Revista Espaço Acadêmico – n. 225 – nov./dez. 2020 – bimestral
ANO XX – ISSN 1519.6186

Progresso, desenvolvimento e classes sociais: possíveis efeitos desses processos nas parcialidades indígenas de Dourados, MS

FABIO ANIBAL GOIRIS*

Resumo: As transformações sociais, políticas, ecológicas, económicas, e tecnológicas ocorridas nos últimos tempos não têm precedentes na história do progresso da humanidade e incluem telecomunicações, informática, energia nuclear, robótica, medicina. Não obstante, lamentavelmente, apenas contados países e determinados grupos sociais podem ter acesso a eles. As comunidades indígenas, que representam grupos altamente vulneráveis, são as mais excluídas desses processos desenvolvimentistas e do próprio progresso. As parcialidades indígenas de Dourados, MS, representam um exemplo paradigmático do descaso do Estado e da indiferença da própria Sociedade Civil. Como resultado se observa uma parcialidade indígena onde o *progresso* geralmente não é incorporado à vida social. Este trabalho mediante a revisão da literatura e uma visão crítica de essência Marxista procura descrever o dilema da presença do *progresso* nestas comunidades. Além disso, existe uma discussão sobre um tema de grande importância: os indígenas e as classes sociais. As parcialidades indígenas fazem parte das classes sociais modernas? ou apenas representam minorias, frações de classe ou ainda coletividades nominais? Esta última hipótese seria a razão da marcada segregação e vulnerabilidade?

Palavras-chave: Desenvolvimento social; Progresso; Indígenas; Classes sociais.

Progress, development and social classes: possible effects of these processes on indigenous partialities in Dourados, MS

Abstract: The social, political, ecological, economic, and technological changes that have occurred in recent times are unprecedented in the history of human progress and include telecommunications, information technology, nuclear energy, robotics, medicine. Unfortunately, however, only counted countries and certain social groups can access them. Indigenous communities, which represent highly vulnerable groups, are the most excluded from these developmental processes and from progress itself. The indigenous partialities of Dourados, MS, represent a paradigmatic example of the neglect of the State and the indifference of Civil Society itself. As a result, an indigenous bias is observed where progress is generally not incorporated into social life. This work, through a literature review and a critical view of the Marxist background, seeks to describe the dilemma of the presence of *progress* in these communities. In addition, there is a discussion on a topic of great importance: indigenous people and social classes. Is indigenous communities' part of modern social classes? or do they only represent minorities, class fractions or even nominal collectivities? Would this last hypothesis be the reason for the marked segregation and vulnerability?

Key words: Social development; Progress; Indigenous; Social classes.

* **FABIO ANIBAL GOIRIS** é professor da UEPG; Mestre em Ciência Política.

Introdução

Em trabalho anterior publicado nesta mesma revista intitulado '*O déficit de Capital Social e a questão dos indígenas em Dourados (MS)* (GOIRIS, 2018), foi proposta a tese de que na vida social daquelas parcialidades indígenas haveria um enorme déficit de *capital social* (BOURDIEU, 1985), o que levaria a um aguçamento da qualidade de vida dos indígenas e a uma demorada solução para os problemas sociais, econômicos, políticos, jurídicos e antropológicos. A tese do 'déficit de capital social' se sustenta na existência de problemas socioculturais de tipo dicotômico ('brancos em oposição a índios') que vem ocorrendo nas comunidades indígenas de Dourados, Mato Grosso do Sul. Nesta região, membros das parcialidades dos Guarani-Kaiowas e dos Terenas, que vivem em situações de grande precariedade, não contam integralmente com o 'apoio externo', ou seja, com a adesão e o respaldo da própria sociedade na qual estão inseridas, caracterizando uma forma de déficit de capital social.

Além disso, esse déficit de capital social se agrava quando se observa que o próprio Estado é omisso, excludente e ineficaz, no sentido de proporcionar uma mais aprofundada incorporação dos indígenas ao processo de inclusão social e consequentemente a sua inserção no alardeado *progresso*. O Estado deve ter como principio inadiável o cumprimento da Constituição. Não custa lembrar que a Constituição do Brasil, de 1988, assegurou, em tese, aos povos indígenas o respeito à sua organização social, seus costumes, línguas, crenças e tradições, e reconheceu o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam.

Neste trabalho serão enfocados temas como o progresso e o desenvolvimento e seus inter-relacionamentos com as parcialidades indígenas. O método seguido envolve a revisão da literatura (mediante consultas a livros, publicações diversas e sites de busca) aliada a uma análise crítica do tema ancorada na teoria Marxista. Assim, o *progresso* longe de resolver questões como a pobreza extrema parece oferecer apenas arquétipos e modelos neoliberais cujos resultados são utópicos quando não pífios. A exclusão social continua sua saga de iniquidade. E aqui emerge outro problema: a exclusão social atinge e esmaga muito mais os indígenas do que os brasileiros pobres (tanto de cor branca como negra). Nesse contexto, autores como Figueroa et. al. 1996, assinalam que existiria uma forma de exclusão social 'dura' (que atinge os indígenas) e uma exclusão social mais 'branda' que atinge brancos e negros pobres.

O desenvolvimento económico desde a década de 70 era considerado o meio e o fim do *desenvolvimento*. No entanto, para Furtado (1967) desenvolvimento e crescimento podem ter conotações diferentes, mas, afinal são a mesma coisa quando são estudados de forma empírica ou histórica. Ao mesmo tempo, a noção de que se vive atualmente numa sociedade dominada pelo *progresso* tampouco trouxe a humanização e o igualitarismo. A busca desenfreada pela industrialização e pelo desenvolvimento econômico, como assinala Oliveira (2002), levou a maioria dos países a concentrar seus esforços na promoção do crescimento do Produto Interno Bruto (PIB), deixando em segundo plano o conceito de alteridade e a própria qualidade de vida das pessoas. O lastimável *modus vivendi* dos indígenas é um exemplo.

Por outro lado, autores como Puga, Peschard e Castro (2007) assinalam que os indígenas não fariam parte integrante – pelo menos em sua totalidade ou

integralidade – das classes sociais tradicionais como o proletariado (que na concepção de Marx envolve principalmente a classe trabalhadora). Esta condição adversa dificultaria ainda mais as possibilidades de emancipação política e de construção de uma contra-hegemonia das classes subalternizadas, como a dos indígenas.

De qualquer modo, o que persiste são as atávicas invasões de terras indígenas e presença de grileiros, posseiros, madeireiros e mineradores; todos interessados nas riquezas naturais presentes nas terras ocupadas de direito pelos índios. A exploração ilegal desses recursos naturais não apenas degrada o meio ambiente, mas, sobretudo, coloca em serio risco a capacidade das populações de manter seu *modo tradicional de vida* (‘*ñande reko’*, em guarani).

Nesse contexto, Zanoni (2001) escreve que, se Marx e Engels ligam as ideias dominantes de cada período da história à dominação de classe, e assim à moralidade da classe dominante, não apenas refutam as pretensões a uma validade universal da moral burguesa, como mostram que só superando-a é possível construir uma moralidade não relativista e coerente com uma essência humana livre da dominação de classes.

A questão do progresso e do desenvolvimento

A ideia de *progresso* já foi debatida nos mais diversos fóruns. A partir da economia, passando pela política e chegando à filosofia, o *progresso* tem sido um tema recorrente – envolvendo especialistas e leigos - em todo o mundo. As definições clássicas indicam que em filosofia da história, por exemplo, o *progresso* (do latim *progressus*) representa essencialmente ‘um avanço’. Ou seja, concebe a ideia de que o mundo pode evoluir gradativamente para melhor no que diz respeito à ciência, tecnologia, modernização, liberdade, democracia, qualidade de vida, etc. Mas, este fabuloso corolário nem sempre foi cumprido. O progresso tem adquirido caraterísticas seletivas ou elitizadas, longe de pertencer verdadeiramente a um processo isonômico e igualitarista.

A noção de progresso, que foi do século 18 aos 20, sucessivamente associada às ideias de perfeição, evolução, crescimento, não é mais hoje nem automática nem unicamente aplicada a uma sequência histórica, generalizável para todos os povos e sociedades. A crise da noção de progresso leva a imaginá-lo como caracterizando etapas sucessivas de uma mesma civilização. A análise social coloca agora em evidência a coexistência conflituosa entre civilizações muito diferentes, onde a dominação é uma relação bem mais frequente que a solidariedade, e onde muitas vezes essa relação é fonte de opressão e miséria (ALMEIDA, 2015).

A mídia global - que hipervaloriza o consumo supérfluo e a competição - está a serviço de uma sociedade que permite a um número cada vez mais restrito de indivíduos alcançar o sucesso. Por outro lado, o crescimento da exclusão, da precariedade e da concentração ostensiva de renda também tem muito a ver com os novos padrões de violência. A *globalização*, por exemplo, avançou em quase todos os campos, exceto na ausência de uma autoridade regulatória capaz de arbitrar disputas e garantir uma distribuição menos injusta dos recursos globais. À medida que os bolsões de miséria se consolidaram vários Estados nacionais perderam a legitimidade social do monopólio da violência, cedendo-o a organizações clandestinas e criminosas (DUPAS, 2007).

Assim, filósofos como Walter Benjamin, até o fim de sua vida, na trágica noite de 26 de setembro de 1940, investiram suas energias contra aquilo que os historiadores liberais entendem por "progresso". Diante da história, um gesto tornou-se necessário para ele: deter a marcha do progresso e implodir o enquadramento servil que mantém o status quo. A carga de violência inerente à cultura e ao seu processo de transmissão podem se tornar invisíveis dependendo da forma como a história é escrita. A reflexão de Benjamin sobre a questão do poder como violência avança em todas as direções até remeter à ideia de "Estado de exceção", tal qual existiram nas ditaduras (D'ANGELO, 2019).

Diante disso, Dupas (2007) no seu artigo '*O mito do progresso*' escreveu que o progresso, discurso dominante das elites globais, traz também consigo exclusão, concentração de renda, subdesenvolvimento e graves danos ambientais, agredindo e restringindo direitos humanos essenciais.

As consequências da vertente deletéria do *progresso*, conceito que emerge a partir de ideologias elitistas e que inclui a *desterritorialização* (CANCLINI, 2006) e a *globalização,* são capazes de abreviar e restringir a qualidade de vida das populações pobres (brancas e negras). Nesse contexto, muito mais deletério será o seu efeito no interior de comunidades indígenas, profundamente fragilizadas pela deficiência de *capital social*. Senão vejamos:

A precária condição de vida dos indígenas originou um *Relatório* divulgado pela Anistia Internacional em 2011 intitulado justamente de: *"Sacrificando Direitos em Nome do Progresso: povos indígenas ameaçados nas Américas"*. Este trabalho mostrou a situação social dos Guarani-Kaiowás do Mato Grosso do Sul como uma das piores do continente. Ao mesmo tempo, a revista alemã "Deutsche Welle" em sua edição digital assinalou que os indígenas no Mato Grosso do Sul estão padecendo a ação deletéria de constantes conflitos com latifundiários e agricultores locais. Após sofrer com violência, assassinatos e discriminação e esperar pela demarcação de suas terras durante décadas, a comunidade – formada por cerca de 30 mil índios – parece ter começado a reivindicar seus direitos. Segundo a revista alemã: a demarcação de terras é impedida por bloqueios judiciais e pela poderosa influência dos produtores rurais (ANISTIA INTERNACIONAL, 2011).

Na América Latina, o desenvolvimento ou o progresso, tem suas genealogias nas ideias de historiadores liberais e elites globais preocupados em salvaguardar seus próprios interesses mesmo que para isso decidam lançar mão de ajudas oficiais a países pobres como ocorreu com o programa 'Aliança para o Progresso'.

Nas décadas de 1960 e 1970, desenvolvem-se no Brasil reformas educacionais com tendência tecnicista (cursos técnicos) visando aplicar na escola o modelo empresarial baseado na "racionalização" inserida no sistema capitalista de produção. Para implantar o projeto de educação voltado para o almejado crescimento econômico que se coadunasse com as exigências da sociedade industrial e tecnológica, inúmeros acordos entre Brasil e Estados Unidos são efetivados – os chamados acordos MEC-Usaid (Ministério da Educação e Cultura e *United States Agency for International Development*), pelos quais o Brasil recebe assistência técnica e cooperação financeira. Desenvolve-se uma reforma educacional atrelada ao modelo econômico

dependente[1]*, instituído pela política norte-americana para a América Latina, em três pontos: educação e desenvolvimento; educação e segurança; educação e comunidade (AVILA DE MATOS, 2008).

A Aliança para o Progresso surgiu, pois, no contexto da Guerra Fria, período em que a ameaça comunista colocava em xeque o chamado "terceiro mundo", em especial a América Latina, isto conduziu os Estados Unidos a uma mudança paradigmática na política externa para a América Latina; uma política de "generosidade" econômica e estratégica (AVILA DE MATOS, 2008). Os EUA passaram a entender e interpretar que seu próprio bem-estar dependia também da evolução de outros países. Que a prosperidade americana não podia existir na ausência de um desenvolvimento globalizado. Assim, John F. Kennedy (1961-1963) outorgou enorme validade às relações intercontinentais e ainda que modificadas com nuanças mais conservadoras por Lyndon B. Johnson (1963-1969), um grande montante de ajuda financeira e técnica para a América Latina estendeu-se até 1969.

Pode-se concluir que o *progresso* não poderia ser simplesmente *transferido* de um continente para outro; de uma condição mais avançada, de *civilização*, para outra inferior, de *barbárie* (tal como sempre ostentou o eurocentrismo); de um país para outros países (como tentou fazer o programa de ajuda norte-americano). A 'Aliança para o Progresso' ao entrar os anos 1970 – e a despeito de algumas contribuições tecnológicas para com as sociedades mais atrasadas (em desenvolvimento?) – se diluiu no tempo e no espaço e se exauriu ao não conseguir incorporar todas as camadas sociais no grande e desejado corolário do desenvolvimento humano.

Arbix et. al. (2011) assinalam que o desenvolvimento deve tratar de vidas humanas, não apenas de economia isoladamente. No contexto do verdadeiro *progresso*, não se deveria separar a economia da política e dos direitos humanos, das emoções e da tragédia humana, é como separar uma banda. Os músicos cada um por si não mantêm exatamente o mesmo ritmo. Ouve-se apenas o barulho, mas a música se perde.

Bresser Pereira (2007, p. 2) escreveu sobre o progresso:

> Hoje, minha tese é a de que o desenvolvimento humano ou progresso é o processo histórico pelo qual as sociedades nacionais alcançam seus objetivos políticos de segurança, liberdade, avanço material, redução da injustiça social e proteção do meio ambiente a partir do momento em que realizam sua Revolução Capitalista; ou, em outras palavras, o desenvolvimento humano é a conquista gradual dos direitos correspondentes que as sociedades modernas ou capitalistas definiram para si mesmas como direitos humanos: os direitos civis, ou as liberdades básicas que caracterizam o Estado de direito; os direitos políticos, o direito universal de eleger e ser eleito para o governo; os direitos sociais, os direitos

[1] O conceito hegemônico durante o regime militar, especialmente nos anos 1970, era integrar e civilizar o índio, uma vez que teria uma condição étnica inferior comparativamente à cultura ocidental cristã. O Estado para "integrar" o índio chegou fazer convênios com instituições religiosas. A lei 5692/71 tentou a profissionalização do então ensino secundário, mas, não teve a eficácia esperada nem para brancos e menos para indígenas. A educação indígena só iria melhorar com a Constituição de 1988 e a promulgação de leis especificas como aquela que incentiva a formação de professores autóctones. Contudo, em pleno século XXI, a educação indígena ainda permanece completamente defasada em relação às necessidades e anseios daquelas comunidades.

básicos voltados para a justiça social; e os direitos republicanos, os direitos à res pública ou ao patrimônio público (inclusive o meio ambiente natural), o direito de que o patrimônio público seja utilizado para fins públicos ou à luz do interesse público.

Recentemente, Weller (2020), comentando a conturbada relação entre democracia e desenvolvimento econômico, afirma que, infelizmente, após anos de 'progresso' (que abarca inclusive os governos de FHC e de Lula como também de Dilma e Temer), o Brasil continua pobre e desigual. O autor que fez uma resenha do livro dos norte-americanos Acemoglu e Robinson (*The Narrow Corridor: States, Societies, and The Fate of Liberty*), assinala que, por um lado, o Estado brasileiro não passa de um 'Leviatã de papel': opressor e ineficiente; ao mesmo tempo em que se mostra incapaz de proteger os mais fracos e promover o bem-estar de todos. Por outro lado, a sociedade é dividida por um enorme fosso entre classes sociais e estruturas hierárquicas que subjugam negros, pardos, índios e mulheres. Assim, enquanto o Estado brasileiro é de papel, a sociedade é incapaz de mobilizar-se cooperativamente a fim de exigir mudanças que conduzam o Brasil ao desenvolvimento econômico. Weller (2020) continua dizendo que a desigualdade social é a principal causa do subdesenvolvimento brasileiro. O Estado é mais ineficiente e opressor para com os mais pobres, que são justamente os mais desprovidos de poder de mobilização. Ademais, os pobres sofrem mais com a violência, incluindo aquela praticada pela polícia, agente do Leviatã de papel.

Eis aqui um termo fundamental *mobilização*. Se os pobres (negros ou brancos) tem baixa capacidade de mobilização dentro do Estado de tipo Leviatã, emerge, pois, uma pergunta: qual a condição ou a capacidade de mobilização que teriam os indígenas desprovidos quase completamente de *capital social*?

Nesse contexto, autores como Figueroa et. al. (1996) iniciaram uma discussão onde eles classificam a exclusão social em duas vertentes ou formas diferentes: a *exclusão dura* (que afetaria os indígenas) e a *exclusão branda* (que afetaria brancos e negros pobres). Os autores listam uma série de fatores e elementos que conduziriam a uma *exclusão dura* e que estaria fragilizando os indígenas e que certamente é mais grave e profunda do que a exclusão social de tipo branda que afeta brancos e negros pobres.

Assim a *exclusão dura* emergiria em razão de que existem várias dificuldades (que afetam diretamente as comunidades indígenas) tais como: dificuldades para acumular capital social; dificuldades para gozar dos bens públicos; dificuldades para aprendizagem de novas tecnologias, dificuldades de acesso à escolarização continuada, dificuldades de acesso à escola privada, dificuldades de acesso a linhas telefônicas e à própria internet, dificuldades de acesso a planos de saúde, dificuldade de ter mobilização popular e obtenção de uma representação política efetiva no Estado, dificuldades para aceder à segurança e à justiça dentro e fora dos territórios indígenas.

Nesse sentido, Baquero (2001) escreve com toda clareza: Constata-se, por exemplo, que ao mesmo tempo em que o processo de globalização integra os países, internamente, tem gerado elevados índices de fragmentação social e cultural. Além do que, inclui cidadãos com determinadas habilidades e exclui a grande maioria da população, dada a sua

carência de conhecimento específico e atualizado. O resultado desse descompasso é visível e se manifesta na fragilização dos laços comunitários e na individualização das relações sociais, em que predominam os valores particularistas em detrimento do bem estar coletivo. (p. 19).

Existiria, pois, na cidade de Dourados (MS), uma incongruência entre a presença de parcialidades indígenas em estado de sobrevivência precária e dolorosa (existências humanas desapossadas de *capital social*) e, por outro, uma 'sociedade branca' em franco progresso material e social o que demonstra uma clara defasagem quanto à distribuição equitativa de capital social (e do próprio *progresso*), inclusive em comparação a outras regiões do Brasil também acometidas pelo mesmo problema. Existe uma corrente que tenta explicar esta defasagem a uma ausência da ação afirmativa por parte do Estado; contudo, a diminuição de capital social não se dá apenas (e nem sequer fundamentalmente) por uma deficiência da ação do Estado em favor dos indígenas, mas, por uma ausência de cooperação sensibilizada, humanizada e desprendida por parte dos entraves hegemônicos da sociedade, particularmente para com os mais fracos e necessitados.

Por outro lado, é preciso dar certa precisão aos números que geralmente divulgam as cifras e apontadores de indígenas no Brasil e, particularmente, do Estado do Mato Grosso do Sul. Isto em razão de que uma análise sobre *classes sociais* que envolvem a presença de indígenas exige apontadores confiáveis. Ou seja, as parcialidades indígenas no Brasil não representam apenas minorias étnicas inexpressivas e isoladas, mas, populações humanas significativas e que fazem parte tanto de suas próprias etnias como também das classes sócias subalternas às quais também pertencem dentro da estrutura das sociedades modernas (PUGA, PESCHARD e CASTRO, 2007).

A seguir os números noticiados pelo IBGE (OLIVEIRA, 2010):

> Números divulgados em 2010 pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) apontam que a população indígena de Mato Grosso do Sul é de 61.737 pessoas. Apenas uma aldeia, em Dourados, concentra 18% dos índios no Estado, com uma população de 11.146.
>
> Mato Grosso do Sul, conforme os dados do IBGE tem a segunda maior população de índios no País. A aldeia de Dourados, que fica na área urbana, é conhecida pelos problemas de segurança, de saúde e pela pobreza em que vivem os índios.
>
> De acordo com os dados, no Brasil a população índia soma 896,9 mil pessoas, de 305 etnias, que falam 274 línguas indígenas. Esta é a primeira vez que o órgão coleta informações sobre etnia dos povos. O levantamento marca também a retomada da investigação sobre as línguas indígenas, parada por 60 anos.
>
> A terra indígena mais populosa no país é a Yanomami, com 25,7 mil habitantes (5% do total) distribuídos entre o Amazonas e Roraima. Já a etnia Tikúna (AM) é mais numerosa, com 46 mil indivíduos, sendo 39,3 mil na terra indígena e os demais fora.
>
> Em seguida, vem a etnia Guarani-kaiowá (Mato Grosso do Sul), com 43 mil índios, dos quais 35 mil estão na terra indígena e 8,1 mil vivem fora.

A questão das classes sociais: os indígenas fazem parte das classes sociais tradicionais?

Neste ponto da discussão emerge uma pergunta crucial: essas parcialidades indígenas fazem parte das *classes sociais* (como a classe proletária ou trabalhadora que, de acordo com Marx, se opõe à classe burguesa, exploradora)? Alguns autores (SOROKIN, 1981) assinalam que as parcialidades indígenas podem não fazer parte das classes sociais tradicionais e ser simplesmente entendidas como *minorias* ou como *frações de classe* ou ainda como *coletividades nominais.*

Outros autores como Puga, Peschard e Castro (2007, p. 25) dizem que estas comunidades fazem parte das classes sociais em forma de minorias: "En las sociedades modernas los grupos sociales que confluyen en esta cultura nacional provienen principalmente de las clases sociales, así como de capas y fracciones de clase, pero también de diversas minorías que coexisten dentro del territorio nacional."

A discussão não é nova e o tema dos indígenas e as classes sociais, especialmente na América Latina, já vinha sendo estudado por marxistas como Mariátegui. Nesse sentido, Cepeda (2018) escreveu:

> El marxista peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) fue pionero en tratar el tema indígena desde la perspectiva de clase, aunque él, precisamente por la época en la que vivió, lo vinculó al problema de la tierra, el "feudalismo" y la reforma agraria.

Mas, como diz o sociólogo boliviano Álvaro Garcia Linera, 2008, no seu trabalho: *'Marxismo e Indianismo'*, o próprio marxismo não deu continuidade aos estudos e pesquisas das classes sociais relacionadas às parcialidades indígenas que acabaram ficando em segundo plano. O autor, que foi vice-presidente de Evo Morales, o primeiro indígena a chegar à presidência da República, assinala:

> Como se trataba de los indígenas, de pueblos y sociedades atrasadas, que representaban el pasado y cuyo único posible papel en la historia era pasar lo más rápidamente posible a la sociedad moderna capitalista industrial, el interés y la preocupación por los indígenas, su historia, sus luchas, sus tradiciones o su importancia en la sociedad moderna, pasaba a segundo plano (GARCIA LINERA, 2008, p. 1).

Assim, na concepção sociológica tradicional, grupos com origens culturais atávicas ou heterogêneas (como é o caso dos indígenas) realmente formariam parte de uma classe social, como a do proletariado. Isto em razão de compartirem, em tese, com outros grupos o mesmo nível social e econômico e ainda de compartirem condições similares, materiais e de existência.

Não obstante, persiste uma ambiguidade ou uma dualidade (ver Quadro 1) quanto ao pertencimento verdadeiro desses grupos indígenas a uma classe social. A esse respeito, Puga, Peschard e Castro (2007, p. 76) escrevem: "Al igual que otras minorias, los diversos grupos étnicos están integrados a la estructura de clases, pero, tienen una identidad propia que persiste por encima de las diferencias sociales."

Quadro 1: Pertencimento social duplo dos indígenas

Os indígenas pertencem ou estão submetidos:
1
Às reivindicações de sua própria comunidade étnica. Visam preservar sua

identidade cultural
2
Às reivindicações da classe social da qual formam parte. Visam adaptar-se à sociedade moderna e ao Estado
(Adaptado de Puga, Peschard e Castro, 2007)

Sorokin (1981, p. 86), um teórico não-marxista, no seu trabalho '*O que é uma classe social?*', coloca em dúvida o pertencimento de determinados grupos sociais como sendo uma classe social verdadeira:

> Se numa dada população existem indivíduos com status ocupacional, econômico e legal semelhante, mas que não estão organizados, esses indivíduos representam simplesmente uma comunidade nominal – não uma classe social real.

O mesmo autor continua dizendo que para constituir uma classe genuína, uma parte desses indivíduos deve estar completamente organizada e a outra *quase-organizada*. Quando se verifica essa organização surge a *consciência de classe* entre os membros do grupo, composta pelos significados, valores e normas do mesmo, que cresce na proporção do desenvolvimento da própria classe. Mas, uma mera ideologia da consciência de classe, fomentada por este ou aquele teórico, não assegura a existência objetiva de uma classe. É preciso dar razão ao autor uma vez que, no caso das parcialidades indígenas, se constituem de grupos geralmente desorganizados e sem nada mais do que um sentido muito rudimentar da consciência de classe.

O resultado deste processo é a falta de mobilização e de empoderamento sociopolítico desses grupos (parcialidades indígenas). Nesse contexto, Marx, já diferenciava a relação entre uma *'classe em si'* atomizada (neste trabalho exemplificado pela "classe indígena") e uma *'classe para si'* mobilizada e eficaz e cujo exemplo seria o componente étnico branco. Se existisse uma *'classe para si'*, a etapa final (e positiva) deste processo seria a mobilização social e a organização de um partido político que venha a propor a representatividade política e até mesmo a tomada do poder.

Assim, apenas dizer que os indígenas pertencem a uma classe social determinada (neste caso ao *proletariado* segundo a classificação de Marx) não tem maior significado. Isto porque não basta estar nos escalões mais baixos da sociedade (como as classes trabalhadoras que não são proprietários dos meios de produção que utilizam) e não basta ter liames econômicos semelhantes (absolutamente dependentes do mercado e do Estado) se ainda existem (e persistem) elementos identitários e étnicos muito diferentes. Sorokin (1981, p. 87) escreve em forma magistral:

> Ainda que o fato de pertencer à mesma classe social gere muitas semelhanças importantes, elas não cobrem inteiramente nem o caráter físico e mental, nem o comportamento dos membros, nem todos os aspectos de seu modo de vida.

No âmbito da Sociedade Civil, a classe dominante, através do uso do poder por meios não violentos (hegemonia), contribui para reforçar o conformismo, apostando na desestruturação, no enfraquecimento e na despolitização das classes sociais subalternas. Simionato (2008, p. 23) referindo-se às classes subalternas (e que é perfeitamente válida para o caso das parcialidades indígenas) escreveu:

> A história episódica e fragmentada (das classes subalternas), decorrente de uma concepção de mundo permeada de senso comum e de folclore, impede essas classes de chegarem a elaborações críticas sobre as formas de cooptação e as situações de exploração a que são submetidas cotidianamente.

O resultado final desse processo que gera um profundo déficit de capital social (originado na vertente ontológica da Sociedade Civil e projetado na Sociedade Política, no Estado) é a presença de parcialidades indígenas completamente fragilizadas e que vivem temerosas dentro das suas próprias casas face ao avanço vertiginoso da pobreza, da indiferença, da violência, dos vícios e das enfermidades; elementos estes muitas vezes impostos pelo setor branco – como a própria exploração econômica.

Conclusão

A questão dos indígenas de Dourados (MS) pode ser vista como uma situação específica onde, a despeito do avanço do progresso, existe um marcado *etnocentrismo*, profundamente negativo, pois, o 'outro' (o indígena) é visto essencialmente como atrasado, ou seja, baseado numa interpretação nada *relativizadora* na forma de pensar a diferença. No plano afetivo, os progressos e avanços tecnológicos inerentes à globalização, não conseguiram superar o sentimento de estranheza, medo e hostilidade, em relação aos nativos.

De outra parte, o capital cultural familiar, no meio indígena, é extremamente desprovido da tecnologia e da modernização impostas dia a dia pelo modo de produção capitalista. Mais do que isso, o universo indígena é influenciado adversamente por uma luta antropológica, cruel e desigual, que se trava entre a preservação dos seus últimos valores autóctones e o progressivo esgarçamento de sua estirpe por uma ausência quase completa de capital cultural.

A posição de classe dualista e ambígua que infelizmente vem ocorrendo no meio indígena deveria ser repensada. Nesse contexto, Sousa Sobrinho (2016), explora adequadamente a dialética entre posição de classe e luta de classes. O autor descreve três pontos fundamentais: 1) a posição de classe engendra a luta de classes, ou seja, a posição de classes – condição antagônica ao capital – é o fundamento da luta de classes; 2) por sua vez, a luta de classe conforma, recria e determina a existência objetiva das classes, ou seja, a luta de classe é um determinante da classe; 3) unidade entre posição objetiva da classe e luta de classes engendram a consciência de classe, ou seja, assim como as classes a consciência de classe é um produto histórico, portanto, fator objetivo e também determinante da classe.

É preciso retornar, pois, à 'teoria das classes' de Karl Marx e sua concepção do desenvolvimento da consciência *sócio proletária* que envolve a passagem de uma 'classe em si' (negativa) para uma 'classe para si' (positiva), isto é, o desenvolvimento de um processo de empoderamento (ou tomada de consciência coletiva) das parcialidades indígenas e também de desmistificação do movimento ideológico liberal, meramente materialista, patrimonialista e individualista.

Referências

ALMEIDA, J. **Da ideologia do progresso à ideia de desenvolvimento (rural) sustentável.** 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Jalcione_Almeida/publication/237518300_Da_ideologia_do_progresso_a_ideia_de_desenvolvimento_rural_sustentavel/links/55f16dce08ae199d47c257cb/Da-ideologia-do-progresso-a-ideia-de-

desenvolvimento-rural-sustentavel.pdf. Acesso em 19.01.2020.

ANISTIA INTERNACIONAL. **'Sacrificando Direitos em Nome do Progresso: povos indígenas ameaçados nas Américas'**, 2011. Disponível em http://www.msja.com.br/noticias/cidades/anistia-internacional-critica-situacao-de-indigenas-de-dourados-e-do-ms. Acesso em 22/01/2020.

ARBIX, G, ZILBOVICIUS, M., ABRAMOVAY, R. **Razões e ficções do desenvolvimento**. Editora Unesp, 2001.

AVILA DE MATOS, E. S. Programa **"Aliança para o progresso": o discurso civilizador na imprensa e a educação profissional no Paraná – Brasil**. Simpósio Internacional 'Processo civilizador'. Anais, p. 359-367, Buenos Aires, 2008.

BAQUERO, M. **Reinventando a Sociedade. Cultura política, gênero, exclusão e capital social.** Editora da Universidade, UFRGS, Porto Alegre, 2001.

BOURDIEU, P. The forms of capital, *in* J. G. Richardson (org.), **Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education**, Nova Iorque, Greenwood, pp. 241-58, 1985.

BRESSER-PEREIRA, L. C. **Crescimento e desenvolvimento econômico**. 2007. Disponível em: http://www.bresserpereira.org.br/Papers/2007/07.22.CrescimentoDesenvolvimento.Junho19.2008.pdf Acesso em 23/01/2020

CANCLINI, G. N. **Culturas Hibridas**. São Paulo: Edusp, 2006

CEPEDA, J.P.M. **Marx y la lucha de clases en América Latina**. Firmas selectas. 2018. Disponível em: https://firmas.prensa-latina.cu/index.php. Acesso em 23/01/2020

D'ANGELO, M**. Walter Benjamin, crítica da cultura e do progresso**. Revista Cult, 245, maio, 2019

DUPAS, G. **O mito do progresso.** Novos Estudos, 77, 03, Cebrap, São Paulo, 2007.

FIGUEROA, A., ALTAMIRANO, T., LIMA, D. S. **Exclusión social y desigualdad en el Perú**. Debates en Sociologia, 1, 20-21, 1996.

FURTADO, C. **Teoria e Política do Desenvolvimento Econômico.** Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1967.

GARCIA LINERA, A. **Marxismo e indianismo**. CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena – Editora Tareas, 130 sep-dic, 2008.

GOIRIS, F.A.J. **O déficit de Capital Social e a questão dos indígenas em Dourados (MS)'.** Revista Espaço Acadêmico, 205, junho, 2018. Disponível em http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/41365

OLIVEIRA, G. B. **Uma discussão sobre o conceito de desenvolvimento.** Revista da FAE, 5, 2, 2002.

OLIVEIRA, V. **Mato Grosso do Sul (MS) tem população indígena de 61 mil índios, 18% deles em uma única aldeia.** Cidades. 2010. Disponível em: http://www.campograndenews.com.br/cidades/-ms-tem-populacao-indigena-de-61-mil-indios-18-deles-em-1-unica-aldeia. Acesso em 22.01.2020.

PUGA, C., PERCHARD, J., CASTRO, T. **Hacia la Sociología**. Editora Pearson Education, México, 2007.

SIMIONATTO, I. **Estado e Democracia. Estado e democracia: pluralidade de questões.** Editora UEPG, Ponta Grossa, 2008.

SOUSA SOBRINHO, J. P. **O conceito da classe em si da classe para si como uma unidade dialética entre posição de classe e luta de classe.** Fortaleza/CE, 2016.

SOROKIN, P.A. **O que é uma classe social? In Estrutura de classes e estratificação social.** Zahar Editores. 1981. Disponível em http://www.ggramsci.faced.ufc.br/wp-content/uploads/2017/06/o-conceito-da-classe-em-si-da-classe-para-si-como-uma-unidade-dial%c3%89tica-entre-posi%c3%87%c3%83o-de-classe-e-luta-de-classe.pdf. Acesso em 22/01/2020

WELLER. L. **O estreito corredor do desenvolvimento com democracia.** Folha de S. Paulo. Ilustríssima. 19 de janeiro, 2020.

ZANONI, I.C.C.L. **Notas sobre Marx, Darwin e o progresso.** Economia e Sociedade (16): 141-144 145 jun. 2001.

Recebido em 2020-02-04
Publicado em 2020-11-13