



O mandato de desenvolvimento às comunidades indígenas e a imposição da sociabilidade capitalista: uma aproximação a partir de Marx e da experiência Guarani e Kaiowa

The development mandate towards the indigenous people and the imposition of capitalist sociability: an approach from Marx and the Guarani Kaiowa experience

DOI: <https://doi.org/10.23925/1806-9029.v35i2e60741>

Autores: **Andrea Santos Baca** é doutora em Economia pela UFF e professora da UFABC. E-mail: santos.baca@ufabc.edu.br. **Thamires Riter de Faria** é mestre em Economia Política Mundial pela UFABC e assistente técnica administrativa na Assessoria de Relações Externas da Unesp. E-mail: thamiresriter@gmail.com. **Luís Roberto de Paula** é doutor em Antropologia Social pela USP e professor na UFABC. E-mail: luis.roberto@ufabc.edu.br

Resumo

As intrincadas relações das comunidades indígenas com o capitalismo dependente latino-americano são o objeto desta pesquisa. O mandato de modernização e desenvolvimento tem caracterizado grande parte delas, seja na sua vertente indigenista ou desenvolvimentista. Simplificando o chamado “problema indígena”, se focará em uma interpretação marxista da (re)existência destas comunidades diante o avanço da sociabilidade capitalista. A partir de uma interpretação específica da lei do valor de Marx, como princípio de socialização (de fetichismo e da coisificação), se propõe um referencial teórico para situar as tentativas por *integrar e desenvolver* aos Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul. O resultado evoca às propostas realizadas por Bolívar Echeverría e Silvia Rivera Cusicanqui, que identificariam nestas comunidades uma estratégia de “negociação” com o mundo capitalista no interior da guerra genocida contra eles.

Palavras-chave: Fetichismo. Coisificação. Comunidades indígenas. Desenvolvimento. Guarani e Kaiowá.

Abstract

The intricated relationships between indigenous communities and Latin-American dependent capitalism are this research’s object. Compulsory modernization and development have been the standard for most parts of this relation, whether in their “indigenist”, developmentalist or multiculturalist aspects. Simplifying this into the so called “indigenous problem”, we shall focus on a Marxist interpretation of these communities’ (re)existence against the advance of capitalist sociability. From a specific reading of Marx’s Law of Value as a mode of socialization (of fetishism and the reification), a theoretical framework is proposed to interpret the attempts to integrate and develop the Guarani Kaiowá peoples in Mato Grosso do Sul over the 1970s and 1980s. The resulting argument evokes Bolívar Echeverría e Silvia Rivera Cusicanqui that identify in these communities’ tactics of “negotiation” with the capitalist world while inside the genocidal war against them.

Keywords: Fetichism. Reification. Indigenous peoples. Development. Guarani Kaiowá.

JEL: O54, B51, N56



*Importa quantas batalhas os outros dizem que você perdeu
se no dia do ajuste de contas você sobreviveu?*
(George Manuel, The Fourth World)

O mandato de modernização e desenvolvimento tem caracterizado grande parte da história da relação das comunidades indígenas com os Estados latino-americanos, em outras palavras, tem marcado o chamado “problema indígena”. Em 2020, mulheres Guarani e Kaiowá, reunidas na Grande Assembleia *Kuñangue Aty Guasu*⁷⁸, denunciaram que, para além da negação de direitos, ameaças à vida e a existência da qual são vítimas: “o paradigma de que a natureza precisa gerar lucro”, bem como “expressar que as pessoas indígenas só geram prejuízo para o desenvolvimento da economia do estado” são violências contra seus corpos (KUNANGUE ATY GUASU, 2020, p.7). Desde José Carlos Mariátegui aos posteriores esforços críticos em compreender a peculiaridade de nossa região, se tem chamado a atenção para a forma mistificadora pela qual se tem interpretado e tratado o dito “problema”. Como assinalado por André Gunder Frank de forma certa: “O ‘problema indígena’, portanto, não reside em nenhuma falta de integração cultural ou econômica do indígena na sociedade. Seu problema, como o da maioria do povo, reside, pelo contrário, na própria integração espoliadora na estrutura metrópole-satélite” (FRANK, 1965, p.118).

As intrincadas relações destas comunidades, violentas e muitas vezes genocidas, com o capitalismo dependente latino-americano são o objeto desta pesquisa. Simplificando bastante o conjunto de questões no redor do chamado “problema indígena”, se focará em uma interpretação marxista da (re)existência destas comunidades. A partir de uma interpretação específica da lei do valor de Marx, como princípio de socialização (de fetichismo e coisificação) se propõe um referencial teórico para interpretar as tentativas de *integrar* e *desenvolver* os Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul ao longo dos anos 1970 e 1980. Esta contribuição pretende desafiar o senso comum de que Marx não é suficiente, ou é inadequado, para pensar “o problema indígena” e chamar atenção sobre como, apesar das opressões e violências genocidas contra os Guarani e Kaiowá, esses têm desenvolvido estratégias de resistência e de “negociação” em sua luta para (re)existir no e ao capitalismo.

A argumentação se divide em dois momentos: em uma primeira parte se problematizam os limites e dificuldades comuns no momento de recuperar o projeto crítico de Marx para pensar fenômenos como os “do problema indígena”; em seguida, se propõe uma interpretação da lei do valor como princípio de socialização, que pode ser ligada aos mecanismos de expropriação corriqueiramente identificados exclusivamente como acumulação primitiva. Finalmente, se recuperam os elementos ideológicos e de política pública dirigidos para “desenvolver” as comunidades Guarani e Kaiowá, e como estes resistiram e resistem a esses projetos. O artigo é resultado dos debates e diálogos

78 Partindo da necessidade de discutir demandas específicas à vida das mulheres ou demandas que não eram discutidas na Grande Assembleia dos povos Guarani e Kaiowá, a Aty Guasu, estas tomaram a reunião de 2006 exigindo um tempo para que falassem e desde então passaram a realizar sua própria assembleia anualmente, a Kuñangue. Não se trata de uma assembleia para mulheres, mas organizada por elas.



derivados da realização da dissertação de mestrado de Thamires Riter (2022) com seus orientadores, no programa de pós-graduação em Economia Política Mundial na UFABC.

I A imposição da sociabilidade capitalista como desenvolvimento

De forma imediata, não é possível encontrar um desenvolvimento explicitamente dirigido ao “problema indígena” nos textos de Marx, e, como advertido por Corrêa e Carcanholo (2018), nem poderia sê-lo. O objetivo de Marx, em *O Capital*, é apresentar as leis do movimento da sociedade moderna, mas, como ele próprio adverte no prefácio de sua obra, “não se trata do grau maior ou menor de desenvolvimento dos antagonismos sociais decorrentes das leis naturais da produção capitalista. Trata-se dessas próprias leis, dessas tendências que atuam e se impõem com férrea necessidade” (MARX, 2013(1890)). Corrêa e Carcanholo (2018) apontam de forma certa tal desafio:

[...] não é recorrendo unicamente a seus textos [de Marx] que uma teoria social marxista com a preocupação de tratar o desenvolvimento desigual das legalidades do capitalismo...conseguirá tratar adequadamente de temas como (neo)colonialismo, dependência, questão nacional, mercado mundial, entre outras.... Mas, por outro lado, uma teoria marxista sobre esses assuntos deve, necessariamente, partir da teoria de Marx (CORRÊA e CARCANHOLO, 2018, p. 1)

A advertência dos autores adquire relevância ao considerar que não são poucos os exemplos nos quais, na procura de um desenvolvimento no projeto teórico de Marx para temas mais concretos do desenvolvimento histórico do capitalismo, levam ao abandono ou a caricaturização da própria teoria de Marx. Para ilustrar esses casos vale recuperar brevemente dois exemplos: no artigo já mencionado, Corrêa e Carcanholo (2018) escudrinham criticamente a teoria do colonialismo interno, “preocupação genuína e muito importante com a questão das distintas nacionalidades e etnias, dentro de um mesmo espaço geográfico, o Estado-Nação” (*Ibidem*, p.18). Porém, no olhar cuidadoso dos autores, a relação de domínio/exploração representada por dita categoria estaria fundamentada na leitura weberiana das relações sociais modernas, que não apenas seria diferente, mas em determinado ponto contrária, à teoria de Marx sobre a conformação das classes sociais (*Ibidem*, p.20).

Outra situação similar acontece com certos resgates da categoria de acumulação primitiva, que, ainda pretendendo partir da Crítica da Economia Política, de fato a mutilam. Exemplar é o tipo de resgate realizado por de David Harvey, como comentado em Santos (2018), e que é similar ao presente na obra de Nancy Fraser, *Cannibal Capitalism* (2022). A relevância outorgada à *acumulação primitiva* para tratar das questões contemporâneas (incluindo a indígena e a de raça, entre outras), se baseia na interpretação de que com essa categoria Marx estaria realizando uma *mudança epistêmica* em relação aos 23 capítulos anteriores (do Volume I de *O Capital*) ao passar da perspectiva da exploração para a da expropriação ou desapropriação. Em palavras de Fraser: “a longa elaboração da lógica econômica do capitalismo, que constitui a maior parte do Volume I, não é a última palavra. Segue-se uma mudança para outra perspectiva, a perspectiva da desapropriação” (FRASER, 2022, p.49). Porém, e nisto Harvey e Fraser coincidem, Marx não teria desenvolvido a centralidade dessa categoria, porque ele errou ao relegar os mecanismos violentos de desapropriação às origens do capitalismo



(HARVEY, 2010: 450) ou porque ele assumiu a “fantasia distópica de um mundo totalmente mercantilizado” (FRASER, 2022, p.44).

Sem descartar as importantes contribuições destes autores nem deslegitimar suas tentativas de desenvolver e atualizar a Crítica da Economia Política, fica pendente ainda o desafio de articular a série de opressões, violências e contradições implicadas à questão indígena a partir do mirante teórico de Marx na sua integridade. Isto é, desenvolver a proposta de crítica à sociedade moderna de Marx sem virá-la de cabeça para baixo. Neste sentido, esta primeira parte do artigo propõe uma série de articulações entre a operação da lei do valor, entendida como lei de socialização especificamente capitalista, com as violências e dominações identificadas com a acumulação primitiva – e como essas articulações ajudam a iluminar uma pequena parte do “problema indígena” nos nossos países. Em outras palavras, procura-se compreender de qual maneira as violências e opressões dos mecanismos de expropriação são elementos internos, e não exceções, das leis econômicas que regem a sociedade moderna e de que forma se pode aproveitar a lei do valor para levar até suas últimas consequências os elementos da acumulação primitiva.

1.1 A lei do valor como princípio de socialização.

Na frase já citada de Marx, presente no 1º prefácio de *O Capital*, o autor enuncia seu objetivo em termos de leis e tendências. Uma leitura superficial dessa citação poderia confirmar uma interpretação determinista e linear da história e do desenvolvimento. A chave para evitar esse erro, como destacado por Medeiros e Bonete (2021), está na relação entre lei e tendência, de forma exata, na de compreender as leis em *O Capital* como tendências.

Sendo um crítico do empirismo e do idealismo, para Marx, “as causas dos fenômenos empíricos buscadas pela ciência não são empíricas, embora sejam reais” (*Ibidem*, p. 83). Neste sentido, por exemplo, a mercantilização da riqueza e das pessoas, a determinação dos preços pelo tempo de trabalho, a troca de equivalentes, entre outros, são entendidos e apresentados como forças tendenciais que, ainda que operantes, podem ou não se manifestar empiricamente⁷⁹.

Para o objetivo deste artigo, a lei que nos interessa compreender como lei tendencial é a lei do valor como princípio de socialização capitalista. As obras de Ivan Ilich Rubin (1923) e de Georg Lukács (1923) são reconhecidas como referências indispensáveis para a adequada compreensão de dita lei, isto é, a lei do valor precisa ser pensada e desenvolvida através das categorias de fetichismo e coisificação. Rubin reconhece que a operação da lei do valor acontece em dois níveis, apenas teoricamente separáveis: um “quantitativo”, relacionado com a determinação dos preços através do valor, e um “qualitativo”, que expressa a lei como princípio de socialização no capitalismo. Nas

79 Medeiros e Bambirra (2021) expõem de forma detalhada essa interpretação. Na cientificidade fundada por Marx a palavra tendência é a designação precisa para causalidade. Neste sentido, “as forças causais podem ser reprimidas por causas intervenientes e opostas” ou “as forças causais podem entrar em operação sem que seus efeitos se manifestem fenomenicamente” ou “podem impor-se sobre as forças contrárias causando seus efeitos em uma forma disponível à percepção” (*Ibidem*).



palavras do autor: “O movimento dos preços das mercadorias não é apenas um reflexo das relações de produção entre as pessoas [...] mas também as organiza, servindo como um meio de conexão entre homens” (RUBIN, 1982 (1923), p.58). Este seria o tema do fetichismo mercantil-capitalista. No capitalismo, as pessoas apenas figuram como representantes de suas mercadorias, como personificações das relações econômicas, e só entram em contato entre si por mediação da troca. As relações sociais, afirma Marx, acontecem entre as coisas⁸⁰, e as relações sociais (próprias de coisas) entre as pessoas. A estrutura da relação mercantil é aqui o paradigma de todas as formas de objetividade e das formas correspondentes de subjetividade (ECHEVERRÍA, 2011, p.508). Na sociedade capitalista, “os indivíduos não possuem a liberdade de decidir conforme suas vontades absolutas, ir ou não ao mercado para, ocasionalmente, comprar ou vender mercadorias [...] Trata-se de uma sociabilidade obrigatoriamente mercantil” (CORRÊA; CARCANHOLO, 2018, p.3).

Corrêa e Carcanholo (2018), recuperam a sucessão de esquemas de circulação mercantil como uma primeira forma em que Marx apresenta os desdobramentos da lei do valor como princípio de socialização. Do M-D-M, em um nível mais abstrato e aparente, todos os indivíduos no capitalismo são obrigados a comprar/vender suas mercadorias. A capacidade generalizada de intercâmbio entre os produtos do trabalho social, a sua igualdade como valores corresponde a aparência de ser uma relação entre iguais. Adicionando outra determinação, a circulação mercantil também supõe a existência de quem se socializa através de comprar para vender (D-M-D), adicionando certa diferenciação em relação aos que vendem para comprar. E, em um nível ainda mais concreto, a lógica de socialização se estabelece mediante a compra de uma mercadoria muito especial, a força de trabalho, e assim transforma a relação social em uma relação de exploração/valorização (D-M-D') (CORRÊA; CARCANHOLO, 2018, p.16-17).

Em relação a esses esquemas, é importante realizar dois acréscimos. Tratam-se de esquemas que podem ou não se apresentar em estado puro, e em consequência, é de se esperar que na realidade concreta existam estágios intermediários ou de transição entre eles (*Ibidem*). Por outro lado, Silvia Rivera Cusicanqui (2018) adverte que as interpretações históricas destes esquemas podem conter, ciente ou inconscientemente, como pressuposto, a fantasia do *bom selvagem*, isto é, da existência de uma idílica sociedade natural, sem trocas, anterior ou alheia a esses esquemas (RIVERA, 2018: 43)⁸¹.

Consequentemente, o fetichismo implica uma coisificação. Que as relações sociais se efetivem através da comunidade das coisas (o mercado), significa que a sociedade humana se estranhou de seu processo de reprodução social. Assim, o sujeito do processo social é invertido, passando a ser o valor em seu movimento de valorização,

80 Marx explica: “Lembremo-nos, todavia, de que as mercadorias possuem objetividade de valor apenas na medida em que são expressões da mesma unidade social [...] e, por isso, é evidente que ela só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias.” (MARX, 2013 (1890), p.125)

81 O sentido da advertência de Rivera não é, claro, eternizar o intercâmbio mercantil-capitalista – nas suas palavras o “intercâmbio impessoal mediado por entidades abstratas” (RIVERA, 2018, p.46) – mas apontar que a troca “é uma das formas básicas de nos relacionarmos com o mundo que nos rodeia, um mundo habitado por outras pessoas e por outras sociedades, e mesmo por outras espécies e entidades” (*Ibidem*, p.43).



enquanto os objetos (determinados pelo movimento do primeiro) são os seres humanos (CARCANHOLO, 2021). A comunidade das coisas substituiu a comunidade humana: “a troca de mercadorias começa onde as comunidades terminam” (MARX, 2013(1890), p.162). A circulação mercantil desenvolvida supõe e produz a dissolução das relações de dependência pessoal e as substitui por uma dependência *coisal*, de relações entre pessoas aparentemente independentes, mas cuja “independência não passa de mera ilusão, mais justamente, significa apatia – no sentido de indiferença” (MARX, 2011(1857-58), p.111). Indiferença recíproca e dependência generalizada para o mercado seriam o que determina o princípio de socialização capitalista. A mão escondida do mercado é “quem ‘sabe’ o que é melhor para a sociedade e quem acaba por conduzi-la, por vezes contra ‘certos caprichos’ dos proprietários e à custa de ‘certos sacrifícios’ da sociedade, pelos melhores caminhos” (ECHEVERRÍA, 2006a, p. 47).

1.2 A operação da dialética da coisificação

Se o ponto de partida desta argumentação foi identificar a operação da lei do valor como uma lei tendencial, então é necessário procurar as implicações disto tanto na sua dimensão “quantitativa” como na “qualitativa”. Para nosso propósito, interessa mencionar “as mercadorias não são, nem poderiam ser, ainda que sejam vendidas pelos seus valores [...] a troca de equivalentes (lei do valor), de acordo com Marx, significa que o valor é o centro por onde flutuam os preços” (CARCANHOLO, 2021, p.127-128). Em seguida, então, como compreender a operação tendencial da lei do valor focando na sua dimensão “qualitativa”, e que refere diretamente aos princípios de socialização próprios do capitalismo? Como interpretar a sociabilidade obrigatoriamente mercantil e a perda do controle sobre o processo de reprodução social?

Ainda que partindo desde outro horizonte de interpretação da obra Marx, um questionamento realizado pelo filósofo Bolívar Echeverría à teoria da coisificação de Lukács ajuda a avançar neste sentido. Echeverría identifica uma certa limitação da teoria da coisificação no momento de problematizar a existência cotidiana das pessoas, seja na sua dimensão social individual como na sua dimensão social coletiva (ECHEVERRÍA, 2011, p.511). Pensar o capitalismo como uma sociedade na qual as coisas adquirem “vida própria” e comandam o processo de reprodução social às costas dos indivíduos-coisas, abre a possibilidade da crítica de Marx como uma leitura ilusória do real (*Ibidem*). E questiona, “é possível um sujeito paralisado, inativo, suspenso? A impossibilidade real de conceber um sujeito concreto des-sujeitado, confrontado na exterioridade com um objeto abstrato feito sujeito, é um obstáculo teórico do ensaio de Lukács (*Ibidem*, p. 514).

Echeverría, sem desistir da relevância da teoria da coisificação, procura em Marx a chave para sua adequada compreensão. A resposta ele encontra no tipo de formulação que Marx faz e desenvolve, ao longo de *O Capital*, da contradição valor–valor de uso: como uma contradição aberta, como processo e não fato consumado, como contradição sempre renovada, na qual ainda que a tendência aponte para o domínio do valor sobre o valor de uso, esse não consegue, nem poderia, eliminá-lo por completo (SANTOS, 2017). Desta forma, propõe a dialética da coisificação: embora o capital se torne o (pseudo)sujeito do processo de reprodução social, ele não pode prescindir



completamente da *sujeitidade*⁸² humana. Na mesma chave, Nestor Kohan (2013) chama a atenção para não incorrer em uma leitura própria do materialismo mecânico do fetichismo como um “sujeito caricaturizado, disperso e derrotado que aceita a disciplina heterônoma do mercado... e que lhe atribui a este uma absoluta autonomia à margem das relações sociais intersubjetivas” (KOHAN, 2013, p.83)

Assim como a noção das leis como leis tendenciais, poderia se pensar a operação do fetichismo e da coisificação como um processo aberto, que não se pode verificar em forma pura empiricamente ainda que ambos sejam tendências reais. Desta maneira, a imposição do princípio de socialização capitalista toma a forma de processos de subordinação/resistência (ECHEVERRÍA, 2011).

Com isto, chega-se ao ponto então de integrar os momentos de imposição da sociabilidade capitalista, dos mecanismos da *assim chamada acumulação primitiva*, à própria operação da lei do valor.

Em relação à sociabilidade capitalista, é possível identificar três tendências que se articulam. Marx as sintetiza como: A violenta expropriação das riquezas comunitárias (sendo a terra a principal, mas não a única), a instauração da disciplina sanguinária para adequar as formas de convivência sociais às exigências da sociabilidade capitalista e a sórdida ação do Estado, que com métodos policiais eleva o grau de exploração (MARX, 2013(1890), p.813). Os processos de cercamento das terras foram sempre acompanhados de processos de cercamento social (FEDERICI, 2017, p.163). Em razão de que: “Não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro como pessoas que não tem nada para vender, a não ser sua força de trabalho. Tampouco basta obrigá-las a se venderem voluntariamente” (MARX, 2013(1890), p.808).

Os processos históricos para produzir a força de trabalho livre adequados aos requisitos do capital operam ao longo do próprio desenvolvimento da lei do valor. Sobre os cercamentos das riquezas coletivas, em um interessante debate realizado entre Harvey (2018) e Negri e Hardt (2018), levanta-se a possibilidade de compreender os processos de expropriação associados à acumulação primitiva, como a expressão peculiar de um procedimento comum aos mecanismos da subsunção real. Em particular, argumentam Negri e Hardt (2018), tratar-se-ia da apropriação dos chamados Comuns, que em Marx estão presentes como *forças produtivas sociais* das que o capital se apropria sistematicamente sem pagar nada em troca:

Vimos que as forças produtivas que decorrem da cooperação e da divisão do trabalho não custam nada ao capital. São forças naturais do trabalho social. Forças naturais, como o vapor, a água, etc., que são apropriadas para uso nos processos produtivos, também não custam nada [...] o que sucede com as forças da natureza sucede igualmente com a ciência. (MARX, 2013(1890), p. 459)

Agora, sobre o cercamento social, é possível reconhecer a necessidade constante do disciplinamento dos indivíduos. Já em 1844, Marx apontava: “a existência do trabalhador

82 Termo proposto por Echeverría para se referir a aquilo que é próprio dos sujeitos e para evitar a confusão que poderia ser empregar o termo subjetividade.



reduz-se, portanto, à condição própria da existência de qualquer outra mercadoria... passa de ser um ser humano a simplesmente representar uma atividade abstrata e uma barriga” (MARX, 1968 (1844), p.16-18). Ainda que Marx o ilustre através das leis contra a vagabundagem, não se trata de um disciplinamento “apenas” para o trabalho. Quando Marx descreve o tratamento daqueles que “foram arrancados de seu modo de vida”, menciona que são tratados como “delinquentes ‘voluntários’” (MARX, 2013(1890), p.805-806). O que está em jogo é a dessocialização ou descoletivização (FEDERICI, 2017, p.162). O surgimento do trabalhador livre: “envolve uma reestruturação profunda e completa da experiência humana: o sentido que as pessoas têm de seus próprios corpos, de suas capacidades e energias criativas, da inter-relação entre si e as coisas, e entre si e os outros” (MCNALLY 2011, p. 13).

Mas não se trata de um processo consumado, nem limitado às origens do capitalismo. Ao longo do desenvolvimento dos mecanismos de exploração, as exigências sobre o tipo de força de trabalho a ser explorado se modificam. Por exemplo, no cercamento social derivado dos *horrores civilizados do excesso de trabalho*, Marx, recuperando os relatos dos inspetores ingleses, assinala: “o prolongamento da jornada de trabalho além de 12 horas é um atentado usurpador à vida privada e doméstica do trabalhador e conduz a resultados morais desastrosos” (MARX, 2013(1890), p.325). Com a automatização do processo de trabalho, as exigências de disciplinamento também se modificam:

um *perpetuum mobile* industrial, que continuaria a produzir ininterruptamente se não se chocasse com certos limites naturais inerentes a seus auxiliares humanos: debilidade física e vontade própria. Como capital, [...] a maquinaria é movida pela tendência a reduzir ao mínimo as barreiras naturais humanas, resistentes, porém elásticas (*Ibidem*, p.476)

A existência de um sujeito completamente adequado à lógica do capital não é, e nem poderia, ser um processo fechado. A interiorização desse disciplinamento, que influi não apenas nos tempos do trabalho, mas na totalidade da vida em comum, pode ser experimentada e (sobre)vivida de diferentes formas. Mas isto não nega a vigência das tendências e mecanismos da sociabilidade capitalista. Como nos convida Kohan, “precisamos romper a monstruosidade que normaliza a nossa existência enquanto ‘cidadãos-consumidores-contribuintes’” (KOHAN, 2013, p.78).

2 O desenvolvimento como imposição da sociabilidade capitalista: os embates contra os Guarani e Kaiowa

A compreensão da operação tendencial das leis do capitalismo ou de suas dialéticas permite olhar de outra perspectiva a (re)existência das comunidades indígenas e das violências das que têm sido alvo nestes mais de 500 anos de subdesenvolvimento latino-americano. O duplo movimento de cercamento visto, ligam internamente capitalismo, racismo e sexismo, pois como aponta Federici, o capital “precisa difamar a ‘natureza’ daqueles quem explora” (FEDERICI, 2017, p.37). E que pior difamação do que ser estranho ou obstáculo à marcha do desenvolvimento?



Em nossas sociedades persiste o mito sobre os povos indígenas, seja como um ser bárbaro e selvagem, congelado no tempo (MANUEL, 2019); ou como ameaça à soberania nacional pela sua não integração à sociedade nacional (DE PAULA, 2022, p.83). No fundo, o argumento da necessária ou inevitável assimilação ou integração está relacionado com a “crença de que o modo de vida que o homem europeu chama de ‘progresso’ não é apenas bom, mas inevitável para toda a humanidade” (MANUEL, 2019, p.253). Esses povos são “convidados” a deixar de ser o que são e a tornar-se compatriotas, seja através de guerras abertas, de projetos de desenvolvimento ou simplesmente pela introdução da “mão escondida do mercado”, atraindo um a um para fora de suas comunidades, para o reino dos proprietários privados” (AGUIRRE, 2001). Exclusão, domesticação e assimilação.

Esse modo de vida, no fundo, não é outra coisa que a sociabilidade capitalista, o abrir-se à sociabilidade obrigatoriamente mercantil e à disciplina do trabalho assalariado, o que perpassa pela abstração homogeneizante da cidadania, do pertencimento à *comunidade imaginada* das nacionalidades. Para Echeverría, e em clara alusão a Aimé Césaire, o racismo moderno é um racismo da branquitude. Por um lado, este termo faz referência à maneira de ser, de se comportar, que se identifica com a lógica de valorização. A experiência faz do capitalismo um fato natural, e, portanto, faz dele uma defesa militante, não apenas como a melhor, mas também como a única possível de realizar a vida social. Por outro lado, aponta Echeverría, esta branquitude que é exigida aos indivíduos se confunde e muitas vezes se realiza como racismo de brancura étnica. Em consequência, as pessoas cuja atitude não refletem a lógica da forma valor são inferiores e fatíveis de serem dominadas, colonizadas ou subdesenvolvidas.

Mas esse *ethos realista* não é o único possível. A dialética da coisificação, como visto, abre a possibilidade de diferentes estratégias de vida nas contradições e opressões do capitalismo. No caso das comunidades indígenas, tratar-se-ia de um processo de conquista inconcluso, que teria desenvolvido nestas populações uma estratégia de mestiçagem muito específica, um *ethos barroco*. Nunca houve um momento desde o início da conquista colonial em que os indígenas não estivessem resistindo, um conflito que poderia ser resumido a uma luta entre duas ideias de terra: “a terra como mercadoria [...] e a terra como um relacionamento” (COULTHARD, 2019, p. 6). Frente a alternativa de *apartheid*, opta-se por uma estratégia de mestiçagem, um tipo particular de (re)existência destas comunidades ao capitalismo, a seus cercamentos de terras e seus cercamentos sociais. Mas claro, sem romantizar as condições nas quais esse processo acontece para as comunidades indígenas: “Esse é um comportamento tipicamente barroco: ‘inventar uma vida dentro da morte’. Os índios estão condenados à morte, e morrem desde o século XVI. E ainda, dentro desse processo de morrer, eles inventam um modo de viver” (ECHEVERRÍA, 2006b, p.214). Na mesma chave, para Rivera (2018), tratar-se-ia de passados não digeridos e indigeríveis que geram uma *astúcia Ch’ixi*⁸³, que permite resistir à força devastadora do capital e do Estado (RIVERA, 2018, p.82).

83 Com a palavra *Ch’ixi* a autora quer se referir ao mesmo tempo a uma epistemologia e a uma prática, uma estratégia de (re)existência: habitar a contradição [...] a criação de um tecido intermediário, uma trama que não é nem um nem outro, mas o contrário, é os dois ao mesmo tempo (RIVERA, 2018, p.83).



A seguir se apresentam os mecanismos de expropriação e disciplinamento de que foram alvos os indígenas brasileiros ao longo do século vinte e, em específico, aqueles destinados aos indígenas Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul. Embora o marco histórico dessa pesquisa sejam os anos 1970 e 1980, sua relevância continua já que “o mote de que ‘os índios não podem atrapalhar o progresso e o desenvolvimento’ não mudou” (SILVA J, 2021).

2.1 O indigenismo e a “inevitabilidade do fim do índio”

O indigenismo é a ideologia que caracteriza a relação dos Estados nacionais latino-americanos com as comunidades indígenas ao longo do século XX. Entende-se como “o conjunto de ideias relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais” (SOUZA LIMA, 1995, p.14). Seus defensores acreditavam que haveriam estágios da evolução humana e os indígenas ocupavam um estágio evolutivo já ultrapassado pelos “civilizados” e, somente pela orientação destes, teriam condições de “alcançar e participar do presente”, papel que era materializado pelo Estado (SILVA e LORENZONI, 2012, p. 9).

O primeiro órgão indigenista brasileiro, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), surgiu em 1910 para cumprir esse papel de transição do indígena ao “grau de civilização ocidental”. Para os evolucionistas que fundaram o SPILTN, os indígenas eram considerados como brasileiros pretéritos, “um estrato social concebido como transitório, futuramente incorporáveis à categoria dos trabalhadores nacionais” (SOUZA LIMA, 1995, p.120). O SPILTN é apresentado também como fruto da necessidade de o Estado atuar contra a violência dos regionais aos indígenas, “garantindo aos índios a proteção e os requisitos necessários à sua sobrevivência” e cristalizando “a ideia do desamparo dos indígenas frente a sociedade nacional” (ROCHA, 1993, p. 10). Ação tutelar e paternalista que evoca a uma infantilização ou incapacidade de tomar conta por se mesmos do processo, mas que serve para comandar sobre seus territórios.

O militar Cândido Rondon, fundador do SPILTN, aparece como aquele que veio resolver dois problemas que o Estado enfrentava em relação aos indígenas: sua apropriação do território e seu obstáculo à expansão dos interesses privados que o Estado representava. De um só golpe, Rondon “desobstacularizaria o caminho às frentes de expansão gerando, ainda por cima, o trabalhador futuro e guardião do território, por meio de uma ação pedagógico-militar-pacifista” (SOUZA LIMA, 1995, p.22).

Com o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que veio a substituir ao SPILTN em 1917, a estratégia foi dupla, de atração e pacificação dos indígenas. Pacificar era, em teoria, transformar a forma como o Estado se relacionava com os indígenas, o que, na prática, supunha “táticas de controle de populações dispersas, filiando-as a sistemas de definição/governo de seus modos de vida e das porções do espaço que ocupam, procurando integrá-los segundo lógicas ‘nacionais’ de aproveitamento e interesse” (*Ibidem*, pp.157-158). O objetivo último das frentes de atração e “pacificação” seria a transformação dos indígenas em trabalhadores nacionais. Ensinar ao indígena o valor do



trabalho e do dinheiro. O meio para esse ensinamento era o exemplo do “civilizado”. Assim um funcionário do Serviço relata a “ação civilizatória” e do ensinar a trabalhar e a consumir: “feitos os pagamentos semanalmente para melhor instigá-los, mantendo-se aberto o armazém que possuirá o estabelecimento para fornecer aos índios em troca de seus salários e conforme seus desejos coisas que não sejam de uso comum” (SOUZA LIMA, 1995, p.184).

De fato, a utilização do trabalho e de recursos naturais indígenas é referida em numerosas ocasiões, sendo percebida não só enquanto forma de dar sustentação de diferentes maneiras aos trabalhos do SPI, mas também na qualidade de produção mercantilizável, destino legítimo e ideal de toda a atividade indígena. No “balanço” da proteção oficial, no entanto, nunca se contabilizam nem os arrendamentos de terras nem o uso da força de trabalho (*Ibidem*, p.185). Nos projetos de desenvolvimento, assim como na “ação civilizatória”, vendiam-se os bens em troca de trabalho, e fornecia-se uma oportunidade frente aos trabalhos fora da aldeia. Em todos os casos, supunha-se que, dos agentes do Estado, os indígenas aprenderiam “os costumes, tipos de atividade econômica, enfim, ‘civilizar-se-iam’, por imitação ou desejo de gratificações” (*Ibidem*, p.179).

A perspectiva de manter a sobrevivência dos indígenas “enquanto passagem de um estado evolutivo a outro mais avançado na escala do progresso da humanidade manteve-se praticamente durante todo o período de existência do SPILTN e do SPI até 1966, ano de sua extinção com a sua conseqüente transformação na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em fins de 1967” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, pp. 22-23). A partir da criação da FUNAI – decorrente do fechamento do antigo SPI por denúncias de corrupção – se intensificaram dois modelos de política indigenista no Brasil: O primeiro é aquele representado pelas figuras dos irmãos Villas Boas, que acreditavam que os indígenas “deveriam ser protegidos pelo Governo federal contra as intromissões das áreas pioneiras nos parques e Reservas Indígenas, e ser preparadas gradualmente como grupos étnicos independentes, para se integrarem à sociedade e à economia do Brasil.” (DAVIS, 1978, p.73). Em oposição a esta tentativa de proteção aos povos indígenas, haveria em paralelo um outro modelo de política indigenista, de natureza desenvolvimentista – que de certa forma, daria continuidade a uma das facetas do antigo SPI – e que “baseava-se na premissa de que os grupos indígenas deveriam ser rapidamente integrados, como força de trabalho de reserva ou como produtores de mercadorias, às economias regionais em expansão e às estruturas de classe rurais do Brasil.” (*Ibidem*, pp. 73-74). José Silveira Corrêa coloca esses dois modelos em termos de “proteção fraternal” e “intervenção desenvolvimentista”, respectivamente (CORRÊA, 2008, p.119-20).

O período nacional-desenvolvimentista reorientou o evolucionismo do SPI, dando uma feição econômica melhor definida à política indigenista em relação aos seus primeiros anos de atuação, “propondo, não apenas a transformação do índio em trabalhador nacional - como previa o SPILTN - mas a transformação do Posto Indígena em uma empresa capitalista moderna” (ROCHA, 1993, p.7).



Nos anos 1970, surge na FUNAI uma “verdadeira ideologia do desenvolvimento do índio”, baseada na premissa “desenvolver para integrar”, que expressava o alinhamento do órgão indigenista com a ideologia desenvolvimentista do governo militar (ALMEIDA, 2001), bastante alinhada com o que José Silveira Corrêa chama de modelo de “intervenção desenvolvimentista”. Política que estava também voltada à liberação de seus recursos naturais, especialmente a terra, “de forma a não comprometer os projetos de desenvolvimento social e econômico do país”, com destaque para aqueles “relacionados a novas frentes econômicas ou de defesa das fronteiras”, estratégia que estava em prática e ascensão ao longo da segunda metade do século XX nas regiões Amazônica e Centro-Oeste do Brasil (BIGIO, 2007, p.22).

Todas as ações propostas pelo órgão indigenista para gerar renda “tinham como horizonte produzir e gerar recursos que proporcionassem a autonomia das unidades administrativas dos recursos financeiros, objetivo sempre presente nas ações tutelares” de forma a “progressivamente desonerar a administração central da FUNAI”, produzindo “excedentes que financiassem a ação da fundação” e reproduzindo a imagem dos indígenas como “bons produtores em relação aos brancos” e a pedagogia do exemplo que o trabalho produziria para os indígenas (CORRÊA, 2008, p.136). O argumento era de que, a longo prazo, os “programas transformariam as economias nativas de caça, pesca e agricultura, e lançariam as bases para a integração dos índios na economia de mercado e na estrutura de classes do Brasil.” (DAVIS, 1978, p.84).

2.2 Os projetos de desenvolvimento para os Guarani e Kaiowa

Nos anos 1970, a FUNAI começou a implementar entre os povos Guarani e Kaiowá os chamados projetos de desenvolvimento. Os povos habitantes do território que hoje denominamos Mato Grosso do Sul tiveram sua força de trabalho historicamente explorada pelas frentes de expansão agropecuárias que ocuparam o estado ao longo dos anos e foram fundamentais na economia do sudeste (MONTEIRO, 1994). Atualmente essa relação de exploração entre os Guarani e Kaiowá se dá especialmente no setor sucroalcooleiro⁸⁴, mas já perpassou os principais ciclos econômicos sul-mato-grossenses.

No período da agromineração, o norte do Mato Grosso se destacou como zona aurífera, enquanto o sul desempenhou um papel de passagem e os indígenas desempenharam um importante papel como guias das missões em busca de ouro, podendo ainda se manter em seu território. Já no período industrial, a região exerceu o papel de fornecimento de matérias-primas à indústria nos grandes centros, enquanto os Guarani e Kaiowá passavam pelo processo de “espalhamento” pelo território e exerciam trabalhos nas fazendas recém-constituídas. Com o crescimento do setor das *commodities*, o estado passou a se destacar como produtor de grãos como a soja e o milho, e na produção dos derivados da cana-de-açúcar, intensificando a exploração dessa força de trabalho indígena e o seu “confinamento” nas Reservas criadas no início do século XX.

84 Um exaustivo retrato dessa situação se pode encontrar em *Á sombra de um delírio verde*, documentário 2011, Argentina, Bélgica, Brasil, 29 minutos.



O “trabalho para os de fora” tornou-se uma variável tão indissociável da organização socioeconômica dos Guarani e Kaiowá que gerou uma categoria denominada “*changa*”, utilizada para definir não apenas o trabalho assalariado, mas todo o trabalho fora da aldeia. Com o início dos trabalhos nos canaviais, essa categoria adquire especial sentido, pois define “uma atividade temporária, sem vínculo e, de um modo geral, sob condições desfavoráveis” (ALMEIDA, 2001, p.159). De modo geral, esses indígenas “referem-se à *changa* com desprezo e consideram-na um prejuízo ao *ava reko*, pois causam o distanciamento do homem de sua família e o abandono da roça de subsistência.” (*Ibidem*, p. 176). Ou seja, é explicitamente reconhecida como um mecanismo de dessocialização ou descoletivização, da qual não podem se livrar, porém que ao nomeá-la, de alguma forma buscam denunciar seu sentido negativo. Ademais, se considerava que esses indígenas eram “aculturados” e não possuíam os recursos dos indígenas “em estado primitivo”, como a caça e a pesca, devendo, por isso, se sujeitar aos trabalhos para os de fora (FRANCO, 1976, p.2). Assim, os projetos de desenvolvimento aparecem como “solução” aos problemas causados pelo próprio capitalismo – com doses maiores do mesmo veneno.

A aculturação e o contato permanente a que estão sujeitas essas comunidades, aliados a atenção que vem sendo dada à Região pelas diferentes entidades governamentais, no sentido de induzir o desenvolvimento econômico, é que determinam a localização do empreendimento na área da “Grande Dourados”, com vistas a propiciar àquelas populações indígenas as oportunidades de desenvolvimento que lhes faltam (FUNAI, 1978, p.11).

Os registros de trabalho assalariado das populações indígenas começam durante a economia ervateira. O trabalho nos ervais foi marcado pela servidão por dívidas, no qual os indígenas compravam produtos da cidade nos barracões da empresa Cia. Matte Laranjeiras e trabalhavam para pagar esses produtos, que haviam sido adquiridos por um valor mais barato na cidade. Quando não conseguiam pagar essas dívidas, os indígenas eram perseguidos por pistoleiros contratados pela empresa para atirar nos que fugissem (BRAND, 1997, p.69). Funcionários também eram contratados pela companhia para organizar festas com fartura entre os indígenas, mostrando a eles a possibilidade de “fazer fortuna” e “convidá-los” a trabalhar nos ervais. Quando não aceitavam, eram ameaçados, e os funcionários da companhia diziam que “vai trazer avião, não sei o quê, vai dar veneno e o veneno vai matar tudo os índios, então índio tem medo”, como apontou o Kaiowá João Aquino (MORAIS, 2017, p.74). Em 1927, o órgão indigenista⁸⁵ já relatava que na região era empregado um sistema “absolutamente desonesto” e que não haveria ali um indígena, por mais econômico que fosse, que recebesse “qualquer importância, em dinheiro, como saldo de contas”, sendo esta propriedade dos ervateiros que os exploravam moral e materialmente sem qualquer escrúpulo (VIETTA, 2007, p.64-7)⁸⁶.

As Reservas Indígenas surgiram nesse período no entorno dos ervais, garantindo a disponibilidade de trabalhadores a todo momento, o que culminou em jornadas de trabalho exaustivas, de domingo a domingo, e em condições degradantes. O fim do

85 Na época, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

86 Trechos do relatório de Genésio Pimentel Barbosa ao inspetor do SPI, Antônio Martins Estigarribia, de 1927 (VIETTA, 2007).



monopólio da Cia. Matte Laranjeiras no controle dos ervais possibilitou um cultivo mais diverso na região e um espalhamento dos indígenas pelo território, bem como da sua força de trabalho, que foi empregada nos mais diversos empreendimentos.

A partir dos anos 1970, por sua vez, frente aos processos de cercamento das terras realizadas por grandes fazendeiros e empresas ligadas a agropecuária, os Guarani e Kaiowa passam a se concentrar nas Reservas, processo explícito de cercamento social, e a exercer trabalho no setor de corte de cana-de-açúcar. Nesse período, o Ministério Público do Trabalho (MPT) realizou uma série de visitas às usinas da região e constatou não existir sequer qualidade de vida nesses locais, sendo os indígenas para a empresa não seres humanos, mas apenas forças de trabalho, “coisas” como os outros meios de produção: “uma situação injusta e desumana – por um lado, a empresa extrai a força de trabalho ao máximo que pode – por outro lado, os trabalhadores usam alojamentos que mais se parecem com abrigos de animais do que de seres humanos” (REZENDE, 2011, p.81).

Por mais que possua um caráter de precariedade, a *changa* tem sido por muito tempo a única alternativa frente a indisponibilidade de terras (previamente cerceadas) e ausência de políticas estatais que garantam qualidade de vida a esses povos. Um dos primeiros relatórios referentes aos projetos na região aponta que a implementação de roças de subsistência no Posto Indígena Panambi permitiria aos indígenas garantir sua subsistência, o que lhes garantiria “trabalhar em pé de igualdade” quando saíssem para a *changa*, uma vez que “quem tem a despensa abastecida não se sujeitará a vontade do patrão” (FUNAI, 1976, p.1). A *changa* foi também uma das justificativas para implementação dos projetos de desenvolvimento entre esses povos (SILVA J., 1982). O que ocorria na chamada “região da Grande Dourados” foi um grande impulso para o desenvolvimento agrícola, região que teria uma “vocaçãõ” para esse setor econômico; e, diante o qual, os indígenas apareciam como obstáculos. Assim, tais projetos configuravam também, para a FUNAI, um meio de ‘salvaçãõ’ dos postos e reservas indígenas e garantiria sua permanência na região. As comunidades indígenas se transformariam em contribuintes ao Estado para financiar as próprias instituições que “cuidavam” de seu desenvolvimento.

Esses projetos receberam nomes diversos e apresentaram objetivos diversos ao longo dos anos. Foram inicialmente denominados “projetos de desenvolvimento integrado” ou “projetos de desenvolvimento comunitário”, quando se apresentava como voltados à produção agrícola de excedentes para comercialização e também para melhorias socioeconômicas e estruturais dos postos indígenas. Mais tarde passaram a ser denominados como “projeto de desenvolvimento agrícola”, “projeto agrícola” ou somente “projeto” e voltaram-se exclusivamente à produção agrícola para comercialização. Foram de fato implementados, entre 1976 e 1990, nos Postos Indígenas de Amambai, Caarapó, Porto Lindo, Dourados, Sessoró, Taquaperi, Panambi, Panambzinho, Pirajuí e Sete Quedas.

O primeiro plano de implementação de projetos de desenvolvimento efetivamente lançado pela FUNAI apresentava como objetivos “a integração das Comunidades Indígenas da Grande Dourados entre si mesmas (nível intertribal) e com relação, estas, aos segmentos da comunhão nacional ali presente (nível interétnico)” (FUNAI, 1977,



p.7). E também a “reestruturação das comunidades indígenas de *per si* em direção a níveis satisfatórios de coesão social” e dos “segmentos da sociedade envolvente ali habitantes no sentido da superação dos estereótipos com que estigmatizam os índios”; atingir “níveis satisfatórios de rigidez física e mental que possibilitem ao indígena plenas capacidades de produção e de consumo”; “alcance da educação e instrução necessárias tanto à manutenção das identidades étnicas indígenas quanto à operação, pelos índios, dos sistemas socioculturais nacionais”; a “produção de riquezas em direção ao autossustento e à integração dos índios com o mercado nacional brasileiro” a partir da exploração de suas terras (*Ibidem*). O que se observou na análise documental realizada em Riter (2022), é que pareciam servir aos interesses da economia regional ligada ao mercado mundial através das exportações do que às necessidades dos Guarani e Kaiowá.

Não sendo objetos, mas atores de sua história, esses povos resistiram a sua maneira aos projetos. Realizam, por exemplo, o chamado “jogo do *Ñembotavy*”, no qual faziam-se de desentendidos quando aceitavam as propostas dos projetos, mas não se empenhavam de fato em materializá-los. “Respondem sempre com discurso e expressão de anuência: aparentemente aceitam por completo as sugestões e indicam que vão acatá-las, o que não ocorre. Raramente dizem ‘não’ diretamente ao locutor” (ALMEIDA, 2001, p.41).

Foi também durante o período dos projetos, a partir de 1978, que os Guarani e Kaiowá iniciaram o processo de retomada de seus territórios e a se organizarem nas Grandes Assembleias (*Aty Guasu*) a partir das quais organizam sua vida política e religiosa. A experiência dos projetos e suas resistências nos mostra que não haveria política econômica capaz de resolver os problemas causados pelo avanço das lógicas capitalistas nos territórios desses povos se esta não for embasada na devolução de suas terras originárias e no reconhecimento de sua autonomia para decidir o uso e destino das mesmas.

Considerações finais

Na obra *A Queda do Céu*, o xamã yanomami Davi Kopenawa descreve as populações não indígenas como o “povo mercadoria”, uma formidável estratégia para designar e identificar independentemente do enredado pensamento a partir da chave de raça, cor ou etnia. A lógica do capital tem criado uma sociabilidade que se adéqua a suas exigências, de uma insaciável fome por lucros. Neste artigo, realizou-se um exercício de mobilizar as categorias da Crítica da Economia Política para mostrar as características dessa experiência de sociabilidade, própria do povo mercadoria e dos seus mecanismos de imposição. Processo que se oculta detrás do mandato de desenvolvimento às comunidades indígenas e diante o qual elas têm tido que lidar nos seus próprios termos.

Os riscos do exercício foram muitos, como a tradução de categorias e tendências formuladas em termos abstratos para relatos historicamente concretos, os desafios de realizar generalizações dadas a heterogeneidade das comunidades indígenas, e a inevitável escolha de debates a serem excluídos dados os limites do artigo, como a questão da identidade nacional, entre outras.



O desafio de estender uma ponte entre Marx e “o problema indígena” nos parece indispensável para a luta pela transformação das relações entre essas populações e os Estados nacionais dependentes. Como George Manuel já apontava na sua visão sobre o 4º mundo nos anos 1970, não se trata de integrar os indígenas às sociedades nacionais, mas de criar uma outra sociedade, não tanto na medida em que eles possam existir à sua maneira, mas na medida em que sua maneira de ser possa influenciar a nossa, em um processo de transformação real e sem limites entre eles e nós. O que está em jogo não é apenas a sobrevivência deles, mas também a nossa, como George Manuel interpela: *Vocês sabem até onde podem ir sem nós?*

Referências

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevista con Bolívar Echeverría. **Chiapas**, 2001, no 11, p. 45-60.

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

BIGIO, Elias dos Santos. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990). **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.4, n.2, p.13-93, dez. 2007.

BRAND, Antônio Jacob. O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

CARCANHOLO Marcelo. Valor e preço na teoria de Marx: o significado da lei do valor IN. MEDEIROS e BARRETO (org). **Para que leiam O capital**: interpretações sobre o Livro I. Coleção NIEP MARX vol. IV. São Paulo: Usina editorial. 2021.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **A crise do indigenismo**. Campinas: Editora Unicamp, 1988.

CORREIA, José Silveira. **Tutela & Desenvolvimento/Tutelando o desenvolvimento**: questões quanto à administração do trabalho indígena pela Fundação Nacional do Índio. (Tese de Doutorado), Antropologia Social, UFRJ, 2008.

CORRÊA, Hugo F.; CARCANHOLO, Marcelo Dias. **A Dialética do Mercado Mundial e O Colonialismo Interno sob a ótica da teoria marxista da dependência**. Kallaikia 2018. ISSN: 25304593

COULTHARD Glen. Introduction: A Fourth World Resurgent IN. George Manuel e Michael Posluns. **The Fourth World. An Indian Reality**. University of Minnesota Press. Minneapolis-London 2019



DAVIS, Shelton. **Vítimas do Milagre**. O desenvolvimento e os Índios do Brasil. Rio de Janeiro, Zahar Editores. 1978.

DE PAULA Luis. Há mundos por vir? Povos indígenas, democratização do espaço público e a crítica do "desenvolvimento a qualquer custo" IN Rossini G., Cardoso F., Favareto A. **Democracia, Desenvolvimento e Sustentabilidade**: perspectivas teóricas e desafios. Santo André: EDUAFBC, 2022.

ECHEVERRIA Bolívar. El concepto de fetichismo en Marx y en Lukács IN **Antología Crítica de la modernidad capitalista**. La Paz: Oxfam-Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. 2011. Originalmente publicado em 1988.

ECHEVERRIA Bolívar. La religión de los modernos IN **Vuelta de Siglo**. Era: México, 2006a.

ECHEVERRIA Bolívar. Modernidad em América Latina IN **Vuelta de Siglo**. Era: México, 2006b.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FRANCO, Scilla. **Sugestões para elaboração de I plano de trabalho no PI Panambi**. 1976.

FRANK, André Gunder. **Capitalismo y subdesarrollo en América Latina**. Colección Socialismo y libertad. Libro 39. 1965.

FRASER, Nancy. **Cannibal capitalism**: How our system is devouring democracy, care, and the planet – And what we can do about it. Verso Books, 2022.

FUNAI. **Programa de desenvolvimento integrado das comunidades indígenas da Grande Dourados**. FAS. Brasília, janeiro de 1978.

FUNAI. (1977) **Plano de desenvolvimento integrado das comunidades indígenas da Grande Dourados - Etapa de implantação (1977-1978) - Programas básicos**. Brasília-DF, janeiro de 1977.

FUNAI. **Plano de emergência para população indígena da aldeia Panambzinho**. Posto Indígena Panambi, 23 de setembro de 1976.

HARDT, Michael e NEGRI, Toni (2018). The powers of the exploited and the Social Ontology of praxis. IN Fuchs, Christian y Monticelli, Lara (Edit) **Marx @ 200**: debating capitalism & perspectives for the future of radical theory. TripleC: Communication, Capitalism & Critique. May 5, 2018.

HARVEY, David (2018). Universal Alienation and the real subsumption of daily life under Capital: a response to Hardt and Negri. IN Fuchs, Christian y Monticelli, Lara (Edit)



Marx @ 200: debating capitalism & perspectives for the future of radical theory. TripleC: Communication, Capitalism & Critique. May 5, 2018.

Harvey, David (2010). The secret of primitive accumulation IN. **A companion to Marx's Capital** Londres- New York, Verso (Ebook)

KOHAN Nestor (2013) **Fetichismo, racionalidad y crítica.** Marx e o Marxismo v.1, n.1 jul/dez 2013.

KUÑANGUE ATY GUASU. **Corpos silenciados, vozes presentes: a violência no olhar das mulheres Kaiowá e Guarani.** Dourados, novembro de 2020.

MANUEL George e Posluns Michael. **The Fourth World.** An Indian Reality. University Of Minnesota Press. Mineapolis-London 2019, primeira edição de 1974.

MARX Karl. **O Capital.** Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013(1890).

MARX Karl. **Grundrisse,** Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da critica da economia política. Boitempo Editorial. (1857-1858)2011

MARX Karl. **Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844.** Grijalbo. México. (1844)1968.

MORAIS, Bruno Martins. **Do corpo ao pó:** crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Elefante, 2017.

MCNALLY David. **Monsters of the Market. Zombies, Vampires and Global Capitalism.** Brill. Leiden - Boston. 2011

MEDEIROS João e BONETE Bianca. Marx e a crítica da economia política: considerações metodológicas IN. MEDEIROS e BARRETO (org). **Para que leiam O capital:** interpretações sobre o Livro I. Coleção NIEP MARX vol. IV. São Paulo: Usina editorial. 2021.

MISSIO, Fabrício José; RIVAS, Rozimare Marina Rodrigues. Aspectos da Formação Econômica de Mato Grosso do Sul. **Estud. Econ.,** São Paulo, vol.49 n.3, p. 601-632, jul.-set. 2019.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra:** Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo, Cia das Letras, 1994

REZENDE, Simone Beatriz Assis de. **Potencialidades de desenvolvimento local dos Kaiowá e dos Guarani cortadores de cana-de-açúcar da Aldeia Te'Yikue,** Dissertação (Mestrado em desenvolvimento local) - Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2011.



RITER Thamires. **Projetos de desenvolvimento entre os Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul nos anos 1970 e 1980:** Uma contribuição através da teoria marxista da dependência Dissertação de Mestrado apresentada no programa de pós-graduação em Economia Política Mundial, Universidade Federal do ABC, São Paulo, 2022.

RIVERA Cusicanqui, Silvia. **Un mundo ch'ixi es posible.** Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

ROCHA, Leandro Mendes. **Da proteção fraternal ao integracionismo harmonioso:** Aspectos ideológicos da política indigenista 1930/1967. Brasília, FUNAI, 1993.

RUBIN Isaac Illich. **Ensayos sobre la teoria marxista del valor.** 5ª edición. Cuadernos de Pasado y Presente no. 53 . Córdoba, Argentina (1982 (1923)).

SANTOS Andrea. **Confrontar o capitalismo do século XXI:** contribuições de Bolívar Echeverría *Clínica & Cultura*, v.6, n.2, 2017, pag. 79-93.

SANTOS Andrea. **Acumulación en el sector agroalimentario:** más allá de la acumulación por desposesión. Contribuciones a partir del sometimiento real del maíz al capital. *Revista Interdisciplinaria de Estudios Agrarios* No 48 - 1er semestre de 2018.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. **Um Grande Cerco de Paz.** Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1995.

SILVA, Cristhian Teófilo da, LORENZONI, Patricia. **A moldura positivista do indigenismo:** a propósito do Estatuto do Índio para a proteção de povos indígenas no Brasil. *Série CEPPAC*, v. 40, p. 1-33, 2012.

SILVA, Joana Fernandes **A integração de povos indígenas através de projetos de desenvolvimento comunitário:** a política indigenista da FUNAI em finais dos anos de 1970 e início dos anos 1980. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 21, n. 44, p. 227-253, jan./abr. 2021.

VIETTA, Katya. **Histórias sobre terras e xamãs kaiowá:** territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena na faixa da fronteira entre o Brasil e o Paraguai. Tese (Doutorado em Antropologia Social), USP, São Paulo, 2007.