócio

este panorama de alteração do substrato espacial material se dá ainda de maneira mais intensa.

Se, por um lado, trabalhar na lavoura do “pioneiro” representa desconfiguração de práticas espaciais tradicionais Guarani e Kaiowa de busca de recursos (pesca, colheita, caça), enquanto uma prática espacial heterônoma, por outro representa também uma condição de sobrevivência e permanência em seu tekoha, como uma prática espacial autônoma. A transculturação e transterritorialidade quando é imposta pode promover importantes perdas, ao trazer a necessidade de reconfiguração das práticas de aquisição de recursos. Sendo a hibridização uma perda cultural, mas também um instrumento de resistência. Como já afirmado, é intrínseco à *práticas espaciais heterônomas* a emergência de *práticas espaciais autônomas*.

O avanço da fronteira agrícola e as políticas indigenistas que favoreceram a instalação do *karaí* em território indígena promoveram profundas mudanças no substrato espacial material e nas relações sociais dos povos que ali viviam, trazendo à tona a necessidade de reconfiguração de suas práticas sociais e espaciais. A atividade Guarani e Kaiowa no corte da cana é um exemplo de um trânsito de territorialidades e reconfiguração das *práticas espaciais* tradicionais destes povos para aquisição de recursos (o *jeheka*) e de emergência de novas práticas para adquirir novos recursos (a *changa*) e, para evidenciar isso, é sobre o histórico destas práticas que o próximo subtópico debruçará.

2.3 A reconfiguração do *jeheka* e a emergência da *changa*

“Os povos indígenas estão hoje tão distantes de cultura neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisariam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados” (Pacheco de Oliveira, 1998:68)

A *contenção territorial* Guarani e Kaiowa promovida pelos aldeamentos do SPILTIN no início do século XX no então estado do Mato Grosso se deu como uma tentativa de delimitação física de seus espaços a partir da criação das Reservas Indígenas e da constituição e entrega de propriedades privadas nas mãos dos *karaí*. Para

os Guarani e Kaiowa esse processo sistemático da expulsão e dispersão forçada das famílias extensas do seu território pode ser denominado *sarambi*, algo similar a noção de “espalhamento”, “bagunça”, “desordenamento”. A chegada do *karaí* e a instauração de uma nova espacialidade veio junto da devastação de uma série de recursos e do desordenamento socioespacial destes povos originários que antes habitavam as bacias dos rios, o que trouxe a tona a necessidade de criação de outras estratégias de reprodução da vida a serem adicionadas à utilizadas até então.

Esse momento de avanço da fronteira agrícola e agrupamento destes povos nas Reservas Indígenas Chamorro, diferente da noção de *frente de expansão* ou *frente pioneira* trabalhadas no Capítulo 1, define como *frente de espalhamento*, o que já pressupõe a perspectiva em que a mesma se colocada ao analisar a fronteira, isto é, a perspectiva dos povos originários. Para ela, este processo se deu de diversas formas e em diferentes momentos em cada lugar. Chamorro (2015) conta sobre uma série de coisas ficaram para trás com os *sarambi*,

“Casas, plantações e bens materiais: bem perto da casa de Amâncio havia um perobal, uma mina e muita plantação, *guo ypy etépe oi yvyrarokua, ykua há temity*. Em sua roça tinha de tudo: banana, cana-de-açúcar, mandioca, milho, feijão etc. Ele tinha casa grande, *óga pysy*. Era da geração de Kaiowa que usava *tembetá*, era rezador e curador, mas não fazia *Kunumi Pepy*. Para serem iniciados, os meninos eram levados para Panambizinho, onde a terra era vermelha, onde o barro era vermelho, tujupytã. Quando o fazendeiro os expulsou, Amâncio e sua família ‘deixaram tudo para trás e começaram a vagar pelas colônias e fazendas atrás de bicos’, *oñemosembáramo hekohágui oho hikuái pe kolonia rehe ochanga haguã*” (CHAMORRO, 2015:216)

O avanço de uma outra territorialidade associada à devastação ambiental com a abertura das fazendas e criação das colônias agrícolas trouxe a necessidade dos Guarani e Kaiowa reconfigurarem suas práticas de coleta de recursos e de seleção de onde ficar face à “perda de elementos materiais que há muitas décadas eram disponíveis em abundância para as famílias indígenas.” (MURA, 2006:354). Schaden (1954) ainda afirma que aumentava cada vez mais a necessidade de ter roças frente à redução dos espaços de caça promovidos pelo o avanço das frentes agropecuárias na região. Não só a dificuldade de acesso a esses elementos materiais, mas houve também a emergência de novas necessidades materiais surgiram no contato interétnico. Como conta Delfino, um Guarani Nhandeva,

“Como acabou a derrubada de mato, esse contrato temporário, a *changa* era a única forma de trazer recursos. Na década de 80 tinha caça ainda, bastante.

Mas só isso não satisfazia. Queria ter cavalo, bicicleta, casa de tábuas. Então nessa perspectiva de obter isso que seria ir pra usina ganhar essa quantia pra poder se realizar.” (Entrevista concedida em trabalho de campo. Amambai – MS, out/2016.)

A seleção de onde se fixar temporariamente e a busca de recursos para a subsistência estão associadas à reorientação da prática do *jeheka* (“ir à procura de recursos”). As mudanças profundas trazidas ao *tekoha* alteraram de maneira significativa a disponibilidade de materiais, tanto em sua localidade como em sua quantidade e acessibilidade, redesenhando o que Mura chama de “geografia dos recursos nos espaços territoriais Kaiowa e Ñandeva”. Estes não poderiam mais ocupar sistematicamente as cabeceiras de quase todos os córregos da região, como ocorria há quase um século. Do mesmo modo que os locais de acesso aos recursos se reduziram, a tipologia dos materiais coletados também, assim como sua forma de distribuição no espaço. O Guarani Kaiowa Ezequiel conta como era a forma de aquisição dos recursos antes da chegada dos *karaí*,

“Antes de chegar os homens brancos, que nós chamamos de grileiros, todos eles, chamam Colônia Agrícola de Dourados, os colonizadores né. Então antes da chegada deles, nosso povo Guarani Kaiowa viviam tranquilamente, viviam trabalhando com a sua família com grande grupos que eles moravam, tinha uma casa boa, de sapê, de madeira, e pra recurso eles viviam também tranqüila, na caça do indígena. Porque eles sempre teve costume de viver com a caça e a pesca. E, com eles, a fartura dos nossos ancestrais... A fartura não faltava na mesa nunca do nosso povo. Vivia com carne, as carnes que eram a queixada que chamamos hoje, os porco que nunca foram vacinado, os bicho, carne sagrado. Então se alimentavam bem, viviam com a sua família e trabalhavam por sua conta mesmo. E também outros recursos que eles traziam como açúcar, por exemplo, eles não usavam o açúcar, eles usavam o mel de abelha, como hoje que só usa açúcar de cana mas usava o mel como açúcar. Isso antes da chegada do homem branco, e depois que o homem branco chega nessa região dos grandes territórios vieram e expulsaram nossos ancestrais, nossos bisavós, tataravós, em qualquer lugar, **pra eles não tinham fronteira**, os expulsaram pra deixar numa reserva, numa reserva. Então eles expulsaram, espancaram, queimaram nossa casa dos nossos ancestrais, bisavós, tataravós. Eles atiravam com arma de fogo pra eles expulsaram. Se eles não corressem do *tekoha* deles eles matam, com tiro, facão. Porque muitos grileiros chegaram e faziam as picadas no meio da mata, pra fazer sua roça e pra abrir e deixar pro seu gado. Então é isso que nós sempre hoje recordamos pra saber como era a história antes da chegada do homem branco e depois da chegada do homem branco.” (Entrevista concedida em trabalho de campo. Douradina – MS, out/ 2016) (*grifo da autora*)

Em conversa com uma mulher que é Guarani Ñandeva quando questionada sobre o que era *jeheka*, a mesma afirmou:

“*Jeheka* pra mim é procurar serviço até achar. *Jeporeka* é você tá se movendo, tá indo por ali pra ver ... procurar servicinho e trazer comida criança, né.

Jeheka é procurar, né. O homem vai procurar serviço até achar.” (Entrevista concedida em trabalho de campo. Amambai – MS, out/ 2016)

Quando questionada sobre o que era a *changa*, a mulher afirmou:

“Pra mim *changa* é como... meu marido tem servicinho agora, né. Todo dia ele vai no serviço, acorda cedo faz comidinha e leva, e no sábado ele recebe dinheiro. Pra mim isso daí que é *changa*, ele fala pra mim que tá changueando. Ele vai trabalhar, né. Mas fica muito tempo fora da família.” (Entrevista concedida em trabalho de campo. Amambai – MS, out/ 2016)

É importante ressaltar a prática do *jeheka* e sua relação com a prática da *changa*. O *jeheka*, como sendo uma atividade Guarani existente desde antes do contato, e a *changa* como uma prática e categoria que emerge do contato com o *karaí*. Aqui associa-se uma prática a outra, pois ambas se referem, de certo modo e a seu tempo, a busca de recursos. No caso da primeira, os recursos vêm a princípio a partir de práticas associadas a atividades de pesca, caça, roça, mas que são reconfiguradas na medida em que há uma alteração na materialidade espacial e em que outros recursos passam a ser requisitados. Na segunda, a *changa*, a aquisição do recurso passa a se dar por intermédio de uma remuneração, advinda de um trabalho temporário para os colonos. Sobre as atividades de *jeheka*, Mura aponta

“(...) as atividades de aquisição tornaram-se preponderantes com relação às de produção. Os kaiowa consideram o conjunto de ações que permitem a aquisição de materiais, objetos, alimentos e, inclusive, dinheiro, nos campos, matas, fazendas e cidades, como sendo o resultado de (a)*jeheka* (literalmente, “ir à procura de”). O verbo se diferencia de outro similar, (a)*heka*, pelo fato de este último referir-se à ação de ir buscar um objeto bem preciso, em um lugar bem determinado. O primeiro, por sua vez, resulta da composição do segundo, mais a partícula ‘jere’, que implica o ato de circular ((a) - *jereheka*). Neste sentido, as atividades de *jeheka* se referem a um conjunto de ações que, concatenadas entre si temporal e espacialmente, determinam um resultado tecno-econômico específico, o qual, embora seja suscitado por uma determinada intencionalidade, não é certamente o fruto de uma programação prévia. As ações concatenadas podem ser de natureza política, técnica e/ou simbólica, em conjunto dando um sentido específico ao processo tecno-econômico.” (MURA, 2006:419)

Sobre o *jeheka* e sua relação com a *changa*, o Guarani Nhandeva Delfino conta o seguinte,

“*Jeheka* seria ‘eu procurar recursos’. *Jeheka* era usado como ‘eu vou caçar’. Falava pro cacique, pedia essa permissão pra poder ir dentro do mato pegar o seu sustento. Aí o cacique era consultado se a alimentação ou a caça foi pra que direção podia ir pra ser mais rápido. Por exemplo, 5h da manhã vai encontrar o tatu, então tem que ir nessa direção. *Jeporeka* significava isso. Agora usa mais aqui ‘diária’. A gente fala diária, é a mesma significação do *jeporeka*, da *changa*.” (Entrevista concedida em trabalho de campo, Amambai – MS, out/2016)

A prática da *changa* se difere do contrato de trabalho comum na medida em que podemos associar esta prática a valores de antigas práticas de aquisição de recurso (*jeheka*). Os aspectos acima explicitados podem ser considerados continuidades históricas da prática do *jeheka*. Como afirma o antropólogo Rubem,

“Apesar dos riscos de estratificação decorrentes dessa atividade, deve-se considerar a existência de mecanismos sociais apropriados ao controle e manutenção do tekoymã (comportamento antigo, tradicional) e, mais especificamente, do tekojoja (princípio de igualdade entre todos os membros da sociedade)” (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001:169)

Esta atividade entre os Guarani é incorporada às suas práticas espaciais em um contexto de avanço da fronteira agrícola moderna. Neste sentido, sendo a *changa* uma resultante desse contato interétnico e suas conseqüências socioespaciais, esta é incorporada e ressignificada dentro de um conjunto de práticas espaciais inerentes à espacialidade Guarani e Kaiowa, permitindo “a aquisição de produtos necessários com ganho obtidos fora do trabalho na roça, na caça, na pesca, na coleta e no artesanato” (MURA, 2006:164). Corroborando a hipótese aqui levantada, nas palavras de Mura;

“Do ponto de vista dos indígenas, as atividades desenvolvidas por fazendas e usinas não representam, como nós as entendemos, parte das forças produtivas da ‘sociedade’; eles não se engajam nessas atividades para se tornarem ‘trabalhadores nacionais’, como era a pretensão do antigo SPI e da própria FUNAI, posteriormente. Os Kaiowa se submetem a esses ritmos elevados de trabalho braçal com o único escopo de conseguir uma determinada quantia de dinheiro e/ou um conjunto específico de mercadorias. Assim sendo, as atividades de *changa* se inscrevem na temporalidade mais ampla da trajetória experiencial de um indivíduo. Nesta temporalidade, não são os trabalhadores a serem flexibilizados, mas a própria atividade de *changa*. Este tipo de comportamento não diz respeito simplesmente aos indivíduos que saem periodicamente das terras indígenas para desenvolver semelhante atividade, mas caracteriza também boa parte das famílias que ainda permanecem morando no interior de fazendas. Senão, vejamos”. (MURA, 2006:434)

A reconfiguração deste espaço frente à chegada de não-índios pressupõe a reconfiguração de suas práticas não só de aquisição de recursos, mas também associadas à moradia, mobilidade, acessibilidade são algumas entre as diversas práticas que passam a se reconfigurar a partir do contato com os *karaí*. O momento do *jakaru*, por exemplo, passa a ganhar outra roupagem, como conta o Guarani Nhandeva Delfino recontextualiza o momento do *jakaru* ao cotidiano na *changa*,

“A alimentação era dada assim como um livre, porque quem dava era a usina. A usina tinha uma cozinha central e de lá levava pra roça e lá se consumia a marmita. Na minha época quem entregava era os cabeçantes, 50-90 pessoas pegava, cada um tinha seu kit de alimento e levava pra sua turma. E aí 12h cada um com a sua equipe, seu cabeçante, e aí fazia o seu *jakaru*, “*ja*” seria

nosso, “*karu*” seria o comer. E às 9h acontecia o lanche, um bolinho feito de ‘cueca virada’, é um bolo feito de trigo amassado. E o café era chá mate. 12h almoço. E 15h15 era lanche, esse bolo. E aí 17h o ônibus vinha e levava cada um da sua turma pro seu alojamento, aí no outro dia 4h30 começava o café, 5h tinha que ta no ônibus e 7h na roça já.” (Entrevista cedida em trabalho de campo. Amambai, MS – 2016)

A *changa* enquanto uma categoria que surge do contato interétnico, para além de ser uma questão abordada sob uma perspectiva antropológica, também se faz uma questão geográfica na medida em que esse contato tem reflexos e condicionantes na espacialidade desses povos. Se o encontro de distintas territorialidades na fronteira promove trânsito cultural e espacial, trazendo a tona a necessidade de reconfiguração de determinadas *práticas espaciais* dos povos originários, a cultura sobre os quais estas práticas Guarani e Kaiowas estão ancoradas não muda, mas se transforma, visto que esta não é estática. Estes passam a ganhar uma nova roupagem diante das transformações provocadas a partir do encontro destes mundos e suas referidas espacialidades e, por extensão, territorialidades.

Neste sentido, a atividade dos Guarani e Kaiowa na *changa* não os faz classe trabalhadora, não os faz “menos índios”, como previam as políticas indigenistas e como indicariam teorias evolucionistas tratadas no início deste capítulo. O que não nega um processo de precarização da vida destes povos. A tentativa de *contenção territorial* (HAESBAERT, 2014) promovida pelo processo de aldeamento incide sobre um processo de *precarização territorial* (HAESBAERT, 2004) e, conseqüentemente, de precarização também das *práticas espaciais*. É sobre a precarização de tais práticas que o próximo capítulo abordará.

Capítulo 3

Os limites dos fluxos fronteiriços: a precarização das práticas espaciais Guarani e Kaiowa

Ao mesmo tempo em que há um trânsito cultural e uma *transterritorialidade* na fronteira, como exposto no capítulo anterior, há também um choque de territorialidades. O que reafirma a fronteira enquanto um espaço da alteridade que contém o fluxo com sua dimensão híbrida, mas que apresenta também limites neste fluxo (HANNERZ,

1997). É nos limites do trânsito destas territorialidades que se configura o conflito e a *precarização territorial*. Como afirma Haesbaert, não se deve deixar de considerar o caráter conflitivo da *transterritorialidade*, tal como da transculturação proposta por Ortiz. E, como afirma Ribeiro (2011), essas noções de território também não devem deixar de ser disputadas.

3.1 Precarização territorial

Partir do princípio de que toda existência humana é uma existência territorial, significa encarar o processo de desterritorialização como um mito (HAESBAERT, 2004). Porém, ainda que não exista uma desterritorialização *strito sensu*, há outras formas de precarizar essa existência territorial, seja via reclusão ou confinamento territorial (HAESBAERT, 2014). Nas palavras do geógrafo,

“Se não há exclusão social, como defendem muitos autores, pois ninguém está completamente destituído de vínculos sociais, e se também não há exclusão territorial ou desterritorialização em sentido absoluto, pois ninguém pode subsistir sem território, existem, entretanto, formas crescentes de precarização social que implicam muitas vezes processos de segregação, de separação/‘apartheid’ – ou, como preferimos, de reclusão territorial, uma reclusão que, como todo processo de des-territorialização (sempre dialetizada), dentro da lógica capitalista dominante, envolve, muito mais do que o controle territorial e a comodidade social de uma minoria, a falta de controle e a precarização sócio-espacial da maioria.”(HAESBAERT, 2004:35)

Como já discutido aqui, a noção de *transterritorialidade* leva a concepção de que o processo de construção deste trânsito de territorialidade se reverbera em uma transterritorialização que hibridiza por um lado, mas que também apresenta limites de trânsito por outro lado. A noção de “estar-entre” nem sempre é uma escolha de ambos os agentes da fronteira. É no limiar do hibridismo e dos limites dos fluxos que se dá a precarização. A transculturação forçada promovida por um processo colonizador traz a necessidade do trânsito entre uma territorialidade e outra configurando uma forma de precarizar este território.

“Se a multiterritorialidade crescente de nossos dias revela o grau de mobilidade e ‘fluidez’ a que estamos sujeitos, não podemos esquecer que, paralelo ao hibridismo cultural, à multi-funcionalidade e à sobreposição de ‘governanças’ que caracterizam esta multiterritorialidade, temos também, contraditoriamente, a intensificação de condições de precarização territorial (ou, num certo sentido, de desterritorialização), muitas vezes sob a forma de

territórios-clausura, fechados, tanto como forma de autoreclusão (dos grupos hegemônicos) como de reclusão em sentido estrito, imposta pelos que, defensores de um determinado senso de ‘liberdade’ (muitas vezes confundida com simples mobilidade), tentam controlar o território de outros, de fora para dentro.” (HAESBAERT, 2004:35)

O trecho do texto da “Carta da nota do conselho da Aty Guasu Guarani-Kaiowa para justiça do Brasil” ratifica tal afirmação e demonstra o quanto há uma “relação entre a reduzida extensão territorial das reservas, onde ocorre a contenção territorial, e a impossibilidades de continuarem exercendo seu modo de ser” (Arruzzo, 2013). No seguinte trecho,

“Nestas reservas não há como praticar e preservar mais nosso modo de ser e viver Guarani-Kaiowa; diante disso que muitas famílias Guarani-Kaiowa decidiram e tentaram retomar e reocupar parte pequena do território antigo, com o objetivo de sobreviver culturalmente e para praticar o ritual religioso e se afastar do mundo de violências adversas das reservas/aldeias superlotadas” (31 de janeiro de 2012).

A negação do acesso ao território originário dos povos Guarani e Kaiowa ao longo do processo de aldeamento desencadeou em sua reorganização socioespacial, tal como novas formas de consumo surgidas do contato interétnico. Como já afirmado, a partir do momento do contato entre os *karaí* e os Guarani e Kaiowa novas necessidades e interesses de consumo passam a se dar. As formas de obtenção de recursos, tal como os próprios recursos que se buscam, variam conforme as *situações históricas* (Pacheco de Oliveira, 1999) que vão se conformando ao longo do tempo em seu território originário. Tal reconfiguração cultural se transforma assim como em toda a história destes povos, mesmo antes da chegada do *karaí*. A especificidade deste momento, isto é, do momento que se inicia a colonização, é que esta transformação se dá mais enquanto uma necessidade do que uma escolha, em um processo marcado por precarização de suas práticas socioespaciais. Isto fica claro na afirmação abaixo da Carta do Grande Conselho Guarani e Kaiowa da Aty Guasu de 2016 ao afirmar que,

“Antigamente vivíamos do Rio Brilhante ao Rio Paraná. Éramos livres, sonhávamos, rezávamos, dançávamos e caminhávamos. Éramos felizes de nosso nascimento até o dia de nossa morte. Agora não ocupamos nem sequer 0,2 por cento de todas as terras do Mato Grosso do Sul. Genocídio e etnocídio afirmamos! Neste confinamento nossas crianças tem os rostos severos e tristes e sorriem cada vez menos. Nossa demanda, de demarcação de todos os nossos territórios, nem sequer busca recuperar nosso território anterior e originário, mas sim apenas garantir algumas pedacinhos mínimos de nossos Tekoha Sagrados. Se todas as terras que pedimos para nosso povo forem demarcadas mesmo assim significará menos do que 2,5 por cento das terras do Estado de Mato Grosso do Sul, apenas migalhas de roubo histórico de nossos territórios que continuam avançando enquanto os ruralistas se

Esse processo des-re-territorializante na fronteira traz a tona a necessidade de reorganização socioespacial e, aqui mais especificamente, de redesenhar as formas de adquirir recursos (novos ou antigos) frente à alteração da disponibilidade destes, o que Mura (2002) chamou de “geografia dos recursos”. São nos limites desta fluidez fronteiriça que emerge o conflito, a precarização social e, necessariamente, novas formas de organização socioespacial. Para Haesbaert,

“num mundo como o nosso, por um lado marcado pela maior fluidez do espaço, as questões ligadas à circulação se tornam ainda mais relevantes e, com elas, a situação de um dos componentes mais emblemáticos dos territórios: suas fronteiras – ou numa leitura simples, seus limites. E é aí (...) que surge um dos grandes paradoxos da geografia contemporânea: ao lado da fluidez globalizada das redes e da desterritorialização (e/ou da multiterritorialidade) aparecem também os fechamentos, as tentativas de controle dos fluxos, da circulação, sobretudo da circulação de pessoas, de migrantes, seja enquanto força de trabalho, seja enquanto grupo cultural e etnicamente distintos.” (HAESBAERT, 2014:222)

A desterritorialização dos povos Guarani e Kaiowa ao longo do processo de aldeamento e abertura das fazendas configurando um processo de *precarização territorial* se dá via *contenção territorial*. Tal processo entende-se aqui pela negação do acesso aos recursos de seu território, tanto por via da devastação ocasionando na “perda de elementos materiais que há muitas décadas eram disponíveis em abundância para as famílias indígenas” (MURA, 2006:354), quanto por via do processo de contenção através da criação das reservas. A noção de *contenção territorial* aparece em Haesbaert (2013) da seguinte forma,

“É justamente frente a essa precarização social ou, em outras palavras, à desterritorialização em sentido mais estrito, isto é, à intensificação da perda do controle de seus territórios, que esses grupos subalternizados são objeto de medidas, se não de reclusão ou confinamento (...), pelo menos de contenção – como denominamos os atuais processos biopolíticos de controle da circulação (...).” (HAESBAERT, 2014:214).

A porosidade desta *contenção territorial* promovida pela criação das reservas indígenas se revela de diferentes formas. Por exemplo, a prática do *oguata*, isto é, uma forma de ocupação do espaço relacionada a um constante caminhar. Esta constante mobilidade dos Guarani e Kaiowa aparece no texto do ISA definida da seguinte forma, “Entre estes tekoha e por todo o território guarani, processam-se as mais variadas formas de efervescente movimento de traslados orientados por relações familiares. Esse

constante caminhar (*oguata*) pode representar visitas, mudanças, passagem, casamentos, etc.” (ISA, s.d.). Esta mobilidade não significa um processo migratório, mas uma estratégia de manejo do ambiente para evitar o esgotamento dos recursos naturais (Arruzzo, 2013) e também para superação de conflitos internos que venham a surgir decorrente de diferentes causas (Brand, 2004).

Não somente a manutenção da prática do *oguata* mesmo em situação de avanço da fronteira expressa a porosidade da *contenção territorial*, mas também na saída das Reservas para busca de recursos. É uma prática comum ônibus que recrutam mão-de-obra para o trabalho nas usinas circularem pelas reservas em busca de Guarani e Kaiowa para o trabalho no canavial. Em uma das reportagens sobre o tema, reafirma a noção de que o processo de aldeamento se dá mais no sentido de conter do que confinar estes povos,

“Uma fiscalização, gerada por denúncia anônima, verificou as aldeias Bororó, Panambizinho e Jaguapiru, em Dourados (MS). Segundo o MPT, o procurador do Trabalho Paulo Douglas de Moraes identificou os adolescentes, que receberiam documentos de pessoas maiores de 18 anos fornecidos por um ‘gato’²⁷ (contratador de mão-de-obra) para poderem trabalhar. Um ônibus circulava pelas aldeias recolhendo indígenas para trabalharem na usina – no melhor estilo ‘restaurante self-service’ de mercado de trabalho.” Fonte: Le Monde Diplomatique. Brasil. Reportagem: Um grito de morte vem do canavial.

A *contenção territorial* aqui pode ser abordada não somente enquanto materialidade, ou seja, conter através de uma linha ou um muro, mas também cabe ser abordada enquanto uma tentativa de contenção de uma cultura, quando esta pressupõe a existência de uma dada materialidade espacial. A tentativa de conter uma cultura, ao tomá-la erroneamente enquanto algo estático, promovendo políticas indigenistas que busque integrar tais povos à sociedade – como as ações do SPILTN no início do século XX – não deixa de ser uma tentativa de conter um modo de ser, um modo de ser intrinsecamente ligado a uma dada territorialidade. Como os mesmos dizem e já aqui citado, “sem tekoha, não há teko!”.

Esta porosidade da *contenção territorial* nas reservas indígenas do Mato Grosso do Sul é o que dá abertura para que o trânsito se dê, enquanto mobilidade como também enquanto *transculturação*, noção já trabalhada no capítulo anterior. Mais que a

²⁷ Os “gatos” ou “cabeçantes” são os interpostos responsáveis pela contratação dos trabalhadores. Muitos desses “cabeçantes” habitavam a própria aldeia e recebem um valor acordado para o recrutamento da mão de obra destinada ao corte de cana.

possibilidade de estar em movimento, territorial ou culturalmente falando, é a escolha sobre esse movimento. Ainda que a cultura e o processo de territorialização estejam sempre em movimento, não significa que se deve naturalizar tal processo, tratando-o como intrínseco e inevitável ao desenvolvimento da cultura e de sua territorialidade característica. Se no capítulo anterior foi trabalhada a noção de alteração das *práticas espaciais* enquanto um processo sujeito a fluidez e ao hibridismo a que toda fronteira está sujeita, ainda se faz necessário problematizar tal noção. Retomamos a citação feita no capítulo anterior como epígrafe, ainda que

“Os povos indígenas estão [estejam] hoje tão distantes de cultura neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XV, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisariam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998:68)

A *transculturação* e a *transterritorialidade* não se dão da mesma forma e com a mesma intensidade para ambos os agentes da fronteira. É neste sentido que Pacheco de Oliveira (1998) afirma que, mesmo que ambas as culturas se transformem, as culturas neolíticas pré-colombianas e a cultura portuguesa, cada uma exige um tratamento diferenciado. Retomamos aqui a fronteira não apenas enquanto encontro do Outro, mas também como lócus do conflito (MARTINS, 1997). A *multiterritorialidade* conforma uma *situação histórica* potencialmente hibridizadora, o que não significa que deva ser efetivamente hibridizadora.

“Isso significa que as relações entre hibridismo cultural e multiterritorialidade não são biunívocas: podemos ter, por exemplo, uma multiterritorialidade funcionalmente articulada sem que se promovam ali experiências de hibridização cultural.” (HAESBAERT, R. MONDARDO, M. 2010:33).

Como já dito, a busca por recursos através da temporária imersão no mundo do trabalho dos *karaí* não significa que este indígena está se tornando um trabalhador assalariado²⁸. Esta atividade ganha uma significação dentro de um universo Guarani e Kaiowa, promovido por um trânsito territorial que não é um fim, mas um meio, pois não define uma transculturação efetiva, mas temporária, ainda que durante décadas. Como corrobora Haesbaert,

“Abertura – relativa – para mudar e, assim, fortalecer nossa autonomia, é muito diferente de abertura – permanente, quase absoluta – para não desenvolver laços, numa espécie de nomadismo irrefreável. Da mesma

²⁸ Ver o Subcapítulo 2.1.

forma, fechar-se (taticamente) para resistir é muito diferente de fechar-se – indefinidamente – para se isolar e/ou como forma básica de vida. A grande questão não é optar pela abertura à transculturação, ao hibridismo ‘antropofágico’, à multi/transterritorialidade, frente ao fechamento identitário, à mono-cultura (!) e à uni-territorialidade, até porque culturas isoladas e territórios completamente fechados, de fato, nunca existiram. Culturas completamente abertas ao intercâmbio, à hibridização, da mesma forma, nunca foram produzidas – seria como decretar, no seu extremo, o seu próprio desaparecimento. Convivem, entretanto, formas muito distintas nesse jogo de abertura e (relativo) fechamento, hibridização e (pretensa) essencialização.” (HAESBAERT, R. MONDARDO, M. 2010:43)

Este debate leva de volta a noção de *práticas espaciais heterônomas* e *práticas espaciais autônomas* (SOUZA, 2013). Em relação a primeira, pode-se dizer que carrega uma relação com a noção de transculturação forçada por emergir da *heteronomia* imposições provocadas com a chegada da fronteira agrícola. Determinados traços deste trânsito cultural se dá de maneira forçada pois não são voluntariamente construídas, mas realizadas devido as necessidades das circunstâncias instauradas com o avanço da fronteira agrícola. Do mesmo modo, sobre a mesma atividade dos guarani no corte da cana, também repousa a noção de *prática espacial autônoma*, no sentido de que estes povos transfiguram alguns de seus traços culturais tradicionais densamente imbricados da dimensão espacial diante da impossibilidade de continuidade de determinadas *práticas espaciais* devido a alteração na materialidade espacial promovida pelo avanço da fronteira agrícola.

“E o pretense ‘equilíbrio’ entre essas dimensões [hibridismo ou essencialização] só pode ser avaliado através do rigoroso trabalho empírico e da consideração das múltiplas necessidades e interesses em jogo para cada sujeito, grupo e/ou classe social. Assim, a ‘antropofagia’ territorial deve ser sempre fruto de uma escolha, ou de uma estratégia, ou até mesmo de uma fuga, no sentido libertário das ‘linhas de fuga’ deleuzeanas, não se configurando nunca como uma imposição ou obrigatoriedade.” (HAESBAERT, R. MONDARDO, M. 2010:45).

Neste sentido, é o caráter forçado da *transterritorialização* que configura uma situação de *precarização territorial* quando os Guarani e Kaiowa recorrem ao corte da cana como via de reconfiguração do *jeheka*. O trabalho no corte da cana não é uma escolha. Do mesmo modo que, diante das circunstâncias colocadas, é o caminho estratégico pelo qual estes povos seguiram, ainda que de maneira temporária. Neste universo de leitura, esta prática não se assemelha a nada próximo a um suposto processo de proletarianização indígena, venda de sua força de trabalho, destruição da economia natural como uma etapa inicial do processo de reprodução do capital... Ou como outras formas de leitura propostas por um estruturalismo marxista que toma o mundo do

trabalho enquanto centralidade proporia para analisar esta a atividade desses indígenas nos canaviais.

3.2 A *changa* nos canaviais

Antes de falar sobre a prática da *changa* é preciso ir à origem do termo. O antropólogo Rubens Thomaz de Almeida afirma que

“O termo *changa* tem origem no espanhol da América – ao que parece, platino -, e tem sentido depreciativo. Refere-se a atividades ou trabalhos não assalariados, sistemáticos ou descontínuos, aos quais corresponde uma remuneração. Trata-se, assim, de uma atividade temporária, sem vínculo e, de um modo geral, sob condições desfavoráveis. Regionalmente, é considerado um ‘trabalho de bugre’, termo utilizado para referir-se aos Kaiowa e Nandeva e sua lide em fazendas do extremo sul do Mato Grosso do Sul” (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001:159)

Este sendo a origem no termo espanhol, já o significado desta atividade para os Guarani e Kaiowa, Thomaz de Almeida descreve:

“Compreendida pelos índios como ‘trabalho’ para os de fora para os estrangeiros [yvyporipeguarã], a *changa* é uma atividade antiga, já que a força de trabalho Guarani tem sido utilizada no decorrer desses últimos 500 anos na implantação de variadas iniciativas econômicas (...)” (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001:159)

Esta noção de “‘trabalho’ para os de fora” permite levantar a seguinte questão à definição do autor: qual a variável definidora do que é “de dentro” e “de fora”? O “estar-entre” desta *transterritorialidade* no Mato Grosso do Sul entre os Guarani e Kaiowa e os fazendeiros, tal como a porosidade da *contenção territorial* materializada espacialmente nas reservas indígenas, permitem compreender qual o sentido do “dentro” e “fora”. Esta noção não só carrega um caráter espacialmente delimitado, como também um caráter étnico, “para os de fora”, ou seja, “para os *karaĩ*”. Pela interdependência que se constituiu entre os que vem “de fora” e os Guarani e Kaiowa ao longo dessas relações de contato e as atividades que se traçaram, a *changa* acaba por ganhar seu papel na economia guarani. Sobre esta incorporação, Thomaz de Almeida afirma,

“a *changa* é uma variante indissociável de vida Kaiowá e Nandeva. Atingindo, direta ou indiretamente, todos os indivíduos e tendo sido

incorporada a sua organização socioeconômica, tornou-se uma atividade institucionalizada” (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001:160)

Tal prática teve sua entrada de forma mais efetiva às práticas espaciais Guarani e Kaiowa a partir da chegada da Cia. Erva Matte *Larangeira* no Mato Grosso do Sul entre os séculos XIX e XX. A *changa* nos ervais, por ser uma atividade de extrativismo, permitia a copresença “pacífica” entre os Guarani e os Kaiowa, sem alterar de maneira intensiva as características físicas de seu território. Pois a atividade de extração da erva não pressupunha a alteração do meio ambiente local, ao contrário, sua conservação dependia do que já era existente para as atividades extrativistas.

Foi a partir do período da Cia Erva Matte *Larangeira* que as relações de contato passaram a se dar com maior intensidade, assim como a prática da *changa*. Tais relações resultavam na penetração e circulação de objetos advindos do mundo dos não-indígenas, que pós-contato passam a circular em seu território de maneira mais intensa. Nesse sentido, como novos objetos passam a ser requeridos, também novas estratégias de subsistência passam a se dar. É neste contexto que se dá o estabelecimento de relações de trabalho temporário com os novos colonos, denominadas de *changa*. Sobre a circulação de novos objetos em seu território e o engajamento dos Guarani e Kaiowa em novas atividades, o antropólogo Schaden (1954), apoiado no paradigma da aculturação, afirma

“(…)Convém mencionar, de passagem, ser este [a *changa*] um dos fatores de desorganização econômica de todos os grupos indígenas daquela região, mesmo dos mais conservadores. O problema se agrava pela *changa* nos ervais, visto que a safra de erva-mate se estende por sua vez, pelos meses de julho a outubro. A impossibilidade de conciliar as atividades antigas com as inovações oriundas do contato com o homem branco e a incapacidade de substituir sem mais nem menos a estas por aquelas parecem ser as causas principais da desintegração cultural e destribilização dos grupos Guarani do Sul de [na época, ainda] Mato Grosso” (SCHADEN, 1954:39).

Mura problematiza tal paradigma da aculturação que é basilar do pensamento de Schaden e serve de pilar para levar às noções de “desintegração cultural”, “destribilização”. Já apoiado em outro paradigma, encarando a cultura como tradição de conhecimento (Barth, 1998) e algo dinâmico, Mura rebate:

“Contrariamente ao que apontavam alguns autores nos anos cinquenta, norteados pelo paradigma da aculturação (Schaden 1954, Watson 1955), o engajamento dos indígenas nestas novas atividades não implicou em uma mudança radical do seu estilo de vida (Thomaz de Almeida 2001, Mura 2000). De fato, passaram eles progressivamente a transformar a organização

das unidades domésticas, tornando-as mais flexíveis e adaptadas às novas circunstâncias (Mura 2000)” (MURA, 2006:77).

Para adequação à uma nova configuração espacial, foi preciso reconfigurar a mobilidade espacial para realização das novas atividades surgidas referente a novas técnicas de aproveitamento e aquisição de recursos. Junto a isso,

“Novas características de bagagem material adotada, contribuíram para modificação das formas de habitar das famílias extensas. Deste modo, teve-se a passagem do viver todos em uma única casa (denominada ógajekutu ou oygusu) à distribuição das famílias nucleares em construções menores (óga ou oy), estabelecidas em torno da residência do tamõi e/ou jari (ou tamõiguasu e/ou jariguasu), líderes da família extensa (Thomaz de Almeida 2001, Mura 2000, 2004)” (MURA, 2006:79).

Do mesmo modo que tal configuração transformou o modo de residência, sua localização também sofreu mudanças com a emergência da atividade da *changa* nos ervais, Mura afirma:

“O trabalho nos ervais requeria dos Guarani deslocamentos e assentamentos inéditos. Os indivíduos adultos do sexo masculino preferiam, a maior parte das vezes, criar bases nas proximidades dos locais onde prestavam serviço para os ‘brancos’, levando consigo cônjuges e filhos menores. Utilizavam nesses casos habitações de pequenas dimensões e de rápida construção, que alocavam uma infra-estrutura de objetos e instrumentos técnicos sumamente simplificada. Estas bases, porém, construídas com propósitos temporários, muitas vezes representavam formas duradouras de organização doméstica, em alguns casos chegando-se a formar redes de habitações, que abrigavam parte substantiva das famílias extensas. Em casos excepcionais, como nas proximidades dos portos instituídos pela Cia., podia acontecer também que se chegasse à concentração de muitos grupos macro-familiares, todos distribuídos nesses tipos de abrigos ‘temporários’.” (MURA, 2006:77)

A reconfiguração da *prática espacial*, neste caso, se associa a uma (1º) seletividade espacial, isto é, passam a selecionar um lugar onde pretendem se assentar a partir do local onde poderiam vir a “criar bases nas proximidades dos locais onde prestavam serviço para os ‘brancos’” (MURA, 2006). E, está associada também (2º) a tipologia dos materiais coletados, visto que, a partir do momento em que muda o local de moradia, muda também a forma como os recursos requeridos se distribuem no espaço, tal como novos recursos que passam a ser requeridos. Mura e Schaden dissertam sobre um período mais recente do contato com estes povos mas, cabe ainda ressaltar, que o uso da força de trabalho guarani e a forma como suas práticas foram reconfiguradas se deu de diferentes formas em diferentes momentos dos contatos interétnicos. À exemplo, o contato ao longo da história com encomenderos, jesuítas,

bandeirantes, ervateiros, madeireiros, fazendeiros, empresários da agropecuária e, mais recentemente, usinas de açúcar e álcool.

Até 1910 eram as instituições religiosas em suas missões jesuíticas nas aldeias que ficavam encarregadas do contato com os indígenas, quando em 1910 surge o SPILTN que, embora laico, também agia de forma civilizatória e colonizadora. Criado em um projeto positivista encabeçado por Marechal Rondon, o SPI de 1910-1930 surge a partir viés evolucionista, que tomava a condição indígena como uma fase transitória e, como evidencia o nome, visava localizar os trabalhadores nacionais (sendo eles os mestiços, os negros libertos e também os indígenas) e a criação das reservas indígenas, cabendo ao indígena o acampesinamento e/ou assalariamento. O SPI, segundo os arquivos da Funai, tinha como principais finalidades,

“estabelecer a convivência pacífica com os índios; agir para garantir a sobrevivência física dos povos indígenas; fazer os índios adotarem gradualmente hábitos ‘civilizados’; influir de forma amistosa sobre a vida indígena; fixar o índio à terra; contribuir para o povoamento do interior do Brasil; permitir o acesso ou a produção de bens econômicos nas terras dos índios; usar a força de trabalho indígena para aumentar a produtividade agrícola; fortalecer o sentimento indígena de pertencer a uma nação.”

O SPI não apenas fez parte de um projeto republicano econômico, no tocante ao auxílio para a liberação dos espaços seguidos da instalação do estatuto da propriedade privada e do mercado de terras na região (LIMA, 1995), como também teve seu papel de caráter étnico, tendo sua importância para um projeto de embranquecimento dos índios e de tentativa de integração dessas minorias étnicas à sociedade brasileira. Tais objetivos seriam alcançados através da *contenção territorial* (HAESBAERT, 2014), com a criação das Reservas Indígenas, e da ação civilizatória nos postos indígenas dentro dessas reservas.

Nesse sentido é possível apontar que a ação do SPILTN e das políticas indigenistas que se seguiram no período republicano brasileiro pressupunham a promoção de um etnocídio, na medida em que visavam suprimir as diferenças sócio-culturais que estes povos representavam. Sobre etnocídio, Clastres afirma que “a violência etnocida, como negação da diferença, pertence claramente à essência do Estado, tanto nos impérios bárbaros quanto nas sociedades civilizadas do Ocidente: toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado” (CLASTRES, 1982:41). As políticas indigenistas no século XX tiveram seu papel na

difusão de um ideal evolucionista, fazendo parte de um projeto republicano maior fortemente ancorado em um positivismo ortodoxo.

O SPI teve um papel crucial ao longo da abertura de novas frentes econômicas regionais no interior do país. Nos primeiros anos de sua criação vinculava-se ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (1910-1930), seguido do Ministério do Trabalho (1930-1934), depois do Ministério da Guerra (1934-1939) e, por fim, do Ministério da Agricultura (1940-1967), quando entra em crise devido a escândalos de corrupção e escassez orçamentária e torna-se então a FUNAI. Através do conhecimento dos ministérios dos quais o SPI foi vinculado ao longo dos anos reafirma o já dito sobre os ideais que circulavam em torno da questão indígena no país na época.

A busca pela inserção destes povos na economia agrícola nacional é uma tentativa de fazer com que a presença desses povos deixe de ser uma barreira para as frentes agrícolas e extrativistas e se torne uma condição para o avanço das frentes econômicas, vide a integração desses na economia agrícola. Indo de encontro a teria de Rosa, discutida no capítulo anterior, quando a mesma afirma que ao longo do processo de reprodução ampliada do capital, a relação entre “espaços capitalistas” e “espaços não-capitalistas”, aparentemente dicotômica, se torna algo complementar. Há uma apropriação destes espaços ditos “não-capitalistas” para dar continuidade ao processo de reprodução ampliada do capital. Tais ações e teorias se situam no campo das *representações do espaço* e, a partir desta forma de conceber o espaço, elaboração de políticas públicas.

Já no campo dos *espaço de representação*, neste contexto, e em contrapartida, os Guarani e Kaiowa deram início à prática do que eles denominam como *changa*, sendo uma atividade esporádica para satisfazer as necessidades imediatas não mais supridas no interior das aldeias. Para entender o contexto em que se tem início a prática *changa* nos canaviais do MS o presente subcapítulo recorrerá a uma escala temporal mais ampla, considerando diferentes momentos da história que atravessaram seu território. Os principais ciclos econômicos que cruzaram o território Guarani e Kaiowa e se utilizaram de sua força de trabalho é o extrativismo ervateiro, o extrativismo massivo de madeira (promotora do desmatamento da região) e, em seguida, a abertura de fazendas para a expansão da pecuária, o cultivo de grãos e, por fim, a mecanização da agricultura.

Um processo mais intenso de circulação dos *karai* em território guarani no sul do então estado de Mato Grosso passa a se dar no final do século XIX e início do século XX, com o pós-guerra do Paraguai. Este processo de encontro a partir da expansão de diferentes territorialidades no território Guarani e Kaiowa foi iniciado pela Cia Matte Larangeiras, atuante na região entre a década de 1880 a 1940. O governo estadual arrendou a região sul do estado do Mato Grosso para a Cia. Como se pode analisar na figura abaixo, esta região coincide com o território guarani, evidenciando a justaposição da área original ocupada por índios tupi-guarani e a área natural de ocorrência da erva-mate.

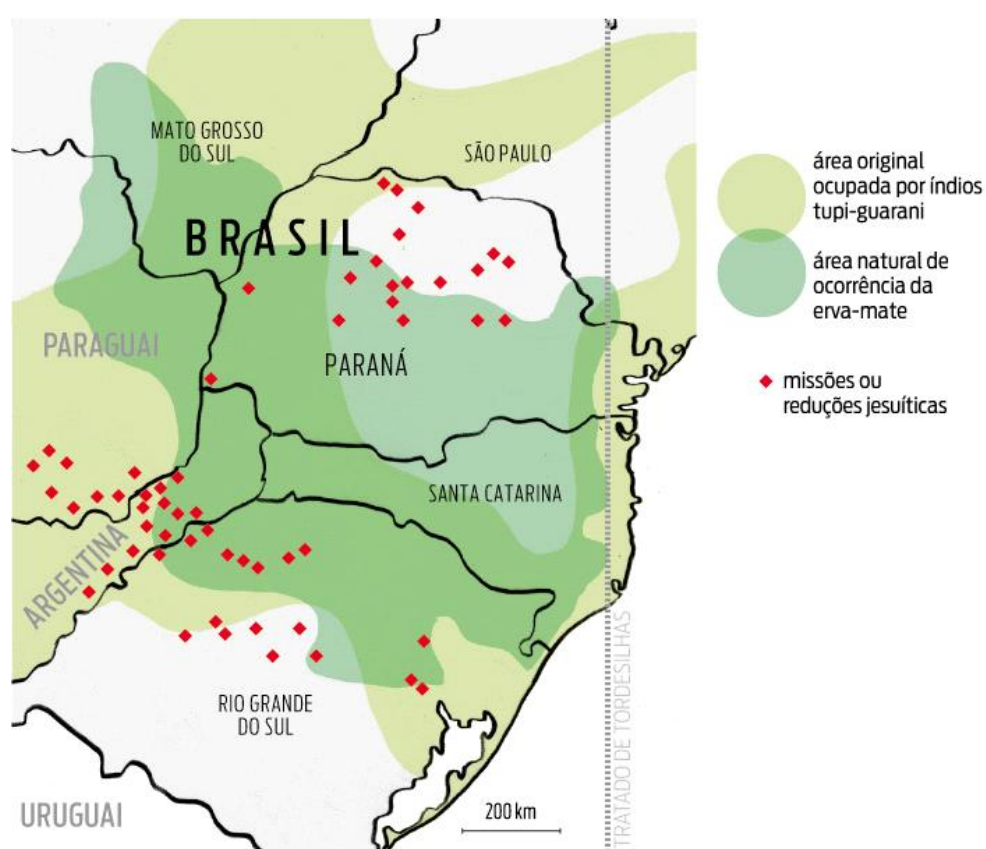


Figura 3 Área original tupi-guarani e área de ocorrência de erva-mate. Fonte: Gazeta do Povo. Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/especiais/erva-mate/origens.jpg> Acessado: 30/02/2017.

Como já dito, a territorialidade extrativista e sua lógica diferenciada (ARRUZZO, 2009) permitiu a permanência destes povos no seu território, na medida em que eles não se instalavam de modo efetivo, apenas extraíam a erva já presente na região e de ocorrência natural, preservando a floresta e impedindo a penetração de outras frentes neocoloniais. Logo, até a primeira década do século XX os Guarani e

Kaiowa não sofreram significativas mudanças em sua organização territorial. Esta relação de contato se limitou aos trabalhos prestados para Cia em que os indígenas ofereciam mão de obra para a extração da erva mate, prestando este tipo de trabalho periodicamente (a *changa*) como estratégia técnico-econômicas de apropriação de bens materiais por eles não produzidos (MURA, 2006).

A colonização da região do sul do então estado do Mato Grosso, e suas intentos etnocidas, se iniciam na primeira metade do século XX, no fim na Primeira República início da Era Vargas. É quando tem início o processo de colonização de outras partes do país, processo este que intensificado na Ditadura Militar deu continuidade à interiorização econômica e urbana. Este movimento de avanço da fronteira para o interior do país visava promover a “ocupação efetiva do território” e, junto a este movimento, passa a se dar também um contato mais intenso com os povos indígenas localizados no interior e até então pouco contatados. É o que Martins opta por chamar de *frente de expansão*, em contrapartida com a ideia de *frente pioneira* dos geógrafos (MARTINS, 1997).

É no Governo Vargas que uma nova frente exploratória chega à região, encerrando ali o ciclo extrativista da erva-mate. O projeto “Marcha Para Oeste” no final dos anos 1930, início do Estado Novo, significou uma continuação e potencialização do processo de ocupação demográfica intensa com a criação de Colônias Agrícolas Nacionais, a partir do imaginário da região Centro-Oeste como um “espaço vazio”, um vazio demográfico. Nesse processo de colonização da região, teve início a prática do desmatamento para a implantação das fazendas de gado e das colônias agrícolas, a força de trabalho utilizada para o desmate e a consequente abertura das fazendas era basicamente Guarani e Kaiowa. Dezenas de famílias extensas foram expulsas de seus tekoha, abrindo espaço para a incorporação dessas terras pela colonização. Muitas destas terras entregues aos colonos passaram por um processo de grilagem, tendo até hoje sua titulação questionada. Sobre a extração da madeira, o guarani ñhandeva Delfino relata que

“Uma das fazendas ali foi totalmente desmatado pelos guarani de Sassoro. Fazenda dos barai. Na região de Amambai, na divisa com o município de Iguatemi. Era uma fazenda enorme que era mato. Agora resta apenas uns mil alqueire, mas tem mato ainda. Mas a maioria, acho que entorno de 30mil alqueire. Porque pegava um rio, passava outro rio. Era enorme. Uma fazenda enorme. Tinha também a fazenda Jaguarai, daqui de Amambai, que mais

tinha extensão de terra, uma das primeiras fazendas da região. Totalmente desmatada pela mão de obra indígena da fazenda Sassoro. E meu pai, que era capitão, levava a mão de obra indígena pra derrubar a mata” (Entrevista cedida em trabalho de campo. Amambai, MS – out/2016).

Esta integração e interiorização econômica seguida da ocupação dos ditos “espaços vazios” se deu sob uma intencionalidade que extrapola limites locais, mais complexa e de viés nacionalista. Nesses espaços tidos como “vazios”, embora não existisse o regime de propriedade privada, existiam outras formas de vida e outras formas de dar sentido à vida no espaço, vivendo não só uma outra espacialidade em sua organização socioespacial, mas também uma outra temporalidade. Esta alteridade confrontada conforme se dava a expansão da fronteira para o interior do país não considerou a diferença de viver o tempo-espaço, promovendo práticas de intento etnocida a partir de políticas que visavam à integração destes a uma temporalidade e espacialidade do *karai*. Isto se dá em uma conjuntura política desenvolvimentista e de viés positivista, ignorando a espacialidade produzida por estes povos, sendo assim considerado como um “espaço vazio” a ser ocupado, e tomando sua temporalidade própria enquanto algo atrasado, primitivo, selvagem, a ser ultrapassado.

É na década de 1960, no contexto de Ditadura Militar, que este processo de expulsão dos Guarani e Kaiowa de seu *tekoha* se intensifica junto a consolidação dos chamados Complexos Agroindustriais e o avanço da agricultura moderna, promovendo a abertura de espaços para as fazendas de soja, o desmate, o fortalecimento do mercado de terras e a instalação de uma infra-estrutura urbana para atender a nova demanda agrícola. A oferta de terras, vastas áreas e relativamente baratas, o relevo pouco acidentado, o clima e técnicas desenvolvidas que permitissem o cultivo de grãos e cana adaptado àquele solo, objetivou a criação de monofuncionalidades ao uso da terra, negando a possibilidade de uso plural do território (SANTOS, 1996).

Ao intensificar técnica e economicamente a divisão territorial do trabalho do período anterior, criam-se regiões economicamente funcionais e cada vez mais especializadas, técnica e organizacionalmente frente à divisão territorial do trabalho. Sobre a (re)organização socioespacial Guarani e Kaiowa na região neste contexto de expansão da fronteira agrícola, Mura (2008) aponta,

“Até meados dos anos 1960 havia, assim, redes de famílias indígenas que ocupavam e usavam significativa parte de seus territórios, embora estes não fossem mais exclusivos, sendo muitos espaços compartilhados com

ervateiros, colonos e fazendeiros. Até aquele momento, a ação colonizadora não produziu grandes efeitos nas reservas.” (MURA, 2008)

Ao longo dos anos 1960 e 1970, chega o ciclo do extrativismo de madeira ocasionando um intenso desmatamento da região e se utilizando da força de trabalho indígena nessa tarefa. Neste ciclo surge a figura do “gato” (chamado hoje de “cabeçante”²⁹), isto é, um “índio intermediário entre os empreendedores e os trabalhadores guarani” (MURA, 2006:160). Esta atividade, por ser extrativista, uma vez que uma fazenda completava a derrubada, cessava também a relação de trabalho. Assim como no extrativismo dos ervais, não alterava em muito o que Mura (2006) define como sua “organização socio-técnica dos Guarani”.

“O maciço desmatamento ocorrido nos anos 1970 levou os indígenas não residentes nas reservas a deslocarem-se continuamente, fugindo das áreas ecologicamente descaracterizadas e da hostilidade dos colonos brancos. Em fins dessa década, quase não havendo mais áreas de floresta que pudessem manter os indígenas isolados, não se tornou mais possível evitar conflitos frontais, os quais acabaram por levar muitas comunidades a se organizar e a reivindicar progressivamente os espaços territoriais perdidos” (THOMAZ DE ALMEIDA & MURA, 2002).

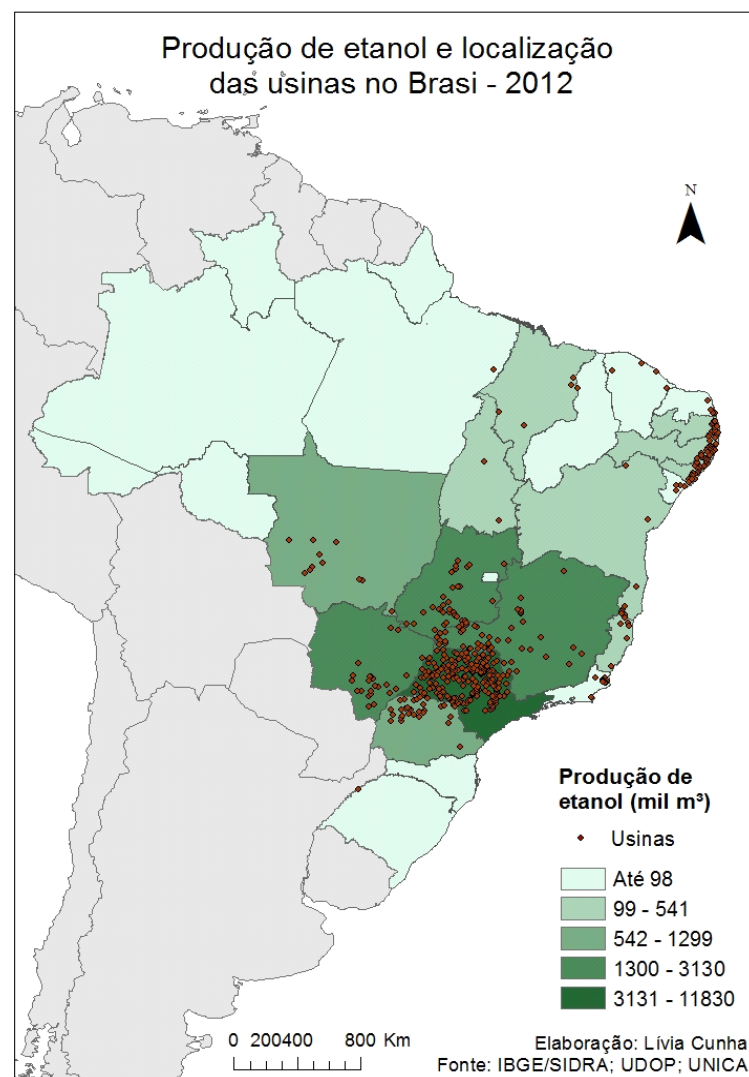
Nesse momento com o aumento da produção em escala nas usinas de álcool e a instalação de novas, passa a fazer uso cada vez maior da força de trabalho indígena. Como explica Thomaz de Almeida,

“Assim, a *changa* foi institucionalizada formalmente na década de 1970, com a implantação de um contrato de trabalho obrigatório a ser firmado entre os empregadores dos índios e o organismo tutelar. Uma vez que ‘não havia alternativa’, o ‘contrato’, instrumento de mútua proteção trabalhista, passou a vigorar como o controlador da *changa*, tornando-se para os índios sinônimo de atividade remunerada fora do *tekoha*. Impressos pela FUNAI e divididos em vários artigos, os contratos tinham por objetivo definir as condições de trabalho dos índios. Aos empregadores cabiam obrigações como fornecer três refeições diárias, considerar períodos de oito a nove horas de trabalho, permitir intervalos para o *tereré* e o *ka’ay*, oferecer alojamentos apropriados, responsabilizar-se pelo transporte de ida e volta para o *tekoha*, manter os fins-de-semana livres e fixar previamente a remuneração da jornada diária, além de descrever contratualmente as tarefas a serem realizadas pelo contrato. Os índios, por sua vez, deveriam realizar o serviço e, principalmente, cumprir os prazos estipulados, o que invariavelmente acarretava problemas e desentendimentos, uma vez que, por diferentes motivos, não é raro que abandonem o trabalho depois de alcançar os recursos de que necessitam” (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001:167).

²⁹ Muitos desses cabeçantes eram Terena. Como conta uma cortadora de cana guarani ñhandeva na década 1980 “Eu fui mais com pessoal de Dourados, né. Terena, né. A gente falava que eles que era nosso cabeçante, né. Que comanda. E eles judiava muito de trabalhador né. Ele já faleceu. Ele bate mesmo. Ele judia muito do trabalhador. Ele era terena.” (Entrevista cedida em trabalho de campo. 2016, Amambai-MS).

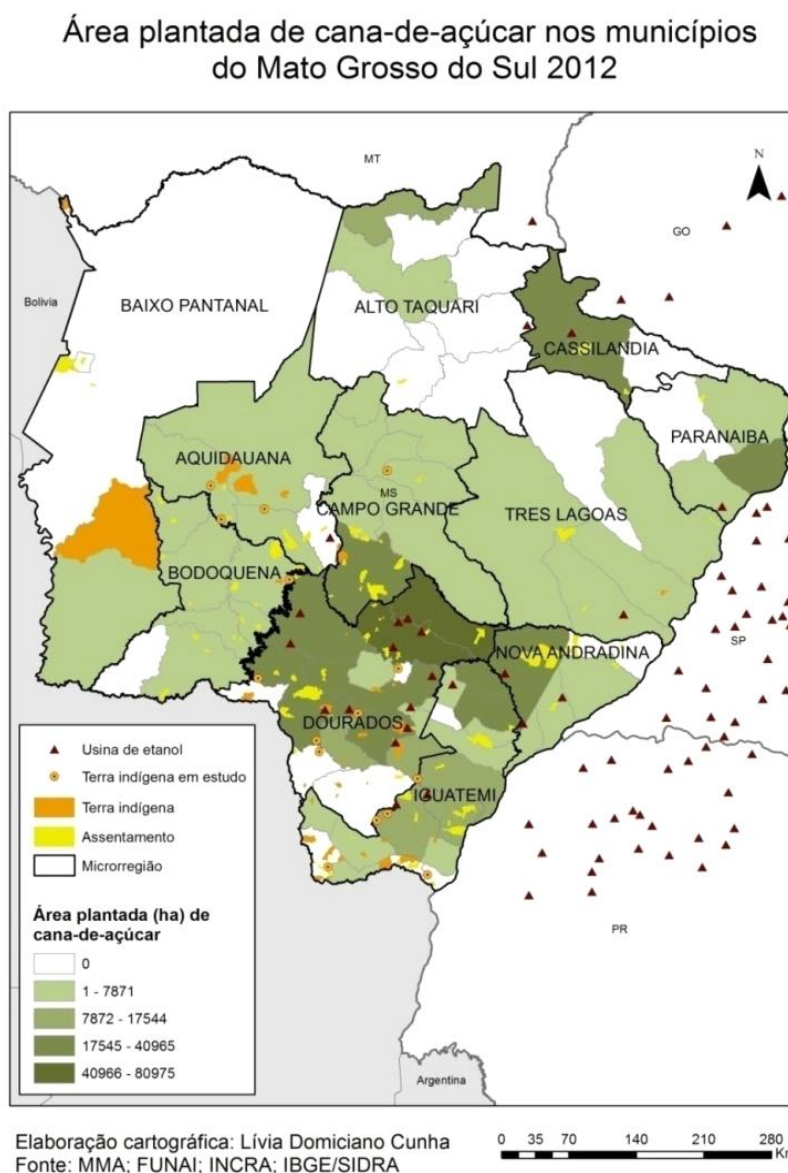
É na década de 1980 que o setor sucroalcooleiro avança na região, fazendo uso da força de trabalho Guarani e Kaiowa para o árduo trabalho no corte da cana e dando início à exploração de vastas áreas para o plantio da cana. A produção cana-de-açúcar foi inserida no estado na década de 1980, impulsionada pelo Programa Nacional do Alcool (Pró-Alcool) que, lançado em 1975, objetivava substituir a matriz energética automotiva de gasolina para o etanol devido à crise do petróleo. Apesar de estar presente no estado desde a década de 1980, é somente depois de 2000 que o setor canavieiro se expande na região. Como pode ser observado no Mapa 1 de 2012, onde São Paulo se destaca como o maior produtor de etanol, seguido de Goiás, Minas Gerais e Mato Grosso do Sul, segundo dados da UDOP 2012.

Mapa 3



Em uma outra escala, ao analisar o Mapa 2 é possível se observar como no início do século XXI o setor se concentrava na região Sul do estado do Mato Grosso do Sul, recorte que coincide com o território originário Guarani e Kaiowa.

Mapa 4



A incorporação da força de trabalho Guarani e Kaiowa também era mediada por “gatos”, que buscavam um contingente significativo de Guarani e Kaiowa nas reservas para a realização do corte da cana. Muitas vezes se misturava a figura da liderança e a figura do gato. Historicamente a constituição dos termos “capitão” e “cacique” carregam relação com a atuação do SPI dentro das aldeias e sua atuação pautada em um

processo civilizatório que, dentre outros objetivos, pretendia tornar esses povos trabalhadores assalariados rurais. Nesse sentido, afirmam os antropólogos,

“(...) cada tekohá é liderado por um chefe, ‘capitão’ ou ‘cacique’, categorias não indígenas para designar aquele que irá dirigir a ordem política da comunidade nas relações com o mundo ocidental, principalmente o Estado brasileiro” (THOMAZ DE ALMEIDA & MURA, 2003).

Como já debatido nos capítulos anteriores, a promoção desta noção de “espaço vazio” não se dá apenas na construção de políticas públicas para o avanço da fronteira, também tem seu papel - até os dias atuais - no discurso do colonizador e, neste sentido, muitas vezes tido como “pioneiro”. Estas ações colonizadoras vem impregnadas de um discurso não só etnocêntrico, como também viés etnocida (CLASTRES, 1982). Isto se faz nítido ao observar a reprodução comum regional do seguinte discurso: “quando cheguei aqui só tinha mato”, “quando cheguei aqui não era nada”, “trouxemos o desenvolvimento”. Esse viés exploratório e desenvolvimentista do colonizador corrobora o que o antropólogo Marco Homero afirma quando diz que “tudo no Mato Grosso do Sul é tido como tradicional, menos os povos indígenas”.

Neste processo de colonização do interior do país não bastava a existência das condições materiais para a instalação de uma nova lógica, o espaço físico em si e a infra-estrutura a ser instalada, mas também foi preciso uma (re)estruturação simbólica, isto é, a instalação de outros ideais, imaginários, significações, que até então inexistiam para os povos que ali habitavam. A conformação da figura do colonizador enquanto um “pioneiro” é parte desse processo. Ignora-se o fato de que a força de trabalho braçal e barata ao longo do processo de colonização foi e ainda é indígena na região. Sobre a invisibilidade do trabalho indígena e seu desconhecimento, e sobre a falsa ideia de que só negros foram escravizados no Brasil, o Guarani Ñhandeva Delfino afirma.

“A gente faz as coisas mas na hora de aparecer, né... quem foram os cortadores de erva foram os paraguaio, nunca falam que foram os guarani. Na cana também vão falar que teve só o pessoal do Nordeste, vão falar que nunca foi os povos indígenas.” (Entrevista cedida em trabalho de campo. Amambai – MS, 2016).

A narrativa reproduzida na região constrói a figura do colonizador como pioneiro e transformador da natureza em cultura, um grande empreendedor, aquele que promoveu o desenvolvimento da região. Já a figura do indígena se resume ao “preguiçoso”, “vagabundo”, “bugre”. O discurso regional além de negar o papel da

força de trabalho indígena ao longo da colonização do estado, deslegitima seu modo de vida ao tomar a categoria trabalho enquanto uma centralidade e, deste modo, ignorar outros modos de vida que não o seu. E, para entender como isto se situa no mundo Guarani e Kaiowa, é preciso que se adentre a suas práticas sociais e espaciais.

A emergência da *changa* é uma das reações Guarani e Kaiowa aos processos que atravessam e atravessaram seu território ao longo do século XX até hoje. As formas de reagir ao avanço de uma fronteira agrícola é pouco conhecida e/ou comumente ignorada, seja por ideologia ou por vícios político-epistemológicos. Portanto se faz fundamental atentá-las, sendo este o exercício aqui proposto. Neste sentido é importante que se atente a uma economia-política destes povos como busca de uma possível compreensão do que significado da *changa* para estes povos, ainda que se reconheça que não só a separação entre política-economia-cultura é inexistente em uma cosmovisão Guarani e Kaiowa, mas também cada categoria em si. O entendimento sobre o que seria a economia-política destes povos representa apenas um aparato instrumental limitado, é preciso que se reconheça de antemão seus limites para a análise na totalidade de uma cosmovisão Guarani e Kaiowa.

Os estudos de Sahlins sobre economia primitiva nos ajudam a pensar tal questão quando o mesmo afirma que estes povos não produzem estoque, não por incapacidade técnica ou grande uso do tempo, mas por não querer fazer. A ideia de acúmulo contraria frontalmente a noção da distribuição e redistribuição social dos bens, incluindo os produtos gerados e adquiridos através da *changa*. Como conta o guarani ñhandeva Delfino, ao relatar o esquema de propina que funcionava entre a FUNAI e o líder político da aldeia no momento da contratação para o corte da cana,

“Meu pai era capitão da aldeia Sassoró, aqui na Limão Verde, na Amambai, então eu pude conhecer como que funcionava esse dinheiro. (...) Quando meu pai foi da aldeia Sassoró, ele distribuía. Naquela época não tinha remédio. Então meu pai usava esse dinheiro pra quem ficasse doente pra ajudar no básico. E que era tratamento ia pra Dourados, pro hospital. Mas se precisasse de remédio ele dava. Mas o outro capitão que entrou em vez de fazer o compartilhamento do dinheiro, ele guardava só pra ele. E a partir de lá todos os capitães da aldeia cresceram muito no poder. Foi nessa época que aqui na Limão Verde deu uma briga muito feia. O capitão Delfino q era capitão a 30 anos brigou com outro que queria ser capitão, não porque queria dominar a aldeia e distribuir recursos, mas pra receber dinheiro do contrato. Até 2 anos atrás ainda tava acontecendo, mas acontece mas bem pro debaixo do pano (...)” (Entrevista cedida em trabalho de campo. Amambai – MS, 2016).

O antropólogo Thomaz de Almeida também relata uma situação sobre o papel do líder político na contratação dos indígenas e na redistribuição dos recursos. Almeida conta que

“Em Takuapiry, onde o líder era respeitado e bem aceito pela comunidade, houve pressões visíveis e objetivas e críticas a seu comportamento como ‘gato’. Entre os Nandeva de Jakarey, contudo, a intermediação dos contratos pelo ‘capitão’ não chegou a representar um problema, talvez por sua capacidade de redistribuir os bens auferidos, o que não aconteceu ou se deu de forma incipiente nos outros lugares” (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001:169).

A tentativa de incluir estes povos à sociedade brasileira, como a política indigenista republicana buscava através da mercantilização de sua força de trabalho, foi frustrada na medida em que estes reverteram, ou estão em processo de reverter, esse “projeto colonizador”, ao ressignificar este trabalho remunerado fora da aldeia e iniciar o processo de retomada de seus tekoha décadas depois. Além das oito reservas, demarcadas pelo SPI no início do século XX que compõem apenas 18 mil hectares, há outros 22 mil hectares retomados a partir da década de 1980. Ainda em processo reivindicatório existem ainda cerca de 63 mil hectares já identificados em favor desses índios. Tais números não são exatos, vide a reformulação a todo tempo destas terras em processo de retomada frente ao conflito acirrado na região. As ações no judiciário, executivo e legislativo dificultam a demarcação destas terras reivindicadas nas retomadas, agravadas ainda pela atual conjuntura conformada no atual governo.

Como já debatido, esse encontro de territorialidades apesar de não ser capaz de extinguir uma territorialidade Guarani e Kaiowa mas, ao contrário, é capaz de incidir sob uma reafirmação identitária seja enquanto conflito ou criação de novas estratégias, também significou a precarização de *práticas espaciais* destes povos em seu território na medida em que tal transformação, tanto a nível territorial tanto a nível cultural, se deu de maneira forçada e impulsionada com chegada do *karai*. Alguns relatos de vida ilustram o que significa esta precarização e é sobre isto que o próximo tópico debruçará.

3.3 Relatos de vida Guarani e Kaiowa sobre a changa

Os povos Guarani e Kaiowa além de serem marcados por uma alteridade cultural significativa quando em contato com o mundo não-indígena, carregam um histórico de

relação com o homem branco extremamente conflituoso em diversas situações históricas que decorreram ao longo do contato. O encontro e diálogo entre pessoas vindas desses dois distintos mundos carregam uma série de variáveis que cambiam fortemente o discurso conforme segue a conversa. Nesse sentido, fazer trabalho de campo com estes povos se torna algo mais complexo na medida em que são dois mundos que se encontram, se conformam e conformam seus discursos, como algo processual, em constante (re)construção.

Em uma pesquisa com povos indígenas a entrevista como estratégia, utilizada comumente em diversos campos de pesquisa, pode se apresentar, a depender do objetivo, um caminho pouco favorável. Constrangimento, dificuldade de identificação do objetivo, dificuldade de assimilação do vocabulário, ruídos na comunicação, como também estratégias por parte deles. Em suma, a entrevista com estes povos como tática de apreensão de sua realidade está sujeita a uma série de variáveis que alteram fortemente seus discursos e os rumos da conversa. O que se pergunta, quem pergunta, a situação histórica de cada entrevistado, a ambiência, se o objetivo foi explicitado, o uso de gravador, a relação que se constrói com aquele que entrevista. Não a toa, antropólogos, aqueles que dedicam seus estudos à tentar adentrar o universo do Outro, tem predileção pela observação enquanto método de pesquisa.

Ainda assim, para um registro de narrativas de relatos de vida a entrevista, em seus diversos formatos conforme o que se deseja, pode-se apresentar como uma alternativa desde que o objetivo seja explicitado. Ou seja, mais do que ouvir o que estes povos tem a dizer, é ouvir o que para eles é importante que seja dito.



Figura 4 Mão de indígena cortador de cana. 2008 - MS. Fonte: MPT-MS

A intenção do narrador ao fazer seu relato e da pesquisadora ao registrá-lo muitas vezes se mesclou ou divergiu, tendo aqui sido selecionados os relatos que mais se aproximam de responder o que a pesquisa se propõe. Neste sentido é inocente pensar que não há nenhuma influência do pesquisador na coleta, ordenação e exposição destes relatos ainda que transcritos literalmente. Não só a entrevista enquanto método, mas também o uso do gravador é uma variante influenciadora no resultado final do trabalho. Apesar de sua forte influência ao longo do diálogo, podendo constranger, intimidar ou induzir a narração pelo o fato da presença do gravador, seu uso foi indispensável para o registro.

Encontrar um Guarani ou Kaiowa que já cortou cana é uma tarefa muito fácil. Qualquer Guarani e Kaiowa hoje na faixa dos 40 anos já cortou cana ao menos uma vez na vida. Também não foi encontrada grande dificuldade em abordá-los sobre o período e conseguir depoimentos. O que variava era a forma como se abordava e a *situação histórica* (Pacheco de Oliveira, 1998) em que o sujeito abordado se encontrava, alguns de retomada, outros de reservas, lideranças, acadêmicos. Apesar da abordagem ter a mesma temática, o mesmo recorte étnico e o mesmo período, as respostas vieram sob diversas formas, desde um trabalho acadêmico feito por um próprio guarani nhandeva estudante da UFGD até respostas sintéticas, como: “era muito ruim”.



Figura 5 Mão de indígena cortador de cana. 2008 - MS. Fonte: MPT-MS

Apesar disso, estes relatos também vinham carregados de similaridades. À exemplo, sempre que abordado um Guarani ou Kaiowa e questionado se já havia cortado cana, na grande maioria das vezes a primeira coisa que faziam era mostrar alguma(s) cicatriz(es) pelo corpo. Todos carregam marcas no corpo daqueles dias em que cortavam cana, seja na pele, seja nas dores nas costas, ou até na mutilação de partes de seu corpo e, assim que perguntados, logo as exibiam como se o próprio corpo contasse sobre aqueles dias *changueando*.



Figura 6 Mão de indígena cortador de cana. 2008 - MS. Fonte: MPT-MS

Há diversas formas de contar uma história, de apresentar uma realidade. A escolha de cada uma delas está ligada ao seu objetivo (KARNAL & TASCH, 2009). O narrador transmite a experiência que considera digna de ser preservada no papel de um homem branco. Portanto, os relatos orais apresentam apenas uma parte da realidade, não

cabendo negar outras fontes históricas documentais. Embora para a realização desta pesquisa tenha sido utilizada diferentes fontes documentais, os relatos de vida são a principal fonte. Estes relatos vêm carregados de subjetividade e variantes do contato, como já dito, mas que não por isso devem ser negados, muito pelo contrário. Tendo grande valia não apenas por seu conteúdo, mas também seu processo de trabalho e sua significação dentro de uma estratégia de luta.

Nos depoimentos ficam explícitas as condições degradantes aos quais eram submetidos, tais como a precarização das práticas espaciais de aquisição de recursos com a chegada do homem branco a partir do avanço da fronteira agrícola, o contato e o movimento de transculturação, e a alteração da materialidade espacial a partir da instauração de novas relações de poder em um território originário. Mais que as reportagens, que reforçam a precariedade das situações expostas nos depoimentos, esse depoimento trazem esses sujeitos para o primeiro plano, registram o que não é comumente registrado em primeira pessoa.

Os depoimentos, documentos e fotos relatam repetidas vezes os seguintes fatos: contratação de trabalho infantil e permissividade na falsificação de documentos, aliciamento de mão de obra por “gatos”, alojamento precário, inexistência de água potável, falta de fornecimento gratuito de equipamentos de proteção individual, jornadas exaustivas, impossibilidade dos trabalhadores deixarem as fazendas, remuneração irregular e promoção do endividamento pela venda de mercadorias aos trabalhadores (sistema conhecido como *truck system* que caracteriza um sistema de servidão por dívida), a presença de álcool e outras drogas nos alojamentos, o ambiente violento do canavial, prostituição. Tais situações descritas reforçam que estas novas formas de aquisição de recursos e de outros recursos que surgem do encontro com o Outro na fronteira sugerem também um movimento de precarização das *práticas espaciais*.

Uma série de fotos, documentos e reportagens retratam a temática e contribuem na reconstrução desta narrativa. Documento também é narrativa e, como tal, apresenta uma realidade a partir de um objetivo. O que considerar um documento histórico é definir qual a memória deverá ser preservada e como relatam a história a partir de sua perspectiva. O documento está sujeito não apenas à sua definição (o que é ou não considerado um documento), mas a sua feitura, sua leitura, seu tempo. O diálogo entre o presente e o documento, tal como quem narra essa documentação, é um modo de resgate

do passado e, portanto, de sua transformação por meio de uma recordação. Logo, todo documento histórico é permanentemente construído (KARNAL & TASCH, 2009).

Nesse sentido, a leitura sobre a realidade retratada nos documentos é diferente da encontrada nos relatos orais, ao mesmo tempo em que vão de encontro a uma série de questões já apontadas nos relatos orais. Um documento que sintetiza isto, retratando sob que condições se dava a atividade Guarani e Kaiowa no corte da cana, e que mais a frente conversará com os depoimentos que aqui serão apresentados é a Ação Civil Pública n. 0000904-79.2011.5.24.0086 movida pelo Ministério Público do Trabalho em face de Infinity Agrícola S.A. e Usina de Naviraí S.A. Açúcar e Alcool. O documento é recente, o que demonstra algumas continuidades temporais sobre as condições em que esta atividade ainda era realizada em 2011, ainda que em menor escala face à intensa mecanização do setor nos últimos 15 anos.

Documento 1: Trechos da Ação Civil Pública n. 0000904-79.2011.5.24.0086 movida pelo Ministério Público do Trabalho em face de Infinity Agrícola S.A. e Usina de Naviraí S.A. Açúcar e Alcool.

“Verificou-se a submissão dos trabalhadores à situação indigna e degradante. Foi constatado que os trabalhadores estavam trabalhando sob forte chuva e temperatura em torno de 10 °C, sem o uso completo dos EPIs e em condições inadequadas, pois estavam deteriorados e rasgados, sem uso de mangotes, perneiras, luvas, óculos e chapéus. A água era fornecida sem qualquer sistema de filtragem, não garantindo condições ideais de potabilidade. Os ônibus utilizados para transporte dos trabalhadores estavam sem licença específica, com pneus carecas, sem extintor de incêndio, alarme de ré e outras irregularidades.

(...)

O Sr. Jorge Almeida, indígena (fls. 171), confirmou que estava usando mangote rasgado atualmente. Utilizou EPIs molhados nos dias posteriores aos dias de chuva. (fls. 8 da sentença da ação civil pública). O Sr. Renaldo Pereira Coutinho também confirmou que apenas recebeu uma vez os EPIs (bota, luva, boné tipo legionário, caneleira, mangote) sendo o facão (podão) e a lima uma vez por mês; garrafa térmica também é a mesma; que estes equipamentos já estão gastos ou deteriorados e até o momento ainda não

houve substituição [...] O mangote só é fornecido para um lado, pois sempre tem que improvisar a proteção com meias ou camisa fechada; “que confirma também que os trabalhadores são obrigados a cortar cana durante a chuva sob pena de perder a produção do dia, pois se não saírem do ônibus para cortar perde o dia e se sair e cortar pouco só ganha o que conseguirem cortar, não garantindo o mínimo da diária de chuva (R\$ 19,00); que a exigência do trabalho na chuva ocorre desde o início do contrato de trabalho; que tem chovido muito na área [...]

(...)

Foi constatado que a lavagem dos alojamentos ocorre apenas de 15 em 15 dias (fls. 724). Na inspeção de abril/2010 foi constatada falta de ventilação nos alojamentos, desconforto devido ao excesso de calor interno, armários individuais danificados ou sem porta e falta de adequação da proporção de chuveiro para os trabalhadores (fls. 766). Na inspeção de junho/2011 também foi confirmada a precariedade na higienização e limpeza do alojamento. Foi constatado que o revestimento dos colchões ficavam até duas semanas sem serem trocados e os dormitórios não eram limpos ou lavados há mais ou menos 5 (cinco) dias (fls. 105).

(...)

Na fiscalização de 2011 foi constatado que as condições dos alojamentos eram precárias. A auditora fiscal do trabalho ouvida em juízo confirmou que os dormitórios estavam sujos e desarrumados, que não havia armários suficientes para guardarem seus pertences, razão pela qual ficava tudo muito espalhado, sujo e desorganizado; muita sujeira; que isto ocorreu nas diversas vezes que o depoente compareceu no alojamento, durante o período de fiscalização. (...)

No alojamento, constatou-se a presença de fios desencapados, chuveiros dando choque, utilização de equipamentos que podem causar incêndio, inspeção de segurança periódica vencida (fls. 196), ausência de iluminação de emergência, a planta industrial não possui condições mínimas para implementar procedimentos de combate a incêndio (fls. 199), precária rede de hidrantes, deficiência de pressão de água dos hidratantes (fls. 203), grave e iminente risco de explosão, pois verificou-se a ausência de aterramento elétrico (fls. 202) na área de maior vulnerabilidade (9,5 milhões de material inflamável).

Os últimos testes de eficiência do precário sistema de aterramento foram realizados em junho de 2007, há mais de quatro anos (fls. 199). Inexistência de bacias de contenção para casos de vazamentos (fls. 200) e inexistência de equipamentos de combate a incêndio no ponto de hidrante.

(...)

Segundo as testemunhas ouvidas pelo Ministério Público do Trabalho, restou comprovado também que raramente encontra chuveiro quente; na maioria das vezes tem que tomar banho em água fria, é o mesmo colchão e forros de cama; que o cobertor que oferecem é fino e não esquenta, pois passa frio; que na maioria tiveram que ir à cidade e comprar cobertores (fls. 133).

(...)

A auditora fiscal do trabalho constatou que a água para beber ficava em um tanque de armazenamento que fica no ônibus, porém sem a higienização adequada, sendo possível sua higienização, embora não estivesse realizada (fls. 3.457). Alguns garrafões estavam quebrados (fls. 62) e em estado lastimável (fls. 102) outros em boas condições (fls. 3.458). No lavatório da instalação sanitária da frente de trabalho não havia água e não havia sabão (fls. 3.458). A água para beber era obtida na sede do alojamento, por dispositivo sem qualquer sistema de filtragem, não garantindo condições ideais de potabilidade (fls. 102). O recipiente presente nos ônibus era abastecido pelos respectivos motoristas, que não souberam falar nada acerca da higienização deles. É de se registrar que tais recipientes não possuíam ‘boca de visita’ que permitisse qualquer tipo de lavagem, fazendo-nos concluir que apenas era abastecido quanto do término de água armazenada e que não poderia ser corretamente esvaziado, o que também prejudica a correta higienização do equipamento (fls. 102).” (MATO GROSSO DO SUL, 2011) Fonte:

<http://editora.unoesc.edu.br/index.php/espacojuridico/article/viewFile/2776/2555>

Acessado em: 30/02/2017.



Figura 7 Alojamento do canavial. 2008 - MS. Fonte: MPT-MS

Um mesmo documento possibilita uma série de leituras, tal como um mesmo fato está sujeito a uma série de formas de documentação. Por isso, embora a fonte documental mais enfatizada aqui seja o relato oral, segundo os objetivos dessa pesquisa, não cabe negar outras fontes. Tal como também não cabe dar a elas o mesmo estatuto que os relatos dos Guarani e Kaiowa trazem. O uso e a análise dessas diferentes fontes está situada em um processo mais abrangente de busca, seleção, crítica e classificação documental guiadas por um objetivo central e que constituirá a finalidade da pesquisa. Esta Ação Civil Pública se ocupou em mostrar a precariedade das condições sob as quais os indígenas laboravam nos canaviais.

“Fato e documento histórico demonstram nossa visão atual do passado, num diálogo entre a visão contemporânea e as fontes pretéritas.(...)Mas partamos destes aforismos: um documento é dado como um documento em função de uma determinada visão de uma época. Isso introduz no conceito de documento um dado importantíssimo: o documento existe em relação ao meio social que o conserva.(...) há fatores que tornam um documento mais importante do que outro. Esses fatores também variam no tempo e no espaço, mas sempre existem” (KARNAL & TASCH, 2009).

Todas as fontes utilizadas no presente capítulo (relatos, reportagens, documentos oficiais, fotos) são sobre alguém, a partir de alguém e para alguém. Variando seus atores e finalidades conforme cada fonte. Tais documentos e reportagens não falam por si, do mesmo modo que sua seleção. Tratá-los enquanto uma sociedade que tem o mundo do trabalho como centralidade, ou que algum dia venha a ter, dialoga com uma leitura evolucionista da questão. Nesse sentido, a reportagem do Repórter Brasil sobre o trabalho indígena fora das aldeias traz a declaração do diretor da Federação da Agricultura e Pecuária de MS, Dácio Queiroz. O mesmo questiona a política indigenista

brasileira, vendo saída em uma política de inclusão que promova a expansão da mão-de-obra indígena para outras atividades. O diretor afirma

“A Famasul entende que o índio está sendo reduzido à condição de uma sub-raça, uma espécie de reserva humana para estudos antropológicos. (...) O que eles não merecem é o que o Cimi e a Funai praticam, o segregacionismo e a subcondição. (...)” Fonte: <http://reporterbrasil.org.br/2008/07/trabalho-fora-da-aldeia-deseestrutura-comunidades-guarani/> Acessado em: 30/02/2017.



Figura 8 Indígena cortador de cana. 2008 - MS. Fonte: MPT-MS

Leônicio Brito, presidente da Comissão Nacional de Assuntos Fundiários e Indígenas da Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA) ainda na mesma reportagem reforça “Esperamos a capacitação e a integração de índios na agricultura brasileira”. Já em uma outra reportagem, o secretário de Meio Ambiente e Desenvolvimento Econômico, Jaime Verruck, em entrevista à Revista Dinheiro Rural publicada na edição de junho de 2016, quando questionado sobre o medo que os produtores sentem dos indígenas, afirma

“E tem, porque nunca foi possível fazer algo que ligasse as duas pontas. O Mato Grosso do Sul possui uma superintendência de política indígena, mas apenas de caráter social. Não conseguimos desenvolver políticas econômicas e por isso temos dificuldade de inserção dos povos indígenas no processo produtivo do agronegócio.” (Reportagem do AgoraMS: Em entrevista à revista Dinheiro Rural, Jaime Verruck destaca política de desenvolvimento de MS. Acessada em: 30/02/2017)

O debate sobre a não-centralidade do trabalho no mundo Guarani e Kaiowa e suas implicações teórico e metodológicas já foram amplamente discutidas no Capítulo

2. Neste sentido, o presente subtópico não retornará a esse assunto, ocupando-se menos em dimensionar o surrealismo das afirmações acima (do diretor da Federação da Agricultura e Pecuária de MS, Dácio Queiroz; do presidente da Comissão Nacional de Assuntos Fundiários e Indígenas da Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil, Leôncio Brito; e do secretário de Meio Ambiente e Desenvolvimento Econômico, Jaime Verruck) e mais sobre o que estes povos tem a dizer sobre essa atividade. Para além de abarcar a perspectiva deles sobre tal situação, visto que isto é impossível, mas tentar experimentar o que estes tem a dizer a partir de tais relatos (VIVEIROS DE CASTRO, 2012).

O primeiro relato trazido é do guarani kaiowa Ezequiel, cacique da retomada Guyra Kambi'y. Resumidamente, a situação histórica em que ele se encontra é a seguinte, após ter circulado em duas reservas ao longo da vida e, em determinados momentos situacionais da vida, ter sido cortador de cana, hoje está com sua família extensa retomando seu tekoha Guyra Kambi'y. A entrevista foi feita depois de alguns dias de vivência em seu tekoha, de proximidade com sua família e seu histórico de luta.

“Sou cacique dessa retomada. Estamos na luta e hoje nós estamos lutando em busca de nossa demarcação das áreas. Então como eu estou aqui trabalhando nessa luta indo na frente, sempre vemos todos, como o passado, como até hoje, nós não sabemos o que vai acontecer na frente, no futuro principalmente. Então o que no passado nós indígenas, nós sofremos na mão dos empresários, dentro das empresas deles, então nós trabalhávamos, toda nossa família, nosso cunhado, irmãos, amigos. Passamos muita dificuldade, muita discriminação, como se fosse igualmente uma escravidão. Nós fomos escravizados no serviço, no trabalho, nas empresas. E isso aconteceu em 1985, trabalhava no corte de cana, numa usina de Santa Helena. E era na época de frio quando nós tava trabalhando, nós trabalhava sem equipamentos, sem alojamento adequado, e usava nosso alojamento era barraca de lona, nos dormia numa tarimba, cortava uns paus pequenos e trazia pra fazer nossa tarimba, e isso pra fazer uma pousada. E pra nós ir no serviço nós acordava às 4h da madrugada no horário de São Paulo e nós ficava de pé, esperando nosso meio de transporte. E o serviço era o caminho de fueiro, que carregava uma cana pra levar pra usina, e o caminho chamava-se fueira porque era um ferro, dessa grossura cada ferro, e dentro do frio ninguém queria pegar o ferro porque era muito frio, no tempo de julho, aí todo mundo ia pro caminho, de madrugada 5h, quando começava a amanhecer, nos nossa comunidade, já tava na roça pra pegar o pedoeiro no serviço. Sem equipamento, somente com facão na mão e a lima” (Entrevista cedida em trabalho de campo. Douradina – MS, 2016).



Figura 9 Juventude Guaraní Kaiowa da retomada GuyraKambi'y fazendo guachire. Douradina-MS 2016. Foto: Autora do trabalho.

O segundo entrevistado é um guarani nhandeva Delfino. O relato foi concedido na escola indígena dentro de uma Reserva em que morava e em que era coordenador e professor. Este possuía curso superior e também era filho de um ex-gato e de uma cacica guarani nhandeva de significativa influência dentro do movimento indígena. Além da entrevista, cedeu a esta pesquisa um trabalho acadêmico feito pelo próprio sobre atividade Guarani e Kaiowa nos canaviais. O segundo entrevistado conta,

“A cana começou mais na década de 1980, 1984-85. Na década de 1980 começou a entrar nas aldeias. A primeira foi a Sassoró, onde meu pai tava ele era a pessoa mais influente, articulada. Meu pai foi pra região de Campo Grande, encontrou o gerente das usinas e aí conversando com o chefe do posto pra ver se podia levar o pessoal pra usina. Aí nas primeiras temporadas foi levado mulheres e homens, num período de contrato de 90 dias. Em 90 dias homens e mulheres compartilhavam o mesmo alojamento, que seria um barraco. E aí nesse alojamento, depois de 2 anos de trabalho, eu tava com uns 9-8anos, pra nós aqui já servia pra trabalhar. Aí eu meu pai falou assim ‘se quiser ir vai, é só 15 dias só né’. E lá eu podia olhar que todas as tardes... tinha o alojamento das mulheres e dos homens. Ai tinha o controle do gerente, a alimentação era livre. A forma de viver lá era muito precária, muito penoso. No final da tarde o pessoal fazia o lazer deles, era tomar pinga. Só que descobriram lá que tinha forma de pegar álcool. O gerente sabia, mas fingia que não tava sabendo.” (Entrevista cedida em trabalho de campo. Amambai – MS, 2016).



Figura 10 Reserva Indígena Limão Verde. Amambai-MS 2016. Foto: Autora do trabalho

Na memória daqueles dias no canavial ficou marcado no imaginário de uma criança de 9 anos de idade a presença do álcool e de mulheres no alojamento. Estas memórias vão de encontro com outros relatos que retratavam os alojamentos dos canaviais como um ambiente propício a contração de DST's e ao alcoolismo, tal como a violência. O terceiro entrevistado também é um cacique da retomada Tejassu Igua. A entrevista foi cedida em uma visita feita para discutir a tese do marco temporal que havia sido recém aplicada, enquanto o mesmo montava sua casa de reza no tekoha que havia retomado recentemente. Em determinado momento da reunião acabou desembocando nesse assunto. O cacique relatou a dificuldade em montar a casa de reza no seu tekoha decorrente das dores daquele tempo,

“Eu cortava em 1984, lá no Xavante. E lá eu passei muito sacrifício. A gente passava 3h-2h da manhã, chegava no pé do eito e ia cortar conta. Tem que ir pra chegar no serviço lá pra 18km. Sair do barraco e chegar no serviço. Eu fiquei 90 dias no Xavante e aí venceu o contrato e a gente veio embora. Trouxe uns 400 reais. Consegui um pouquinho. Cortava de facão, a gente passava muito sacrifício. Trabalho pesado. Agora parei de cortar. Antigamente não tinha alojamento, tinha o nosso barraco. Agora já tem alojamento. A alimentação lá não achei muito bom não, estava tudo ruim. Ruim mesmo. Tem hora que é bom, tem hora que é ruim. Tratava lá é o gato que chamava, trava muito ruim. Ruim, ruim mesmo. 8h de serviço, até chegar até 16h da tarde. Deus me livre. Tinha dor, câimbra. Por isso que a coluna hoje em dia não da nem pra trabalhar mais. A coluna tá ruim, me deixou muito mal. 1200 metros eu cortava. Tem marca no corpo. Antigamente não

tinha exame, hoje em dia já tem. Agora estou com 58, naquela época eu tinha 28” (Entrevista cedida em trabalho de campo. Douradina – MS, 2016).



Figura 11 Retomada Tejassu Iguá. Douradina-MS 2016. Foto: Autora do trabalho

Este último relato contribui bastante para pensar o hibridismo e os limites presentes nos fluxos culturais fronteiriços. Ao mesmo tempo em que o cacique não se tornou menos Guaraní Kaiowa por ter ido laborar no canavial, do contrário, estava montando sua casa de reza na retomada de seu tekoha, o mesmo ainda carregava as dores no corpo. Ir laborar no corte da cana não é abrir mão de uma identidade, pelo contrário, pode ser lida enquanto um movimento de reafirmação identitária a partir do encontro com o Outro e um meio de adquirir recursos para sua sobrevivência face as circunstâncias instauradas. A estratégia não se encerra aí quando mais a frente o mesmo retoma seu tekoha e monta sua casa de reza, o que evidencia que ao mesmo tempo que há um trânsito de territorialidades, este trânsito é conjuntural quando essa territorialidade ainda está em disputa, reafirmando o caráter conflitivo da fronteira enquanto territorialidades em disputa. Pensar nos trânsitos culturais fronteiriços pressupõe considerar também seus limites quando o mesmo se dá de maneira forçada.

A existência dos mercadinhos nas proximidades das usinas e os acordos com os usineiros são recorrentes em vários relatos. O filme “Terra Vermelha”, dentre outras questões, o trabalho Guaraní e Kaiowa para os fazendeiros e o endividamento no

mercadinho ganha algumas cenas do filme, retratando inclusive o modo peculiar da forma com que os Guarani e Kaiowa lidavam com o dinheiro e, por extensão, com as negociações nas vendinhas. A promoção do endividamento pela venda de mercadorias caracteriza um sistema conhecido como “truck system”, seria a servidão por dívida. Uma série de instrumentos e materiais básicos eram vendidos aos Guarani e Kaiowa e descontados ao fim daquela jornada. Sobre isto o guarani kaiowa Ezequiel relata:

“A lima a gente comprava, a empresa dava toda a lima pra cada pessoa. Afiava o facão, desses grandão da cana, nós podemos pagar, nós podemos perder a lima, se perder tem que pagar, mesmo se não perder tem que pagar, nós comprava a lima. Então nosso povo sofria numa safra de cana. A cana era queimada. E as empresas tinham uma loja pra vender as roupas. Tinha uns mercados pra comprar e pra vender as mercadorias pras indígenas. [*Pergunta: Ficava perto de onde ficavam os cortadores?*] Isso, ficava distância de onde nós parava, então em cada quizena a firma dava como se fosse um vale, no valor de quantias no vale e a gente gastava isso, comprava umas butinas, roupa, a cada quizena. [*Pergunta: e o que trazia quando voltava?*] Os gastos dos trabalhadores em cada quizena não trazia nada, não trazia nada. E quando voltava num prazo contrato de 60 dias, porque antigamente só fazia contrato, não era carteira assinada, era só contrato e levava 60 dias. Quando a gente voltava pra nossa aldeia não trazia nada, só trazia dívidas. E no final dos 60 dias o gerente das empresas fazia contas e dizia ‘você não ta ganhando nada, só devendo pra firma’. Isso é o que todos as nossas pessoas ficava desanimados e chegava pra casa nenhum centavo no bolso, e um tempo depois nos voltava pra trabalhar na mesma firma e a situação a mesma ainda. A bóia era bem fraca, e nós pagava na bóia. E ficar parado no alojamento tem que pagar na bóia, pagar na bóia” (Entrevista cedida em trabalho de campo. Douradina – MS, 2016).

Nesses mercadinhos também acontecia a venda de bebidas alcoólicas. A entrada de álcool nos canaviais e prostituição é recorrente em diferentes relatos documentais, como identificado nas entrelinhas do relato acima do guarani ñhandeva Delfino. Como reafirma na seguinte reportagem

“A distribuição da renda da cana-de-açúcar, por sua vez, é problemática. Muitas vezes, o dinheiro permanece apenas nas mãos dos homens, financiando um consumo de álcool que, com frequência assustadora, surge associado a brigas, assassinatos e desestruturação familiar. Além disso, a prolongada ausência masculina motiva desentendimentos conjugais.” (Reportagem de André Campos: Polêmica: índios que são boia fria. Acessado em: 30/02/2017)

Mais a frente a mesma reportagem relata sobre morte e a distribuição de bebidas nas usinas,

“No caminho para a usina, segundo a polícia civil, o cabeçante distribuiu bebida alcoólica para os trabalhadores, que entraram no ônibus embriagados. No mesmo dia, por volta da meia noite, Arnaldo recebeu a notícia de que seu filho havia se acidentado após cair do ônibus que levava os trabalhadores e estava em um hospital no município de Caarapó. O cabeçante ligou para

avisar que Júlio tinha se acidentado porque pulou do ônibus. Mas quando cheguei em Caarapó a polícia civil me avisou que ele tinha morrido’.

Os familiares de Júlio duvidam da versão policial. Mesmo assim, o inquérito concluiu que o caso tratou-se de suicídio. Com assessoria do Conselho Indigenista Missionário, a família move ações trabalhista e criminal responsabilizando a Usina Santa Olinda pela morte de Júlio. Macilene Benites, Mãe do jovem Kaiowá Guarani chora e, sem conseguir tocar no assunto, apenas resume ‘A usina só trouxe tristeza pra nós’.” (Reportagem de André Campos: Polêmica: índios que são boia fria. Acessado em: 30/02/2017)

Uma outra reportagem, sobre o mesmo caso, conta que

“Mortes como a de Julio fazem parte do dia-a-dia das aldeias Kaiowá Guarani. O cacique Getúlio de Oliveira, da terra indígena Jaguapirú, localizada no município de Dourados, que quando jovem trabalhou no corte de cana, explica que muitos dos hábitos como o consumo de álcool e drogas, que estimulam a violência são adquiridos no trabalho degradante dos canaviais.

‘O canavial prejudica bastante. Traz bebida e droga para a aldeia. Porque na usina o sujeito bebe o quanto quiser, ninguém diz pra ele parar. Essa é uma coisa que a gente quer controlar. Na aldeia a gente não quer que ninguém brigue, beba, faça bagunça, pra evitar que a comunidade sofra com violência’, relata Getúlio.

Segundo o relatório de violência do Conselho Indigenista Missionário, dos 60 assassinatos de indígenas que ocorreram no Brasil em 2013, 35 foram contra os povos Kaiowá Guarani. Destes, em 22 casos foi empregado o facão utilizado no corte de cana como arma para cometer o crime.” (Reportagem do Diplomatique: Um grito de morte que vem do canavial. Acessado em: 30/02/2017)

O alcoolismo incentivado nos canaviais custava uma série de situações violentas não só nos canaviais, se arrastavam também até as aldeias. Como aponta alguns casos presentes no Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas de 2012, dos 36 casos de morte relatados naquele ano, 3 tinham correlação direta com o trabalho nos canaviais.

“09/12/2012 VÍTIMA: Daniel Martins POVO: GUARANI KAIOWÁ TERRA INDÍGENA: ALDEIA LIMÃO VERDE MUNICÍPIO: NAVIRAÍ LOCAL DA OCORRÊNCIA: Vila Industrial DESCRIÇÃO: O indígena trabalhava no corte de cana para a usina da Infinity. Foi morto por dois colegas que estavam no mesmo alojamento, após uma discussão onde todos tinham ingerido bebida alcoólica. MEIO EMPREGADO: Arma branca FONTE: Sul News, 09/12/2012

(...)

24/2/2012 VÍTIMA: Adolescente POVO: GUARANI NHANDEVA TERRA INDÍGENA: CAARAPÓ MUNICÍPIO: CAARAPÓ LOCAL DA OCORRÊNCIA: Aldeia TeyKuê DESCRIÇÃO: Os dois indígenas faziam uso de bebida alcoólica em um canavial quando o crime aconteceu. O acusado esfaqueou a vítima durante uma briga na aldeia TeyKuê. O acusado

disse à Polícia Civil que golpeou o indígena quando tentava apartar uma briga entre os dois adolescentes. A vítima foi encaminhada para o hospital e passa bem. MEIO EMPREGADO: Arma branca FONTE: Portal do MS, 25/2/2012

(...)

22/07/2012 VÍTIMA: V.N. IDADE: 21 anos POVO: GUARANI KAIOWÁ TERRA INDÍGENA: AMAMBAÍ MUNICÍPIO: AMAMBAÍ LOCAL DA OCORRÊNCIA: Aldeia Amambaí DESCRIÇÃO: O indígena usou uma corda de náilon amarrada a um galho de árvore para cometer o suicídio. O corpo foi localizado pela família no dia seguinte. Segundo informações, a vítima era casada e a esposa está grávida de seis meses do primeiro filho. Ele trabalhava em uma usina de álcool, no corte de cana. MEIO EMPREGADO: Enforcamento FONTE: A Gazeta News - 23/07/2012” (Relatório de Violência Contra os Povos Indígenas de 2012 do CIMI)



Figura 12 Pé de indígena acidentado no canavial. 2008 - MS. Fonte: MPT-MS

Os acidentes e a disseminação de doenças eram muito frequentes nos canaviais. Uma série de Guarani e Kaiowa quando abordados sobre o período em que changuearam nos canaviais exibiam alguma marca no corpo. O guarani kaiowa Ezequiel relata seu acidente,

“E muitos dos trabalhadores cortava a perna. Eu mesmo cortei a minha perna, não tinha equipamento, não tinha braçadeira, caneleira, não tinha uniforme. As empresas queria prêmio, que o gerente das indústrias trazia um prêmio, uma bicicleta e uma televisão. Então com aquele prêmio todo trabalhador queria chegar primeiro pra ganhar o prêmio. E as picadas da cana era de 600 metros, quem chegava primeiro ganhava prêmio, tinha primeiro e segundo lugar. Mas sem equipamento nós corria o risco de cortar a perna. Eu mesmo cortei, saía muito sangue, aí corria pra farmácia e fiquei parado 4-5 dias no alojamento, dentro do meu barraco, aí a gente não ganhava. Quem fica parado não ganha, só pagava na bóia. [Pergunta: *E como era o serviço de saúde?*] O serviço de saúde... a gente tinha que ir na farmácia, nunca tinha viatura pra levar os trabalhadores até na farmácia, uma distância de 4-5km a pé até a farmácia. Ia e voltava pro seu alojamento” (Entrevista cedida em trabalho de campo. 2016, Douradina-MS).



Figura 13 Calçado dos indígenas cortadores de cana. MS - 2008. Fonte: MPT-MS

O setor da população que a *changa* atinge inclui principalmente os mais novos e na maioria das vezes veem a necessidade de falsificação de seus documentos. Roberto Nascimento, procurador do Ministério Público do Trabalho (MPT), afirma que “O aliciamento de menores é umas das questões mais difíceis para a fiscalização”. Como uma atividade temporária e dentro de uma divisão sexual e etária do trabalho do modo de vida guarani, a *changa*

“parece representar uma oportunidade de vida que vai além dos âmbitos exclusivamente econômicos, constituindo uma das principais alternativas para que o jovem índio inicie seu processo de conhecimento do mundo ‘civilizado’ e tenha acesso ao ‘dinheiro’ – e, conseqüentemente, à aquisição dos produtos considerados necessários -, sem que isso signifique uma necessária ruptura da simbologia Guarani (Cohen 1978)” (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001:160).

O guarani ñhandeva Delfino relata que esteve no corte da cana aos 9 anos de idade, conta que

“Nessa época não tinha instrumento de proteção. Só facão e lima. A proteção só de 3 anos pra cá. Tinha muito menor de idade. Eu mesmo tinha 9 anos. Meu pai era liderança, capitão. E pra ele eu já era homem já. Minha mãe não queria deixar. Mas meu pai deixou, ‘vai lá e em 15 dias você ganha’. Infelizmente aconteceu tempos ruins. Eu trabalhei 8 dias e na minha inocência eu comecei a chupar cana. Eu cortava e chupava. E isso de chupar a cana me fez mal. Porque a cana antes de queimar era envenenada pra soltar o doce. E isso me fez mal. E nesses 8 dias eu parei no hospital. Só voltei depois que completou os 15 dias, que era véspera de Natal. Me lembro muito bem, foi em 85 isso. Eu não consegui ganhar nada, porque só trabalhei 8 dias” (Entrevista cedida em trabalho de campo. Amambai-MS 2016).

Não só na década de 1980, mas uma reportagem de 2011 publicada pela Procuradoria Regional do Trabalho da 24ª Região e intitulada “MPT, PF e Polícia Civil flagram aliciamento de adolescentes indígenas em aldeias de Dourados” afirma que a contratação de menores de idade para o corte da cana ainda é uma realidade do setor. Uma segunda reportagem de novembro de 2009 relata o seguinte,

“Uma fiscalização, gerada por denúncia anônima, verificou as aldeias Bororó, Panambizinho e Jaguapiru, em Dourados (MS). Segundo o MPT, o procurador do trabalho Paulo Douglas Moraes identificou os adolescentes, que receberiam documentos de pessoas maiores de 18 anos fornecidos por um ‘gato’ (contratador de mão-deobra) para poderem trabalhar. Um ônibus circulava pelas aldeias recolhendo indígenas para trabalharem na usina – no melhor estilo ‘restaurante self-service’ de mercado de trabalho.” (Reportagem do Sakamoto: Como adestrar indígenas? É cana neles desde cedo. Acessado: 30/02/2017)



Figura 14 Indígena cortador de cana - MS 2008. Fonte: MPT-MS

O paradigma evolucionista, tal como toda teoria social ancorada nessa leitura, pode induzir a leitura destas reportagens e documentos e associar em algum momento a uma situação na qual estes povos se encontram a algo semelhante a uma “proletarização indígena”, colocando-os em um lugar de passividade e sem o menor agenciamento das situações instauradas na fronteira. Pensar a porosidade da *contenção territorial* quando os indígenas circulam nos espaços para além das Reservas Indígena enquanto um “restaurante *self-service* de mercado de trabalho” nos remete a discussão metodológica e conceitual feita no Capítulo 1 sobre considerar os conceitos nativos, partir de uma metodologia construída com eles (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Mais do que se fechar ao que a reportagem diz, convém ampliar para o debate teórico proposto entorno disso e ao que isto tem a acrescentar ao discutido. Sobre os limites de uma pesquisa baseada em reportagens, Martins (1997) afirma

“Convém ter em conta que os cientistas sociais não trabalham apenas nem principalmente com a informação sobre o imediatamente visível, de tipo jornalístico, um tipo de informação mais facilmente sujeito de escamoteamento, omissão e deformação. Lidam com realidades estruturais e processos de natureza histórica que não tem completa visibilidade para quem não está munido do instrumental teórico adequado para interpretar o que há

por trás da fala comum e cotidiana e para compreender os sobressignificados de discursos e acontecimentos. É nesse âmbito que se situa o essencial da ‘verdade’, aquilo que é objetivamente consistente e relevante” (MARTINS, 1997: 18).

A presença de mulheres no corte da cana também fazia parte da realidade nas usinas. Na divisão de gênero deste trabalho não só os homens de ocupavam do corte da cana, embora fossem maioria. Uma mulher guarani ñhandeva conta que:

“Eu fui trabalhar na fazenda que era no município de Ribeira, e eu tinha 14 anos quando fui cortar cana. [*E a senhora tem quantos anos hoje?*] Agora tenho 40 anos; [*E aí...*] E aí ia bastante né, não tinha lei pra adolescente né, nem criança. Tinha criança, mulher, jovem. Tinha bastante mulher. Eu trabalhei na fazenda e um pouco também trabalhei na destilaria, em Nova Andradina. As pessoas morriam. [*Morriam como?*] E aí muita violência também. Brigava, matava. (...) Só que depois a usina parou por causa de levar mulher por causa de que tinha um homem daqui da Aldeia Limão Verde que disse que acontecia muita violência por causa da mulher. E aí o rapaz foi tudo cortado daqui. Aí não liberaram mais pra mulher trabalhar. Depois já não era mais mulher que ia, era principalmente homem. As mulheres cortavam, aprendia, eu fui pra lá e aprendi a cortar cana. Ai depois eu virei na lavanderia, eu lavava roupa pro trabalhador no alojamento. Volta na aldeia e depois voltava. As mulheres ficavam de lavadeira, cozinheira. (...) Eu tenho um corte aqui que levei lá, mas até agora tem pouquinho. Nem me lembro também quanto ponto que levou. Fui na farmácia né. Ai fiquei 10 dias afastada do serviço. (...) Na usina pega sabão, creme dental. Quando saía o dinheiro eles desconta e sobrava pouco (...)” (Entrevista cedida em trabalho de campo. 2016, Amambai-MS).



Figura 15 Cortadora de cana. MS - 2008. Fonte: MPT-MS

Alguns relatos Guarani e Kaiowa e algumas corroborações nas reportagens, documentos e fotos contribuiriam no sentido de ilustrar de que maneira este trânsito entre territorialidades, um estar-entre ou sobreposto o tekoha e a fazenda, se dá mais no

sentido de precarizar as práticas de aquisição de recursos, o caminho do *jeheka* à emergência da *changa*, do que como uma via de se tornar menos indígena. A precarização se faz presente em diversos relatos e em diversas frentes reafirmando um trânsito não construído de maneira voluntário, mas forçada, imposta. Não é, e nunca foi, uma escolha dos Guarani e Kaiowa vivenciar as dores relatadas acima, o que não significa que a luta se encerra aí. Alguns relatos trazidos de indígenas que laboraram no corte da cana em algum momento da vida e que não por isso abriram mão de reivindicar Guarani e Kaiowa, retomando seus tekoha, montando sua casa de reza, tocando seu *m'baraka*. A *transterritorialidade* fronteiriça está em disputa.

Considerações finais

Esta pesquisa teve início em um trabalho de conclusão de graduação sobre as relações de trabalho no setor sucroenergético brasileiro, o aumento do nível técnico do setor, junto a manutenção das precárias relações de trabalho. Na pós-graduação tomou como enfoque tal questão no Mato Grosso do Sul, onde são os povos indígenas no Mato Grosso do Sul que realizam tal trabalho. Os primeiros passos da pesquisa foram encaminhados por um viés luxemburguista de análise das relações de trabalho e dos povos ditos “primitivos”, da fronteira enquanto o avanço do modo capitalista de produção para o mundo não capitalista, partindo de uma noção evolucionista na qual cabia a noção de “proletarização indígena”, ou algo que se assemelhe.

A partir de debates, leituras e vivências acabou por desembocar em uma perspectiva menos eurocentrada da questão, dando luz ao protagonismo de outros agentes presentes na fronteira, tomando enquanto locus do conflito, não apenas como algo a ser atravessado. Para isso, a antropologia ofereceu um instrumental interessante que desse conta de abarcar uma Outra perspectiva dificilmente encarada na geografia. A busca por uma leitura antropológica dos trânsitos fronteiriços não fugiu à geografia, visto que a dimensão espacial está impressa em seus relatos etnográficos, entendendo esta dimensão como inerente a vida em sociedade.

Ao se abrir mão de um campo teórico eurocentrado e se afastar de uma leitura classista da sociedade, a metodologia de trabalho utilizada já não poderia ser mais a mesma. Para além do debate sobre se os indígenas se tornariam classe trabalhadora ou não ao laborar para os fazendeiros, o presente trabalho buscou olhar a fronteira agrícola a partir desses sujeitos. Para isso buscou decifrar suas *práticas espaciais* (*ogata*, retomada e, principalmente, *jeheka* e *changa*) para apreender sua espacialidade, embora sem fugir ao debate que durante os primeiros passos (des)nor-teou a pesquisa positivamente, no sentido de refutá-la e, assim, reencaminhar para um outro possível olhar sobre a fronteira. É nesse sentido que o segundo capítulo inicia debatendo algumas leituras que centram o mundo do trabalho a partir de um aparato teórico que, embora eurocentrado, faz menção a esses povos tidos como primitivos.

O debate sobre a não centralidade do trabalho e o aparato teórico e metodológico utilizado deixou de ser enfoque da pesquisa ao se aproximar de uma bibliografia menos

ancorada em uma leitura europeia de mundo e com algumas noções trazidas do universo antropológico para os estudos sobre os povos originários. Nada mais colonial que diante de uma forte tradição teórica marxista, não basta não usá-la, ainda é preciso explicar o porquê não de não usá-la. Não só por uma escolha epistemológica, mas também política. Epistemológica, pois trazer a antropologia para o debate não torna o trabalho menos geográfico, ao contrário, abre o campo da geografia para uma análise mais diversa, compreendo o fazer científico menos submetido a um cartesianismo disciplinar. E, política, ao reconhecer nestes sujeitos o protagonismo na criação de estratégias de resistência e no agenciamento do conflito.

Mudar a perspectiva sob a qual se analisa o movimento fronteiriço trouxe a tona a necessidade de mudança metodológica e ampliação de horizontes para uma análise científica a partir da realidade destes povos. Neste sentido, foi preciso compreender o olhar destes sobre a fronteira que avançava, e avança, sobre seu território, e as estratégias e lutas decorrentes do contato com essa Outra territorialidade no agenciamento do conflito emergido desse estar-entre e/ou sobreposto distintas territorialidades. Os fluxos fronteiriços com seus híbridos e limites são noções trazidas ao debate a partir da antropologia para compreender que a atividade Guarani e Kaiowa nos canaviais não se resume a uma imposição da sociedade de classes sobre os povos ditos primitivos, a reconfiguração de determinadas *práticas espaciais* a partir do movimento da fronteira.

A não centralidade do mundo do trabalho e as formas teórico-metodológicas de abordar tal questão foram amplamente enriquecidas com leituras de um viés antropológico, sugerindo novas formas de olhar a fronteira. Porém, é importante ressaltar o risco de se cair em um debate meramente multicultural. É preciso que se considere as relações de poder desiguais existentes nas relações multiculturais para que não se corra o risco de cair em um mero relativismo cultural e esvaziar o debate de sua dimensão político. Nesse sentido o sociólogo Martins, situado nesse limiar entre uma leitura economicista e uma leitura mais etnológica, lembra que,

“Isso não quer dizer, muito ao contrário, que o capital não estenda sobre o território da frente de expansão uma rede de relações comerciais para nelas integrar os produtos da indústria extrativa ou mesmo os produtos agrícolas, especialmente os que são típicos da subsistência regional, como a farinha de mandioca, o arroz etc. Ou, até, estenda seus vínculos diretamente as populações indígenas acudadas, como tem feito as grandes empresas na

extração de madeira e minérios nos últimos tempos. E isso não transforma nem os camponeses nem os índios em típicos operários de empresa capitalista. O que não impede, também, que grandes empresas, dotadas de organização empresarial e técnica moderna e sofisticada, recorram a peonagem, isto é, a escravidão por dívida, sobretudo nas atividades de derrubada da mata e de implantação de suas fazendas, o que é próprio dos seringais e castanhais da frente de expansão. Como não impede, ainda, que bolsões de populações indígenas e camponesas sobrevivam no interior de frente pioneira, ou mesmo em regiões de ocupação antiga, com o que ocorre no Nordeste e no Sul do país, ainda que num certo sentido enclausuradas em terra de menor interesse econômico ou em territórios demarcados. E que, a partir daí, se integrem marginalmente (ou não) no mercado de produtos agrícolas” (MARTINS, 1997:155).

Fazendo referência à fronteira agrícola na Amazônia, o que Martins busca nesta afirmação é lembrar que embora este contato nem sempre se dê de maneira totalmente imposta, tirando esses sujeitos “tradicionais” de uma posição de total passividade, eles também são expostos a uma realidade construída sob seu território. Mais uma vez: inerente à heteronomia está a busca por autonomia. A dimensão exploratória do território e dos povos originários a partir do modo de produção capitalista também é real, ainda que tenhamos uma leitura sobre a realidade que não se feche somente ao capital. O viés político-epistemológico adotado na pesquisa, ainda que não seja por um viés marxista estruturalista, ainda que não tome a relação trabalho-capital como centralidade na análise, não nega a intenção etnocida de práticas capitalistas sobre estes povos, apoiadas ainda em políticas públicas agrárias e indigenistas.

Se a problemática aqui retratada não foi analisada enquanto uma inserção do indígena ao mundo do trabalho, reorientando o olhar para uma perspectiva mais indígena, o que foi encontrado foi a reconfiguração das práticas sociais e espaciais, em especial a reconfiguração do *jeheka* e a emergência da *changa*. A análise das práticas espaciais objetivou decifrar a espacialidade destes povos, tal como o mundo por eles vividos. As *práticas espaciais* Guaraní e Kaiowá em trânsito refletem uma territorialidade em transe na medida em que avança a fronteira agrícola em sua outra territorialidade.

O encontro destas territorialidades carregam consigo diferentes temporalidades e espacialidades (MARTINS, 1997), que se cruzam e por um lado se hibridizam e por outro se delimitam. Para Martins (1997), “é na fronteira que se pode observar melhor como as sociedades se formam, se desorganizam ou se reproduzem”, tal como se pode observar o processo de deculturação, aculturação e transculturação (ORTIZ, 1983),

como também de desterritorialização, reterritorialização e transterritorialização (HAESBAERT, 2010), na constituição de uma territorialidade em transe, que não deixa de existir, mas que se cruza e se reconfigura, ainda que de maneira forçada e temporária. É nesse sentido que ao mesmo tempo que o trabalho aponta o caráter do trânsito cultural e territorial decorrente do avanço da fronteira agrícola moderna sobre o território Guarani e Kaiowa e encontro com estes povos, reafirma o caráter forçado e heterônimo deste trânsito e, portanto, conflitivo.

A fuga de uma leitura eurocêntrica e de um paradigma aculturativo e assimilacionista ao buscar trabalhar a questão dos trânsitos culturais fronteiriços à luz da noção de transculturação e transterritorialidade - enquanto cultura e relações de poder que se entrecruzam no espaço da fronteira -, ao mesmo tempo que reconhece o papel dos povos Guarani e Kaiowa enquanto protagonistas de sua história e da reformulação de sua cultura, não pressupõe o encobrimento de práticas espaciais coercitivas vindas do mundo *karai* com o avanço da fronteira agrícola na figura do fazendeiro. Reconhecer o papel dos povos originários enquanto agentes atuantes no conflito, dotados de táticas e estratégias emergidas em um processo de resistência assim como outros agentes da fronteira, não significa encobrir o conflito ou negar o processo de precarização por que passam os povos originários.

A precarização territorial se dá de diferentes formas, seja na dificuldade de acesso ao território, seja na destruição de elementos materiais fundamentais a territorialidade Guarani e Kaiowa, ou seja, essa precarização pode se realizar também na dificuldade de acesso aos recursos naturais do território e que fazem/faziam parte de uma bagagem material cultural destes povos, como também nas formas de aquisição de recursos. Esse movimento de hibridização – ou transculturação e transterritorialização – quando imposto representa a necessidade de recriação de sua cultura e, neste caso, também precarização das práticas espaciais. A prática do *jeheka* é reencaminhada da pesca, da coleta e da caça ao alcoolismo, as dívidas, aos acidentes, as doenças presentes nos canaviais, e de todo o histórico da (sobre)vivência precária diante das circunstâncias construídas pelo avanço da fronteira. Este reencaminhamento não se dá por via voluntária, mas forçada.

Retomando a noção de Pacheco de Oliveira (1998) de situação histórica, as afirmações acima tanto sobre os povos Guarani e Kaiowa, como sobre cada indivíduo

e/ou retomada, situam-se em um contexto histórico singular. As usinas cada vez menos contratam mão de obra frente ao avanço da mecanização do setor. Sem os cargos historicamente ocupados por esses indígenas, os mesmos passam a buscar outras formas de conseguir recursos. No campo do agrário, uma atividade que tem absorvido bastante este contingente é a colheita da maçã do Sul do país. Se um dia foi a caça, a pesca, a colheita, seguida dos ervais, do desmate, da cana, dentre outros setores, o presente que segue carrega cada vez mais esta realidade, a *changuear* na colheita da maçã.



Figura 16 Guaranis colhendo maçã na Serra Gaúcha. (Fonte: Jornal Zero Hora. Reportagem Índios viajam de Mato Grosso do Sul a Vacaria para trabalhar na colheita da maçã. Acessada em 30/2/2017)

No caso aqui abordado, a transformação cultural e territorial para fortalecimento de sua identidade étnica perpassa um movimento de transformação forçada, como via de sua própria sobrevivência. A ideia de “transformação forçada” reforça a noção de que da mesma forma que há imposição, há também um movimento de resistência quando este processo se impõe. Há diferença na hibridização vivida de uma maneira mais forçada e/ou as vividas de forma mais aberta a trocas culturais mais intensas. O que diferencia a forma como o processo de transformação cultural é se ele se dá de maneira forçada ou não. A reconfiguração das práticas espaciais Guarani e Kaiowa ao longo do avanço da fronteira agrícola se dá num processo de precarização e, portanto e logicamente, se dá de maneira forçada. Nenhum povo escolhe pela precarização de suas práticas. Não é de opção dos povos Guarani e Kaiowa adquirirem recursos de modo precário através de um trabalho que se apresenta como condição análoga à escravidão.

Tanto há práticas espaciais coercitivas como há práticas espaciais libertadoras (SOUZA, 2013). O movimento opressor é imbuído de um movimento inerente e, ao mesmo tempo, contrário de resistência. Neste caso abrir mão de determinados traços de sua cultura para se manter como tal, reafirma esta ideia. Dentro do universo cultural dos Guarani e Kaiowa não haveria como se manter em seu tekoha sem mudar as formas de aquisição de recursos com o avanço da fronteira agrícola, isto é, no caso aqui abordado, sem que trabalhassem para os fazendeiros. O trânsito se dá em vários aspectos e por distintas razões. Para Stam, por sua vez, numa preocupação eminentemente política, o discurso dominante sobre o hibridismo:

“... falha em termos de discriminar entre as diversas modalidades de hibridismo, tais como imposição colonial (...) ou outras interações como assimilação obrigatória, cooptação política, mimetismo cultural, exploração econômica, apropriação de cima para baixo, subversão de baixo para cima.” (STAM, 1999:60 apud HAESBAERT, R. MONDARDO, M, 2010).

Cada agente presente na fronteira vive o trânsito e os limites de uma maneira diferenciada, mais ou menos pronunciada, mais ou menos forçada, mais ou menos aberta, mais ou menos intensa, mais ou menos precária. O caráter desigual está na imposição e no desrespeito aos limites estabelecidos por um dos agentes, daí a emergência do conflito. E, neste caso, os limites dados e direitos reivindicados pelos povos originários da terra são os que menos são respeitados. Para Haesbaert,

“Na sociedade contemporânea, com toda a sua diversidade, não resta dúvida de que o processo de ‘exclusão’, ou melhor, de precarização socioespacial, promovido por um sistema econômico altamente concentrador é o principal responsável pela desterritorialização” (HAESBAERT, 2014).

Este encontro promovido pelo avanço da fronteira agrícola no território Guarani e Kaiowa promove um processo des-re-territorializador na medida em que configura um trânsito cultural e territorial imbuído de uma face híbrida, mas também limitado. Ainda que hoje o tekoha esteja sobreposto a uma fazenda de soja, cana, pecuária, os Guarani e Kaiowa continuam reconhecendo determinada localização enquanto tal, embora o acesso e a permanência neste se dê de modo precário e conflituoso. Esta reterritorialização configura um processo de precarização territorial (HAESBAERT, 2014), emergindo daí a necessidade de recuperá-lo. É o que se pode observar nos processos de entrada (ou, como cunhou o CIMI, de retomada). Que outra forma de se manter no tekoha se não praticando a *changa* e, mais a frente, o retomando? Neste

sentido, esse trânsito de territorialidades se dá menos enquanto fim e mais enquanto meio de sobrevivência em tempo de *sarambi*.

Referências bibliográficas

ALVES, Francisco. Por que morrem os cortadores de cana? Saúde e Sociedade, v. 15, n. 3, p. 90-98, set-dez, 2006. Publicado em 6/07/2009 e disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-12902006000300008
Acessado: 30/02/2017.

ANTUNES, Ricardo. Adeus ao Trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. Cortez, São Paulo, 1995.

ARRUZZO, Roberta. Modernização produtiva e espaços não vazios: as retomadas e os sentidos da territorialidade para os Guarani-Kaiowa. In: BERNARDES, Júlia Adão; SILVA, Cátia Antônia da; ARRUZZO, Roberta. Espaço e energia: Mudanças no paradigma sucroenergético. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.

BARTH, Frederik. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth, Philippe Poutignat, Jocelune Streiff-Fernar. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

BENITES, Tônico. Rojerokyhina ha roikeyevytekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos AtyGuasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, UFRJ/MN/PPGAS, 2014.

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BRAND, Antonio Jacob. Quando chegou esses que são os nossos contrários - a ocupação espacial e os processo de confinamento dos Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul. Multitemas, Campo Grande, n. 12, p. 21-51, 1998.

Carta da nota do conselho da AtyGuasu Guarani-Kaiowa para justiça do Brasil. Publicado em 01/02/2012 e disponível em: <http://www.midiamax.com.br/noticias/785043-aty-guasu-guarani-kaiowa-ms-envia-carta-a-juizes-federais-frente-a-ordem-de-despejo-da-justica.html> Acessado: 30/02/2017.

CHAMORRO, Graziela. História Kaiowa: Das origens aos desafios contemporâneos. São Paulo: Nhanduti Editora 2015.

_____. Imagens espaciais utópicas. Símbolos de liberdade e desterro nos povos guarani. Indiana, 2010.

_____. Povos indígenas guarani falantes no atual estado de Mato Grosso do Sul (séculos XVI-XXI).

CLASTRES, Pierre. A arqueologia da violência. São Paulo, Cosac Naify, 2004.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. 1974.

ESCOBAR, Arturo. Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014 (Cap 2).

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987.

GROSGUÉL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmodernadescolonial. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar. S.o Carlos, v. 2, n. 2, jul-dez 2012, pp. 337-362.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. Viver no Limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

_____. Muros, “Campos” e Reservas: os processos de reclusão e “exclusão” territorial. In: SILVA, J.; LIMA, L. e DIAS, D. (Org.). Panorama da Geografia Brasileira (vol. 1). São Paulo: Annablume, p. 24-48, 2006.

_____. Precarização, reclusão e “exclusão” territorial. Niterói : VII Encontro de Geociências (GEOUFF), 2004.

_____. CONTENÇÃO TERRITORIAL: “CAMPOS” E NOVOS MUROS. Boletín de Estudios Geográficos Nº 102 – 2014 – ISSN 0374-618.

_____. Hibridismo cultural, “antropofagia” identitária e transterritorialidade. In: BARTHE-DELOIZY, F., and SERPA, A., orgs. Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia [online]. Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012, pp. 27-46. ISBN 978-85-232-1238-4. Available from SciELO Books .

HAESBAERT, R. MONDARDO, M. Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana. GEOgraphia, n. 24, 2010.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. Mana [online]. 1997, vol.3, n.1, pp.7-39.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Declaração: isto não é um manifesto*. São Paulo: N-1 edições, 2014

HARVEY, David. O novo imperialismo. Tradução: Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. 1ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

KARNAL, L; TATSCH, F. G. A memória evanescente. In: PINSHY, C.B.; LUCAS, T. R. de (orgs). O historiador de suas fontes. São Paulo: Contexto, 2009.

KLEIN, Tatiane M. 2013. Práticas midiáticas e redes de relações entre os Kaiowá e Guaraní em Mato Grosso do Sul. Dissertação de Mestrado em Antropologia PPGAS/ USP.

LEFEBVRE, Henri. A produção do espaço. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions [1974]).

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes. 1995.

LUXEMBURGO, Rosa. A Acumulação do Capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MACHADO, Lia Osório. A Fronteira Agrícola na Amazônia Brasileira. *Revista Brasileira de Geografia*, v.54, n.2, p. 27-55, 1992.

MACHADO, Jorge Luis. O TRABALHADOR INDÍGENA E O DIREITO À DIFERENÇA: O CAMINHO PARA UM NOVO PARADIGMA ANTROPOLÓGICO NO DIREITO LABORAL. In: *Rev. Trib. Reg. Trab.* 3ª Reg., Belo Horizonte, v.53, n.83, p.269-283, jan./jun.2011.

MANGOLIM, Olívio. Povos indígenas no Mato Grosso do Sul: viveremos por mais 500 anos. Campo Grande: Conselho Indigenista Missionário Regional de Mato Grosso do Sul, 1993.

MARX, Karl. A chamada acumulação primitiva. In: *O Capital: crítica da economia política*. 1867.

MARX, Karl. Formações econômicas pré-capitalistas. Rio de Janeiro: EDITORA PAZ E TERRA, COLEÇÃO PENSAMENTO CRITICO VOL. 3, 1985.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. 3. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

_____. “As temporalidades da história na dialética de Lefebvre”, In José de Souza Martins (Org.), *Henri Lefebvre e o retorno à dialética*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996.

MARTINS, Fernanda Santa Roza Ayala. O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais e a Política Agrária na Primeira

República: grupos agrários, projetos e disputas no Maranhão (1910-1918). Niterói: Dissertação da História Social do Programa de Pós Graduação da UFF, 2012.

MELIÁ, Bartolomeu. 1993. El Guaraní, conquistado y reducido. Universidad Católica de Paraguay, Asunción.

MONBEIG, Pierre. Pioneiros e fazendeiros de São Paulo. São Paulo, Difel, 1975.

MONDARDO, Marcos. No território do agronegócio à luta pelo retorno ao tekoha: o conflito territorial envolvendo Guaranis-Kaiowás e fazendeiros no Mato Grosso do Sul. *Revista GeoNorte*, v. 7, p. 767-781, 2013.

MOREIRA, Ruy. As novas noções do mundo (geográfico) do trabalho. *Revista Geográfica*. Bauru, n.20, p.10-13, 2001b.

_____. Pensar e Ser em Geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico. São Paulo: Contexto, 2007.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guaraní e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha - Dourados/MS. Presidente Prudente: Tese do Programa de Pós-Graduação em Geografia, FCT/UNESP, 2015.

_____. Territórios e territorialidades Guaraní e Kaiowá: da territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade. Dissertação (Mestrado em Geografia) - UFGD, Dourados, 2011

MURA, Fábio. À PROCURA DO “BOM VIVER” Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2006.

_____. 2010. A trajetória dos chiru na construção da tradição do conhecimento kaiowá. *Revista Mana*, 16 (1): 123-150.

_____. O Tekoha como categoria histórica: elaborações culturais e estratégias Guaraní na construção do território. (mimeo).

OLIVEIRA, Emerson Divino Ribeiro. Transculturação: Fernando Ortiza, o negro e a identidade nacional cubana, 1906-1940. Goiânia: Dissertação do Programa de Mestrado em História das Sociedades Agrárias da UFGO, 2003.

ORTIZ, Fernando. El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco. Cuba: Editorial de ciencias sociales, La Habana: Del fenómeno de la "transculturación" y de su importancia en Cuba. 1983.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxo culturais. Conferência realizada no concurso para professor-titular da disciplina Etnologia, Museu Nacional/ UFRJ, Rio de Janeiro, 11 de novembro de 1997.

PEIRANO, Mariza G. S. O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). São Paulo: Editora Sumaré, ANPOCS, 1999.

PIMENTEL, Spensy K.. Cosmopolítica kaiowá e guarani. Uma crítica ameríndia ao agronegócio. Revista da UFSCar, vol. 4, nº2: 134-150. 2012.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Dos cerrados e suas riquezas. Publicado em 17 de setembro de 2008 e disponível em: <http://www.povosdocerrado.org.br/?p=12> Acessado: 30/02/2017.

_____. A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. A ecologia política na América latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. *R. Inter. Interdisc. INTERthesis*, Florianópolis, v.9, n.1, p.16-50, Jan./Jul. 2012.

_____. Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico-político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola », *Polis* [Enlína], 41 | 2015, Publicado el 20 septiembre 2015, consultado el 26 marzo 2016. URL : <http://polis.revues.org/11027> ; DOI : 10.4000/polis.11027

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA. Território territórios. 3ª ed., 1ª reimpressão. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do “dizível” ou “indizível”. Apresentado em Mesa Redonda “Perspectivas da pesquisa sociológica no meio rural brasileiro” do 38º Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. Curitiba, 1986.

Relatório Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil - Dados 2015. Conselho Indigenista Missionário, 2015.

REZENDE, Simone Beatriz Assis de. POTENCIALIDADES DE DESENVOLVIMENTO LOCAL DOS KAIOWÁ E DOS GUARANI CORTADORES DE CANA-DE- AÇÚCAR DA ALDEIA TE'YIKU. Campo Grande, Dissertação UCDB, 2011.

Repórter Brasil ONG. O Brasil dos Agrocombustíveis: impactos das lavouras sobre a terra, o meio e a sociedade - cana 2009. Rio de Janeiro, v. 6, 2010. Disponível em: http://www.reporterbrasil.org.br/documentos/o_brasil_dos_agrocombustiveis_v6.pdf
Acessado: 30/02/2017.

Revista Guarani Retã: Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai. 2008

RIBEIRO, Ana Clara Torres. Territórios da sociedade: por uma cartografia da ação. In: SILVA, C. A. (org). Território e ação social: sentidos da apropriação urbana. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SALVADOR, Mário Ney Rodrigues. OS ÍNDIOS TERENA E A AGROINDÚSTRIA NO MATO GROSSO DO SUL: A RELAÇÃO CAPITAL- TRABALHO E A QUESTÃO INDÍGENA ATUAL. Rio de Janeiro: Dissertação UFRRJ, 2012.

SANTOS, M. S., SILVEIRA, M. L. O Brasil: território e sociedade no início do século XX. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SCHADEN, Egon. Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. São Paulo: EDUSP 1962 [1954].

_____. A religião Guarani e o cristianismo. Revista de Antropologia, 25 :1-74. 1982.

SCOTT, J. C. Los dominados y el arte de la resistencia. México: Ediciones Era, 1990.

SILVA, Amaro Hélio Leite da. Trabalho Indígena na Formação das Alagoas (Século XIX): os índios das matas nas falas e relatórios oficiais. São Paulo: ANAIS do XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH – Simpósio Temático 111: Os Índios e o Atlântico, 2011.

SILVA, Alexandra Barbosa da. PROCESSOS IDENTITÁRIOS E RELAÇÕES PATRÃO-CLIENTE ENTRE OS KAIOWA. MANA 22(1): 37-66, 2016.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 63, p. 237-280, 2002.

SOUZA, Charles Benedito Gemaque. A contribuição de Henri Lefebvre para reflexão do espaço urbano da Amazônia. Revista Confins, Vol. 5, 2009. Disponível: <https://confins.revues.org/5633?lang=pt> Acessado: 30/02/2017.

SOUZA, Marcelo. Os aspectos fundamentais da pesquisa sócio-espacial. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2013.

SOUZA, Marcelo Lopes. Com o Estado, apesar do Estado, contra o Estado: os movimentos urbanos e suas práticas espaciais, entre a luta institucional e a ação direta. *Revista Cidades*. (Presidente Prudente) v. 7, 2010.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira; MURA, Fábio. *Relatório YvyKatu*. Mato Grosso do Sul. 2002.

_____. Historia y territorio entre los Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil in Revista de Índias, Volume LXIV, Número 230, pp. 55-67, ISSN:0034-834, Instituto de Historia CSIC, Madrid, 2004.

WACQUANT, Loïc Que é gueto? Construindo um conceito sociológico. Rev. Sociol. Polít., Curitiba, 23, p. 155-164, nov. 2004

WAGNER, Roy. A Invenção da Cultura. Cap 5 e 6. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

WAIBEL, Leo. As zonas pioneiras do Brasil. Revista Brasileira de Geografia, n. 4, 1955.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Revista Mana. Vol.8, n.1, p.113-148, 2002.

_____. O Mármore e a Murta. Sobre a inconstância da alma selvagem. Revista de Antropologia, vol. 35: 21-74. 1992.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Revista Mana. Vol.2, n. 2, p. 115-144, 1996

ZAHRA, Munira Ali. VERMELHOS E DOURADOS:FACES DO SUICÍDIO INDÍGENA. Revista de Educação e Ensino. Ano XIV. Números 17 e 18 (JAN./DEZ. 2013

ZIBECHI, Raul. Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias. In: *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías : autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*. Bajo Tierra ediciones, México DF, 2015.