

NATHÁLIA THAÍS COSMO DA SILVA

**A INTERFACE ENTRE O DESENVOLVIMENTO NA AMAZÔNIA E AS
COMUNIDADES INDÍGENAS: UMA ANÁLISE DOS DIFERENTES
PROCESSOS VIVENCIADOS PELOS SURUÍ**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

**VIÇOSA
MINAS GERAIS – BRASIL
2012**



**Ficha catalográfica preparada pela Seção de Catalogação e
Classificação da Biblioteca Central da UFV**

T

S586i
2012

Silva, Nathália Thaís Cosmo da, 1987-

A interface entre o desenvolvimento na amazônia e as comunidades indígenas : uma análise dos diferentes processos vivenciados pelos suruí / Nathália Thaís Cosmo da Silva. – Viçosa, MG, 2012.

xiv, 166f. : il. (algumas col.) ; 29cm.

Inclui anexos.

Inclui apêndices.

Orientador: Jose Ambrósio Ferreira Neto

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Viçosa.

Referências bibliográficas: f. 154-160

1. Índios. 2. Amazônia. 3. Índios da América do Sul - Amazônia. 4. Índios - Identidade. I. Universidade Federal de Viçosa. II. Título.

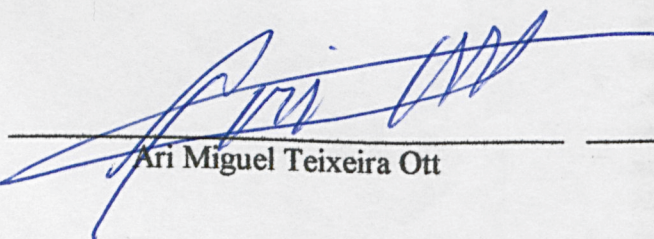
CDD 22. ed. 305.898

NATHÁLIA THAÍS COSMO DA SILVA

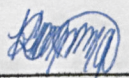
**A INTERFACE ENTRE O DESENVOLVIMENTO NA AMAZÔNIA E AS
COMUNIDADES INDÍGENAS: UMA ANÁLISE DOS DIFERENTES
PROCESSOS VIVENCIADOS PELOS SURUÍ**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.


APROVADA: 15 de junho de 2012.



Ari Miguel Teixeira Ott



Rennan Lanna Martins Mafra



José Ambrósio Ferreira Neto
(Orientador)

Dedico esse trabalho aos meus avós cujas trajetórias coincidem com a própria história amazônica.

Ao meu avô Walfrido Odísio dos Santos, nascido em 1929, numa região de Rondônia que correspondia ao estado do Amazonas. Este intelectual “com apenas quinto ano primário” me legou o valor dos livros.

À minha avó Maria Izaltina dos Santos, nascida na região de Rondônia que correspondia ao estado de Mato Grosso. Dela me foi transmitido não só o afeto, mas através dos seus contos e lendas, um jeito simples de encarar e representar a vida que se insurgia repleta de desafios cotidianos.

À minha avó Áurea Gomes (in memoriam), uma paraibana migrante da grande seca do Nordeste em 1942. Dessa soldada da borracha, que sequer tive a oportunidade de conhecer, me foi legada a coragem de desbravar novos territórios.

Da Minha Aldeia

Da minha aldeia vejo quanto da terra se pode ver no Universo...

Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer

Porque eu sou do tamanho do que vejo

E não, do tamanho da minha altura...

Nas cidades a vida é mais pequena

Que aqui na minha casa no cimo deste outeiro.

Na cidade as grandes casas fecham a vista à chave,

Escondem o horizonte, empurram o nosso olhar para longe

de todo o céu,

Tornam-nos pequenos porque nos tiram o que os nossos olhos

nos podem dar,

E tornam-nos pobres porque a nossa única riqueza é ver.

Alberto Caeiro (Fernando Pessoa)

AGRADECIMENTOS

Acredito que agradecer é o ato mais nobre que o ser humano pode ter em relação à vida e com quem a criou. Neste momento, para mim, agradecer significa reconhecer, ou seja, conhecer de novo, o afeto, o apoio e amizade dos que comigo atravessaram este rio.

Agradeço à toda minha família, pelo amor a mim doado. Este amor tornou meus passos firmes e confiantes de que sempre e, em qualquer circunstância, eu teria com quem contar. Especialmente agradeço aos meus pais, Edimar e Elizane, por acreditarem e investirem nos meus sonhos, por mais que parecessem distantes da realidade deles. À Dayse, minha irmã, minha flor, minha companheira. Longe dos laços primeiros, aprendemos a construir um lar, o nosso lar. Agradeço ao Júnior, Ítalo, Diego e Tia Leila que se fizeram meus motoristas na pesquisa de campo, desvendamos juntos o novo que insurgia e nos despertava tamanha curiosidade, a realidade das aldeias indígenas.

Ao Ambrósio que, desde a graduação, vem generosamente me lapidando enquanto pesquisadora. Ao grupo de Pesquisa Assentamentos, pelas discussões e intercooperação na leitura dos textos e nas críticas, sempre construtivas. Também à professora Sheila que participou deste processo de lapidação. Aos funcionários do Departamento de Economia Rural, especialmente à Carminha, à Anízia, ao Romildo, à Cassiana, à Tedinha, à Helena e ao César que acompanharam os bastidores do mestrado sempre com uma palavra amiga e um gesto carinhoso.

Agradeço aos Paiter Suruí, sujeitos da presente pesquisa, pessoas curiosas e abertas ao diálogo. Especialmente agradeço aos Gasodá Suruí que me acompanhou nas visitas às aldeias, ao Chicoepab Suruí com quem tive longas conversas sobre desenvolvimento, ao Arildo Suruí que me ensinou algumas palavras em Tupi Mondé e ao Almir Suruí que desde o primeiro dia reconheceu a importância da realização desse tipo de pesquisa.

Agradeço à Maria do Carmo Barcelos que, na metade do caminho, foi a pessoa responsável pela realização da minha pesquisa com o grupo indígena Suruí. E à Mirian, secretária da associação Metareilá. Obrigada por sempre me acolherem de forma carinhosa e prestativa.

Agradeço ao Instituto Internacional de Educação do Brasil que permitiu a minha participação no Curso “Atividades Econômicas em Terras Indígenas” em Cacoal.

Às instituições (UNIR, SEDES, CIMI, IDARON, EMATER, FUNAI, METAREILÀ) bem como seus representantes, pela contribuição para a pesquisa.

Agradeço aos amigos. O que seria de mim sem os amigos?! Pergunta a qual sempre tive resposta na ponta da língua: Nada! Agradeço a Rose que me ensinou que a disciplina é a condição para lograr o sucesso, mas que esta deve ser acompanhada por momentos especiais no mundo da vida. Agradeço à Márcia que não só leu e formatou a dissertação, mas sempre dava manifestações concretas de carinho, com bolinhos e chás calmantes! À Poliana sempre pronta a estender a mão!

Agradeço ao quarteto: Ana Cris, Mirian, Fran e Perci, amigas que tornaram a caminhada mais leve, mais corajosa, mais iluminada e, por que não dizer, mais elegante?! E aos amigos Júlio, Bruno, André e Léo, presenças que sempre me alegraram!

Ao grupo de estudo bíblico Semente no qual pude aprender um pouquinho sobre exegese e hermenêutica. Agradeço à Fraternidade Pequena Via pelo apoio afetivo e espiritual. Em especial ao Padre Paulo, Hilda Simone, Thiago, Josélia, Márcio Costa e Teca, com os quais pude me aconselhar e direcionar algumas escolhas em minha vida. Também agradeço ao Renato, irmão de fraternidade e colega do mestrado, seguimos tentando nos acertar com o ritmo do mundo sistêmico!

Aos colegas do mestrado com os quais fazíamos a interface entre o mundo sistêmico e o mundo da vida. Érika, Daniel, Simone, Aline e Jairo, sentirei muitas saudades dos cafés, das conversas de bar, dos forrós, das quintanejas e até mesmo das discussões das provas!

À Stephanie Franco que nos últimos minutos do segundo tempo me contemplou com a transcrição de uma entrevista, a penúltima que faltava, que alívio! Pequenos gestos que nos fazem lembrar que tem gente no mundo que veio para fazer o bem!

Aos amigos das redes sociais, @guifross, @aline_carraro, @anap_om, @vermarcosnunes. Vocês, nos momentos de maiores apertos, eram a minha única janelinha com o mundo da vida!

Ao CNPq pelo concessão das bolsas.

Aos professores Ari Ott e Renan Mafra pelas generosas e honestas considerações na banca de defesa da dissertação.

E finalmente, sendo uma pesquisadora que acredita em Deus, devo agradecê-lo, pois, ao que tudo indica, Ele parece acreditar em mim também!

BIOGRAFIA

Nathália Thaís Cosmo do Silva, filha de Edimar Cosmo da Silva e Elizane Odísio dos Santos, nasceu em julho de 1987 em Pimenta Bueno, Rondônia. Concluiu o Ensino Primário no Colégio Adventista e estudou até o segundo ano do Ensino Médio, no Colégio Decisão, neste município. Em dezembro de 2004 concluiu o Ensino Médio no colégio Opção Vestibulares em Juiz de Fora Minas Gerais.

Em 2005 ingressou no curso de Gestão de Cooperativas, na Universidade Federal de Viçosa. Durante a graduação esteve envolvida com projetos de extensão universitária, iniciação científica, estágios e empresa júnior. Graduou-se em julho de 2009, de modo que em dezembro deste ano foi admitida no Programa de Mestrado em Extensão Rural como bolsista do CNPq. Durante o mestrado, além de apresentar trabalhos em congressos nacionais e um internacional, desempenhou a atividade de tutora do curso a distância “Enfoque territorial do desenvolvimento rural” promovido por meio de um convênio entre a FAO e a UFV tendo como público alvo alunos da África. Também exerceu a atividade Monitora II nas disciplinas Introdução ao Cooperativismo e Teoria Cooperativista I. Nos períodos finais do mestrado, recebeu o aceite para ingressar no doutorado no Laborate (Laboratório do Território) na Universidade de Santiago de Compostela, na Espanha.

SUMÁRIO

LISTA DE SIGLAS	ix
LISTA DE QUADROS	xi
LISTA DE FIGURAS	xii
RESUMO	xiii
ABSTRACT	xv
INTRODUÇÃO.....	1
1. REFERENCIAL CONCEITUAL E ARGUMENTATIVO	6
2.1 DISCUSSÃO CONCEITUAL DE DESENVOLVIMENTO	6
2.2 O DESENVOLVIMENTO NA AMAZÔNIA E AS COMUNIDADES INDÍGENAS	11
2.2.1 <i>As diferentes noções de desenvolvimento: Os descompassos entre as políticas indigenistas e os empreendimentos econômicos</i>	15
2.3 DESENVOLVIMENTO EM RONDÔNIA E A COMUNIDADE INDÍGENA SURUÍ.....	20
2. CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO.....	26
3. PESQUISA DE CAMPO E ASPECTOS METODOLÓGICOS	33
3.1 <i>METAREILÁ</i> : OS CAMINHOS E DESCAMINHOS DA PESQUISA DE CAMPO.....	33
3.2 ENTREVISTAS E OS RITMOS DOS DIFERENTES ATORES EM INTERAÇÃO.....	36
3.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	38
4. O PROCESSO DE DESENVOLVIMENTO EM RONDÔNIA: UMA ANÁLISE A PARTIR DA POLARIZAÇÃO ENTRE ATORES POLÍTICOS, O PAPEL DA ACADEMIA E A ATUAÇÃO DOS ÍNDIOS	41
4.1 RONDÔNIA COMO PALCO DA REVITALIZAÇÃO DA NOÇÃO ECONÔMICA DO DESENVOLVIMENTO	41
4.2 POSIÇÃO GEOGRÁFICA: ENTRE O PROTAGONISMO E A REPRODUÇÃO DO PERFIL AGROPASTORIL.....	47
4.2. A POLARIZAÇÃO DOS DISCURSOS EM RELAÇÃO AOS ÍNDIOS	54
4.3 OS SURUÍ COMO ATORES POLÍTICOS EM INTERAÇÃO	57
5. AS PERSPECTIVAS E AS CONTRADIÇÕES DAS ATIVIDADES ECONÔMICAS EM TERRAS INDÍGENAS: UM BREVE PANORAMA DOS PROCESSOS EXISTENTES NA AMAZÔNIA BRASILEIRA	62
5.1 MINERAÇÃO EM TERRAS INDÍGENAS	69
5.1.1 <i>Estabelecidos ou outsiders? Os Tenharim desde a exploração mineral pela Paranapenema até a constituição da Cooperativa</i>	72
5.1.2 <i>O caso dos Cinta Larga: Um marco para a exploração mineral em Terras Indígenas</i>	80
5.2 CORTES HISTÓRICOS E FRAGMENTOS DE ASFALTO: O CASO DOS JIAHUI E A TRANSAMAZÔNICA.....	86
5.3 YAWANAUÁ: JUNTOS COMO QUEIXADAS?.....	93

5.4 OS SURUÍ DE RONDÔNIA	99
6. “ANTIGAMENTE NÓS FAZIA ASSIM, QUANDO NÓS FAZIA, FAZIA PRO OUTRA PESSOA, SÓ DÁ PRA ELE. AGORA NÃO, AGORA SÓ VENDE”: A MONETARIZAÇÃO DA VIDA SOCIAL DOS PAITER SURUÍ	110
7. OS DESDOBRAMENTOS DAS RELAÇÕES INTERÉTNICAS: O POSSÍVEL DIÁLOGO OU O RITMO DO NÃO ÍNDIO?	130
7.1 OS DRAMAS SOCIAIS ENTRE OS PAITER SURUÍ.....	136
8. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	145
9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	154
10. APÊNDICES	161
APÊNDICE A: ROTEIRO DE ENTREVISTAS NAS COMUNIDADES INDÍGENAS.....	161
APÊNDICE B: ROTEIRO DE ENTREVISTAS NAS INSTITUIÇÕES	163
11. ANEXOS	164
ANEXO A: AUTORIZAÇÃO DA FUNAI PARA A REALIZAÇÃO DA PESQUISA DE CAMPO NA TERRA INDÍGENA SETE DE SETEMBRO.....	164
ANEXO B: AUTORIZAÇÃO DA METAREILÁ PARA A REALIZAÇÃO DA PESQUISA DE CAMPO NA TERRA INDÍGENA SETE DE SETEMBRO.....	165
ANEXO C: AUTORIZAÇÃO DO COMITÊ DE ÉTICA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA PARA A REALIZAÇÃO DA PESQUISA JUNTO AOS SURUÍ	166

LISTA DE SIGLAS

ALE/RO - Assembleia Legislativa do Estado de Rondônia
BCB - Banco de Crédito da Borracha
BIRD - Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento
BNDES - Banco Nacional do Desenvolvimento
CAETA - Comissão Administrativa de Encaminhamento de Trabalhadores para Amazônia
CASAI - Casa de Apoio à Saúde do Índio
CCAW – Comissão de Controle de Acordos de Washington
CCB- Climate, Community and Biodiversity
CEPAL- Comissão Econômica para a América Latina
CIMI - Conselho Indigenista Missionário
DNI - Departamento Nacional de Imigração
EMATER/RO - Empresa Brasileira de Extensão Rural
FMI- Fundo Monetário Internacional
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
FUNASA- Fundação Nacional de Saúde
ICMS - Imposto Sobre Circulação de Mercadorias e Prestação de Serviço
IDARON - Agência de Defesa Sanitária Agrosilvopastoril do Estado de Rondônia
IEB - Instituto Internacional de Educação do Brasil
IIRSA – Iniciativa de Integração da Infraestrutura Regional Sul Americana
INCRA- Instituto Nacional de Colonização á Reforma Agrária
KANINDÉ – Associação de Defesa Etnoambiental
METAREILÁ - Associação Metareilá do Povo Indígena Suruí
OIT- Organização Internacional do Trabalho
OMC- Organização Mundial do Comércio
ONG's- Organizações não Governamentais
PFL- Partido da Frente Liberal
PIB- Produto Interno Bruto
PIC- Projeto Integrado de Colonização
PIDISE- Programa Integrado de Desenvolvimento Socioeconômico Inclusivo do Estado
PLANAFLORO- Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia

PMDB/RR- Partido do Movimento Democrático Brasileiro de Roraima

POLONOROESTE - Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil

T.I – Terra Indígena

SEDES - Secretaria de Estado do Desenvolvimento Social

SEMTA - Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia

UNIR- Universidade Federal de Rondônia

USAID -United States Agency for International Development

VCS- Verified Carbon Standart

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Distribuição da população Suruí, 2011.....	28
--	----

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Terra Indígena Sete de Setembro	27
Figura 2. População das comunidades indígenas Suruí, 1975 - 2010.....	29
Figura 3. População Suruí por estratos de idade.....	29
Figura 4. Divulgação do trabalho realizado pela Google em junho de 2012 com os indígenas na Aldeia Sete de Setembro. Mapa cultural - Spreadsheet Mapper	30
Figura 5. Declaração do Almir Suruí sobre a certificação do Projeto de Carbono Florestal na rede social twitter.....	31
Figura 6. Entrevistas realizadas na Feira Cultural na aldeia Joaquim.	37
Figura 7. Conversas e momentos informais da pesquisadora com os indígenas Suruí nas aldeias das Linhas 09 e 12 respectivamente.	37
Figura 8. Desenho da território dos Tenharim feito por Marcos.	74
Figura 9. Legenda do desenho do feito por Marcos Tenharim.....	74
Figura 10. Desenho da Terra Indígena Roosevelt feito por Yasmin Cinta Larga.	84
Figura 11. Desenho do território indígena feito por Simone Jiahui.....	88
Figura 12. Desenho da Terra Indígena dos Yawanauá feito por Márcia.	93
Figura 13. Desenho feito por Marcos Suruí da aldeia linha 15 pertencente à Terra Indígena Sete de Setembro	102
Figura 14. Desenho feito por Eunice Tupari da aldeia da Linha 09 pertencente à Terra Indígena Sete de Setembro, dos Suruí.	106
Figura 15. Feira Cultural na Aldeia Joaquim.	110
Figura 16. Indígena se ocupando da atividade artesanal na aldeia da Linha 09.....	116
Figura 17. Sala de computadores da aldeia Apoena Meireles em Rondolândia – MT.	116
Figura 18. Igreja Evangélica Suruí na Aldeia Apoena Meireles em Rondolândia-MT	127
Figura 19. Igreja evangélica na Linha 09, Cacoal-RO.....	127

RESUMO

SILVA, Nathália Thaís Cosmo da, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, junho de 2012. **A interface entre o desenvolvimento na amazônia e as comunidades indígenas: uma análise dos diferentes processos vivenciados pelos suruí.** Orientador: José Ambrósio Ferreira Neto.

Este estudo teve como objetivo analisar o cenário das comunidades indígenas, sobretudo verificando a interação entre os mecanismos de estabilidade e mudança acionados diante do atual processo de desenvolvimento. A principal base empírica se constitui na comunidade indígena Suruí cujo território se localiza entre os estados de Rondônia e Mato Grosso. Este grupo se destaca no atual cenário pela sua capacidade de articulação com diversos grupos da sociedade, refletida pelos novos projetos de cunho ambiental e pelas parcerias com diversas ONGs, inclusive estrangeiras, grandes organizações e universidades. Tendo um passado marcado pela exploração madeireira e invasões dos colonos instalados no entorno da Terra Indígena Sete de Setembro em decorrência do Programa Integrado de Colonização, a realidade hodierna dos Suruí conjuga trajetórias e temporalidades que se combinam e se descombinam a partir da intensificação relacional com os não índios. A metodologia escolhida foi o estudo de caso, e foram utilizados os seguintes instrumentos de coleta: (a) Observação do curso “Atividades Econômicas em Terras Indígenas” e da realidade das aldeias dos Suruí e (b) entrevistas realizadas com participantes do curso, com os Suruí, com os atores políticos e também acadêmicos envolvidos na questão do desenvolvimento em Rondônia. Os resultados indicam que existe uma polarização entre os atores políticos, o papel da academia e a atuação dos índios no que tange ao processo de desenvolvimento em Rondônia, de modo que os Suruí emergem como sujeitos da ação política. No que se refere às atividades econômicas em terras indígenas, foi possível realizar entrevistas com atores sociais de diferentes etnias quais sejam Tenharim e Jiahui do Amazonas, Yawanauá do Acre, Cinta Larga, Tupari e Suruí de Rondônia, o que propiciou uma espécie de mapeamento da questão indígena na Amazônia, destacando os processos econômicos. Este trabalho também discute as diferentes formas de integração econômica vivenciadas pelo grupo indígena Paiter Suruí de Rondônia. Aponta para o atual processo no qual a monetarização da vida social é envolvente, mas, sobretudo indica que a racionalidade do mercado não é unidirecional. A racionalidade do mercado, além de conviver com atividades tradicionais, como a do artesanato, interage com a

lógica indígena, cujo bojo é a feira cultural, local onde se dá a mescla entre a sociabilidade dos Paiteer e a reprodução dos mercados no interior das aldeias indígenas. Evidencia na realidade Suruí a preexistência da vivência da reciprocidade por meio da prática da dádiva, anterior ao contato dos indígenas com os não indígenas. Finalmente, este trabalho se filia a uma perspectiva argumentativa que considera a identidade como dinâmica e passível de transformações através de relações, interesses ou contextos. A partir dos dramas sociais vivenciados pelos Suruí, foi identificada a transição entre estrutura e antiestrutura na sua trajetória. A estrutura se relaciona com a organização social pré-estabelecida antes do contato ou no início dele. A antiestrutura foi propiciada pelos conflitos internos em relação à exploração madeireira e suas consequências na vida cotidiana das aldeias, o que não configura necessariamente a ausência de estrutura, mas um modelo alternativo de organização social que emerge nas fendas da sociedade, que se expressam pelos projetos ambientais e a valorização da educação nas comunidades indígenas.

ABSTRACT

SILVA, Nathália Thaís Cosmo da, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, June of 2012. **The interface between the amazon development and the indigenous communities: an analysis of the different processes experienced by the suruí.** Adviser: José Ambrósio Ferreira Neto.

This study aimed to analyze the scenario of indigenous communities, verifying the interaction between the mechanisms of stability and change triggered in the current development process. The main empirical basis of the Surui indigenous community is located between the Brazilian states of Rondônia and Mato Grosso. This group stands out in the current scenario for its ability to articulate with various groups in society, such as their engagement in new environmental projects, and in partnerships with several NGOs, including foreign, large organizations and universities. Having a past marked by the wood exploration and by the intrusion of settlers installed near their territory, Terra Indígena Sete de Setembro, due to the Integrated Program for Colonization, the current indigenous reality of the Suruí conjugates trajectories and temporalities that combine and descombine from increased relationship with non-Indians. The methodology chosen was the case study, and the following data collection instruments were used: (a) Notes taking during the course "Economic Activities in Indigenous Lands" and on the reality in the villages of Suruí and (b) interviews with participants of the course, with the Surui, with political actors as well as academics involved in the issue of Rondônia development. The results indicate that there is a polarization between the political actors, the role of academia and the role of Indians in relation to the development process in Rondônia, so that the Suruí emerge as subjects of political action. It was possible to map different ethnic groups which are the Tenharim and the Jiahui of Amazon, the Acre Yawanauá, the Cinta Larga, the Tupari and Suruí of Rondônia, which provided a kind of mapping of indigenous issues in the Amazon, emphasizing the economic processes. This paper also discusses the different forms of economic integration experienced by the indigenous group the Paiter Suruí of Rondônia; points to the current process in which the monetization of social life is engaging, but, above all, it indicates that the rationality of the market is not unidirectional. The rationality of the market, besides living with traditional activities such as crafts, interacts with the indigenous logic, whose basis is the cultural fair where the mixing occurs between the sociability of the Paiter and reproduction of markets within the Indian villages. This paper points out the Suruí preexisting experience of

reciprocity through the practice of donation, prior to contact of the indigenous with non-indigenous. Finally, this work joins an argumentative perspective that considers identity as dynamic and susceptible to transformation through relationships, interests or contexts. From the social dramas experienced by Suruí, we identified the transition between structure and anti-structure in its path. The structure is related to the social organization predetermined with the contact or before the beginning of it. The anti-structure was caused by internal conflicts in relation to wood exploration and its consequences in the daily life in the villages, which do not constitute a lack of structure, but an alternative model of social organization that emerges in the cracks of society, which are expressed by the projects and the enhancement of environmental education in indigenous communities.

Introdução

Será que os Suruí tinham o desenvolvimento da sua cultura antes do contato? Ou o desenvolvimento só tem a ver com o contato dos Suruí com não indígena? Os Suruí só desenvolvem quando tem carro, quando tem coisas do não índio dentro da sua cultura? Eu acho que não.

(Chicoepab Suruí)

As indagações de Chicoepab Suruí estão em sintonia com este trabalho que se propôs a analisar o cenário das comunidades indígenas em Rondônia diante do atual processo de desenvolvimento na região amazônica, buscando identificar os mecanismos de estabilidade e mudança que acionam ante as ações ditas desenvolvimentistas, e também entender a dinâmica de interação desses mecanismos.

A comunidade indígena Suruí se constituiu na base empírica que orientou este estudo, especificamente a Terra Indígena Sete de Setembro, pertencente ao município de Cacoal, em Rondônia. A participação do grupo indígena Suruí no atual debate atinente ao desenvolvimento revela a importância deste grupo para a presente análise à medida que se vincula a empresas e organizações não governamentais (ONGs), desenvolvendo e utilizando estratégias, que segundo os Paiter/Suruí, garantam a reprodução dos meios de vida deste grupo indígena.

Considerando que diferentes noções de desenvolvimento historicamente vão orientando ações governamentais, de diversos atores, bem como dos movimentos sociais, questionamentos como os apresentados na epígrafe, refletem a complexidade na qual o tema desenvolvimento está imerso. Diversos modelos teóricos tentam explicar as distintas noções de desenvolvimento, abordando desde sua gênese, passagem por fases do progresso, crescimento econômico até o atual momento. É neste sentido que, segundo Favareto (2007), as diversas adjetivações do termo refletem uma disputa social pelo seu significado, não sendo mais exclusivo dos debates científicos, mas também do âmbito político, econômico e social. O debate em torno do tema se dá tanto no âmbito internacional, quanto nas esferas regionais, locais, e recentemente, através da abordagem territorial.

Em meio às diversas adjetivações do termo desenvolvimento, tanto o fator étnico quanto o ambiental emergem na atual discussão sinalizando, ao menos no plano da retórica, certa preocupação e incorporação do discurso do desenvolvimento sustentável,

de modo a adicionar o elemento cultural como fator a ser também valorizado nessas discussões.

Quando o tema desenvolvimento se encontra relacionado à temática das comunidades indígenas, as análises, sobretudo antropológicas, geralmente não têm como foco central as formas de convivência e resistência destas comunidades diante das ações ditas desenvolvimentistas. Em sua maioria essas análises privilegiam a investigação do sentido indígena de apropriação dos bens capitalistas (GORDON, 2006), a transformação do índio e o movimento de identidade indígena (CUNHA, 1994), privilegiam também o papel do antropólogo diante da necessidade dos laudos antropológicos nos grandes projetos de desenvolvimento (BAINES, 2004), sobretudo na Amazônia, atualmente *locus* da execução da maioria desses projetos.

A própria intensificação do interesse em relação à Amazônia brasileira se dá a partir de um modelo de desenvolvimento que coordena a orientação para o progresso e para o crescimento econômico. Assim, nos anos 1960, sob o lema “integrar para não entregar”, é que se observam as ações do governo militar, em nome do progresso, impulsionando a expansão das fronteiras, a entrada da empresa capitalista e o afluxo de mão de obra migrante por meio da execução de projetos de colonização, abertura de estradas (Transamazônica, Belém-Brasília, Cuiabá- Rio Branco), incentivos fiscais, projetos de desenvolvimento, criação da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), construção de hidrelétricas, dentre outros. Deste modo, a opção pela colonização oficial fez da Amazônia brasileira palco de profundas transformações, tornando a ocupação dos “espaços vazios” necessária sob o ponto de vista do desenvolvimento, não apenas considerando os aspectos econômicos, mas também os políticos à medida que os governos militares canalizaram energias para assegurar a soberania e posse do território.

Um evidente resultado desses projetos desenvolvimentistas consistiu na ampliação do contexto relacional entre comunidades indígenas e não índios, sendo possível, inclusive, afirmar que a atual situação das comunidades indígenas é resultado das mudanças que atingiram a Amazônia nas últimas décadas, como deixam entrever Gordon (2006) e Martins (1997).

Por influência desse modelo desenvolvimentista, aos países latino-americanos foi preconizada a necessidade de alcançarem as formas do “genuíno” capitalismo avançado via modernização dos estilos de vida, passando a presença indígena a ser concebida, no planejamento e execução de políticas públicas, como um entrave ao

desenvolvimento, justamente por apresentar características consideradas como indicativas do atraso, de acordo com as proposições de Verdum (2009), Landa (2009) e Helm (1987).

Embora nas últimas décadas tenham surgido diferentes adjetivações do termo desenvolvimento, como desenvolvimento humano, etnodesenvolvimento, desenvolvimento sustentável, percebe-se que o elemento fundamental desse processo na elaboração e execução das políticas públicas parece permanecer inalterado: a modernização e o crescimento econômico.

Em meio a este cenário se percebe que, atualmente, na pretensa valorização das comunidades indígenas e da sua identidade, na realidade, estão maquiadas as ações de cunho desenvolvimentista que continuam a ser uma realidade presente no país apesar dos discursos voltados para a valorização das diferenças culturais.

Tanto na história dos índios latino-americanos como na atualidade brasileira, as forças políticas e econômicas bem como a pressão global se revitalizam, afetando as comunidades indígenas. Assim, os projetos de cunho desenvolvimentista não deixam de ser executados pela presença, por assim dizer, incômoda dos índios em relação à sua viabilização e execução. Neste panorama de implantação de projetos claramente orientados para o crescimento econômico, as comunidades indígenas entram em cena assumindo um papel coadjuvante, de modo que as consultas realizadas e os laudos sobre impactos desses projetos em suas comunidades correm o risco de se tornarem meras formalidade, já que inúmeros casos frequentemente desvelam esse cenário.

Ao se pensar no processo de desenvolvimento em Rondônia, estado que também se constitui na base empírica deste estudo, desde as primeiras migrações nordestinas impulsionadas pela suposta oportunidade que os seringais ofereciam, passando pelos grandes projetos de desenvolvimento e de colonização até os tempos atuais em que os grandes projetos se apresentam sob uma nova roupagem, além daqueles de menor visibilidade, percebe-se que se consolidou um cenário peculiar das ações ditas desenvolvimentistas, que não estão em sintonia com o discurso que valoriza tanto o meio ambiente como as especificidades culturais, noção atinente a desenvolvimento em voga nos debates atuais. Fazendo um esboço do processo de desenvolvimento em Rondônia, percebe-se que, neste estado, também permanece inalterada a noção de crescimento no que se refere à implantação de grandes projetos. Isso porque desde a *fronteira agrícola* até os maiores alvos do Programa de Aceleração de Crescimento

(PAC), Rondônia se apresenta, neste cenário, com ações claramente orientadas para o progresso e desenvolvimento econômico, como no passado, para a modernização.

Diante da realidade complexa, em que os fatores econômicos orientados para o crescimento e modernização permanecem determinantes na orientação das políticas públicas e das intervenções no cenário das comunidades indígenas, vale resgatar a contribuição argumentativa de Favareto (2007) sobre o desenvolvimento das sociedades humanas na perspectiva de longa duração. Este autor sustenta, sob este prisma, a necessidade de compreensão não só dos mecanismos de estabilidade e mudança de determinada sociedade, mas a interação entre eles. É neste contexto onde prevalece o aspecto modernizante, em que as atividades econômicas se tornam orientadoras de inúmeros processos, tanto sociais, culturais quanto ambientais que não só afetam as comunidades indígenas, mas fazem com que estas acionem mecanismos e interajam diretamente no atual processo de desenvolvimento que se torna pertinente questionar:

Quais são, e como interagem, os mecanismos de estabilidade e mudança que as comunidades indígenas acionam diante do atual processo de desenvolvimento na região amazônica?

Desse modo, o estudo busca contribuir para a compreensão dos processos sociais, as formas de convivências e as ações, que em nome do desenvolvimento, direta ou indiretamente, atingiram as comunidades indígenas. Em outras palavras, identificar os elementos, sejam eles sociais, culturais, econômicos ou ambientais, que mudam e aqueles que permanecem na comunidade indígena Suruí diante do atual processo de desenvolvimento em Rondônia, verificando, sobretudo a mescla entre os elementos tradicionais e os modernos nessa comunidade.

Com isso, pretendeu-se entender as similaridades e também as discontinuidades com um processo maior que tange o desenvolvimento amazônico e a interface com a questão indígena.

Esta dissertação está organizada em sete capítulos. Além da introdução, o capítulo 1 contém o referencial conceitual e argumentativo no qual se explora primeiramente uma discussão teórica sobre desenvolvimento, no seu sentido mais amplo. A discussão sobre desenvolvimento segue acompanhada das discussões relativas à Amazônia e às comunidades indígenas. E finalmente propõe-se uma discussão sobre o processo de desenvolvimento em Rondônia desde sua colonização atrelada aos aspectos históricos dos Suruí. Já no segundo capítulo faz-se uma caracterização da área de estudo, evidenciando os aspectos territoriais, populacionais, sociais e econômicos da

comunidade Paiter Suruí. O capítulo 3 aborda não só os aspectos metodológicos da presente pesquisa, mas contem relatos da pesquisa de campo e os caminhos que fizeram com que os Paiter Suruí se tornassem o objeto da presente análise. O capítulo 4 traz um panorama do processo de desenvolvimento em Rondônia a partir de três perspectivas, dos atores políticos e de instituições, da Universidade e dos indígenas que se mostram como sujeitos da ação política. O capítulo 5 é fruto da pesquisa de campo em que a pesquisadora teve a oportunidade de participar de um curso chamado “Atividades Econômicas em Terras Indígenas”. Neste capítulo, a partir das entrevistas realizadas e as percepções do curso, existe uma discussão sobre as perspectivas e contradições de tais atividades para as comunidades indígenas. No capítulo 6 empreende-se uma ampla análise sobre os Paiter Suruí, de modo a discutir o que foi denominado neste trabalho de processo de monetarização da vida social dos Paiter Suruí.

Em seguida, no capítulo 7, empreende-se uma análise sobre a relação com os não índios e os seus desdobramentos, sobretudo percebidos pela inserção de uma nova lógica de trabalho, de integração econômica e bem como suas consequências e que tem a ver com o individualismo nesta comunidade. Discutem-se também os caminhos da educação como forma de diálogo com a sociedade não indígena, bem como os projetos sustentáveis como um modelo alternativo de organização da sociedade Suruí. O oitavo capítulo traz as considerações finais da pesquisa.

1. Referencial Conceitual e Argumentativo

A história não é simples nem está completa e, por isso, ela tem começo e meio, mas ainda não tem fim.

(Ari Miguel Teixeira Ott)

2.1 Discussão conceitual de Desenvolvimento

O termo desenvolvimento não é só um conceito que passou por transformações ao longo da história, mas uma concepção de sociedade que tem orientado ações governamentais e de diversos grupos, como aponta Diegues (1992).

Favareto (2007) assinala certa insuficiência dos aparatos teóricos dedicados à análise do desenvolvimento. Para ele, as teorias, ora desconsideram a importância do estoque de recursos de que uma sociedade dispõe para conferir dinamicidade aos fluxos, o que inclusive se distancia do que se institucionalizou chamar de capital social, humano, cultural ou natural; ora não explicam a origem das instituições que permitem compor os processos de desenvolvimento a fim de alcançar bem-estar e coesão social. Nesta perspectiva, o estudioso que se ateu ao estudo do desenvolvimento nos espaços rurais entende que

A questão não está, pois, nos elementos mobilizados por cada teoria, e sim na coerência do arranjo que se faz a partir delas, cuja única medida é a capacidade de instrumentalizar a compreensão de múltiplas determinações da realidade. (FAVARETO, 2007, p.36).

Assim, à luz dos argumentos de Favareto (2007), a tarefa proposta no presente trabalho não implica em se filiar a um conceito fechado de desenvolvimento, mas analisar suas múltiplas determinações da realidade e a interface com as comunidades indígenas. De tal modo, faz-se necessário se aliar ao argumento do autor no sentido de que a noção de desenvolvimento deve ser compreendida como evolução de uma configuração histórica que pode caminhar rumo a inúmeras direções, rechaçando, portanto, a ideia atrelada à linearidade evolutiva que se desdobra em projetos normativos do desenvolvimento, os quais abarcam indicadores econômicos, sociais e ambientais de determinado país, região ou grupo social.

Os argumentos de Favareto (2007) estão em sintonia com as críticas que Stavenhagen (1985) fez às análises lineares e evolucionistas do desenvolvimento. Segundo este autor, entre os anos 1950 a 1970, as regiões do mundo consideradas economicamente subdesenvolvidas, geralmente ex-colônias europeias, assim eram classificadas mediante indicadores que reportavam ao atraso, como baixos padrões de vida para boa parcela da população, a pobreza, a fome, a baixa renda *per capita* e o reduzido Produto Interno Bruto.

A ideia da linearidade evolutiva do desenvolvimento se desdobrou em noções e modelos marcados por padrões precisos de progresso, de crescimento econômico, níveis de escolaridade e índices humanos entre outros. A própria noção de desenvolvimento baseada no progresso, por exemplo, se erige sobre tal ideia de evolução onde a sociedade deveria passar por uma transformação gradual e constante, tendo como base a crença na razão, como aponta Diegues (1992). Assim, o aprimoramento do conhecimento técnico-científico passou a ser uma ferramenta para colocar a natureza a serviço do homem. Sobretudo a partir da década de 1930 a industrialização se tornou a mola propulsora do desenvolvimento, de modo que os países industrializados passaram a ser considerados desenvolvidos ao passo que países com base econômica na agricultura eram tidos como atrasados.

A partir de então, as sociedades, passaram a ser analisadas por perspectivas dualistas ou dicotômicas que postulavam que os entraves ao processo de desenvolvimento se dariam pela persistência de relações pessoais arcaicas. Desta forma, o parâmetro de análise das sociedades se constituiu pela sua capacidade da transição, principalmente nos países subdesenvolvidos, onde se postulava que as partes “modernas” deveriam incorporar as “atrasadas”. Assim, polarizavam-se os países ou regiões genuinamente modernas daquelas que apresentavam um capitalismo arcaico. O atraso agrário passou a ser concebido como uma condição a ser superada pelos países que possuíam características tanto culturais quanto estruturais que remetiam ao atraso, sobretudo na América Latina onde se considerava o fator étnico como influência negativa às relações racionais e que envolviam o lucro.

No Brasil as proposições dualistas, que propunham explicar o atraso no desenvolvimento capitalista como um desarranjo e ao mesmo tempo a combinação entre as relações arcaicas e as genuinamente capitalistas, foram introduzidas por Jacques Lambert e Roger Bastide, como aponta Garcia (1990). De acordo com esse estudioso, a economia estaria dividida entre o setor tradicional/atrasado e o setor moderno/dinâmico

que seria o setor urbano-industrial. Segundo Lambert (1972) existiriam dois brasis, o novo e o velho, respectivamente representados pelo Sul/Sudeste e Norte/Nordeste. Esta concepção de desenvolvimento se refletiu nos elementos incorporados às políticas públicas no Brasil, de modo que levar o progresso às regiões atrasadas passou a ser o elemento primordial das ações e programas que tinham no seu bojo o alargamento das fronteiras principalmente a partir da década de 1960.

Por outro lado, Favareto (2007) salienta que não existiu, de fato, uma teoria do progresso. Assim, esta ideia teria sido transitória até que a economia angariasse o monopólio do termo, considerando-o como crescimento econômico. Nesta linha argumentativa, Diegues (1992) afirma que o modelo de desenvolvimento como crescimento econômico passou a ser orientado por níveis de produção e consumo material. Imbuído pela estratégia da dominação tecnológica, econômica e política, este modelo ancorou-se na eficiência da economia de mercado sobre as demais formas de organização social não capitalistas.

Até a década de 1960, também na Europa, sustenta Oliveira (2002) sobre a concepção de Saraceno (1996), procurava-se o alcance do desenvolvimento econômico através de políticas públicas voltadas para a superação das diversidades regionais. Deste modo, entendia-se como necessário o reequilíbrio das disparidades, seja através da mobilidade de fatores produtivos, seja pela adoção de políticas públicas para eliminá-las.

Saraceno (1996) ainda sustenta que nesta concepção, o desenvolvimento de um determinado espaço deveria ser como um *ad continuum*, em que os estágios percorridos rumo ao desenvolvimento seriam sempre idênticos, relegando as condições prévias dos espaços. Assim, grande parte das políticas públicas passou a ser denominadas como *top down*, uma vez que poderiam ser destinadas a qualquer área considerada atrasada, não levando em conta as peculiaridades regionais e a heterogeneidade dos beneficiários. Os desdobramentos dessa concepção de desenvolvimento na América Latina se fizeram sentir pela linha de atuação da CEPAL (Comissão Econômica para América Latina e Caribe), que inclusive foi criada no sentido de monitorar e até mesmo com o objetivo de promoção do desenvolvimento, estimulando as relações econômicas. Juntamente com agências bilaterais como Banco Mundial (Bird), Fundo Monetário Internacional (FMI) e Organização Mundial do Comércio (OMC), principalmente nos anos 1990, a CEPAL estava comprometida com o ideário liberal no sentido de disseminar boas políticas econômicas, como argumentou Almeida Filho (2003).

As críticas sobre os pressupostos da unilinearidade do desenvolvimento no planejamento e execução das políticas públicas emergiram na Europa, a partir da década de 70, como argumenta Oliveira (2002). As diferenças regionais e territoriais passaram a ser reconhecidas como elemento positivo e fruto das inter-relações econômicas, sociais, culturais e institucionais entre os agentes, e da natureza de relação com mercado global e outras regiões. O reconhecimento das diversidades e peculiaridades regionais como elementos estratégicos para a competitividade de um espaço resultou na formulação de políticas do tipo *bottom-up*. Aquelas que são pensadas a partir da realidade complexa, tangenciando as esferas econômicas, sociais, culturais e institucionais de um determinado espaço.

Essa concepção de desenvolvimento enquanto transformação de um tipo de sociedade a outro é criticada por Frank (1975), que tecendo uma análise aos modelos de Nash e Hoselitz, apresenta que nenhuma sociedade, cultura ou população devem se converter em variantes de qualquer que seja a nação desenvolvida ocidental. Combate ainda a abordagem de Índice Típico Ideal defendida por Hoselitz, denominando-a como abordagem de hiato que consiste basicamente em subtrair os traços de índices típicos ideais do subdesenvolvimento de tais países, de modo que o progresso passa a ser resultado de um programa de incremento.

Essa abordagem, salienta Frank (1975), tem como pressuposto que os países subdesenvolvidos são portadores de índices de tradicionalidade, de modo que a mudança dessa condição consiste em abandonar as características de subdesenvolvimento e adotar características dos países desenvolvidos. As características de subdesenvolvimento sustentadas por Hoselitz são particularismo, atribuição e difusão. No entanto, Frank (1975) critica a associação dessas características tão somente às tribos primitivas, às sociedades subdesenvolvidas ou ao setor tradicional de uma sociedade dualista. Para o estudioso não havia, nos argumentos de Hoselitz, uma conexão de tais características à parte desenvolvida do mundo.

Finalmente, Frank (1975) critica as teses desenvolvimentistas que concebem as sociedades em diferentes estágios de crescimento rumo ao capitalismo. O maior defensor dessa ideia foi Rostow que postulou, por meio do enfoque do desenvolvimento econômico e da mudança cultural, que o desenvolvimento seria resultado do crescimento econômico, de modo que o auge das sociedades seria o alcance da condição de consumo intensivo. Segundo Frank (1975) a falácia contida nesse argumento é a

atribuição do aspecto histórico tão somente aos países desenvolvidos em detrimento da negação de toda história aos países subdesenvolvidos.

Ao negar o papel crucial dos países subdesenvolvidos para financiar a capitalização dos atualmente desenvolvidos, a abordagem de Rostow ignora completamente sua realidade histórica e estrutural. Como salienta Frank (1975):

É razoável que qualquer tentativa séria de elaborar uma teoria e uma política para o incremento dos atuais países subdesenvolvidos tem que ser baseada na análise e experiências destes, isto é, no estudo de sua história e do processo histórico que os tornou subdesenvolvidos. (FRANK, 1975, p.136).

A contribuição argumentativa de Frank (1975) alerta para o fato de que não deve ocorrer importação de um modelo de desenvolvimento de países desenvolvidos para países subdesenvolvidos. A importação de um modelo de desenvolvimento de um país para o outro pode ter consequências desastrosas por não considerar as especificidades locais, sendo imperativo que os povos destes países desenvolvam-se por si mesmos. O estudioso critica a abordagem de Nash sobre o Desenvolvimento Econômico e Mudança, que teve como base o estabelecimento três modos de abordagem, sendo elas, o Típico Ideal de desenvolvimento, o Difusionismo, que aborda a forma como tais características típicas seriam disseminadas aos países subdesenvolvidos, e finalmente a possibilidade psicológica, que se refere à forma como as características típicas e difundidas devem ser internalizadas. Para Frank (1975) essas abordagens culminaram no avanço do dualismo social e acrescentaram o dualismo sociológico. O trecho a seguir evidencia o caminho que o autor indica aos países subdesenvolvidos:

Se os países desenvolvidos não podem difundir o desenvolvimento, a teoria ou a política do progresso nos países subdesenvolvidos, então os povos destes países terão que desenvolver-se por si mesmos. Estes modos de abordagem são trajes do imperador que serviram para esconder o seu imperialismo nu. Ao invés de fazer um novo traje para o imperador, estes povos terão que destroná-lo e vestir-se a si mesmos. (FRANK, 1975, p.182)

Em sintonia com a argumentação de Frank (1975), Favareto (2007) critica a concepção de desenvolvimento enquanto estágio a ser alcançado, expondo a necessidade de se restabelecer os elos com a tradição, de modo que o

desenvolvimento precisa ser compreendido não só como estágios ou etapas alcançados ou alcançáveis pelas sociedades humanas, mas como processo mesmo pelo qual essa evolução se faz; além disso, essa evolução é algo que remete a uma trajetória de longa duração. (FAVARETO, 2007, p. 56).

De tal maneira, Favareto (2007) defende que as análises sobre desenvolvimento devem ser realizadas pela perspectiva de uma evolução de longa duração, indicando que para a compreensão do desenvolvimento das sociedades humanas, faz-se necessária não só a compreensão dos seus mecanismos de estabilidade e mudança, mas a interação entre eles. Para o estudioso, uma análise sobre os processos de desenvolvimento devem, sobretudo, valorizar suas articulações com o meio ambiente, estruturas sociais e instituições. O que se pode apreender do enfoque de Favareto (2007), que em sua análise privilegiou a temática do desenvolvimento rural, é justamente sua capacidade analítica de pensar o desenvolvimento pela perspectiva das interações ou das interdependências.

Dessa forma, ao se pensar a questão das comunidades indígenas pela perspectiva da interação, tem de se levar em consideração que, atualmente, os mecanismos de estabilidade e mudança acionados por determinadas comunidades indígenas apontam para processos que ora se relacionam com a necessidade de sobrevivência de determinada cultura ou sociedade, ora apontam para um jogo de poder, seja ele simétrico ou não, entre os indivíduos que passam a disputar não só os recursos naturais, mas a posse do significado da ideia de desenvolvimento. Essa perspectiva, quando aliada aos aspectos ambientais, aos interesses econômicos em torno da Amazônia brasileira e comunidades indígenas, se torna ainda mais controversa, assunto a ser discutido a seguir.

2.2 O Desenvolvimento na Amazônia e as Comunidades Indígenas

A inserção da Amazônia no sistema capitalista mundial, bem como no processo de reorganização acelerada da sociedade brasileira, culminou em diversos conflitos na região, que passou, a partir de meados da década de 1960, a ser cenário de ocupação sistemática, a despertar interesses e ações tendo em vista seu valor econômico e estratégico, como assevera Becker (1991).

No entanto, de acordo com esta estudiosa, historicamente a expansão do capitalismo mundial tem seus efeitos na Amazônia mesmo antes da ocupação

sistemática intensificada na década de 1970. No fim do século XIX e início do XX o “ciclo da borracha” impulsionado pela ascensão da industrialização dos Estados Unidos e da Europa, sobretudo nas décadas de 1920 e 1930, é iniciado o movimento das frentes pioneiras agropecuárias e minerais oriundas do Nordeste e intensificado no período que compreende 1950 a 1960.

Na opinião de Nascimento (1998), existiram duas correntes migratórias do Nordeste em direção a Amazônia, que se deram, respectivamente, no final do século XIX e no período 1943-1945. Segundo a autora, a primeira corrente tem como característica principal a migração familiar e sertaneja do Nordeste em direção à Amazônia num cenário que mescla conflitos no campo e seca, cuja questão fundamental aponta para a estrutura fundiária nordestina.

Já a segunda corrente migratória do Nordeste em direção à Amazônia se deu por uma espécie de sobrevida do ciclo da borracha que, segundo Nascimento (1998) se relacionou com o envolvimento do Brasil na II Guerra Mundial em 1942 e com a incidência da grande seca do Nordeste naquele mesmo ano, o que provocou a migração de 34.000 seringueiros em toda Amazônia. Além disso, a segunda corrente migratória também se relaciona com um insucesso da atividade da borracha na Malásia:

Em decorrência da ocupação japonesa nos seringais da Malásia, os países aliados, impossibilitados de se abastecerem dessa matéria-prima no Oriente, voltam-se para a Amazônia, vendo nela a solução da crise, tendo em vista que a região constituísse ainda no maior reservatório de seringueiras nativas, podendo, desta forma, mediante o fomento da produção, ressurgir como fonte abastecedora. (NASCIMENTO, 1998, p. 4)

A denominada “Batalha da Borracha” se deu em virtude de um acordo firmado com a *Rubber Reserve Company*, no qual o Brasil se comprometia a vender para os Estados Unidos toda borracha excedente às necessidades do consumo interno, o que gerou uma canalização de esforços pelo governo brasileiro em aumentar a produção, garante Nascimento (1998).

Para tanto, segundo esta autora, o Estado Brasileiro impulsionou a criação de alguns órgãos no sentido de fomentar a produção da borracha. Alguns deles merecem destaque como o Banco de Crédito da Borracha (BCB), criado através do Decreto-lei nº4.841, de 17 de outubro de 1942; cujo objetivo seria fomentar a produção, através da operação de crédito e financiamentos, a compra e venda da borracha; o Departamento

Nacional de Imigração (DNI), tinha como finalidade recrutar e encaminhar trabalhadores para a Amazônia, como também fiscalizar outros órgãos envolvidos na mobilização; a Comissão de Controle dos Acordos de Washington (CCAW), criada através do Decreto-lei nº 4.523, de 25 de julho de 1942, com o objetivo de coordenar e auxiliar as atividades de grupos brasileiros e americanos atuavam na operacionalização da "batalha da borracha", o Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia -SEMTA; que mais tarde foi substituído pela Comissão Administrativa de Encaminhamento de Trabalhadores para Amazônia (CAETA), tendo como objetivo recrutar, encaminhar e colocar trabalhadores nos seringais, transportando-os até Belém. Mesmo assim, segundo relatos da autora, em 1943 a situação em que se encontravam os seringueiros era demasiadamente degradante, totalmente dissonante do que anunciavam as propagandas realizadas para atrair jovens nordestinos para a Amazônia. Desta forma, a exploração econômica da borracha na Amazônia não logrou grandes resultados e culminou no não cumprimento do acordo firmado com os Estados Unidos.

Vinte anos mais tarde o governo militar brasileiro deu novo fôlego ao interesse de integrar não só a região amazônica ao restante do país, mas à nova ordem econômica mundial. A partir da década de 1970, o estado brasileiro tomou para si a missão de uma nova ocupação, se articulando ao que Becker (1991:12) denominou de “um vetor científico tecnológico moderno imbricado nas estruturas sociais de poder” em que se percebeu um novo padrão cuja meta se constituía no alcance dos mais altos níveis de produção via tecnologia, acompanhado de consequências que se fazem sentir na fronteira.

De acordo com Becker (1991), os interesses econômicos e geopolíticos que motivaram a ocupação da amazônica se dão no plano interno e externo. O plano interno envolve o interesse de promover uma solução conjunta para os problemas de tensão social do Nordeste e para a continuidade do crescimento do centro dinâmico do Sudeste. Já o plano externo diz respeito às implicações geopolíticas, destacadas no trecho que segue:

As implicações geopolíticas de ordem externa também pesaram: a vulnerabilidade da extensa e isolada região quanto à organização de focos revolucionários; o dinamismo interno dos países vizinhos, que, embora menos industrializados; têm também movimentos de investimento e de população para suas Amazônias, que são mais próximas dos respectivos centros vitais. A essas preocupações, soma-se a necessidade de assegurar a presença do Brasil na exploração dos recursos da Amazônia sul-americana. Trata-se de garantir que esta exploração não fosse capturada para a órbita do

Pacífico e do Caribe, como sugeriam a construção da Carretera Bolivariana Marginal La Selva, rasgando perpendicularmente o interior amazônico, e a proposta de Instituto Hudson de construção de Grandes Lagos, submergindo a Amazônia. Acrescenta-se a projeção continental do Brasil em termos de exportação de manufaturados e de sua iniciativa de um Programa de Desenvolvimento Integrado Pan-Amazônico com os demais países amazônicos justificada por sua posição, que comanda a boca do vale, por seu dinamismo, e por deter a maior parte da Amazônia sul-americana. (BECKER, 1991, p. 13)

Embora tenham sido canalizados esforços para a ocupação da Amazônia, a estratégia governamental de modernização, além de não ter sido igualmente distribuída, não se desenvolveu conforme o plano. Isso porque “na estratégia governamental interferem os interesses e confrontos dos atores sociais privados e públicos expressos em sua territorialidade.” (Becker, 1991, p.19).

A autora se refere às drásticas alterações em termos de tempo e espaços regionais com desdobramentos também nas relações interpessoais, dada a transformação dos meios de transportes das vias fluviais de longa duração, para as rodovias cujo transporte foi facilitado e agilizado. A estudiosa alude também à transformação da terra em mercadoria e às disputas pela apropriação que é capaz de definir ou redefinir territórios, de modo que desde o grupo dos dominantes, os camponeses, os seringueiros e até mesmo os índios se territorializam, culminando em violentos conflitos entre esses atores e também contra o Estado. Finalmente, a autora vincula a polêmica sobre a Amazônia brasileira a um jogo de interesses ecológicos, tecnológicos e políticos a uma escala planetária, como o trecho destacado permite entrever:

A tecnologia avançada cria condições para a exploração de florestas e dos rios, sucedendo-se rapidamente novas frentes contraditórias. A tecnologia energética submerge a floresta ou a transforma em biomassa para a produção de energia; a da engenharia genética preserva a floresta como “paraísos experimentais” para o vetor científico-tecnológico moderno. O descompasso tecnológico dessas frentes, somado aos problemas de degradação ambiental já existentes, gera interesses conflituosos entre atores internacionais e nacionais, com as mais esdrúxulas alianças. (BECKER, 1991, p. 83).

É importante salientar que o interesse em relação à Amazônia brasileira, desde o período da borracha até mesmo à fronteira tecnológica, se observa um mesmo fenômeno que se revitaliza ao longo dos anos: a transformação da natureza em valor, o que propiciou não só aos índios, mas às populações tradicionais ali existentes e também aos

migrantes um fenômeno, em maiores ou menores proporções: o enredamento em uma lógica monetária.

2.2.1 As diferentes noções de desenvolvimento: Os descompassos entre as políticas indigenistas e os empreendimentos econômicos

As mudanças nas concepções das sociedades sobre a ideia de desenvolvimento são marcadas pela diferença dos momentos históricos e pela orientação das políticas públicas, e em relevo neste trabalho, as políticas indigenistas.

Segundo Helm (1987), a política indigenista durante o período colonial no Brasil e na América Latina “privilegiou os interesses da sociedade ocidental sem levar em consideração as formas de vida, os modos de pensar dos povos indígenas”. Quanto às heranças do período colonial no Brasil, são válidas as argumentações de Leonardi (1999) sobre os massacres de comunidades indígenas, especificamente os que ocorreram no Rio Negro:

O Brasil já tinha se separado de Portugal há mais de meio século, quando esses massacres ocorreram no baixo Rio Negro. Não foi o colonialismo português, portanto, que os provocou. Nos sertões da Amazônia e demais áreas isoladas do Brasil, as oligarquias brasileiras continuavam se comportando em relação aos povos autóctones de uma forma idêntica à dos antigos lusos. (LEONARDI, 1999, p.51)

As políticas indigenistas do Brasil e de toda a América Latina, após independência de Espanha e Portugal, se inserem na era dos estados-nação, adquirindo um cunho integracionista, cuja finalidade, salienta Helm (1987, p.51), consistia em “fazer com que os índios deixem de ser índios e mudem suas culturas pela dominante.” Essa cultura dominante, segundo a autora, é constituída pelos interesses da sociedade ocidental em processo de construção nacional, que relega as formas de vida e os modos de pensar dos povos indígenas. A autora critica o pensamento desenvolvimentista bem como os esforços canalizados pela integração nacional por estarem em divergência com a ideia do pluralismo étnico. Este modelo desenvolvimentista ao postular que os países latino-americanos deveriam lograr as formas do capitalismo avançado via modernização dos estilos de vida, passou a considerar a presença indígena como um entrave ao desenvolvimento, justamente por apresentar características indicativas do atraso. Segundo Helm (1987), a Política Indigenista se insere, neste contexto, imbuída da

motivação de “encurtar a distância” entre a América Latina e os então chamados países de Primeiro Mundo.

Mesmo no atual momento histórico, não se constata uma mudança neste tipo de concepção. Nesta perspectiva, Ricardo Verdum (2009) sustenta que o verificado na prática é uma limitação à liberdade concedida aos povos indígenas em detrimento de fatores econômicos e políticos. Assim, a valorização das diferenças culturais permanecendo no plano da retórica oficial, maquiando, por sua vez, o jogo de poder, no qual o capitalismo permanece como elemento fundamental na elaboração de projetos culturais. Em contrapartida, o mesmo autor apresenta o etnodesenvolvimento e indigenismo participativo como alternativa às teorias desenvolvimentistas e ações etnocidas que consideravam as comunidades tradicionais como um obstáculo ao “desenvolvimento” e “progresso”.

Verdum (2009), por sua vez, identifica um campo de interesses e disputas nas representações e nos discursos sobre a alocação dos povos indígenas no desenvolvimento da América Latina. O autor argumenta que na década de 90 as manifestações de diversidade cultural, principalmente as disseminadas pelo Banco Mundial, são limitadas por concepções sociais e econômicas de “pobreza” e “marginalidade.” Isso porque, na realidade, essa visão do Banco Mundial, se traduz em um discurso progressista com vistas à “globalização desde acima”, de modo que as organizações indígenas sejam capacitadas para participar de todo o “ciclo de desenvolvimento”. Por outro lado, destaca também o atual papel do Banco Mundial (BIRD) como fundamental à disseminação do ideário etnodesenvolvimentista e da noção de capital social no que tange a conjugação de discurso cujo valor se refere ao multiculturalismo, no qual os indígenas se convertam em promotores do seu próprio desenvolvimento.

No que se refere às organizações Políticas Indigenistas e à Política Oficial na América Latina, Helm (1987) aponta que, embora sejam historicamente canalizados esforços pelas lideranças e seus grupos apoiadores, “as linhas básicas da política oficial continuam a se orientar e a tomar decisões sobre os povos indígenas, sem levar em conta seus interesses” (HELM, 1987, p. 63). Seja para resolver conflitos de terras sob pressão de fortes grupos econômicos, seja para se livrar de lideranças indígenas que se contrapõem aos projetos de natureza desenvolvimentista, a autora aponta que o Estado brasileiro restringe a definição de índio de acordo com os objetivos políticos imediatos.

Sobre o cenário atual, Baines (2009) evidencia as contradições das políticas indigenistas de Estados nacionais ao tratar da questão dos recentes conflitos e reivindicações territoriais, tomando como estudo o caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Tais contradições residem no descompasso entre as políticas indigenistas dos Estados nacionais que visam respeitar os direitos indígenas e a influenciadas elites locais dos Estados e regiões fronteiriças que, ao visar o desenvolvimento econômico regional, entendem as reivindicações indígenas como um entrave. O autor aponta, a partir do caso analisado, para uma situação complexa permeada por interesses políticos e étnicos, o que inclusive não se distancia da realidade indígena na Amazônia. Nesse contexto, parece estar em jogo a disputa pela “posse” da ideia de desenvolvimento, na qual as forças políticas e econômicas canalizam esforços para a criação de uma consciência coletiva, na qual é conferido às comunidades indígenas um papel coadjuvante nas discussões e nas novas formulações analíticas sobre o desenvolvimento. Nesse sentido, são conexas as argumentações de Pinto (2009), ao evocar a declaração do então presidente da FUNAI, Márcio Meira, de que mais de 200 obras do PAC afetarão as terras indígenas, alertando para as possíveis manipulações políticas por parte de empresas responsáveis por obras que afetam as comunidades indígenas

Assim, a construção de rodovias, usinas hidrelétricas e a persistência das atividades minerárias nos territórios indígenas são apontadas, recorrentemente, como elementos fundamentais ao desenvolvimento, de modo que os impactos nessas comunidades são percebidos como custos que, por sua vez, são compensados pelos benefícios dos empreendimentos.

A partir das concepções apresentadas, quando se trata da execução de grandes projetos, as comunidades indígenas assumem um papel secundário diante do objetivo maior de desenvolvimento. De tal modo, os projetos em questão não deixam de ser executados mesmo que influenciem diretamente na mudança dos padrões de vida das comunidades indígenas.

Esse cenário remonta também à história de outros povos indígenas na América. No México, por exemplo, aponta Blanchete (2009), os índios eram tidos como um problema da nação, de modo que a lógica do progresso significava o desaparecimento dos indígenas como condição de sua efetivação. No indigenismo mexicano, os índios continuaram a ser vistos como imperfeitamente civilizados, embora se tenha somado esforços a fim de incorporá-los como cidadãos.

Ao empreender uma reflexão sobre a realidade mexicana, Blanchete (2009) sustenta que, no moderno indigenismo o paradigma marginalista se impôs igualando pequenos produtores, índios, latinos e mestiços como beneficiários dos programas de combate a pobreza e compensação social. Assim, o que se via era o predomínio de políticas em direção ao agro, acarretando na renúncia pelos índios da condição étnica para obter acesso aos recursos governamentais. Tais políticas tinham no seu bojo a condução das sociedades indígenas em direção ao esquema de organização produtiva e inserção de tais comunidades na economia global.

Nesse sentido, ao se considerar o caso do Brasil, pode-se dizer que atualmente ocorre algo semelhante à medida que a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (PNATER), lançada em 2004 e transformada em lei em 2009, procura atender diferentes segmentos sociais, como índios, quilombolas, extrativistas, pescadores de população ribeirinha, agricultores familiares, havendo, no entanto, um hiato entre a ênfase nos segmentos sociais e a inexistência de um direcionamento de como trabalhar a interação com vistas às especificidades destes grupos. Pode-se dizer então que, na verdade, a PNATER, assim como no paradigma convencional, parte na sua elaboração pela homogeneidade dos diferentes atores. Isso porque esta política privilegia um mesmo objetivo a todos estes grupos: o aumento da produtividade agrícola e a ênfase na questão econômica. Os índios, dentro desta perspectiva, são tratados como tendo os mesmo objetivos de agricultores familiares convencionais.

Neste mesmo prisma, Baines (2004) assinala a vulnerabilidade dos povos indígenas frente às pressões econômicas e políticas, marcando assim, a desigualdade nas relações sociais travadas entre povos indígenas e segmentos da sociedade nacional/global. Não raro, sob a denominação “indigenismo participativo” ou etnodesenvolvimento, muitas das grandes empresas que realizam projetos de desenvolvimento nessas áreas, incorporam as lideranças indígenas em suas propagandas como porta-vozes das empresas. Este é o caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em Roraima, onde menos de um terço dos índios dessa aldeia, aponta Baines (2004), apoia a homologação da Terra Indígena como propícia à implantação de projetos de desenvolvimento. Por outro lado, Gordon (2006) contraria a argumentação de que os índios seriam totalmente integrados a partir da pressão global, entendendo a relação dos índios com os objetos oriundos da sociedade industrial capitalista como um fenômeno autêntico.

No entanto, entendendo a história das sociedades humanas como uma sucessão de revoluções tecnológicas, Ribeiro (1982) analisa o processo civilizatório sob dois pontos de vista, a aceleração evolutiva e a atualização ou incorporação histórica. O elemento fundante das duas abordagens é a apropriação autônoma dos meios necessários para um processo de desenvolvimento. Se por um lado, a aceleração evolutiva postula a passagem de um povo de uma formação econômico-social para outra preservando sua autonomia étnica. Por outro, a atualização ou incorporação histórica se dá a partir da alteração de determinados elementos de um povo, como sua cultura, tecnologia, formas de ordenação social e visão de mundo. Nesta perspectiva, a conjugação com as sociedades mais avançadas em condições de subordinação resulta na perda de autonomia no que se refere ao comando que um povo tem sobre seu destino.

Este estudo está em sintonia com as proposições de Ribeiro (1982), uma vez que o processo civilizatório permite pensar as políticas de desenvolvimento científico e tecnológico. Para Ribeiro (1982), o atraso histórico seria então o estado da sociedade cujo sistema adaptativo se funda numa tecnologia de mais baixo grau de eficácia produtiva ¹do que a obtida pelas sociedades modernas.

É neste sentido que este trabalho também se filia às concepções de Martins (1997) quando este entende a Amazônia como a última grande fronteira da América Latina, que desafia a tecnologia moderna. Os confrontos entre índios e não índios adquirem seu sentido, assinala o autor, ao se perceber que essa realidade é resultante de um processo que combina ritmos e tempos históricos desencontrados. A argumentação do estudioso se torna conexa ao presente estudo, por conceber a fronteira para além de sua capacidade definidora da modalidade do desenvolvimento capitalista e considerar a sua capacidade de recriação de mecanismos acumulação primitiva. Fronteira mesclada de relações sociais que sobrevivem do período colonial, como o poder pessoal do latifundiário e as formas tecnologicamente avançadas de atividade econômica. O tempo da reprodução do capital nas regiões de fronteira é também o tempo da contradição em que se percebem interesses opostos, temporalidades desencontradas e realidades sociais em ritmos diferentes. Para Martins (1997, p.94) “a desigualdade do desenvolvimento se expressa nos desencontros que revelam diversidades e não uniformidades da mesma realidade econômica e social”. Quando a reprodução ampliada do capital acarreta no

¹ Vale salientar que o termo utilizando por Darcy Ribeiro (1982) se insere em uma análise antropológica, se afastando do conceito técnico usualmente utilizado na administração em que há uma diferenciação entre eficiência e eficácia.

tratamento da terra enquanto mercadoria, esta deixa de ser regulada pelas necessidades do trabalhador ou coletor. É nesta perspectiva que, na fronteira, o posseiro e também o índio, se transformam em obstáculos ao uso capitalista da terra.

Diante da expansão das fronteiras e o encontro entre índios e não índios, Martins (1997, p.29) afirma que as populações indígenas “organizam sua inteligência dessa expansão em conformidade com a lógica própria dos diferentes grupos tribais, de conformidade com os valores e concepções que dão sentido à sua vida e aos diferentes modos como os diferentes grupos se organizam”. Argumentos que estão em sintonia com Ribeiro (1982) que entende o extermínio cultural no plano da auto-identificação, de modo a assinalar uma inevitável passagem da condição de índio tribal à condição de índio civilizado. De tal modo “a antiga consciência começa a ruir e a se decompor para dar lugar a uma forma que permanece sendo étnica, mas já responde como mentalidade à sua nova condição” (RIBEIRO, 1982, p.374).

Assim, as mudanças vivenciadas pelas comunidades indígenas, desde o contato inicial até a sua articulação com diversos grupos da sociedade no processo de desenvolvimento, seriam, numa linguagem de Ribeiro (1982), a resposta desses grupos a sua condição de índio civilizado em detrimento do aspecto tribal. Noutras palavras, as comunidades indígenas incorporam elementos da sociedade capitalista, de modo que em alguns aspectos, a mentalidade atual dos membros de tal comunidade passa a responder a essa condição de índio civilizado, o que não sugere, sobremaneira, que as diferentes lógicas, sejam elas respondentes ao modelo capitalista civilizador, sejam mais inclinadas aos modos tradicionais de reprodução dos meios de vida, não possam interagir.

2.3 Desenvolvimento em Rondônia e a Comunidade Indígena Suruí

Um grande marco da história rondoniense se dá pela assinatura, em 1903, do Tratado de Petrópolis entre Brasil e Bolívia, que não só anexou o Acre ao território brasileiro, mas continha em uma de suas cláusulas o compromisso da construção de uma estrada de ferro que possibilitasse o acesso boliviano ao Atlântico, com vistas ao escoamento do látex, assevera Ott (2002).

A construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré, cuja concessão foi comprada pelo empreiteiro americano Percival Farquhar, foi iniciada em 1907. Sobre as condições degradantes de execução obra é interessante o relato do estudioso:

A construção foi uma epopéia da qual participaram trabalhadores brasileiros e estrangeiros contratados pelos agentes de Farquhar nos portos do mundo: americanos, turcos, alemães, chineses, barbadianos, ingleses, irlandeses, antilhanos, italianos.

As condições de trabalho e vida dos construtores foram descritas por Osvaldo Cruz, que esteve em Santo Antônio em 1910 e considerou a localidade a mais insalubre de todas que tenha conhecido, afirmando não ter encontrado qualquer pessoa que se pudesse designar como hígida (CRUZ, 1972). Foi dele a sugestão, acatada pelos engenheiros, para que se transferisse o canteiro de obras e o início da ferrovia de Santo Antônio para uma baía localizada sete quilômetros abaixo com melhores condições de drenagem natural das águas e, por consequência menor proliferação de Anófeles, mosquito transmissor da malária. Nasceu, assim, aquela que seria a cidade de Porto Velho. Mesmo assim, a mudança não impediu que principalmente a malária e o beribéri dizimassem os trabalhadores. A mortalidade foi incalculável, a tal ponto que se dizia que cada dormente da ferrovia representava uma vida perdida. (OTT, 2002, p.99).

O estudioso aponta que embora o impacto ambiental não tenha assumido maiores proporções, algumas comunidades indígenas foram dizimadas por endemias introduzidas pelos não índios, pelas lutas desiguais, mencionando inclusive sua escravização e a desestruturação cultural.

Já em 1914, assevera Ott (2002), a cidade de Porto Velho tornou-se município do Amazonas, que no momento histórico em questão, vivenciava a prosperidade do primeiro ciclo da borracha. Este período histórico coincide com a construção, entre 1907 a 1915, das Linhas Telegráficas e Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, chefiada por Cândido Mariano da Silva Rondon. Rondônia também se tornou cenário da sobrevivência do ciclo da borracha em decorrência da Segunda Guerra Mundial, período em que foi emancipada politicamente com a constituição do Território Federal do Guaporé em 1943/44, pelo desmembramento de terras do Mato Grosso e do Amazonas. Já na década de 1950 foi procedida uma mudança na sua denominação para Território Federal de Rondônia, como forma de homenagear o Marechal Rondon.

Foi tão somente em 1981 que Rondônia alcançou a categoria de estado, mas sua ocupação sistemática, respondendo a objetivos geopolíticos e econômicos, tem seu marco com a atuação do Governo Militar na década de 1960, década em que foram descobertas jazidas de cassiterita, salienta Ott (2002).

Segundo Becker (1991), foram utilizados dois instrumentos na estratégia de ocupação de Rondônia. O primeiro diz respeito à construção da rodovia BR-364, que permitiu a canalização do fluxo de camponeses expropriados pela modernização agrícola da região sul do país. Já o segundo se refere ao Programa Integrado de Colonização (PIC), que, segundo a autora, teve um extraordinário efeito visto que, além do pequeno grupo de assentados com a assistência do estado, havia uma grande massa que foi atraída “espontaneamente”, se assentando por conta própria nos moldes do modelo oficial e tendo mais tarde sua situação regularizada pelo poder público.

Entretanto, salienta Becker (1991), o fluxo populacional em direção a Rondônia excedeu demasiadamente à capacidade de controle do INCRA. Em 1950 a população totalizava apenas 36.935 habitantes, já em 1984 Rondônia contava com 888. 430 habitantes, o que evidenciou um intenso crescimento habitacional em pouco mais de 30 anos. O aumento populacional, aliado à incapacidade do INCRA em atender ao afluxo de famílias que demandavam terras, intensificou o processo de ocupações e invasões, culminando no acirramento de conflitos em Rondônia, sustenta Becker (1991). Baseada em informações da Comissão Pastoral da Terra (CPT), a autora aponta a explosão de 18 conflitos em 1985 envolvendo 3.176 famílias, mais 28 conflitos posteriormente envolvendo 11.211 famílias.

Neste estado, de ocupação dirigida pela colonização oficial, dominam colonos com trabalho familiar em coexistência conflitiva com empresas de mineração, antigos aviadores de borracha, fazendeiros em expansão, funcionários, migrantes sem terra aglomerados nas periferias urbanas e índios. (BECKER, 1991, p. 105).

Vale acrescentar que, atualmente, o estado continua em ascensão populacional, uma vez que segundo o IBGE (2010), Rondônia conta com uma população de 1.562.409 habitantes, bastante superior aos 1.389.787 habitantes contabilizados no curso de 2000.

Sobre a base econômica do estado, Becker (1991) assevera que a principal atividade agrícola dos colonos era o café, e depois o cacau. Dentre as atividades destinadas à exportação se destacavam a madeira, a borracha e a exploração empresarial da cassiterita. A estudiosa (1991) entende que é reveladora a dinâmica social em Rondônia, pois aponta não somente aos mecanismos da atuação do Estado, “mas também das potencialidades da prática social, aí se desenrolando hoje um dos mais

significativos processos de mudança econômica, não só da fronteira como do Brasil contemporâneo” (BECKER, 1991, p. 106).

A autora considera duas forças na luta pelo poder em Rondônia. De um lado está o Estado, bem como suas estratégias de indução da migração, oferecimento de insignificantes recursos aos migrantes e absorção de seu trabalho. De outro a ação do que a autora denominou de pequenos produtores, que por sua vez, se mostram como participantes ativos na organização do espaço através de três formas destacadas pela estudiosa:

(1) nas inovações que introduzem e que constituem formas não conflitantes de povoamento, tais como a humanização do chamado “quadrado burro” (geométrico) do Incra, a organização do mercado familiar e criação das cidades, a formação de associações para escapar ao controle de intermediários e controlar a comercialização; (2) nos conflitos embutidos no cotidiano, na cadeia de ações e reações que compõem as relações sociais e forjam as regiões, e que obrigam o Estado a alterar as formas de assentamentos; (3) nas táticas utilizadas em conflitos deflagrados, isto é, na disputa pela terra, que hoje extravasa o controle do Estado. A resistência da população não se resume, portanto, à luta armada, manifestando-se uma ação sistemática de conquista e preservação do espaço. (BECKER, 1991, p. 106-107).

As lições aprendidas, segundo a estudiosa, tangem não somente a necessidade de relativizar o determinismo linear da ação da empresa capitalista e do Estado, mas o imperativo de levar em consideração os movimentos espontâneos da prática social, que está para além do quadro institucional que cria e controla a formação da região, sendo esta capaz de acionar uma resistência coletiva que forja a identidade regional e influencia no direcionamento de transformação espacial e social.

As mudanças populacionais em Rondônia se desdobraram em novas configurações territoriais, que, por sua vez, provocaram transformações também nas comunidades indígenas, inclusive com os Paíter Suruí. Isso porque desde o estreitamento relacional com não índios, oficialmente iniciado em 1969 pela FUNAI com a presença dos sertanistas Francisco Meirelles e Apoena Meirelles, houve grande perda tanto de território, reservas naturais de matérias-primas utilizadas para a confecção de artefatos de sua cultura material, quanto dos aspectos culturais e os referenciais tradicionais”. Isso culminou em um alinhamento produtivo e econômico para que a comunidade Suruí pudesse responder as suas necessidades no que se refere à sobrevivência e reprodução dos meios de vida, como aponta o Plano de ação

participativo para o desenvolvimento de uma economia racional e de manejo sustentável dos recursos naturais da Terra Indígena Sete de Setembro. (2010).

Este alinhamento produtivo se relaciona com a política de ocupação de Rondônia iniciada em 1972, pelo INCRA, que implantou os PIC's. Segundo Minc (1985) foram canalizados esforços para a realização da colonização oficial em Rondônia, que passou a ser considerada como um caso de sucesso quando comparada aos resultados ineficazes da colonização do Pará. No entanto, apesar de a colonização em Rondônia ser considerada a menina dos olhos do INCRA, Minc (1985) assinala que até fins de 1984 cerca de um terço dos colonos instalados já haviam vendido seus lotes.

O autor inclusive evidencia que, neste cenário, havia manobras tanto de grandes fazendeiros como de grileiros a fim de criar um clima de hostilidade e conflitos por território entre posseiros e nações indígenas, numa situação que é classificada como “expropriados contra expropriados”, de modo que o posseiro é transformado numa ponta de lança para mais tarde ser ele próprio, mais uma vez, expropriado. (MINC, 1985).

É neste cenário que a Terra Indígena Sete de Setembro passa a sofrer forte pressão e invasão de colonos no território indígena, pois Projeto Integrado de Colonização Gy Paraná foi implantado no entorno do território dos Suruí. Embora a demarcação oficial dos limites da Terra Indígena tenha sido iniciada em 1976, só em 1982 os colonos foram retirados da área. A então economia tradicional dos Paiter Suruí passou a sofrer forte influência dos modos de vida da cultura que se aproximou. Assim, a agricultura de corte e queima, caça, pesca e coleta de produtos silvestres, com a intensificação do contato com não índios, deu lugar não somente à atividade madeireira, mas plantio de outras culturas, como o café por exemplo.

A exploração predatória da madeira na Terra Indígena Sete de Setembro se iniciou em 1986, tendo se intensificado, sobretudo após o término no Programa Integrado do Noroeste do Brasil (POLONOROESTE), grande projeto de organização regional que foi responsável, por meio do financiamento do Banco Mundial, pela construção da BR 364, principal rodovia desse estado, e acelerou ainda mais o processo migratório em Rondônia. Segundo o PARMSRN (2010), o POLONOROESTE, longe de cumprir o seu suposto objetivo de assentar agricultores promovendo uma agricultura auto-sustentada, fomentou os índices mais altos de desmatamento na região.

Para as comunidades indígenas o POLONOROESTE também teve efeitos perversos, a saber:

O Programa deixou as áreas indígenas em situação de penúria, sem verbas para a manutenção da infra-estrutura implantada e para a continuidade dos atendimentos nas áreas de saúde e educação. Em várias localidades, com seus territórios invadidos, os índios tinham que enfrentar os invasores, em conflitos que, amiúde, produziam mortes.(PARMSRN, 2010, p.20)

Assim, a partir de 1986 os índios ficaram mais vulneráveis ao assédio de madeireiros e garimpeiros, intensificando-se então o comércio ilegal de madeira e pedras preciosas. A exploração madeireira aliada à ameaça de invasão dos não indígenas ao território Suruí trouxe efeitos perversos na vida social do grupo. Isso porque antes do contato estes indígenas viviam todos na mesma aldeia, de modo que a partir da invasão dos colonos despertou certa mobilidade populacional em direção a outras dimensões da Terra Indígena Sete de Setembro a fim de assegurar a sua posse. Além disso, dispersão dos indígenas pelo território, marcada pela criação de novas aldeias, se relaciona com a invasão e aliciamento dos madeireiros, que por sua vez, incitou a percepção pelos indígenas sobre a possibilidade de aferir renda através da terra. Com a exploração madeireira os indígenas se depararam com um processo no qual a natureza passou a ser precificada, de modo que perceberam que ocupando demais espaços, ainda não explorados, tornavam maiores os benefícios monetários recebidos em decorrência da extração desse recurso natural.

Em contrapartida, o atual debate entre os Suruí tange a possibilidade de resgatar as formas tradicionais de reprodução dos meios de vida indígena aliado a possibilidade de rentabilidade financeira via projetos que, segundo o PARMSRN(2010), visem o uso racional e de manejo ecologicamente sustentável dos recursos naturais. A elaboração doPARMSRN em 2010 e as parcerias construídas pelos Suruí, por meio da associação Metareilá, com diversas ONGs, inclusive estrangeiras, e grandes organizações como o Google refletem essa tendência.

2. Caracterização da área de estudo

Denominado como Suruí pelos sertanistas responsáveis pelo contato oficial, esse povo indígena se autodenomina, em sua família lingüística Tupi Mondé, como “Paiter”, que no português significa “nós mesmos” ou “gente de verdade”. Desta forma, ao longo deste trabalho tanto Paiter como Suruí ou até mesmo Paiter Suruí serão utilizados como sinônimos para se referir à comunidade indígena que se constituiu na principal base empírica que orientou o presente estudo.

Em 2010 a associação do Povo Suruí *Metareilá* em parceria com as Organizações não governamentais (ONGs) *Forest Trend*, *Kanindé*, *ACT Brasil* e *Acqua Verde* elaboraram um Plano de Ação Participativo para o Desenvolvimento de uma Economia Racional e de Manejo Sustentável dos Recursos Naturais (PARMSRN) da Terra Indígena Sete de Setembro, que se constitui na principal fonte de dados utilizada para mapear e caracterizar a área de estudo.

De acordo com o PARMSRN (2010), a população Paiter Suruí é categorizada por clãs, sendo eles Gabgir cujo símbolo é um maribondo amarelo, Gamep cujo emblema é um marimbondo preto, Makór representado por uma Taquara e Kaban que remete a uma frutinha doce, clã originado do roubo de uma mulher Cinta Larga². A existência dos clãs implica em divisões políticas, uma vez que cada clã possui uma associação que se vincula à Metareilá, que é a associação dos Kaban, e também implica em uma organização social, dado os casamentos que se podem ou não se podem realizar entre determinados clãs.

A Terra Indígena Sete de Setembro, com a extensão territorial de 248.146,921 hectares, localizada entre os estados de Rondônia e o Mato Grosso, é o local onde vive a maioria dos Paiter com 215 famílias, existindo outras 24 famílias que vivem em outras localidades, o que se explica por motivos diversos, dentre eles se destaca o trabalho, a adoção e a busca por formação profissional, como aponta o PARMSRN (2010). Significativa parte do território se localiza nas proximidades da BR 364, rodovia que liga Cuiabá a Porto Velho. Como a colonização em Rondônia se deu no formato “espinha de peixe”³, as estradas vicinais foram denominadas linhas, conhecidas e referenciadas pelos números. As aldeias da Terra Indígena estão distribuídas ao longo

² Cinta Larga é um grupo indígena, que como os Suruí, pertence à família lingüística Tupi Mondé. Seu território se localiza entre Rondônia e Mato Grosso.

³ A colonização no formato “espinha de peixe” em Rondônia é caracterizada pelo eixo central que é a BR 364 e suas linhas laterais onde foram constituídos assentamentos ortogonais.

dos limites das linhas 7,8, 9, 10, 11, 12 e 14, as quais permitem o acesso até as aldeias dos Suruí, como aponta o Instituto Socio Ambiental (ISA: 2003).

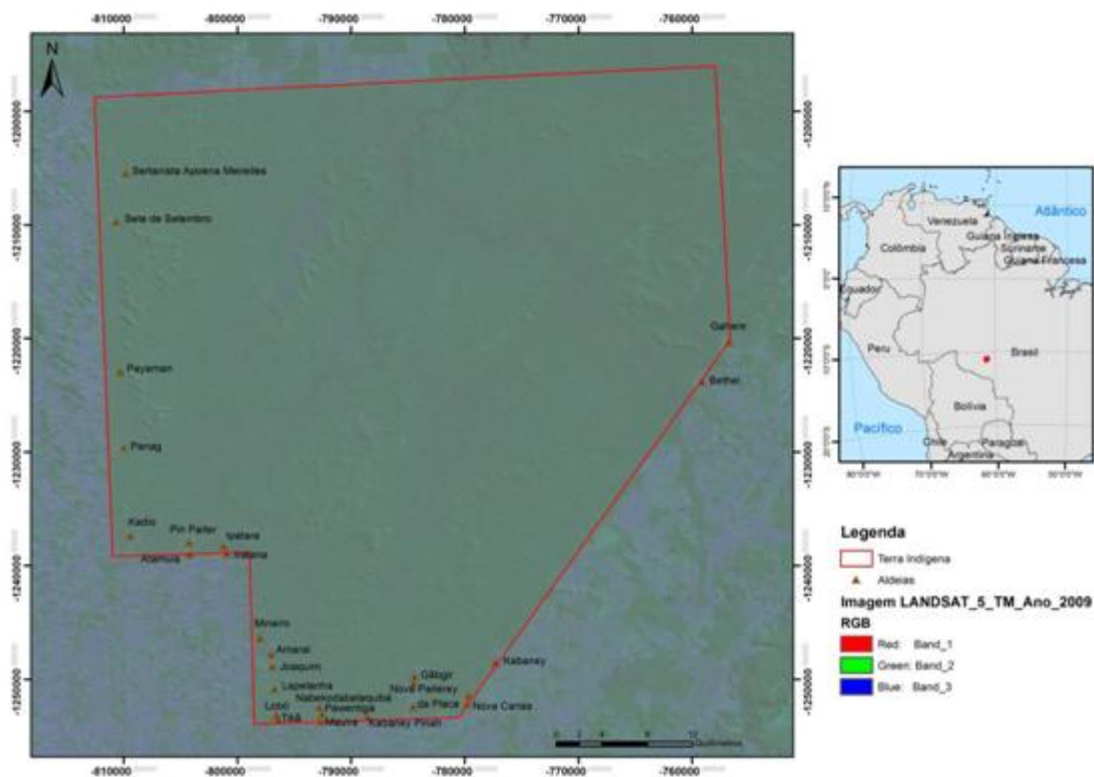


Figura 1. Terra Indígena Sete de Setembro
 Fonte: PARMSRN, 2010.

Segundo a FUNASA/CASAI (2011), atualmente existem 26 aldeias distribuídas ao longo da Terra Indígena. Embora 60% da área se localize no Mato Grosso, com 147.401,73 ha, neste estado existem apenas 4 aldeias, representando 9,5% da população total desses índios. Tal distribuição implica em que a maioria das relações, tanto comerciais quanto sociais, se dá no estado de Rondônia, sobretudo no município de Cacoal onde concentra 84,93% da população Suruí. O Quadro 1, a seguir, permite perceber a atual distribuição dos indígenas tanto por município quanto por aldeias:

Quadro 1: Distribuição da população Suruí, 2011.

Município	Aldeia	Quantidade de pessoas
Cacoal – RO	Pabykeb	6
	Bethel	35
	Linha 10	82
	Linha 10 –Iratana	16
	Linha 11 –Amaral	121
	Linha 11 –Joaquim	64
	Linha 11 - La Petanha	95
	Linha 11 –Lobó	36
	Linha 11 –Tikã	44
	Linha 12	70
	Linha 12 –Mauira	19
	Linha 13	19
	Linha 14 –Gamir	210
	Linha 14 – Nova Pipira	18
	Linha 14 – Placa	31
	Linha 15 – Kabaney	23
	Linha 8	19
	Linha 9	125
	Linha 9 –Atamuia	21
Subtotal	1.054	
Ministro Andreazza – RO	Payaman	42
	Subtotal	42
Espigão D'Oeste – RO	Gahere	18
	Boa Vista do Pacarana	9
	Subtotal	27
Rondolândia – MT	Sertanista Apoena Meireles	78
	Panag	18
	Ngaxip	14
	Sete de Setembro	8
	Subtotal	118
	População Total	1.241
	Total de aldeias	26

Fonte: FUNASA/CASAI Setembro de 2011

A partir da intensificação do contato com os não índios iniciado em 1960, a população Suruí foi assolada por doenças até então desconhecidas por eles, principalmente o sarampo, que segundo o ISA (2003), matou cerca de 300 pessoas. Embora o sarampo quase tenha comprometido a existência da comunidade indígena Suruí, percebe-se, pela Figura 2, que a partir de 1975 esta sociedade aponta significativas taxas de crescimento populacional.

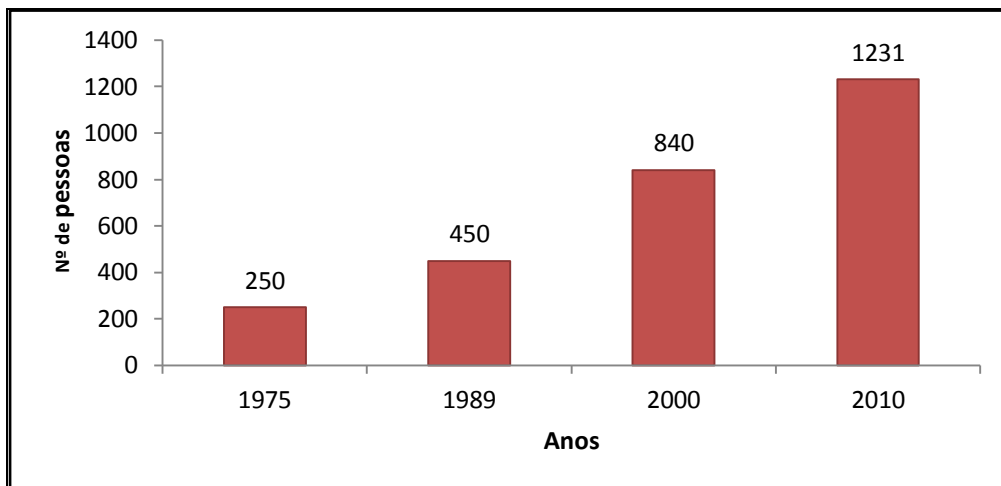


Figura 2. População das comunidades indígenas Suruí, 1975 - 2010.
Fonte: PARMSRN, 2010.

Segundo o PARMSRN (2010) entre 1975 e 1988 a taxa de crescimento populacional foi de 80%, ao passo que no período que compreende 1988 a 1999 a taxa se tornou ainda maior, 87%. No entanto, de 1999 a 2010 essa taxa passou a ter uma média de 20% ao ano. Isso se dá principalmente pelo auxílio saúde impulsionado desde 1988 por associações locais com financiamento de agências internacionais. Do mesmo modo, a atuação da FUNASA/CASAI ao capacitar indígenas nas aldeias como agentes de saúde e agentes de saneamento pode ter contribuído para este cenário positivo de aumento populacional.

De 1231 pessoas em 2010, a população Suruí passou para 1241 pessoas em 2011, sendo 647 homens e 694 mulheres. Além disso, pela perspectiva etária a maioria da população é composta por criança de 0 a 12 anos, como se pode observar na figura 3, a seguir.

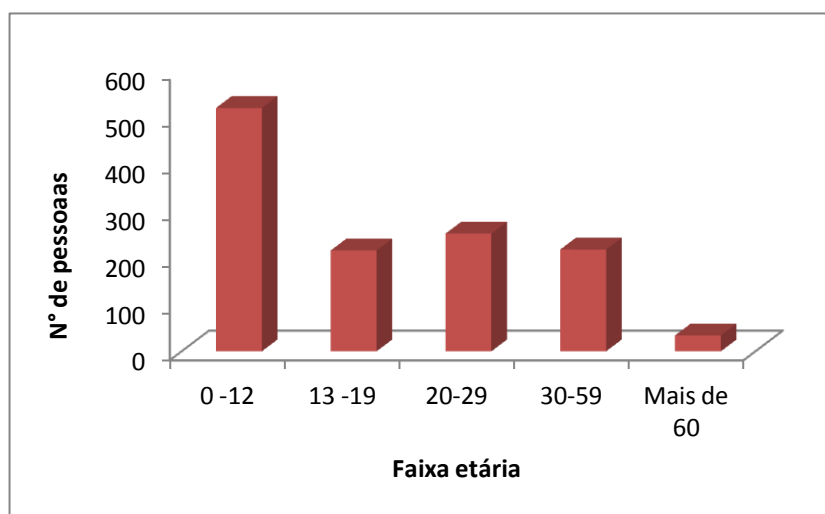


Figura 3. População Suruí por estratos de idade.

Fonte: FUNASA/CASAI Setembro de 2011

Além das transformações populacionais, os Suruí se mostram articulados em termos de parcerias e de diálogo com diferentes esferas da sociedade. Uma das parcerias em destaque é a da Google, que foi renovada em 2012, de modo que o resultado consiste em um trabalho diferenciado no Google Earth que expõe a aldeia indígena a partir de um mapa cultural, como se pode observar na figura a seguir:

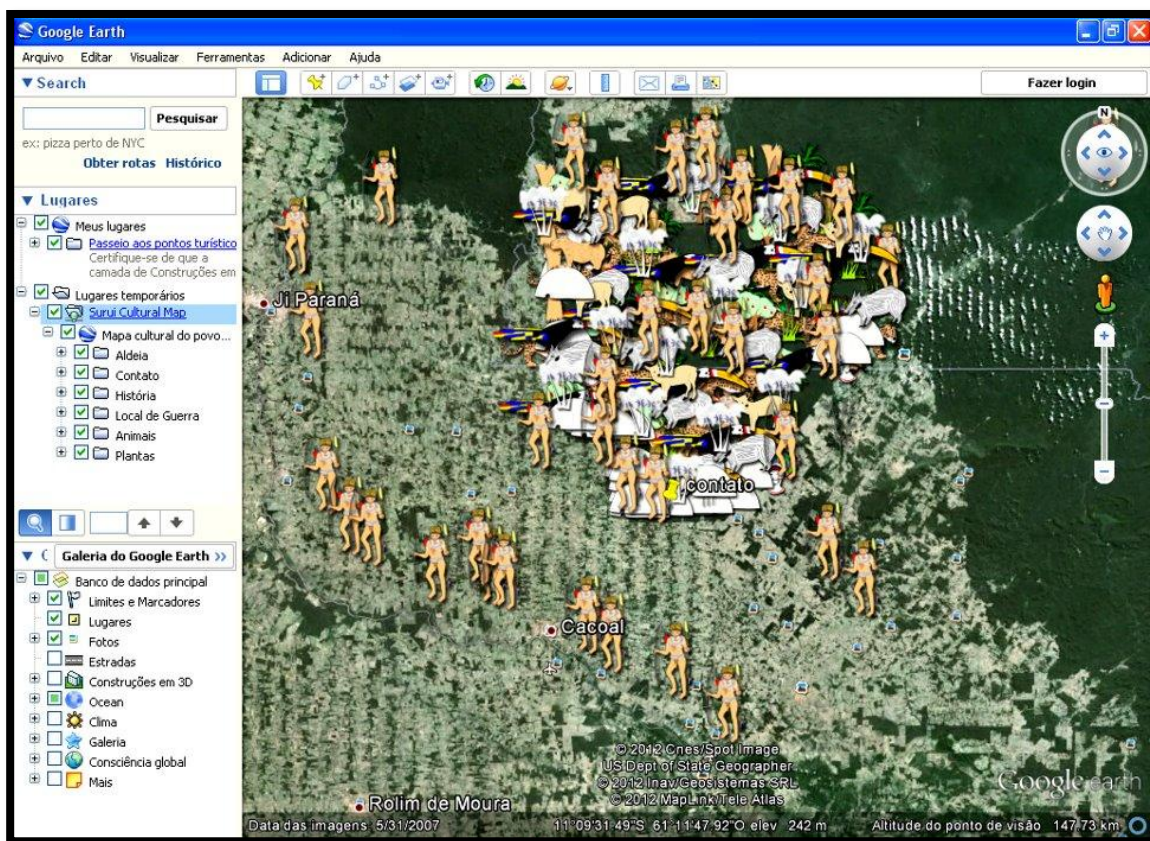


Figura 4. Divulgação do trabalho realizado pela Google em junho de 2012 com os indígenas na Aldeia Sete de Setembro. Mapa cultural - Spreadsheet Mapper
Fonte: Associação Metareilá do Povo Indígena Suruí, 2011.

O maior projeto dos Suruí atualmente é o de “sequestro de carbono”⁴ que visa angariar renda através da comercialização da biomassa da floresta existente na aldeia a empresas poluidoras internacionais. O objetivo é reduzir emissão de gases de efeito estufa na atmosfera através da renda da biomassa existente na aldeia a empresas

⁴ O termo foi consagrado na Conferência de Quioto em 1997 para se referir como um mecanismo que busca reduzir a emissão do gás carbônico na atmosfera. O projeto empreendido pelos Suruí é denominado como REDD (Redução de Emissões por Desmatamento), sendo um mecanismo que tem como objetivo compensar financeiramente a manutenção de florestas tropicais, mitigando o gás carbônico que causa o aquecimento global

poluidoras internacionais. Ou seja, empresas internacionais que emitem gás carbônico na natureza pagariam aos Suruí pela preservação e reflorestamento de sua Terra Indígena, como uma forma de compensação ambiental pelos danos causados à natureza. A renda proveniente desta atividade se desdobrará em resultados coletivos como a construção de escolas e melhorias nas aldeias através de um investimento.

No dia 09 de abril de 2012 o principal líder Suruí noticiou em uma de suas redes sociais, no twitter, a certificação do Projeto Carbono Florestal promovido pelos Suruí, como se pode observar na Figura 2⁵.



Figura 5. Declaração do Almir Suruí sobre a certificação do Projeto de Carbono Florestal na rede social twitter
Fonte: Twitter, 2012.

Os selos obtidos com a certificação são o VCS (Verified Carbon Standard) e o CCB (Climate, Community and Biodiversity), o que confere aos Suruí credibilidade aos investidores internacionais interessados nesse tipo de negócio. O discurso do líder, apresentado na Figura 5, aponta para um cenário, que em sua opinião, os Suruí se mostram na vanguarda da atividade envolvendo o crédito de carbono, haja vista as dificuldades burocráticas encontradas para a realização desta atividade econômica, principalmente por não haver no Brasil um marco legal que se posicione em relação a esse mercado. Vale salientar que a filiação do líder dos Suruí ao Partido Verde (PV) somado aos seus discursos que valorizam a sustentabilidade, demonstram que ideologicamente o projeto de sequestro de carbono se contrapõe à exploração madeireira que ainda resiste na aldeia do Pacarana, por exemplo. Além disso, a imagem da liderança tem sido cada vez mais associada à defesa dos recursos naturais via sustentabilidade ambiental, como se pode observar no trecho que segue:

O chefe Almir é uma das novas caras da sustentabilidade brasileira. Distante da imagem de “índio vítima do homem branco”, ele sabe que precisa somar

⁵ Vale salientar que esse grupo se encontra em demais redes sociais, divulgando outras iniciativas.

forças, se quiser mudar a vida de seu povo. E não são poucas (nem pequenas) as associações e empresas ligadas aos paiteir-suruís. (O cacique do século XXI, Revista ISTOÉ, Edição 2214, 12 de abril de 2012).

A construção de canais como parcerias com ONG's e demais organizações, além da incorporação do atual discurso sobre desenvolvimento inclinado à sustentabilidade, indicam que, embora exista a preocupação em acionar mecanismos de estabilidade das formas tradicionais de vida, principalmente os mecanismos de mudança são acionados para se adequar ou até mesmo resistir na sociedade capitalista.

3. Pesquisa de campo e Aspectos metodológicos

3.1 Metareilá: Os caminhos e descaminhos da Pesquisa de Campo

Se cheguei aos Suruí quase por acaso, encontrei neste grupo um mundo indígena fascinante.

(Betty Mindlin)

Metareilá em Tupi Mondé significa metade do caminho. Metade do caminho era precisamente o local onde a pesquisadora se encontrava quando os Paiter Suruí emergiram neste cenário como sujeitos da presente pesquisa. Numa perspectiva temporal, havia se passado um ano do mestrado, ou seja, era a metade deste caminho acadêmico. Embora admitida no programa de Extensão Rural com o objetivo de pesquisar o conflito proveniente da exploração de diamantes na Terra Indígena (T.I.) dos índios Cinta Larga, as primeiras incursões empíricas se tornaram capazes de mudar os rumos da pesquisa de mestrado originalmente concebida.

Em janeiro de 2011, a pesquisadora se encontrava no município de Pimenta Bueno, para iniciar os contatos com informantes que pudessem estreitar as relações com os atores sociais a serem estudados, ou seja, os Cinta Larga. Para tanto, frequentemente a pesquisadora se dirigia ao município de Cacoal que fica a 40 quilômetros de Pimenta Bueno. Porém, tanto na FUNAI, quanto com os indigenistas, os caminhos se mostravam mais acessíveis caso o alvo da pesquisa fosse o Grupo Indígena Suruí.

Isso porque o conflito que culminou no assassinato de 29 garimpeiros em 2004 na T.I Roosevelt ainda era um assunto velado tanto para os indígenas Cinta Larga quanto para as autoridades envolvidas. Representantes de órgãos como IBAMA e Polícia Federal foram reticentes em conceder informações.

Justamente neste momento em que surgiram as dificuldades para a realização da pesquisa de campo com os Cinta Larga e, portanto, de preocupação com os rumos da pesquisa, entrou em cena a indigenista Maria do Carmo Barcelos, uma das pessoas procuradas pela pesquisadora no sentido de auxiliá-la no mapeamento da questão indígena em Rondônia. Foi então que a “Maria do índio”, como é comumente chamada na região, apontou a possibilidade de realização da pesquisa com os Paiter Suruí, sob a

justificativa que este seria um momento histórico de grandes mudanças em meio a este grupo indígena, se tornando então interessante um olhar científico sobre a questão.

Neste sentido, por uma perspectiva física, era também metade do caminho. Isso porque a maior associação do Povo Indígena Suruí chamada Metareilá se localiza entre os municípios de Pimenta Bueno e Cacoal, o que facilitou o diálogo que se iniciava. A partir dos descaminhos percorridos ao tentar investigar a realidade Cinta Larga emergiram novos caminhos que levaram à reorientação da pesquisa.

Os índios Suruí, possivelmente por certa experiência de diálogo com diferentes esferas da sociedade não indígena, como ONG's (Organizações não Governamentais), iniciativa privada e inclusive universidades, sinalizavam sua abertura à realização desta pesquisa. É neste sentido que se tornou válida a contribuição analítica de Silva (2000) sobre os bastidores da pesquisa de campo no sentido de que as dificuldades nele encontradas, às vezes, implicam em abandono ou reorientação do trabalho, pois “a experiência mostra que o próprio campo condiciona o que observar e a quem” (SILVA, 2000, p. 39).

Os indígenas Suruí chamavam atenção por vários motivos. Dentre eles podem-se destacar as parcerias com empresas como a Google que supriram a associação e determinadas aldeias de tecnologia relacionada a computadores e a internet a luz solar. Em contrapartida, incluíram a Terra Indígena Sete de Setembro no Google Earth por meio de imagens de satélite, mapas, fotos e características gerais dos Suruí disponibilizados na rede.

Além do já citado projeto de carbono, não se pode deixar de mencionar também a criação do Parlamento do Povo Suruí que é a forma de articulação política por meio de uma instância de decisão interna, com hierarquia própria e que contribui com a luta pelos direitos indígenas e com o enfrentamento dos atuais processos sociais pelos quais passam os Suruí.

Ademais, vários indígenas estão na faculdade, concluíram a graduação ou já se inserem na pós-graduação para contribuir com os projetos e também analisar a atual realidade deste grupo indígena. Outros ocupam cargos na FUNAI (Fundação Nacional do Índio), FUNASA (Fundação Nacional de Saúde)/CASAI (Casa de Saúde Indígena), ONG's ambientalistas e órgãos do governo como SUDAM (Superintendência de Desenvolvimento na Amazônia).

Enfim, todas essas iniciativas conferem ao grupo indígena Suruí uma espécie de vanguarda em termos de articulação indígena não só em Rondônia, mas com uma

visibilidade até mesmo internacional. O próprio interesse do grupo indígena em ser observado também pela perspectiva acadêmica pode ter relação com a busca por visibilidade que almeja ter ou manter. Neste sentido são conexas as argumentações de Silva (2010) ao sustentar que dar entrevistas ou ser pesquisado pode ser considerado como uma espécie de reconhecimento público, uma vez que a entrevista propicia certa publicidade, que por sua vez confere ao grupo ou a determinado indivíduo um aumento de prestígio.

Tendo mudado o grupo indígena a ser pesquisado, conseqüentemente houve mudança também na perspectiva teórica do trabalho. A escolha da temática do desenvolvimento atrelada aos atuais processos sociais vivenciados pelos Suruí igualmente teve relação com as discussões que já existiam no Grupo de Pesquisa “Assentamentos” sobre a questão do desenvolvimento, porém atrelada à reforma agrária.

Se por um lado as discussões do grupo de pesquisa apontavam para a constatação de que os assentamentos rurais impactavam no desenvolvimento socioeconômico dos municípios e para o entendimento dos estigmas vivenciados pela população assentada. Por outro, surgia o interesse pela análise das comunidades indígenas no contexto da Modernização impulsionada pela lógica do progresso e instrumentalizada pelos grandes projetos de desenvolvimento que englobam, ações como a construção de rodovias e hidrelétricas, a exploração madeireira, o garimpo e seus desdobramentos, etc.

Finalmente, a partir da lapidação do olhar crítico em relação à vida social, propiciado pelos estudos até então empreendidos no grupo de pesquisa, se tornou possível obter um olhar analítico diante do atual processo de desenvolvimento na Amazônia e seus elos com a questão indígena, realidade próxima ao universo de significados da pesquisadora que é proveniente de Pimenta Bueno, Rondônia.

3.2 Entrevistas e os ritmos dos diferentes atores em interação

A execução de uma pesquisa como esta exige do pesquisador uma espécie de imersão no ritmo que o próprio campo impõe. Segundo Silva (2010), para que se estabeleça um clima de confiança entre pesquisador e grupo pesquisado é preciso ter acesso ao grupo, familiarizar-se com ele, enfrentar conflitos e aprender regras a duras penas.

As aldeias da T.I Sete de Setembro se constituíam em um universo totalmente novo, recheado de significados e mistérios. O que resultava do encontro eram descobertas não só da pesquisadora em relação aos indígenas, mas dos indígenas em relação àquele contexto que envolvia não só a pesquisadora, mas o gravador, as fotografias e os outros aparatos tecnológicos utilizados nas entrevistas e visitas.

De um lado estava a pesquisadora, movida pelo ímpeto de conhecer a realidade dos Paiter e coletar informações com o maior número de indígenas possível, de outro os Paiter com um elemento novo que surgia naquele momento de descontração, a entrevista. Apesar de os Paiter Suruí falarem sempre em sua língua materna, Tupi Mondé, vez ou outra se ouvia do diálogo entre o interlocutor indígena e os indígenas da aldeia a palavra entrevista. Isso porque alguns termos não existentes na língua materna do grupo são pronunciados como no português.

A entrevista nada mais era do que ritmos que ali tentavam se combinar. Era a pesquisadora ansiando entender da vida dos Paiter e estes, por sua vez, prontamente entendendo que a entrevista significava narrar a sua própria vida, mostrando à pesquisadora uma história contada e vivenciada num outro ritmo, com as suas interrupções, desarranjos e marcos principalmente a partir da ampliação do contexto relacional indígena com a sociedade envolvente.

O elemento novo, como era de se esperar, despertou curiosidade, e alguns indígenas esperavam ansiosamente num banco feito de tronco de árvore pelo momento de entenderem o que seria essa tal de entrevista. Outras vezes se tornava enfadonho para os indígenas que encerravam a atividade antes que chegasse à quinta entrevista, o que contrariava a lógica produtivista da pesquisadora que se abalara 90 quilômetros, sendo 50 quilômetros deles de estrada de chão, para a realização das mesmas.



Figura 6. Entrevistas realizadas na Feira Cultural na aldeia Joaquim.
Fonte: Dados da pesquisa, 2011.

Não raro as indígenas se aproximavam da pesquisadora para questionarem aspectos da sua vida, sobretudo sobre o estado civil. A partir dessas conversas informais se tornou possível compreender as alterações no sistema de casamentos entre os Suruí, aspectos fundamentais em relações à mudança nos comportamentos a partir das mais variadas influências. São nestes bastidores da pesquisa de campo que, como argumenta Silva (2010:57), “as visões de mundo dos pesquisados não são estruturas predefinidas trazidas à tona através da dinâmica de perguntas e respostas ou de outros procedimentos de observação participante. Essas visões são construídas no e pelo diálogo.”



Figura 7. Conversas e momentos informais da pesquisadora com os indígenas Suruí nas aldeias das Linhas 09 e 12 respectivamente.
Fonte: Dados da pesquisa, 2011.

A capacidade de dialogar, participar de momentos em que se manifestam as sociabilidades na aldeia como a feira cultural ou o de confecção de artesanato, até mesmo de conversas nas redes, momento de descontração para os indígenas, evidenciam, apesar de parecer contraditório, que o olhar analítico e

sistemático deve ser precedido de outros olhares, atentos e sensíveis à descoberta do novo que surge e que mais tarde se tornará científico.

3.3 Procedimentos Metodológicos

Ao entender o procedimento metodológico como ferramenta que auxilia o pesquisador a tomar as decisões para traçar o melhor caminho para a descoberta, como aponta Marcone e Lakatos (2006), faz-se então necessário que esta ferramenta esteja em consonância com o objetivo do presente trabalho. De tal maneira, a identificação dos mecanismos de estabilidade e mudança acionados pelo grupo indígena Suruí, da Terra Indígena Sete de Setembro, diante da atual noção de desenvolvimento em Rondônia passa a ser uma tarefa a ser feita à luz de teorias e conceitos provenientes de um arcabouço teórico evitando, como salientam Muniz & Muniz (s/d), o hiato entre a linguagem teórica e a observacional.

A estratégia adotada na presente pesquisa foi o estudo de caso, por possibilitar, segundo Yin (1989) a compreensão de uma realidade complexa a partir da articulação de uma série de métodos de coleta de dados e fontes, como entrevistas, observação participante e variados documentos. A vantagem da utilização do estudo de caso, como aponta Yin (1989) é a possibilidade de “generalização analítica” de um único caso, de modo que a construção teórica contribua não somente no desenho da pesquisa. Assim, a função da teoria se assemelha a um gabarito, no qual se pode comparar os resultados dos dados empíricos do caso estudado com o que está evidenciado na teoria. Tornando-se então indispensável a esta proposta de estudo explorar os diversos períodos da história amazônica; como se deram os primeiros contatos de não índios com índios; os vários ciclos econômicos; expansão das fronteiras e noções de desenvolvimento, de modo que as proposições teóricas sejam comparadas com os dados empíricos.

Já a realização de entrevistas, de acordo com Haguette (1992), se constitui em um processo de interação social entre entrevistador e entrevistado, procurar-se-á, atingir o objetivo central da pesquisa fazendo-se uso de um “roteiro” que contenha os tópicos a ser abordados.

A coleta de dados realizou-se em dois momentos. A primeira (julho – agosto de 2011) que diz respeito à intensificação da aproximação com a Associação do Povo Indígena Suruí Metareilá (distrito de Riozinho) e a definição do roteiro de entrevistas através de uma pesquisa exploratória que possibilitou mapear objetivamente o campo.

Com o apoio da associação Metareilá se tornou possível a participação da pesquisadora no Curso denominado “Atividades Econômicas em Terras Indígenas” promovido pelo IEB (Instituto internacional de Educação do Brasil) no município de Cacoal. Ministrado a 18 representantes de associações indígenas dos estados do Amazonas, Rondônia, Mato Grosso e Acre, o curso teve como premissa o reconhecimento desses grupos como agentes econômicos inseridos em processos diversos.

Além da possibilidade de observar as discussões e atividades previstas, entender sobre as demandas do movimento indígena e os termos frequentemente utilizados, a participação no curso tornou possível a realização de entrevistas com membros de seis etnias diferentes, quais sejam Tenharim e Jiahui do Amazonas, Yawanauá do Acre, Cinta Larga, Tupari e Suruí de Rondônia. Tais entrevistas propiciaram uma espécie de mapeamento da questão indígena na Amazônia e a interface com o atual processo de desenvolvimento, principalmente no que tange aos processos econômicos vivenciados, que por sua vez, possuem desdobramentos sociais e culturais. Foram também realizadas entrevistas com o coordenador e instrutores do curso que estava sendo desenvolvido.

No período de estreitamento de relações com a Metareilá foi possível a participação em uma reunião do Parlamento Suruí, uma espécie de órgão máximo deliberativo dos Suruí. Porém essa participação não foi tão produtiva dado que os Suruí sempre que se encontram conversam em sua língua materna, não dominada pela pesquisadora.

Vale salientar que por questões éticas, os nomes dos indígenas serão alterados, de modo que os nomes fictícios serão acompanhados do sobrenome que corresponde à etnia da qual o indígena faz parte. O mesmo não ocorrerá com os não indígenas que participaram da pesquisa, cujos nomes serão mantidos em sigilos, mas os cargos, profissão ou posição que ocupam serão evidenciados, dado a necessidade de se entender a visão relativa a desenvolvimento de determinados atores, intimamente relacionada às funções que desempenham ou à instituição pertencente.

Já uma parte do 2º momento da pesquisa de campo consistiu na realização de entrevistas nas aldeias Joaquim (Linha 11), Amaral (Linha 11), La Petaña (linha 11), Paiter (Linha 09), aldeia pertencentes ao município de Cacoal em Rondônia e na aldeia Apoena Meireles localizada no município de Rondolândia no Mato Grosso. Numa das visitas a linha 11, foi possível a observação da feira cultural e realização de entrevistas com Suruí de outras aldeias. Embora a pesquisadora não tenha visitado as aldeias próximas às linhas 10, 15 e 12, foi possível entrevistar membros de tais localidades

tanto no curso de “Atividades Econômicas em Terras Indígenas” quanto na associação Metareilá.

Ainda no segundo momento da pesquisa foram realizadas entrevistas com representantes do poder público de Rondônia, como governador, deputado estadual, secretária de desenvolvimento social e representantes da EMATER/RO (Empresa Brasileira de Extensão Rural) e IDARON (Agência de Defesa Sanitária Agrosilvopastoril do Estado de Rondônia). Também se realizou uma entrevista com a Coordenadora CIMI (Conselho Missionário Indigenista), órgão pertencente à Igreja Católica e que atua em diversas comunidades indígenas em Rondônia há trinta anos. Finalmente foi possível entender o atual processo de desenvolvimento em Rondônia pela perspectiva acadêmica através da entrevista com dois professores da UNIR (Universidade Federal de Rondônia).

Ao todo foram entrevistados 34 indígenas Suruí, 4 indígenas de demais etnias que vivem na região amazônica, sendo eles Yawanauá, Tenharim, Jiahui e Tupari. Foram entrevistadas 2 não indígenas casadas com Suruí e que vivem nas aldeias, totalizando 40 pessoas. Entre os não índios, foram entrevistados representantes do poder público e instituições direta ou diretamente ligadas as questões indígenas em Rondônia como EMATER e IDARON, representantes do braço missionário da Igreja Católica, ONG's e professores da Universidade Federal de Rondônia, foram realizadas 11 entrevistas.

4. O processo de desenvolvimento em Rondônia: Uma análise a partir da polarização entre atores políticos, o papel da Academia e a atuação dos índios

4.1 Rondônia como palco da revitalização da noção econômica do Desenvolvimento

A crença no progresso espontâneo pode cegar-nos quanto ao papel do governo na vida econômica. Este papel consiste, muitas vezes, em alterar o ritmo da mudança, apressando-o ou diminuindo-o, conforme o caso.
(Polanyi)

A forma como o desenvolvimento em Rondônia foi instrumentalizado por meio de políticas públicas, com destaque ao POLONOROESTE (Programa Integrado de Desenvolvimento do Noroeste do Brasil), que se desdobrou em PLANAFLORO (Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia) e mais atualmente pelo PAC⁶ (Programa de Aceleração do Crescimento) com a construção das usinas hidrelétricas Santo Antônio e Jirau, parece se manter e ao mesmo tempo responder à ideia da linearidade evolutiva, ou seja, se mostra em grande parte balizada por noções e modelos de desenvolvimento marcados por padrões precisos de progresso e de crescimento econômico.

As atuais discussões sobre os impactos do PAC vêm acompanhadas de ideias similares que envolvem também projeto da Iniciativa de Integração da Infraestrutura Regional Sul Americana (IIRSA) e apontam, como consequência, para a expansão das áreas de plantio de soja, como assevera Vera-Diaz et all (2007) e Almeida e Bastos (2010). Isso porque a construção das hidrelétricas do Rio Madeira seria capaz de promover a integração física dos territórios amazônicos do Brasil, Peru e Bolívia, o que contribuiria para a diminuição dos custos de produção da soja, provocando o avanço dessa cultura na região.

Na visão da secretária de desenvolvimento econômico e social de Rondônia, o potencial energético do estado, alvo do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), é tomado pela seguinte perspectiva:

⁶ O PAC é um programa do governo brasileiro que consiste em um conjunto de medidas destinadas a incentivar o investimento privado; aumentar o investimento público em infraestrutura; e remover obstáculos (burocráticos, administrativos, normativos, jurídicos e legislativos) ao crescimento do país (BRASIL, 2007).

as usinas trouxeram realmente absorção de mão de obra, qualificação de mão de obra, paralelamente uma demanda maior por outros serviços, por outras demandas, só que elas são finitas, elas tem um horizonte onde ela vai encerrar. O que vai ficar de massa absorvida nesse processo é pequeno em relação ao que se tem hoje. **Então eu penso que é urgente mesmo, e o estado vem buscando isso, fazer projetos que possam assegurar a continuidade realmente desse desenvolvimento, senão se cria na verdade novamente novos cinturões de pobreza, se não tem uma massa aí, boa parte, o que se coloca é que em torno de 80% da massa que ta empregada hoje é do estado.** Então mais do que nunca aumenta a nossa preocupação. Por que? Porque aqueles que são considerados como barrageiros, eles vem, na hora que tem um outro empreendimento eles já estão se deslocando, mas fica aquela massa que é daqui, que vai ficar, **na hora que essa massa fica desempregada, tem o efeito dominó,** eu quero toda uma cadeia que ta aí, da economia, eu quebro o comércio, eu quebro o setor de serviços. Então você começa a ter um processo preocupante ainda que esses investimentos em geral tenham uma receita maior pro estado (Secretária de Desenvolvimento Econômico e Social, 55 anos, Porto Velho, 2011, Grifo de pesquisadora).

Embora a Secretária conceba como aspectos positivos propiciados pela construção das usinas a absorção de mão de obra e geração de demandas que passaram a movimentar a economia local, se mostra atenta também aos riscos que podem afetar não somente os trabalhadores após o término da construção, mas a dinâmica da economia local. Nesse sentido, as políticas públicas do estado devem, na opinião da entrevistada, criar mecanismos que assegurem a continuidade do desenvolvimento. Isso seria logrado então por meio de um novo projeto de desenvolvimento, chamado Programa Integrado de Desenvolvimento Sócio Econômico Inclusivo do Estado (PIDISE), a ser financiado pelo BNDES (Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Social), que na opinião da entrevistada alia conhecimento científico no auxílio de tomada de decisões. O trecho abaixo destacado clarifica a questão:

Então um dos projetos que nós estamos trabalhando é criar realmente no estado não um instituto de pesquisa pra ser mais um cabide de emprego, mas uma rede, um sistema de informações onde a gente possa monitorar realmente pra onde ta caminhando o desenvolvimento, aonde eu to tendo vulnerabilidade, pra que o estado possa agir no momento certo. (...) De repente indicar os caminhos, oportunidades de investimento, oportunidade de negócios, pra onde a gente pode caminhar, aonde provavelmente dá mais certo, isso com base em pesquisas, permanente produção desses indicadores de forma bem atualizada. Esse é um projeto. Com base nesse projeto ele vai fornecer também as informações pra outros projetos estratégicos, um deles que nós estamos trabalhando também é um projeto que nós denominamos de fomento à competitividade. (Secretária de Desenvolvimento Econômico e Social, 55 anos, Porto Velho, 2011).

A proposta relativa ao Desenvolvimento em Rondônia pressupõe a interpenetração do conhecimento científico aos impasses e desafios vivenciados naquele estado. No entanto, se percebe, na atual conjuntura rondoniense, pela fala dos atores políticos, que persiste a ideia do crescimento econômico atrelada à reprodução do perfil agropastorial do estado. Isso pode ser percebido pelo relato do governador sobre os atuais pontos positivos do atual processo de desenvolvimento em Rondônia:

Agricultura, Recuperação de áreas degradadas para a criação de gado intensivamente, agroindustrialização do estado aumentando a renda para o pequeno produtor.

[...]

Primeiro, regularização das terras de Rondônia, **com a regularização fundiária o PIB de Rondônia duplica imediatamente**, nós tivemos 115 mil propriedades, em torno de 50 mil não estão regularizadas, não tem documento, então com a regularização você já facilita muito. Além da valorização das terras aumentar bastante. E na **agroindustrialização** é importante porque você passa a integrar uma massa de 100 mil miseráveis que nós temos em Rondônia, vivem na área rural, ribeirinhos, extrativistas e quilombolas, que ganham abaixo de 70 reais por mês. Com essa inclusão de renda que vai oferecer regularizando comunidades e organizando essas pessoas, como eles são da área rural, eles passam a ser incluídos num setor de organização, por exemplo, na indústria ou técnica, aí passa a ter dinheiro. Tende a aumentar pra eles que ganham 70 reais por mês, passa necessidade, se for pra 530, o salário mínimo já aumenta 8 vezes mais a renda dessa pessoa, riqueza é o ganhar salário mínimo, riqueza! (Governador do estado, 63 anos, Pimenta Bueno, 2011, Grifo de pesquisadora).

Os elementos evocados no relato do governador enfatizam, sobretudo, a questão da renda na qual o PIB (Produto Interno Bruto) do estado aumentaria com a regularização das propriedades e também com o processo da agroindustrialização. Não muito distante da perspectiva do governador, o relato do deputado mostra as vantagens do processo de desenvolvimento de Rondônia enfatizando o desenvolvimento econômico pela melhoria da arrecadação do ICMS (Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços), evidencia a inclinação ao agronegócio conjugada com a agricultura familiar, que segundo o deputado, representa 85% das propriedades rurais do estado, como o trecho abaixo elucidado:

O setor produtivo é a grande oportunidade de desenvolvimento econômico e social do estado, tanto para a geração de empregos como também pra **desenvolvimento econômico, geração de ICMS que é o que faz o estado ter capacidade de investimentos nas outras áreas**. Eu vejo o setor produtivo como a alternativa viável para Rondônia. **É um estado**

vocacionado ao agronegócio, como também à agricultura familiar, nós temos aqui uma característica ímpar né, hoje 85% das propriedades rurais elas estão incluídas no módulo de agricultura familiar, até 240 hectares por família e que desenvolve assim várias atividades. Então como a nossa economia hoje mais de 40% é do setor produtivo nós temos como a alternativa exatamente a agricultura e pecuária, e hoje o momento esse modelo de agricultura e pecuária é um modelo mais sustentável, áreas de pastagens degradadas você pode voltá-la pra agricultura, depois retorna pra pecuária e assim sucessivamente. Vai tornando a atividade mais econômica para o produtor rural, então dentro das atividades produtivas nós temos o leite, nós temos a carne bovina, nós temos o café, nós temos o peixe, nós temos agricultura de grãos também na região do Cone Sul que é cerrado e além de outras alternativas de agroindústrias, por exemplo, aproveitando algumas frutas como o cupuaçu, o açaí que são da região. **O setor industrial nosso ele ta caminhando, ta avançando, por exemplo, na cadeia do leite hoje no estado de Rondônia é o oitavo maior produtor de leite do país** e nós temos já um parque industrial aí quase consolidado, hoje nós somos um produtor de leite em pó, leite condensado, agregou valor à matéria prima do leite, que uma atividade que gera renda mensal pro produtor e **ICMS regional**, no interior do estado a vocação dele é essa. Além de outras oportunidades como alguma coisa de minério, ainda tem muito em Rondônia, nós temos aí um potencial grande nessa área. Então o que precisa agora investir mais é em tecnologia, essa logística de exportação porque nós temos que exportar os nossos produtos, como já exportamos leite em pó, exportamos todos os derivados do leite, exportamos café verde, exportamos a carne vermelha pra mais de 40 países, exportamos soja também daqui e é o que tem ajudado o estado a se desenvolver. (Deputado Federal, 51 anos, Pimenta Bueno, 2011, Grifo da pesquisadora).

Na fala desse ator político se percebe que economicamente Rondônia se afirma no cenário nacional pela reprodução do perfil agropecuário, de modo que a industrialização do estado se daria, de acordo com o entrevistado, em conformidade com tal perfil.

Todas essas questões envolvendo índices econômicos, melhorias nas arrecadações, inserção internacional evidenciam a tônica do crescimento econômico para se referir a desenvolvimento em Rondônia. Assunto discutido por Cardoso (1995), que apesar de rechaçar a perspectiva do desenvolvimento dos anos 1960 que tem o progresso material e o crescimento econômico como centro do processo social, ao discutir a questão do desenvolvimento, a temática do crescimento econômico se mostrava bastante acentuada em sua análise. Para o estudioso, e também político, os desafios se referiam à estabilização econômica pelo equilíbrio das contas públicas, privatização e liberalização comercial, criação de infra-estrutura, sistema financeiro ágil e moderno, qualidade gerencial, recondução do estado ao seu campo prioritário de ação, que na opinião do autor, seria educação e saúde. Em síntese, o pensamento de Cardoso (1995) apontava para o crescimento econômico, visto pela perspectiva da abertura econômica e intensa presença da iniciativa privada como condição do desenvolvimento.

Em termos econômicos, teria sido então a canalização de esforços para o incremento do perfil agropecuário que, na opinião dos entrevistados, teria feito de Rondônia um exemplo bem sucedido, como o trecho abaixo permite entrever:

Olha, primeiro pra mim o conceito de desenvolvimento é muito relativo né, mas Rondônia **se você falar de crescimento econômico, Rondônia é um exemplo bem sucedido no país né**, nós começamos, a EMATER começou em Rondônia em 71, agosto de 71, e aquela época o que existia aqui era alguns imigrantes, centro sul principalmente no centro sul, que vem pra Rondônia incentivado pelo estado brasileiro, pra essa região, era a lógica dos militares não é isso? E chegando aqui a única coisa que eles faziam era produzir culturas de subsistência por não ter a quem vender porque não tem como escoar, então o começo aqui foi muito sofrido, muita miséria, famílias sendo dizimadas pela malária, a produção difícil não tinha como escoar e a devastação da floresta porque **o INCRA exigia que o produtor derrubasse pra comprovar a capacidade de trabalho. Na época o código florestal permitia derrubar até 50% das matas e hoje quer que faça o reflorestamento né, o estado incentivou a derrubar e agora obriga o produtor a reflorestar, pois é**, mas depois contrariando até o que diziam os técnicos, começou a se plantar culturas perenes em Rondônia, por exemplo o café, **aqui não dava café mas o pessoal que trouxe de fora principalmente do Ceará**, o cearense fez o seu Clodoaldo começou a produzir, **Cacoeira começou a produzir café e foi bem sucedido então posteriormente começaram até financiar a cultura do café, a partir daí os agricultores começaram a fazer sucesso, com o café, depois o cacau, depois uma pequena pecuária e teve até certo vamos dizer assim melhoria econômica do produtor enquanto o mercado regional absorvia a produção**, depois entrou em crise, a produção excedia o consumo regional e não tinha como exportar e quando exportava não tinha preço competitivo e nem qualidade. **Passou essa crise até que a estrada melhorou, foi asfaltada, é veio assistência técnica mais abrangente, a pesquisa se instalou e a partir daí Rondônia hoje tem uma agricultura e uma pecuária, vamos dizer assim, forte, produtiva pra nossas condições e isso fez com que muitos agricultores é, melhorassem se capitalizassem e tenha uma empresa rentável hoje.** (Assessor Jurídico da EMATER, 58 anos, Porto Velho, 2011, Grifo da pesquisadora).

A fala do representante da EMATER evidencia não somente certo protagonismo econômico em função das atividades agropecuárias, mas delineia também uma diferença de momentos históricos em termos do uso e ocupação do espaço, uma vez que no período de colonização do estado era postulado o desmatamento como condição de permanência na área ao passo que atualmente se presencia a valorização do meio ambiente e a tentativa, por meio de leis e políticas públicas, de garantir a preservação da região Amazônica. O trecho, no entanto, aponta para uma espécie de afirmação da agricultura e da pecuária no estado até os dias atuais que persiste por mais que os discursos que valorizam a sustentabilidade não estejam de acordo. Desse modo, há então um descompasso entre o que se postula como desenvolvimento atualmente e as

práticas dos atores rurais dessa região, que continua apresentando altos níveis de desmatamento, vale ressaltar.

Nessa perspectiva, são conexos os argumentos de Almeida e Navarro (1998) que sugerem que a definição de desenvolvimento sustentável se encontra imersa em uma discussão de natureza multidisciplinar em que estão em jogo orientações teóricas, o pensamento liberal e o pensamento alternativo.

Para além do crescimento econômico indiscriminado da região implicada, Almeida (2007) preconiza o modo de desenvolvimento com base social, econômica, cultural e ambiental mais sustentável como alternativa aos modelos baseados nos pressupostos do desenvolvimento industrial capitalista, cujas bases apontam para o esgotamento. No entanto, esclarece o estudioso, a sustentabilidade deve ser vista como uma ideia, um conceito em disputa, com limites ainda indefinidos e, sobretudo, com grandes conflitos de interesses. O autor demonstra limites em relação à perspectiva do desenvolvimento sustentável especialmente no que tange a agricultura, apontando o desafio de conceituação e práticas de desenvolvimento sustentável capazes de serem aceitas pela maioria dos atores/agentes econômicos envolvidos. O que no caso de Rondônia, dada a expressividade da produção bovina e atividades agrícolas, não coadunam com as práticas sustentáveis.

Se por um lado a noção de desenvolvimento sustentável é pensada economicamente a partir da incorporação da natureza à cadeia de produção, na qual esta passa a ser um bem de capital. Por outro, existe uma perspectiva que busca superar a visão instrumental da esfera econômica, restrita ao que a economia impõe como ideia/conceito, salienta Almeida (2007).

Dessa forma, ao se considerar o desenvolvimento em Rondônia, faz-se necessário ponderar sobre seu processo histórico, sobretudo a partir da década de 1960 em que se dava a valorização das práticas produtivas totalmente distantes das atuais preconizadas pelo discurso sustentável. Assim, tanto trajetórias sociais como as orientações científicas poderão ser insumos para políticas públicas compatíveis com os anseios e também as possibilidades dos atores sociais rurais.

O desenvolvimento em Rondônia, de modo geral, é visto como promissor pela perspectiva dos atores políticos, talvez porque seja esse o papel de tais atores, cujos discursos são fortemente marcados pelos interesses das instituições ou pelas causas que representam. Além disso, a vantagem econômica que Rondônia teria em relação aos

demais estados da região amazônica é apontada pela secretária de desenvolvimento econômico e social:

Basicamente a sustentação da economia do estado está melhor distribuída nos 52 municípios do estado. Não tem uma concentração neste ou naquele município. Óbvio que uns tem a participação no Produto Interno Bruto muito maior do que outros, mas basicamente todos os municípios tem uma contribuição efetiva na produção interna do estado. (Secretária de Desenvolvimento Econômico e Social, 55 anos, Porto Velho, 2011)

A fala da Secretária corresponde a uma comparação entre esta e as demais unidades da federação pertencentes à região Norte, na qual Rondônia se destaca no cenário amazônico pela capacidade de desenvolver a economia não somente na capital, Porto Velho, mas também as cidades do interior, o que inclusive foi propiciado em grande parte pelo intenso fluxo migratório dos 1960 que teve como consequência a constituição de municípios economicamente expressivos e também integrados, via BR 364, aos mercados nacionais. A posição geográfica bem como os mecanismos a integração econômica aos mercados consumidores e fornecedores de produtos, sobretudo manufaturados, possuem relação direta com a noção de desenvolvimento vigente em Rondônia, e por merecerem maior atenção, serão analisados no próximo subitem.

4.2 Posição geográfica: Entre o protagonismo e a reprodução do perfil agropastoril

Por meio de entrevistas com os atores políticos foi possível perceber algumas contradições no que tange ao fator estratégico da posição geográfica de Rondônia. Existe uma perspectiva que sustenta os privilégios angariados devido à posição geográfica, como os discursos abaixo clarificam.

Um outro ponto que eu acho a gente tem como positivo além da questão da melhor distribuição de renda, tem a nossa própria localização geográfica que acaba nos colocando na condição privilegiada, nós passamos a ser realmente um centro, **podemos até sonhar em ser um grande centro de logística e de comércio exterior, não só regional como também nacional e isso porque a gente tem hoje multimodal, tanto rodovia quanto hidrovía, que nos permite tanto o acesso ao atlântico quanto o acesso ao pacífico e com isso vem ao mundo.** (Secretária de Desenvolvimento Social, 55 anos, Porto Velho, 2011, Grifo de Pesquisadora).

Pela perspectiva otimista assinalada pela representante da secretaria de desenvolvimento a estrada do Pacífico ⁷ poderá intensificar o comércio internacional, tanto do Brasil em direção ao Oceano Pacífico, quanto do Peru em direção ao Oceano Atlântico. A secretária inclusive destaca a possibilidade de que Rondônia expanda suas operações comerciais para além da esfera regional. Isso porque o acesso para o Pacífico se dá por uma estrada que começa na BR 364 em Porto Velho, atravessa o Acre pela BR 317 até a divisa entre Brasil e Peru nas cidades, respectivamente correspondente aos seus países, Assis Brasil e Iñapari. do Peru essa estrada se divide em duas, a primeira em direção ao Oeste é denominada de PE030, se inicia em Nazca e termina em San Juan de Marcona e a segunda em direção ao Sul, denominada PE 036 que chega ao famoso porto peruano de Ilo.

O superintendente do IDARON (Agência de Defesa Sanitária Agrosilvopastoril – RO) por seu lado, sinaliza que Rondônia, geopoliticamente, estaria posicionada no Centro da América do Sul, o que lhe conferiria uma série de vantagens econômicas, como o trecho abaixo destacados permitem observar:

Bem, vivemos um período extraordinário, **nós tivemos assim a graça de Deus de estarmos situados geopoliticamente falando no centro da América do Sul** e também a gente pode avaliar como extremamente positivo o governo federal tem enxergado isso, **porque hoje se você analisar o mapa geopolítico do mundo principalmente na América do Sul. Rondônia está no meio caminho dos dois oceanos, o Pacífico, pra saída do Pacífico como as nossas saídas para o Atlântico, Rondônia hoje basicamente é o meio.** Então Rondônia busca se preparar hoje para ser entreposto de mercadoria e de fatores de desenvolvimento que vão passar, que passam necessariamente por Rondônia pra ganhar mercados externos. **Nós estamos falando aí da saída para o Pacífico através dos portos no Peru,** nós estamos falando de ferrovia que vai cruzar o país que é um projeto antigo, ferrovia norte sul e depois vai ganhar saída também pros Andes, nós estamos falando aí também na navegabilidade do Rio Madeira que vai nos ligar através do rio a esses mercados. **Então nós estamos falando de estrada, estamos falando de rio, estamos falando de saídas aéreas, transporte hoje pro desenvolvimento é um fator de extrema importância, é aquilo que separa as vantagens competitivas de um país, de um estado em relação a outros que não tem. A perspectiva então de desenvolvimento de Rondônia é excelente e nós não podemos perder esse ciclo, como a gente perdeu o ciclo da borracha, como a gente perdeu o ciclo do ouro. Esse ciclo não está definido num bem específico, esse ciclo poderíamos classificar ele como ciclo da oportunidade, e Rondônia é o centro das oportunidades de comércio pro Brasil e pro mundo hoje,** eu acho que esse é o grande fatos positivo que coloca a economia de Rondônia numa situação de privilegio em relação aos outros estados. (Superintendente do IDARON, 35 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

⁷A estrada do Pacífico é uma rodovia binacional que liga o Brasil (Acre) ao Peru.

Na visão do entrevistado, o posicionamento geográfico de Rondônia permitiria a saída para os dois oceanos, Atlântico e Pacífico. Entendendo o atual período histórico por uma perspectiva dos ciclos econômicos, como o da borracha e do ouro, o Superintendente do IDARON aponta a necessidade de aproveitamento do atual, denominado como ciclo da oportunidade, no que tange ao comércio exterior. No entanto, é importante assinalar que apreender o desenvolvimento ainda pela visão dos ciclos econômicos é uma tarefa bastante perigosa, principalmente porque a história evidencia que nos dois ciclos supracitados os produtos foram explorados até a escassez, degradaram o meio ambiente e principalmente contribuíram para a posição do Brasil como exportador de produtos primários, o que deixou uma herança econômica e histórica negativa para o país. Isso porque as vantagens dos ciclos costumam ser destinadas aos exploradores, aqueles que compravam esses produtos do Brasil e agregavam valor a eles, o que gera o efeito reação em cadeia, pois ao vender esse tipo de produto a preços baixos, o país necessita exportar uma grande quantidade para que o montante de divisas seja alto. Além disso, depois, os consumidores brasileiros importam os mesmos produtos manufaturados a um preço muito maior, dada a habilidade dos países desenvolvidos de “fazer preços”.

O deputado federal também assinala a saída do pacífico como solução para um antigo problema logístico que o estado enfrenta:

Outra dificuldade que nós temos é a logística, por exemplo, nossos produtos tem que retornar pro Porto de Santos, pra Paranaguá no estado do Paraná e aí nós sofremos dessa distância, nós esperamos que se conclua essa saída pro Pacífico, pra que nós possamos ter alternativas pra conseguir entrar nos países asiáticos, na Ásia, é uma alternativa pra Rondônia muito interessante, temos também a rodovia que vai pra Manaus, daqui a Manaus é 800 km e hoje por exemplo nós exportamos no Porto de Itacoatiara no Amazonas e vamos até os Estados Unidos por lá, mas de balsa leva uma semana pra chegar em Manaus, um prejuízo de dinheiro, agora com a rodovia, mesmo sendo terrestre, em um dia você já chega no Porto de Manaus que é outra alternativa de exportação. (Deputado Federal de Rondônia, 51 anos, Pimenta Bueno, 2011).

Já com uma perspectiva mais pessimista, o professor da Universidade Federal de Rondônia argumenta que a construção da Rodovia permite tão somente a afirmação do estado no cenário nacional pelo seu perfil agropastoril, sendo apenas passagem para que a soja chegue até a China.

Ao mesmo tempo que em outros lugares estão fechando frigoríficos, em Rondônia está se abrindo frigoríficos né, **esse perfil agropastoril de Rondônia, eu tenho a impressão que vai ser dominante pelos próximos 20 anos, a entrada da soja em regiões de Vilhena e Colorado é bastante significativa e só tende a aumentar, especialmente com a construção agora da saída pro Pacífico, porque essa soja plantada no Noroeste de Mato Grosso e sul de Rondônia, ela vai sair pelo Porto de Hilo no Peru, ela vai bater na China e no Japão sem precisar ir de Mato Grosso pra Campos e de Campos atravessar o canal de Suez, pra do canal de Suez chegar pro outro lado do mundo.** São 2 mil quilômetros pra botar um porto no Peru, isso pra um caminhão não é nada, em 2 dias ele faz 2 mil quilômetros e você enche um navio daquele e em uma semana esse navio ta chegando no Japão ou na China. Então essa região, ao meu ver pelo menos, a questão da soja vai aumentar exponencialmente na região de Colorado, Vilhena, são aqueles grandes cerrados de Vilhena, **aquilo tudo vai ta ocupado pela soja em mais 10, 20 anos.** Então esse perfil agropastoril eu acho que vai de constituir muito fortemente em Rondônia, **mas com um agravante, tanto a soja, quanto o gado, não são atividade econômicas demandadoras de mão de obra, uma fazenda de soja de 3 mil hectares você emprega 20 pessoas, já não são atividades que exija muita gente e o grande desafio vai ser esse: qual é o emprego que se vai dar pra essa população porque indústria não adianta trazer pra aqui,** ao meu ver né, ta muito longe dos grandes centros consumidores e os insumos tem que viajar de muito longe pra chegar até aqui. **Uma fábrica de cimento que se montou aqui que a Votorantim montou em Porto Velho para atender as hidrelétricas, segundo o próprio grupo é a operação logística mais complexa do mundo pra se produzir cimento, pra poder fazer o insumo do cimento, coisa que vira cimento chegar aqui em Porto Velho, isso envolve navio que vai até Manaus, barcaça que transporta isso até o Rio Madeira e caminhões que transporta esse material ate a Usina de Cimento, uma operação logística extremamente complexa.** Então é muito difícil pensar em Rondônia como um pólo industrial que fosse produzir. O próprio Brasil, por sua vez, no conjunto das nações, está assumindo esse papel colonial, se antes nós exportávamos pau Brasil, depois açúcar, depois café, agora nós estamos exportando minério, soja, carnes, carne de frango e suína e tal, mas nós só tamos exportando commodities né?! A nossa exportação de tecnologia, o Brasil não tem uma fábrica de chip, esses chips de celulares que vocês vivem trocando um pelo outro, o Brasil não produz um chip desses, é um país nesse porte que não tem uma fábrica de chip está condenada a repetir a história colonial né, ter que exportar madeira, café, açúcar. E Rondônia eu acho que está submetida a exportar commodities, exportar carne de gado, exportar soja, exportar produtos primários. (Professor da UNIR 1, Porto Velho, 2011, Grifo da pesquisadora).

Na opinião do entrevistado, a distância geográfica entre Rondônia e os grandes centros consumidores não se constitui num cenário favorável à industrialização, o que contribui para a reprodução do perfil agropastoril, que por sua vez seria prejudicial ao desenvolvimento do estado devido ao baixo nível de absorção de mão de obra. Seguindo uma tendência brasileira, na opinião do professor, Rondônia estaria fadada a exportar *commodities*.

A fala do professor parece ser justa para entender o processo do desenvolvimento em Rondônia, mas merece uma inserção argumentativa econômica sobre a questão, sendo de antemão necessário salientar que a questão fundamental não

reside necessariamente nesse perfil agroexportador, mas na inabilidade nas políticas brasileiras, que se refletem também em Rondônia, de agregar valor aos produtos, haja vista que inúmeros países considerados desenvolvidos se mostram capazes disso sem que tenham sequer a matéria prima. Sobre a problemática da inserção externa dos produtos brasileiros recente, os estudos de Benetti (2006) são conexos por apontar que nos anos 1990 houve um processo de (re) primarização da economia e (re) commoditização da pauta de exportações brasileiras, o que se refletiu em perda de competitividade internacional dos produtos manufaturados, ganho de produtos agrícolas exportados no Brasil e baixo valor agregado. A autora, entretanto, além de apontar para o crescimento, a partir de 2002, de produtos não commoditizados, rechaça a ideia de que produzir *commodities* não se constitui uma verdadeira atividade industrial haja vista as redes de indústrias de insumos, de máquinas, de processamento de produtos e serviços de suporte por detrás deles. O cerne da questão, segundo Benetti (2006), seria a inabilidade da dinâmica do comércio exterior no período 1995-05 em aumentar as manufaturas de valor agregado nas exportações brasileiras aliada à sua incapacidade de transformar o Brasil em um centro privilegiado de processamento de matérias primas agrícolas e minerais no âmbito internacional. Embora atualmente o contexto tenha se modificado em grande parte pela incorporação de tecnologia aos processos produtivos, a estudiosa evidencia, por uma análise da evolução de *commodities* agrícolas e minerais nas últimas duas décadas, que não ocorreram mudanças estruturais neste setor. Este cenário, que a autora denomina como fruto das políticas anti-industrializantes culminaria em um surto de expansão da fronteira agropecuária nacional, na qual a descoberta de recursos naturais é o motor da integração econômica.

Nesta perspectiva, o atual processo de desenvolvimento em Rondônia responde a um cenário mais amplo, que envolve a inaptidão das políticas nacionais em agregar valor aos seus produtos, revitalizando as fronteiras através da busca de recursos naturais. O descompasso resultante, no entanto, reside em políticas contraditórias. Ao mesmo tempo em que se busca, com a exploração dos recursos naturais a integração econômica, como é o caso da construção das usinas Santo Antônio e Jirau em Rondônia, que são fornecedoras de energia para manter ou incrementar a industrialização dos grandes centros brasileiro como São Paulo, por outro as políticas e também créditos voltadas ao rural elegem uma série de características sustentáveis aos quais os agricultores/produtores teriam que se adequar para terem acesso.

Nesta direção, as discussões empreendidas por Young e Lustosa (2001) são conexas a este trabalho por tratar do desenvolvimento desigual entre Centro e Periferia no que concerne a meio ambiente e competitividade da indústria brasileira. Isso porque os autores consideram que se por um lado é nos países do centro que se concentram a produção em mercados dinâmicos, em que se destacam os produtos de alto valor agregado, tecnologia de ponta, grande diferenciação dos produtos e principalmente resulta na fabricação de produtos “limpos”, ambientalmente falando, por outro é na a periferia que se dá a produção de *commodities* tradicionais com matérias primas de origem natural, que dificulta a capacidade de “fazer preços”, exigindo alta intensidade de consumo de energia e outros recursos, resultando na fabricação de produtos “sujos”. Assim, o cenário da indústria brasileira se inclinou ao fornecimento ao mercado internacional de bens gerados por atividades poluentes, haja vista a concentração das indústrias ditas sujas não só neste país, mas também nos demais países em desenvolvimento.

Para Akyüz (2005), que admite a existência de um processo de industrialização nos países em desenvolvimento, o maior desafio para a política econômica destes países seria a construção de uma base industrial diversificada e sólida. Embora aponte para uma rápida expansão nas exportações de alto valor agregado e elevado conteúdo tecnológico dos países em desenvolvimento, alerta para as falácias em envolvendo a questão, uma vez que

tais produtos parecem ser exportados pelos países em desenvolvimento, mas na verdade estes participam das fases de montagem da produção que requerem baixa qualificação, utilizando peças e componentes de elevado conteúdo tecnológico importados dos países mais desenvolvidos (AKYÜZ, p. 43, 2005).

Segundo esse estudioso, as receitas provenientes das exportações de produtos manufaturados em países em desenvolvimento não são otimistas, já que respondem tão somente a 10% das exportações mundiais de produtos com alto teor de P&D, complexidade tecnológica e/ou economia em escala. Nesta perspectiva o papel de Rondônia é duplamente controverso. Primeiramente por se destacar pela capacidade de gerar commodities, e depois por fornecer energia a estados industrializados, que por sua vez, como clarificou Akyüz (2005), estão participando, na maioria dos casos, das fases

da montagem da produção em que as peças de alto conteúdo tecnológico e valor agregado são importadas.

Para Akyüz (2005), os desafios das políticas de desenvolvimento não consistem em optar ou não por maior ou menor grau de liberalização, mas descobrir a melhor forma de extrair sua participação nesse sistema de elementos que causarão o desenvolvimento econômico. Nas palavras do autor,

a retomada do crescimento regional estável e acelerado requer apoio não apenas de políticas voltadas para o desenvolvimento da produção e das exportações, mas também de acordos monetários regionais e de cooperação destinadas a garantir a estabilidade dos mercados financeiros e a atingir um padrão estável de taxas de câmbio intra-regionais. (AKYÜZ, p. 43, 2005).

Todas essas questões apontam para um cenário que envolve o comércio exterior, a relação entre países em desenvolvimento e desenvolvidos, mas que se refletem em Rondônia quando esta se torna alvo da procura por recursos naturais, revitalizando-se a fronteira geográfica. Ora pela frente de expansão que favoreceu o estabelecimento da produção bovina, ora pela integração geográfica através dos portos que atualmente propicia a expansão da soja, se percebe a tônica do crescimento econômico na orientação das práticas e das políticas regionais.

Afirmar que o caminho da industrialização seria a saída econômica para o estado seria uma contradição ao que se defende no presente trabalho, já que se pressupõe que o desenvolvimento é uma evolução histórica, processual e multidirecional. O que se pretende elucidar é tão somente que a forma como a política econômica entende e instrumentaliza o desenvolvimento, ocasiona novos processos sociais em regiões, como Rondônia, que tem a oferecer recursos naturais. O risco que se incorre, concordando com o dizer do professor, é a reprodução do perfil agropastoril do estado, o que não é necessariamente algo negativo desde que se criem instituições (regras do jogo) no sentido de se tirar vantagens dessa condição. Assim, como alternativa, dentro da questão econômica que é um dos fatores a serem consideradas para o desenvolvimento, se mostra importante a agroindustrialização pela capacidade de agregar valor aos produtos.

Entretanto, não se pode também assumir que sejam somente essas as questões fundamentais ao desenvolvimento em Rondônia, caso isso ocorresse este estudo seria a reprodução do viés econômico ao qual a noção de desenvolvimento foi atrelada, sobretudo a partir dos 1960.

Conectar a perspectiva da longa duração do desenvolvimento defendida por Favareto (2007) ao cenário estudado significa entender a história rondoniense anterior aos anos 1960, e compreender os processos sociais, econômicos, culturais e ambientais anteriores aos padrões de progresso e crescimento econômico que foram instrumentalizados na ocupação de Rondônia. Além disso, faz-se necessários entendê-los pela perspectiva da interação, entre diferentes racionalidades, lógicas e ritmos, exercícios empreendidos principalmente nos capítulos 6 e 7.

Ainda para fins deste capítulo, se faz necessário também entender o lugar que os atores políticos alocam a questão indígena, exercício empreendido no próximo subitem.

4.2. A polarização dos discursos em relação aos índios

Se houve um período histórico em que a presença indígena era considerada como um obstáculo ao desenvolvimento por apresentar características consideradas como indicativas do atraso, atualmente parece se vivenciar no Brasil algo próximo à história mexicana, na qual, segundo Landa (2009), o paradigma marginalista se impôs igualando pequenos produtores, índios, latinos e mestiços como beneficiários dos programas de combate a pobreza e compensação social. Isso se percebe através do já citado casoda Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (PNATER), que pretende atender diferentes segmentos sociais, como índios, quilombolas, extrativistas, pescadores de população ribeirinha, agricultores familiares, homogeneizando, em termos de objetivos econômicos, os atores à categoria de agricultores familiares convencionais. Além disso, os programas de transferência de renda, como o Bolsa Família e também a aposentadoria, abrangem, sem considerar as especificidades, todas essas categorias.

Os trechos da entrevista de dois representantes da EMATER – RO (Associação de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Rondônia) evidenciam claramente esse tratamento dos indígenas enquanto agricultores:

O índio já saiu do seu hábito natural, não é isso? Não sobrevive mais segundo a cultura indígena e o que a EMATER faz é levar práticas produtivas do homem branco para o indígena, quer dizer, cada vez mais vai se distanciar do seu meio e vai se distanciar da sua cultura é mais ou menos assim: a EMATER torna o índio pequeno agricultor para evitar que ele passe fome, menos mal, porque senão nem a subsistência tem (Representante da EMATER, 58 anos, Porto Velho, 2011).

Na verdade o índio é índio por origem, mas não mais por cultura, não mais por ambiente onde vive, então já que eles saíram de lá vamos cuidar deles aqui, eu não chamo eles mais de índio a não ser pela origem, mesma coisa de quilombola, então é mais ou menos o seguinte, levando ao índio, o quilombola, principalmente ao índio, a prática produtiva branca, do branco, o costume do branco, correto? E atender esse índio a viver é ficar ligado no mercado daqui a pouco tempo, produzir excedente pra comercializar, quem não tem essa convivência. Eu chamo o índio aquele que reside, que vive dentro da cultura indígena, a vida lá na mata, esses que estão aqui estão no processo de transformação, eles vão assumir a nossa cultura, não é isso? Vão assumir a nossa cultura, vão abandonando a origem (Representante da EMATER, 58 anos, Porto Velho, 2011, Grifo da pesquisadora).

A fala de um professor da Universidade Federal de Rondônia coaduna com essa visão, como o trecho abaixo permite entrever.

Esses indígenas cada vez mais estão se tornando agricultores familiares, uma espécie de agricultura familiar. Então em algumas regiões do estado, por exemplo, quem tá produzindo café, claro que não é grande, quantitativo não tão expressivo, mas são as populações indígenas e ao mesmo tempo também eu vejo um aspecto bem interessante nisso é que o fato de plantar café não garante que ela vá necessariamente ter uma subsistência com esse café, com alguma coisa na agricultura e muitas vezes eles acabam recorrendo ter que trabalhar por valores aviltantes, as diárias serem menor do que se paga pros demais colonos e estarem sujeitando a esse tipo de trabalho. (Professor da Unir II, Porto Velho, 2011, Grifo da Pesquisadora).

Especificamente em relação aos Suruí a visão dos atores que representam o poder público se mostra bastante interessante. O representante do estado reforça, em seu discurso, a preponderância da atuação das ONG's para as atuais discussões e inserção dos Suruí, como se pode observar nos relatos que seguem:

Eles discutem carbono, compensação ambiental, vão pra Europa, participam de simpósios, evoluídos, mais que nós. Tem muitas ONG's que orientam eles direitinho e o índio quer riqueza mesmo, quer riqueza, o índio, ele não quer viver mais lá na mata não, eles querem bens de consumo, quer viver lá, mas passando bem, televisão, computador, tem tudo, eles querem. (Governador do estado, 63 anos, Pimenta Bueno, 2011, Grifo da pesquisadora).

Eles são mais avançados e tão incorporados com umas ONG's muito atuantes, Kanindé é uma delas né. Então são índios assim mais destacados aqui no estado de Rondônia, eu não tenho critério, não tenho condição de dar muita explicação se eles vão bem ou mal, mas nos curtos encontros, pela singela visão da cara deles, das roupas, do cabelo, bonitos, elegantes, vaidosos, cheirosos, **você já vê que eles são diferentes.** (Governador do estado, 63 anos, Pimenta Bueno, 2011, Grifo da pesquisadora).

A utilização, pelo governador, da categoria ‘avançados’ e ‘evoluídos’ para se referir aos Suruí parece apontar para uma noção em que esse grupo indígena seria desviante da condição indígena que ainda estaria remetendo ao atraso. Mas parece sinalizar também que a trajetória dos Paiter Suruí começa a subverter a representação construída da condição indígena relacionada ao atraso.

Já os relatos do Superintendente do IDARON são norteadores da existência, seguindo o cenário regional, da criação de gado nas comunidades indígenas, o que evidencia a vivência pelos indígenas de processos econômicos semelhantes a dos produtores convencionais. Observe os relatos em destaque:

Bem, já de antemão algumas aldeias elas possuem criação de gado ou como a gente fala de bovídeos que aí envolve gado de corte, gado de leite e até mesmo búfalos. Esse gado precisa ser vacinado e na verdade quem faz todo esse trabalho é o IDARON porque a visão que nos temos de uma aldeia que produz, que cria boi seja pra corte, seja pra subsistência do leite ela é uma unidade produtiva igual a outra suscetível a doenças fitossanitárias como outra propriedade tem, a diferença é que pra que a gente faça um trabalho de atuação nas aldeias nós necessitamos da supervisão e do apoio da FUNAI, você não entra hoje em numa aldeia se não for acompanhado da FUNAI, basicamente trabalho que lhe garantem nas aldeias são esses, eu acho que nós podemos avançar em outras coisas, nós podemos avançar juntamente com a FUNAI em educação sanitária que envolve formas de fazer se fazer essa criação, de cuidados com o gado, cuidado com a higiene da propriedade, isso pode ser uma coisa que, juntamente com a FUNAI, nós poderemos vir a fazer, eu acho extremamente interessante porque esses fatores de educação sanitária, mudança de comportamento na cadeia produtiva visa trazer aumento de produtividade, seja produtividade refletida em litros de leite a mais, seja produtividade refletida em quantidade de carne, retirada da propriedade ou vendida em açougue, vendida nos frigoríficos. (Superintendente do IDARON, 33 anos, Porto Velho, 2011, Grifo da pesquisadora).

E partindo da concepção de que os indígenas são atores rurais como os demais, diante de questões como mudança na cadeia produtiva, ganhos com produtividade, e principalmente comportamentos sanitários no que tange a necessidade de vacinação do gado, os indígenas são tratados tais como produtores convencionais, de modo que a única diferenciação, esclareceu o entrevistado, é que a FUNAI supervisiona este trabalho. O entrevistado ainda esclarece:

Agora do ponto de vista econômico, do ponto de vista da economia do estado, eu digo pra você que não há outro caminho, eles precisam se adaptar porque se certos preceitos e comportamentos não forem seguidos seja pelo índio, seja pelo homem branco, né, o prejuízo pro estado vai ser o mesmo, o prejuízo pra economia vai ser o mesmo.

(Superintendente do IDARON, 33 anos, Porto Velho, 2011, Grifo da pesquisadora).

Nesta perspectiva, a partir do momento em que os indígenas assumem a condição de atores econômicos as diferenças são totalmente diluídas, haja vista a necessidade de aferir renda que os baliza aos atores rurais.

4.3 Os Suruí como atores políticos em interação

A relação entre desenvolvimento e comunidades indígenas se mostrou, ao longo da história, como contraditória dado que as últimas se tornaram palco de conflitos fundiários e muitas vezes de grandes projetos. No atual período histórico, no qual se percebe uma clara disputa pela posse da noção mais justa do desenvolvimento, os indígenas também se destacam neste campo de interesses como atores políticos em interação, haja vista seu papel nas manifestações contra a construção de grandes investimentos e a participação em Congressos e Encontros relativos a essa temática, sobretudo, à temática da sustentabilidade, como na Rio +20.

Os Suruí, especialmente se destacam nesse cenário como atores políticos em interação. Seja pela visibilidade política da liderança mais expressiva, seja pelo cargo político de vereador no interior do Mato Grosso, o que se percebe é que esses indígenas se inserem em um campo, onde não mais são passivos, mas se mostram na condição de agentes do processo de desenvolvimento em questão. A fala da principal liderança expõe a forma como os Suruí se posicionam diante do atual processo de desenvolvimento:

Então eu vejo uma relação média com o governo porque ainda faz qualquer movimento, não só pelos indígena, qualquer prática e movimento, que vai lá e luta pelo seu direito. **Então o governo hoje só atende por uma pressão. E faz tempo os Suruí não faz pressão no governo. A gente mudou a estratégia, a gente vai construir uma base de resultados que nós tamos falando coisas verdadeiras.** Por exemplo, **hoje nós estamos falando de proteção da floresta e como que isso pode tornar economia,** então milhares de pessoas não acreditam, mas nós vamos provar isso. E ta muito muito breve que nós vamos provar isso. Isso nós não tamo fazendo sozinho não. **Nós tamo fazendo isso com o apoio dos pesquisadores, cientistas, estudiosos, estamos comprovando no conhecimento científico, econômico e jurídico.** (Joaquim Suruí, 37 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

Percebe-se então que os indígenas Suruí não só respondem às tendências do atual processo de desenvolvimento através da incorporação de racionalidades econômicas e práticas produtivas, mas se mostram como atores políticos em interação e imersos no campo de disputa pela posse da ideia de desenvolvimento. Inclinando-se à perspectiva sustentável, os Suruí querem provar a possibilidade de aferir renda pela preservação dos recursos naturais e contam com o conhecimento científico, já que são parceiros de universidades e ONG's que investem nessa questão. O intuito da liderança é evidenciado no trecho que segue:

A gente quer mobilizar a opinião pública brasileira pra pressionar o governo para implementarem suas políticas. Então assim, meu expectativa, é que ainda podemos organizar e salvar aonde tem floresta, seja na Amazônia, seja na Mata Atlântica, seja outros biomas da floresta que tem e assim como que isso pode ajudar política econômica de ter outra visão, outro visão de desenvolvimento, outro visão de produzir, porque política econômica eu acho que como maior responsável de fazer o desenvolvimento de qualquer jeito, nesse país em desenvolvimento. (Joaquim Suruí, 37 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

Assim, percebe-se que o intuito da liderança extrapola a esfera regional, mas pretende que a realidade Suruí, principalmente pela experiência econômica relacionada a meio ambiente, sirva de parâmetro para a política econômica de modo geral.

Além da liderança de maior destaque, os Suruí ocupam cargos em órgãos governamentais. A FUNAI do município de Cacoal atualmente é coordenada por um Suruí, que na entrevista relatou sobre a mudança de perspectiva que até então era um demandante da instituição e passou ao papel de coordenar as demandas dos indígenas. O trecho que segue permite visualizar a questão:

A FUNAI nessa posição que a gente "tá" hoje, a gente reconhece que a FUNAI deixa muito de cumprir aquilo que rege na política indigenista, a FUNAI tem que dar assistência para o índio (...), mas só que o Governo em si e eu falo do Governo, do sistema nacional mesmo não distribui recurso para a FUNAI para que ela possa fazer aquela ação do jeito que ela espera, hoje na FUNAI a gente tem um pouco de recurso para trabalhar, só que a população é grande. Então, o desafio agora é como que a gente vai lidar, porque todo dia tem demanda aqui diferente, cada comunidade tem sua demanda e a FUNAI tem que saber distribuir aquilo que tem pouco aqui. (Paulo Suruí, 28 anos, Cacoal, 2011).

No município de Rondolândia no Mato Grosso se viu pela primeira vez um Suruí se tornar representante do poder legislativo municipal. Curiosamente, o

representante político dos Suruí tem uma visão distanciada do governo brasileiro, alegando o não reconhecimento pela esfera governamental do quanto foi prejudicial o contato com os não indígenas

Primeiro lugar governo brasileiro tem que mais atenção ao povo indígena, porque povo indígena é cultura diferente né, a língua é diferente, respeitar um pouco, cuidar nossa terra pra viver, porque esse área, o tempo passado demarcou 248 mil hectares, esse área ta em volta 4 município, Espigão, Cacoal, Ministro Andreaza, Rondolândia. Então cai tudo, caça, rio, cai tudo na cabiceira, Terra Indígena Suruí, o que a gente ta ganhando com isso? Nada. Só prejuízo, só contaminação. Se eu beber essa água, a tarde dor de barriga. **A governa brasileira não vê isso, foi contato prejuízo, não ajudou nada, ajudou marcar terra, não cuidou, não tem saúde, não tem escola qualidade.** (Ubiratan Suruí, 53 anos, Rondolândia, 2011, Grifo da pesquisadora).

O descontentamento desse ator político se relaciona a certo abandono por parte do governo em relação às demandas dos Suruí, principalmente aquelas relacionadas à saúde e educação, demandas similares às do movimento indígena como um todo.

Ao observar esses discursos se mostra interessante a capacidade de engajamento dos Suruí, o que pode ser analisado pela Teoria Crítica, que se dedica a orientação para a emancipação da dominação.

A primeira geração da Teoria Crítica, cujos expoentes são Adorno e Horkheimer, é marcada pela tese do conformismo diante da dominação vigente, na qual se defende que “o processo de esclarecimento, que é inseparável do projeto moderno de uma forma de vida emancipada, converteu-se na sua própria destruição” (Honneth, 2003, p.12). Assim, a razão instrumental é acolhida como única forma de racionalidade no capitalismo, de modo a impedir a possibilidade de emancipação. Marcando a segunda geração, Habermas sustenta a possibilidade de a racionalidade instrumental, denominada como mundo sistêmico, conviver com racionalidade comunicativa, designada como mundo da vida. Para o estudioso, importava estabelecer freios na racionalidade instrumental.

Inaugurando a terceira geração desta teoria, Honneth (2003) critica a distinção que Habermas empreendeu entre sistema e mundo da vida como resposta lógica do acordo, do entendimento, da cooperação, de modo que “assim como Habermas apresentou sua teoria como solução para as aporias que detectou em Horkheimer e Adorno, Honneth tentou mostrar que a solução de Habermas para essas aporias se fez ao preço de novos problemas”. (HONNETH, 2003, p. 10 - prefácio).

Na visão de Honneth, Habermas limitou-se a alargar o conceito de racionalidade e ação social, apresentando um déficit sociológico à Teoria Crítica ao conceber a sociedade a partir de dois pólos, quais sejam, a concepção de sociedade posta entre estruturas econômicas dominantes e imperativas e a socialização do indivíduo, sem, no entanto, considerar a ação social como necessário mediador. Assim, na opinião de Honneth, o tom da análise que Habermas propôs à teoria crítica foi incapaz de ponderar como o próprio sistema e sua lógica instrumental é decorrência de constantes conflitos sociais. De tal maneira, a proposta de Honneth (2003) insere na questão uma nova gramática moral, a luta pelo reconhecimento, que rechaça a lógica do acordo preconizada por Habermas e insere na centralidade do debate a questão do conflito.

Esses conflitos podem se originar de uma experiência de desrespeito social e de um ataque à identidade pessoal ou coletiva e se mostram, sobretudo capazes de suscitar uma ação que busque restabelecer relações de reconhecimento mútuo ou justamente desenvolvê-los em um nível educativo superior. A ideia central de Honneth (2003) é a de que os indivíduos e grupos só podem ser percebidos e desenvolver suas identidades quando estas forem reconhecidas pelas relações entre os sujeitos não-coisificados intersubjetivamente nas relações sociais, nas práticas e instituições de uma sociedade.

A questão fundamental que diferencia a perspectiva de Honneth (2003) dos seus antecessores é que a experiência de desrespeito e do rebaixamento pode gerar de mobilização interna na sociedade, pois levaria a experiência da consciência de si, posteriormente do auto-respeito e finalmente do engajamento. Para que se possa compreender o último elemento, faz-se necessário evocar uma distinção entre “Me” e “Eu” empreendida por Piaget. O “Me” corresponde à imagem que os demais tem de determinado indivíduo, ainda não se constitui no sujeito atualmente ativo das próprias manifestações práticas. O “Eu” por sua vez, seria a fonte não regulamentada de todas as ações atuais deste indivíduo, a instância na personalidade humana se torna responsável pela resposta criativa aos problemas práticas, precede a consciência que o sujeito possui de si mesmo do ângulo da visão do seu parceiro de interação.

Assim, o engajamento seria a resposta do “Me” que força o sujeito a engajar-se, no interesse de seu “Eu”, por novas formas de reconhecimento social. Nas palavras do estudioso “o “Me” incorpora, em defesa da respectiva coletividade, as normas convencionais que o sujeito procura constantemente ampliar por si mesmo, a fim de poder conferir expressão social à impulsividade e criatividade do seu “Eu”.” (Honneth, 2003, p.248).

Finalmente a luta por reconhecimento consiste na união entre o “eu ”e o outro generalizado, pela necessidade do engajamento, resultando na ampliação da relação de reconhecimento jurídico e na práxis social resultante da união de esforços para o “enriquecimento da sociedade”.

Trazendo os pressupostos da Teoria Crítica à realidade política dos Suruí, percebe-se que estes não se limitaram a responder à condição sujeitos coisificados da ação que envolve um cenário mais amplo do desenvolvimento. Pelo contrário, criaram mecanismos de emancipação, no qual se afirmaram como sujeitos da ação política, não só restabelecendo relações de reconhecimento mútuo, mas desenvolvendo-as em nível educativo, fato que fica claro ao se observar os discursos que enfatizam a necessidade de mostrar tanto para população quanto para o governo brasileiro, a forma mais justa, na opinião dos Suruí, atinente a desenvolvimento.

5. As perspectivas e as contradições das atividades econômicas em Terras Indígenas: Um breve panorama dos processos existentes na Amazônia brasileira

Como foi dito, o período inicial da pesquisa de campo coincidiu com o período de realização de um curso denominado Atividades Econômicas Sustentáveis em Terras Indígenas promovido pelo IEB (Instituto de Educação do Brasil) com apoio financeiro da USAID (United States Agency for International Development). A participação da pesquisadora no curso foi oportuna às discussões empreendidas pela presente pesquisa, uma vez que o objeto do curso “atividades econômicas em terras indígenas” era por si só sinalizador dos processos sócio-econômicos e culturais vivenciados pelas comunidades indígenas diante do atual processo de desenvolvimento na região Amazônica.

A realização de entrevistas com indígenas de demais etnias foi favorável a este estudo que investiga a interface entre o desenvolvimento na região amazônica e as comunidades indígenas. Embora a base empírica deste estudo seja a comunidade indígena Suruí, onde se pode analisar objetivamente a questão do desenvolvimento e suas reentrâncias sobre os povos indígenas, a contribuição dos demais grupos indígenas entrevistados tange a necessidade de entender os inúmeros processos econômicos que os povos indígenas vivenciam na região amazônica, de modo a demonstrar a similitudes e também as especificidades desses povos e processos em relação aos Suruí.

No discurso inaugural do curso chamou atenção a fala de um índio Apurinã⁸ que ressaltava a importância de explorar racionalmente os recursos naturais, apontando também a ausência de mecanismos que possibilitem aos indígenas uma competição simétrica com os produtores rurais convencionais. Além disso, termos como gestão econômica, produção, manejo sustentável e inclusive a dinâmica de mercado, que eram usualmente utilizados nas palestras do curso, ainda que aliados a uma suposta lógica indígena, não deixavam de ser instrumentos consoantes a uma lógica capitalista de organização de sociedade.

Na primeira plenária do curso se colocava em questão as formas e os períodos de produção, possíveis mercados consumidores e divisão dos ganhos. O exemplo citado por uma indígena Tupari da Terra Indígena Rio Branco no município de Alta Floresta em Rondônia deixaram entrever algumas contradições dessas atividades econômicas em

⁸ Segundo o ISA (2005) os Apurinã são um povo tradicionalmente migrante e, atualmente, seu território se estende ao baixo rio Purus no Acre, até Rondônia.

terras indígenas. Isso porque naquela comunidade foram instaladas granjas para a criação de frangos como uma alternativa de renda aos indígenas. No entanto, estas granjas nunca funcionaram por falta de energia elétrica nas aldeias. Além disso, os frangos também não foram comprados porque muitos indígenas se tornaram devedores nas casas agropecuárias daquele município.

De um lado se percebe um despreparo por parte dos elaboradores ao desconsiderar as condições locais para a reprodução de determinadas atividades econômicas. De outro, a precariedade com que os indígenas se relacionam economicamente no município de Alta Floresta, uma vez que possivelmente a falta de condições financeiras juntamente a noção recém adquirida acerca do sistema capitalista no que tange a pagamentos, datas e créditos, ainda não estejam totalmente assimiladas por determinados grupos indígenas.

No curso eram frequentes menções dos facilitadores à economia solidária, sendo que um deles inclusive enfatizou a importância da criação de uma moeda indígena, o que evidencia certo teor ideológico. A partir de discussões que assinalavam a possibilidade de aliar o conhecimento técnico ao conhecimento tradicional, pôde-se notar que os instrutores tentavam mostrar aos cursistas, de etnias distintas, que a economia indígena se diferencia em muitos aspectos da economia de mercado.

Se por um lado tentavam evidenciar que ‘cooperação’, ‘autoconsumo’, ‘solidariedade’, ‘coleta’ seriam características intrínsecas aos povos indígenas. Por outro lado, os instrumentos apresentados para a melhoria das condições de vida dos indígenas não deixavam de ser consoantes a uma economia de mercado, como planejamento e gestão dos recursos naturais.

Embora as características solidárias e cooperativistas porventura coincidam com esses grupos, tão somente um estudo antropológico aprofundado de cada etnia poderia revelar essa questão, sobressaindo neste cenário, portanto, um discurso militante, principalmente pela valorização da economia solidária como forma de organização dos indígenas e uma espécie de propensão natural ao sustentável.

Neste sentido, a discussão sobre desenvolvimento empreendida por Favareto (2007) é interessante, dado o esforço inicial do autor em tentar decantar os aspectos científicos, dos normativos, dos ideológicos e até mesmo dos discursivos aos quais a ideia de desenvolvimento se encontra atrelada atualmente. O exercício proposto pelo autor se fez necessário à presente pesquisa sobretudo após a identificação da repetição entre os indígenas de discursos sobre desenvolvimento relativos a questões que estão

atualmente em voga, como sustentabilidade e coletividade, que por sua vez, estão em sintonia com os discursos das ONG's com as quais os Suruí tem relação direta.

É claro que grupos que comungam das mesmas línguas, raízes, crenças, valores, ritos e tradições tendem a ser mais homogêneos no sentido de viverem o mesmo estilo de vida e estar sob determinada autoridade, códigos morais vigentes nesses grupos. No entanto, por essa razão pressupor que os indígenas são naturalmente solidários talvez se distancie da realidade, ou é no mínimo generalizador, tendo em vista as especificidades dos diferentes grupos indígenas que participavam do evento, quanto mais os diferentes povos indígenas existentes no Brasil.

Tanto a questão da sustentabilidade quanto a da coletividade são desafios que insurgem na contemporaneidade, sobretudo para os próprios indígenas que, com a interação com a sociedade dita moderna, já não mantém tanta coesão social, dada as novas formas de sociabilidade que se desdobram em casamentos interétnicos, a evangelização de indígenas que colocou em cheque os valores pré-estabelecidos na aldeia como a pajelança, as novas formas de integração econômicas e as possíveis desintegrações do grupo em decorrência disso.

Aliás, as atividades econômicas que primeiramente se estabeleceram nas comunidades indígenas, via de regra, se deram de forma precária quando comparadas aquelas consideradas como genuinamente modernas. Vale ressaltar que a maioria dos contatos dos indígenas com a sociedade envolvente se dá por certa incoerência entre o mundo tradicional/moderno através de atividades como a mineração e a madeireira.

Não se pode desconsiderar, portanto, que as primeiras atividades produtivas indígenas são residuais e provocaram, sobretudo, uma nova sociabilidade que se dava por relações assimétricas com madeireiros, garimpeiros, grileiros, subordinados das grandes empresas capitalistas, voltadas geralmente para a extração da seringa ou mais recentemente a exploração bovina, dentre outros que encontraram nas Terras Indígenas uma forma de obter renda sem maiores esforços, explorando ou expropriando o indígena, características do tipo explorador sustentado por Caio Prado (1942/2000).

Para este estudioso, desde o descobrimento há uma lógica capitalista permeando as relações sociais que se desenvolveram no Brasil, de modo a salientar, no entanto, que o tipo europeu que procurou e permaneceu nos trópicos não é o trabalhador, ou o povoador como incidiu nas áreas de clima temperado, mas é tipo explorador ou o empresário de um grande negócio. Para ele, as heranças coloniais fizeram com que se

formasse uma sociedade de diferenças profundas, como se pode observar no trecho que segue:

de um lado brasileiros proprietários que se consideram a “nobreza” da terra, educados num regime de vida larga e de grandes gastos, desprezando o trabalho e a economia; doutro o “mascate”, o imigrante enriquecido, formado numa rude escola do trabalho e parcimônia, e que vem fazer sombra com seu dinheiro ao prestígio e posição social daqueles. (...) Outra contradição do sistema colonial é de natureza étnica, resultado da posição deprimente do escravo preto, e em menor proporção do indígena, o que dá no preconceito contra todo indivíduo de cor escura (Prado Junior, 1942/2000, p.366).

A partir dessas diferenças e do não reconhecimento de atores sociais como foi o caso da maioria os povos indígenas que sofreram desde o estreitamento do contexto relacional com os não indígenas uma sorte de aliciamentos e invasões territoriais, é que se pode dizer, baseado na argumentação de Martins (1997), que o tempo da reprodução do capital é também o tempo da contradição que se manifesta por interesses opostos de classes sociais, de temporalidades desencontradas e de realidades sociais que se desenvolvem em ritmos distintos. Tais contradições, sustenta o estudioso, são frutos do descompasso histórico entre o progresso material e o progresso social em que a produção é social, mas a apropriação dos resultados da produção é privada. Para o autor “a desigualdade do desenvolvimento se expressa nos desencontros que revelam diversidades e não uniformidades da mesma realidade econômica e social”. (MARTINS, 1997, p.94).

A expansão territorial do capital pela incorporação de terras indígenas, via de regra, impulsionada pelos incentivos governamentais, propiciou o que Martins (1997) denominou de reprodução ampliada do “capital aliada à produção não capitalista do capital”, geralmente expressas por regimes de exploração do trabalho, sistemas de dominação política e manifestação do poder pessoal. Os efeitos desse tipo de manifestação para o índio são relatados pelo estudioso: “O estranho que veio de fora, o dono da terra, transformou-o em estranho em sua própria terra, privou-o de seus direitos de botar roça, tornou-o um homem sem direito, isto é, um pobre”. (MARTINS, 1997, p.141).

A partir de tais argumentos o autor defende que o capital emerge na vida das pessoas de forma diferente, de modo que tanto o posseiro quanto o índio, nesta perspectiva, se tornam obstáculo ao uso capitalista da terra que, por sua vez, foi convertida em mercadoria. O autor inclusive evidencia como diferentes atores sociais se

encontram em datas históricas distintas e desencontradas do desenvolvimento da sociedade:

(...) não se reconhece que o tempo histórico do camponês é um. Já o tempo histórico do pequeno agricultor próspero, cuja produção é mediada pelo capital, é outro. E ainda é outro o tempo histórico do índio integrado, mas não assimilado, que vive e se concebe no limite entre o mundo do mito e o mundo da História. Como ainda é inteiramente outro o tempo histórico do pistoleiro que mata os índios e camponeses a mandado do patrão e grande proprietário de terra, seu tempo é do poder pessoal da ordem política patrimonial e não de uma sociedade moderna, igualitária e democrática que atribui à instituição neutra da justiça a decisão sobre os litígios entre seus membros. A bala do seu tiro não só atravessa o espaço entre ele e a vítima. Atravessa a distância histórica entre seus mundos, que é o que os separa” (Martins, 1997, p. 159).

Nesta perspectiva, sobre o distanciamento, no caso da sociedade brasileira, das noções modernas de organização de sociedade em que as práticas modernas foram antecedidas de ideias modernas, parece ser conexo ao conceito de *habitus*⁹ precário introduzido por Jessé de Souza (2003) que propõe uma leitura da contemporaneidade sob o prisma da construção social da subcidadania, oferecendo subsídios ao entendimento do Paradigma da Modernização ou Modernização Exógena que justamente critica esse hibridismo de relações sociais modernas e precárias que no Brasil se desenvolveu a partir do processo de modernização forçada, ou de “fora pra dentro”.

Assim, conceitualmente, “*habitus precário*” sustentado pelo estudioso seria:

aquele tipo de personalidade e de disposições de comportamento que não atendem às demandas objetivas para que, seja um indivíduo, seja um grupo social, possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade do tipo moderno e competitivo, podendo gozar de reconhecimento social com todas as suas dramáticas conseqüências existenciais e políticas (SOUZA, 2003, p.167).

Em suma, é importante ressaltar, tanto a partir da contribuição argumentativa de Caio Prado Junior (1942/2000), Jessé Souza (2003) quanto de José de Souza Martins (2000), que as disposições e comportamentos do brasileiro por meio de uma formação

⁹*Habitus* precário é uma apropriação e revitalização do conceito de *habitus*, que, de acordo com o Bourdieu são “sistemas de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como matriz de percepções.” BOURDIEU, Pierre. Espaço social e gênese das classes. A gênese dos conceitos de *habitus* e de campo. IN **Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1989. p 59- 73.

social, em especial da classe dominada, não propiciou o reconhecimento social, e portanto, não propiciou também a formação de indivíduos, no sentido moderno da palavra, enxergados pela perspectiva da simetria nas relação interpessoais.

É justamente esse processo de modernização que também atingiu verticalmente as comunidades tradicionais e que provocou uma aproximação de não índios em território indígena, obedecendo uma lógica exploratória impelida pelo crescimento econômico e expansão territorial, como bem argumentado pelo estudioso:

Aqui no Brasil, tivemos, nos anos 70 e nos anos 80, a grande expansão territorial do grande capital moderno que foi o da expansão da fronteira agropecuária na Amazônia. Espaços ocupados por populações indígenas, que muitas vezes jamais haviam tido contato com o homem branco, e ocupados por populações camponesas pobres, remanescentes das ondas de povoamento do século XVIII e do século XIX, foram declarados espaços vazios pelo Estado nacional. Estímulos fiscais escandalosos foram concedidos a ricos grupos econômicos, nacionais e estrangeiros, para que fizessem uma ocupação moderna do território. Uma modernização postiça, pesadamente subvencionada pela sociedade brasileira, mais expressão da ineficiência da grande empresa do que de sua louvada eficiência (MARTINS, p.33, 2000).

Neste cenário de ‘modernização postiça’ não pode ser desconsiderado o processo pelo qual as atividades econômicas se tornam parte do cotidiano dos indígenas e tem um papel preponderante para a formação de novas sociabilidades. Logo, pressupor que o simples fato de serem indígenas já lhes concede o mérito de sustentáveis é no mínimo um descuido argumentativo em termos dos inúmeros processos sociais, principalmente aqueles que se relacionam com um contexto maior de modernização brasileira. Vale salientar que o discurso que enfatiza a necessidade de atividades sustentáveis tem seu valor, é precisamente neste enfoque que se encontram as melhores perspectivas atinentes a desenvolvimento. Igualmente, é um grande passo assumir que as atividades econômicas são essenciais para a reprodução dos meios de vida dos indígenas, mas não se pode desconsiderar que os primeiros contatos dos indígenas com os não indígenas, a partir de atividades econômicas precárias e residuais, são fruto de uma incompatibilidade entre as visões do mundo tradicional e moderno.

Aliás, faz-se mister evidenciar que cada grupo passou por processos históricos específicos e que herdou do contexto relacional atividades produtivas das mais variadas. Os Suruí, por exemplo, passaram a ser agricultores de café após a expulsão dos colonos de seus territórios, que por sua vez, já não estavam como os Suruí haviam deixado,

existia ali um elemento novo e diferente da roça tradicional, que se tornou uma alternativa econômica a esse grupo indígena.

De tal modo, a ênfase do aspecto sustentável frequentemente preconizada por movimentos e ONG's ambientalistas, cujo valor aqui não é questionado, deve se dar acima de tudo reconhecendo as especificidades de cada processo vivenciado pelos grupos indígenas, que envolve não só as novas sociabilidades, a multiplicação de mercados no interior das aldeias e nos seus arredores, mudanças ambientais e culturais nas comunidades. É por isso que nos próximos subitens se empreenderá uma análise de processos produtivos de grupos indígenas que pela participação no curso "Atividades Econômicas em Terras Indígenas", puderam contribuir com este trabalho. Isso porque foi proposto como atividade do curso que cada indígena pudesse desenhar mapas da sua Terra Indígena, de modo a registrar as atividades econômicas já existentes e também as potenciais.

A técnica proposta pelo curso juntamente com as entrevistas propiciaram um mapeamento de determinados cenários de atividades econômicas em Terras Indígenas, como a mineração, a atividade madeireira, o extrativismo e até mesmo o reflorestamento.

Relatar as trajetórias destes grupos, em termos das discussões de desenvolvimento empreendidas neste trabalho, é importante, pois "compreender a diversidade supõe fundamentalmente desvendar os seus caminhos, isto é, compreender os processos sociais que a engendram, a partir dos quais é possível pressentir a tendência geral" (Wanderley, 2009, p.14).

Por meio da demonstração de diferentes processos econômicos vivenciados pelas comunidades indígenas entrevistadas, que por sua vez, desencadeiam uma série de transformações de ordem social, cultural e ambiental, se torna possível compreender de forma mais ampla as linearidades em termos de demandas atuais do movimento indígena. Além disso, permite analisar as diferenças constitutivas da realidade de cada comunidade indígena a partir da capacidade criativa que cada grupo indígena acionou diante de eventos relacionados à exploração econômica das Terras Indígenas, que via de regra, se dão impulsionados pelo interesse a aproximação dos não índios.

5.1 Mineração em Terras Indígenas

Com base no parágrafo primeiro¹⁰ do artigo 231 da Constituição Federal, Pereira (2008) esclarece que embora os indígenas possam explorar os recursos naturais dispostos em suas terras de modo a preservar o bem estar e garantir a reprodução física e cultural, respeitando os costumes tradicionais, este direito não abre prerrogativa de que todos esses recursos possam ser comercializados.

Quando se trata de uma atividade econômica desenvolvida em razão da mineração essa questão se torna ainda mais controversa. Dentre tantas atividades econômicas praticadas em terras indígenas talvez a mineração seja uma das que mais geram contradições, em virtude dos inúmeros conflitos entre indígenas e empresas mineradoras ou até mesmo com garimpeiros, os interesses políticos e a ausência de um marco legal que clarifique a questão.

Pela perspectiva do desenvolvimento sustentável a mineração é tida como uma das atividades menos aceitas dentro das discussões empreendidas. Isso porque, como sustenta Curi (2005), tais atividades obedecem tão somente uma lógica utilitário-desenvolvimentista, de modo que, enquanto atividade econômica, a mineração

deve se comprometer não só a buscar a maximização do uso de recursos naturais do ponto de vista técnico econômico, mas, sobretudo, contribuir para a construção de um modelo de desenvolvimento capaz de gerar capital e tecnologia, assegurando, ao mesmo tempo, a salubridade ambiental, durante e após a atividade. Deve estar em compatibilidade de ser exercida sem destruir a dinâmica social e cultural da comunidade que deverá suportar a mineração em suas terras, para que estas não sofram impactos sociais irreversíveis, como os que podem ocorrer aos povos indígenas e populações tradicionais. (CURI, 2005, p.51)

Na opinião da estudiosa a atividade minerária ocorre de maneira contrária às dinâmicas dessas populações indígenas, de modo que os impactos negativos decorrentes da exploração colocam em risco não só o meio ambiente, mas os aspectos culturais de determinado grupo indígena. Curi (2005) acrescenta que os impactos negativos da ação garimpeira não região amazônica são muitos, como poluição e assoreamento dos rios,

¹⁰ Constituição Federal, artigo 231, parágrafo 1: São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para as suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo usos, costumes e tradições.

desmatamento, abandono das práticas tradicionais de plantio de subsistência, mudanças nos estilos de vida através da violência, doenças venéreas e até mesmo o fascínio pelo dinheiro. Questões como as levantadas pela estudiosa são relevantes, principalmente por considerar que, apesar das externalidades negativas tanto ambientais quanto culturais no que tange às populações indígenas, a mineração é uma atividade importante para o contexto produtivo nacional no sentido de contribuir para o crescimento econômico de diversas regiões e contribuir para o ingresso de divisas no país. Porém parece omitido na análise da autora, que estudou a mineração em terras indígenas a partir da base empírica dos Cinta Larga, os anseios das populações indígenas em relação à possível exploração das riquezas minerais existentes em seu território. Se por um lado Curi (2005) faz uma relevante revisão bibliográfica referente a desenvolvimento sustentável e mineração em terras indígenas bem como evidencia o cenário legal referente a essa questão. Por outro, a autora que inclusive menciona a necessidade de que seja respeitado o direito de Autonomia¹¹ estabelecido na Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), em nenhum momento de sua análise aponta a opinião dos indígenas sobre essa questão.

Neste aspecto, é importante retornar à questão fundamental que se aborda neste capítulo, cada comunidade possui especificidades no que tange aos processos econômicos que passaram a fazer parte do universo de significados dos indígenas, a partir do contato com a sociedade envolvente ou até mesmo invasão de não índios nas Terras Indígenas.

Os diferentes recursos naturais encontrados em terras indígenas já evidenciam a variedade de processos sociais, econômicos, ambientais e até mesmo culturais que se desencadearam ou podem ser desencadeados a partir da sua exploração. Evidentemente a maioria das terras indígenas em que foram encontrados recursos minerais se tornou arena de interesses pessoais, políticos e econômicos, o que torna essa questão mais complexa devido a infinidade de atores sociais e instituições envolvidas. Nesta perspectiva, as proposições de Sahlins (1994) são válidas por expor que, embora as pessoas organizem seus projetos e dêem sentido aos objetos a partir das compreensões preexistentes da ordem cultural, a partir da ocorrência de um evento que seria uma

¹¹ O direito de autonomia e ao autogoverno dos povos como estabelecido pela OIT se refere ao direito das populações indígenas em dispor dos meios para financiar suas funções autônomas em questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, se refere também ao direito destas populações de decidir juntamente com o Estado sobre os recursos naturais nos seus territórios.

situação contingente ao padrão cultural, as pessoas de determinada sociedade passam a repensar criativamente seus esquemas convencionais. Assim, defende o autor, a cultura não é tão somente historicamente reproduzida na ação, mas pode ser também alterada na ação.

É por isso que não se pode generalizar que as atividades minerais posicionarão os indígenas na história pela perspectiva da vítima, embora inúmeros episódios de tal ordem se revitalizem até os dias atuais. Mas é imprescindível considerar também essa capacidade das comunidades indígenas de repensarem criativamente seus esquemas convencionais, admitindo que a partir dessa capacidade criativa, os povos indígenas possam ser sujeitos de suas próprias histórias.

Serão apresentados então dois casos de mineração em terras indígenas, com características e desfechos totalmente diferentes a fim de que o entendimento dos processos desencadeados por essa atividade se dê pelo prisma das diversidades e especificidades e não somente pela perspectiva da linearidade e das uniformidades.

5.1.1 Estabelecidos ou outsiders? Os Tenharim desde a exploração mineral pela Paranapanema até a constituição da Cooperativa

Segundo o ISA (1999), o grupo indígena Tenharim pertence a um conjunto maior de povos denominado Kagwahiva cuja família linguística é Tupi-Guarani. Habitantes da região do curso médio do rio Madeira, esses indígenas se subdividem em 3 grupos, o do rio Marmelos, do Igarapé Preto e do Rio Sepote.

Ao relatar sobre a realidade de sua comunidade, Marcos Tenharim pontuou que, por volta de 1970, se deu o primeiro contato dos indígenas dessa etnia com os não índios, pela exploração de cassiterita pela empresa de mineração Paranapanema. Segundo ele, até 1975 se deu o desenvolvimento da atividade do garimpo sem que a FUNAI tivesse contatado e reconhecido a existência desse grupo. O cenário da atividade mineraria foi assim relatado por Silva (2006):

Os Tenharim estabeleceram contato com muitos garimpeiros que invadiram a região; na reserva Tenharim do Igarapé Preto na década de setenta se instalou a empresa mineradora, a Paranapanema, para a extração de cassiterita, a qual permaneceu na área desde, setenta a oitenta e cinco, deixando um grande rastro de destruição, um deserto em meio à floresta amazônica. Muitos Tenharim trabalharam nessa empresa, e ficaram subordinados à farmácia da empresa e à aquisição de comida. Muitos Tenharim se posicionaram contra esse tipo de trabalho, mas outros não, e se envolveram com as histórias da empresa que logicamente estava interessada em conseguir o máximo de cassiterita e depois ir embora (Silva, 2006, p.39).

Em 1975 a atividade garimpeira foi proibida sem que a FUNAI em contrapartida desse a devida assistência à comunidade, o trecho abaixo clarifica a questão:

E aí tipo assim, nós tivemos o contato da **FUNAI**, reconheceu que tinha o povo lá dentro, **mas não deu assistência**, aí onde meu povo começou a passar necessidade **porque quando tinha a Paranapanema lá dentro tinha de tudo né, eles davam**, mas assim tavam dentro da nossa área, mas não tinha conhecimento nenhum e tudo mais, tipo foi só explorado, tirando o que tinha, riqueza lá de dentro, foi devastada praticamente a metade da nossa reserva, tiraram tudo que era de alternativa econômica que poderia ser usado hoje, aí foi tirado tudo, derrubaram as castanha tudo, removeram os cemitérios dos meus avós há muito tempo (Marcos Tenharim, 32 anos, Cacoal, 2011, Grifo da pesquisadora).

O relato evidencia que, se por um lado a atividade garimpeira provocou a devastação da floresta bem como dos meios de reprodução dos meios de vida devido à

impossibilidade da coleta de castanha, até então a principal atividade praticada pelos Tenharim. Por outro mostra que, em decorrência da precariedade na assistência da FUNAI, o reconhecimento e a interrupção das atividades predatórias como a do garimpo, não trouxe grandes benefícios, uma vez que o povo indígena prosseguiu sua vida sem que as suas necessidades fossem devidamente supridas. Além disso, trechos do relato que salientam que a empresa mineradora dava coisas aos índios, ou seja, supria materialmente a aldeia, para uma relação que se estabeleceu pelo assistencialismo. Nessa perspectiva, a atuação esperada pelos índios em relação à FUNAI seria a reprodução da mesma dinâmica relacional, o que inclusive, se tornou a causa do descontentamento em relação à instituição como o trecho acima grifado permite entrever.

Em virtude das demandas adquiridas, por meio da criação de uma cooperativa em 2002, os Tenharim retornaram às práticas de mineração, como se pode observar no trecho que segue:

Aí quando foi em 2002 a gente já começou lutar pelo garimpo, batalhando tudo mais, com Funai né, mostrando as nossas necessidade, porque precisava do garimpo que não sei se isso vai ajudar na questão e hoje meu povo praticamente vevi uma vida tranquila, com o nosso trabalho hoje, a gente conseguiu se organizar, **criamos uma cooperativa até agora, que é a cooperativa legalizada, registrada, estamos trabalhando de uma forma legal**, a Funai conseguiu dá a autorização pra nós, e eu consegui estabilizar um pouco financeiramente né e nós somos, **lá dentro nós temos 120 pessoas, numa área de 240 mil hectares** né lá do meu povo e tipo assim nós tamo desenvolvendo esse trabalho, mas com o propósito de futuramente ter um, nós temos o fundo da cooperativa que nós vamo ta desenvolvendo outros tipos de trabalho para que venha parar esse trabalho de exploração mineral lá de dentro. (Marcos Tenharim, 32 anos, Cacoal, 2011, Grifo da pesquisadora).

O relato de Marcos Tenharim permite algumas ponderações. A primeira se refere à dimensão da área demarcada ao povo indígena. É possível haver, atualmente, um distanciamento entre os critérios com que foi delimitada a terra indígena e o uso que os indígenas vêm dando a ela. Isso porque ao entender que é necessário um grande espaço para que se reproduza o modo indígena de se viver, no qual se sobressaem a prática da caça, pesca, coleta de produtos da natureza, foram demarcadas grandes porções territoriais. No entanto, na prática, a terra é utilizada pelos índios pela sua transformação em mercadoria, o que corresponde a uma forma capitalista de uso do espaço. A mineração foi destacada em vermelho no desenho do mapada Terra Indígena

feito pelo entrevistado, mostrando a dimensão da área ocupada por tal atividade, a presença de máquinas, espaço para a caça e os espaços agricultáveis.

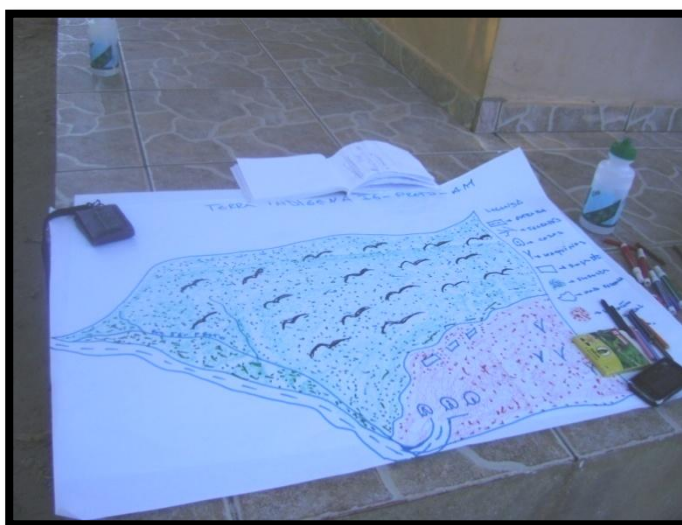


Figura 8. Desenho da território dos Tenharim feito por Marcos.
Fonte: Dados da pesquisa, 2011.

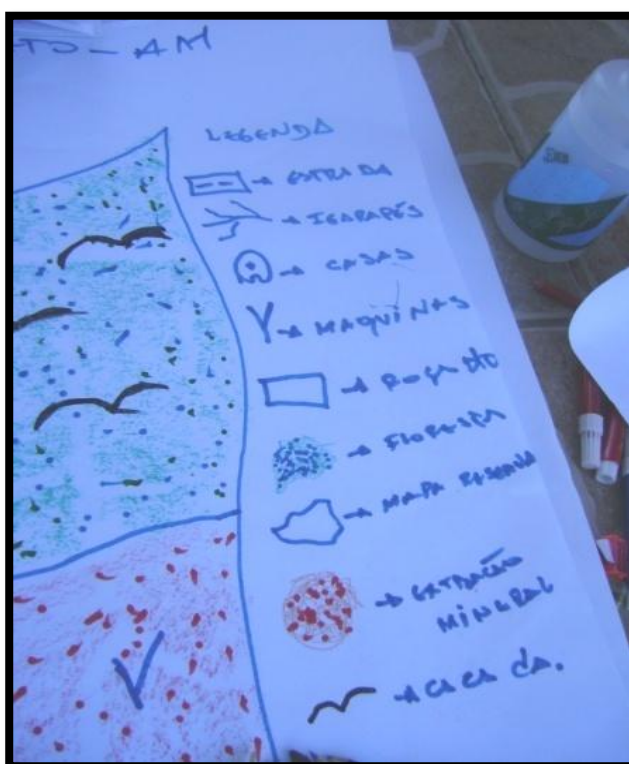


Figura 9. Legenda do desenho do feito por Marcos Tenharim.
Fonte: Dados da pesquisa, 2011.

Outra ponderação pertinente a partir do relato é de que o retorno a essa atividade, no entanto, se deu sob novas bases, a partir de um modelo cooperativo em

que os indígenas contratam, via empresa de prestação de serviços, a mão de obra não indígena, como pode ser observado na fala:

Na verdade, **o meu povo indígena não trabalha. Nós tem o contrato com a empresa que ele presta serviço pra nós e aí nós samos coordenadores deles, nós organizamos a casa no trabalho, meu povo participa organizando o trabalho.** Assim tipo, a cooperativa entrou como uma empresa rural nossa lá da reserva, fez contrato com a empresa, onde a mão de obra do não índio vai pra lá, eles trabalha pra nós, nós pagamo ele e nós organizamo o trabalho assim. (Marcos Tenharim, 32 anos, Cacoal, 2011, Grifo da pesquisadora).

Pelo relato de Marcos Tenharim se percebe que desde a escolha do modelo organizacional cooperativo e até mesmo a exploração da força do trabalho não indígena existe um alinhamento às tendências capitalistas que são consideradas perversas, que é o trabalho terceirizado. Para o indígena, a constituição da cooperativa é também uma forma de se aproximar dos padrões não indígenas de organização do trabalho e de sociedade. No discurso salientado abaixo se pode perceber a importância que o entendimento dos códigos de negociação dos não índios se torna uma importante ferramenta para a melhoria das condições de vida dos Tenharim:

porque hoje com certeza que meu povo lá ta conseguindo desenvolver um trabalho mais ou menos **quase igualmente do não índio né**, por esse questão no garimpo e a cooperativa, por isso que esse curso pra mim foi importante pra mim ta baseando assim, eu não tinha noção dessa questão de hoje, **porque quando eu me interessei na cooperativa, eu me aprimorei muito no negócio aqui fora, sabe como é que é, abrindo as porta pro negócio lá pra dentro, e aqui tava ensinando a eu explorar a minha área lá de uma forma junto com o conhecimento aqui de fora**(Marcos Tenharim, 32 anos, Cacoal, 2011, Grifo da pesquisadora).

Além disso, o papel assumido pelos indígenas remete a uma espécie de supervisionamento da organização do trabalho dos não índios, no sentido de garantir que não haja envolvimento dos funcionários com álcool e de manter a ordem no ambiente de trabalho como deixa entrever a fala do indígena:

É nossa, isso, a cooperativa é nossa. E tipo assim, os índios participa da organização local, quase os item, que tipo assim, **no garimpo não é permitida a utilização de bebida alcoólica**, problemas, bagunças dos garimpeiro exemplo, eles ajudam a fiscalizar a entrada de pessoas, de pessoas de produção, controle, isso é o índio que faz. **Então os não índios apenas eles prestam serviço pra nós conforme foi regido dentro do estatuto da**

cooperativa que eles poderiam participar somente com a mão de obra deles com nós lá e isso foi um acordo que nós fizemos junto com a Funai também que é onde abriu um espaço pra que nós pudesse tá trabalhando até hoje no caso. Nós temos 8 anos de trabalho já (Marcos Tenharim, 32 anos, Cacoal, 2011, Grifo da pesquisadora).

Pelo relato se percebe uma inversão dentro da história indígena em que o regime de aviamento e de exploração do trabalho indígena aparece como um aspecto recorrente. Além disso, a cooperativa é uma ferramenta pela qual o povo Tenharim recebe auxílio médico e odontológico. Dito de outra forma, os Tenharim se posicionaram na contramão da história, sendo eles contratantes da mão de obra não indígena, lançando mão de um modelo capitalista de organização do trabalho, a cooperativa, adequada ao atual processo que eles vivenciam.

No entanto, tal assertiva contraria a percepção de Silva (2006) que analisou a atual situação desse grupo indígena pela perspectiva argumentativa de Norbert Elias sobre estabelecidos e outsiders:

Os Tenharim como todos os povos indígenas e todos aqueles que não conseguem apoiar-se nos degraus do sistema capitalista e alcançar posições favoráveis no processo de distribuição de renda, de poder e prestígio, **são chamados de outsiders**, os que não fazem parte da sociedade estabelecida. Este conceito de Norbert Elias é emblemático para percebermos que os índios como todos são seres pertencentes a comunidades de difamados, aos desfavorecidos do sistema ao qual fazem parte por força de processos históricos de dominação (Silva, 2006, p. 35. Grifo da pesquisadora).

Diante da argumentação da estudiosa e pelo evidenciado pelo indígena emerge um questionamento sobre os Tenharim: A atuação desse grupo indígena em relação ao atual processo de desenvolvimento faz deles estabelecidos ou *outsiders*?

A argumentação sobre estabelecidos e *outsiders* empreendida por Norbert Elias (2000) pressupõe que as relações e disputas de poder entre determinados grupos se dão em decorrência de desigualdades sociais verdadeiras ou presumidas. Ao analisar uma comunidade cujo nome fictício é Winston Parva, o estudioso compreende que, embora os dois grupos sociais dessa comunidade sejam muito semelhantes, em termos de indicadores sociológicos como renda, educação, ocupação, religião, língua e nacionalidade, etnia, as divisões se originam pela precedência no local.

Isso porque o grupo que já estava instalado no bairro, os estabelecidos, criaram mecanismos de estigmatização com os que chegaram mais tarde, os *outsiders* ou os de

fora. Para o autor “a exclusão e a estigmatização dos *outsiders* pelo grupo estabelecido eram armas poderosas para que este último preservasse sua identidade e afirmasse sua superioridade, mantendo os outros firmemente em seu lugar” (ELIAS, 2000, p.22).

De um lado estão os estabelecidos que por terem chegado antes à comunidade afirmam sua superioridade de poder se percebendo como uma espécie de cidadãos de primeira classe. De outro estão os *outsiders*, os que chegaram mais tarde, a gente de fora, e por serem anômicos, são “privados” da plena cidadania. A partir da contribuição analítica de Elias (2000) a estigmatização dos indígenas pelos não índios segue a lógica da atribuição caracterizada como anomia, ou seja, consideram-se como defeitos grupais aquilo que é decorrente das características indígenas, impostas e reproduzidas pelos não índios.

Diante dessas características pode-se relativizar a afirmação de Silva (2006) que classifica não só os Tenharim, mas todos os povos indígenas como *outsiders* por causa das dificuldades vivenciadas em se firmar e lograr posições favoráveis no sistema capitalista. Isso porque a categoria povos indígenas é extremamente ampla, o que inviabiliza uma generalização teórica dessa natureza. Necessário seria um estudo que abrangesse os mais variados grupos indígenas para sustentar esse tipo de argumento. Nesse sentido, parece haver um descuido argumentativo por parte da estudiosa em termos dos processos sociais vivenciados pelos Tenharim nos últimos anos. Possivelmente a classificação como *outsiders* tenha cabido em um longo período da história desse povo desde o aliciamento da empresa Paranapanema, até os tempos em que dependiam da ação assistencialista da FUNAI. Porém, cristalizar a imagem tanto dos Tenharim como a dos demais indígenas pela perspectiva da vítima significa desconsiderar a capacidade criativa de mobilização interna dessas sociedades.

Aos Tenharim, que parecem ter alcançado a melhoria dos seus meios de vida através de uma exploração de minério, que é um recurso natural não renovável, cabem outros questionamentos pertinentes: Seriam as atividades econômicas ditas sustentáveis capazes de propiciar a esse grupo indígena o suprimento das suas necessidades e atuais demandas? Dada a extensão territorial de 240 mil hectares e o observado no mapa do espaço atualmente ocupado pela exploração do estanho e dimensão territorial ainda não explorada pelos Tenharim: Até que ponto a atividade de mineração é insustentável por um longo período de tempo? Todas estas são perguntas permanecem em aberto e suscitam pesquisas futuras.

O indígena, que parece conhecer as duas faces da atividade garimpeira em sua Terra Indígena, aponta o aspecto positivo do garimpo:

O garimpo traz um bom resultado, **tá trazendo um bom resultado..** um resultado que hoje, como eu acabei de comentar aqui, o povo lá vevi independente, cada um lá tem o seu transporte, tem seu veículo, tem seu dinheiro no final do mês como se fosse um salário através da produção que ta saindo né aí tipo assim, **não tá atingindo o nosso lado cultural nem um pouquinho** porque isso daí eu to lutando por isso. Mas a questão da nossa vida normal de plantio somente pra consumo mesmo (Marcos Tenharim, 32 anos, Cacoal, 2011, Grifo da pesquisadora).

De tal modo, o garimpo, por meio de seus resultados financeiros, se mostra atualmente como o instrumento capaz de propiciar melhor qualidade de vida à comunidade indígena Tenharim, provendo de boa remuneração, transporte, auxílio saúde, aspectos geralmente bastante demandados e que se constituem nas principais queixas em demais comunidades indígenas em relação à má atuação da FUNAI e CASAI/FUNASA. Parece haver, na fala de Marcos, mesmo sem entrar nesse mérito, certa preocupação em afirmar que a atividade financeira não interfere nos aspectos culturais.

O que mais se destaca no processo vivenciado pelos Tenharim é o quanto tal atividade conferiu a esse grupo indígena a condição de sujeitos não coisificados da ação, independentes das ações de órgãos assistencialistas, como se pode observar no trecho que segue:

o garimpo no caso relembra um pouco o que aconteceu no passado né, mas por não ter outra alternativa, nós fomos obrigado a ter que viver a vida que meu povo no passado passaram. Tipo assim, eles tiveram problema com as pessoas, com os garimpeiro realmente no passado. **Mas assim, hoje a gente consegue ver o garimpo diferente, que tipo assim o garimpo deu alternativa pra que meu povo pudesse melhorar de vida né.** Hoje praticamente, como eu comentei né, a gente não é dependente da FUNAI, não depende da FUNAI pra nada, não depende de dinheiro de saúde pra nada, né, a gente tem um convênio diretamente com os hospitais particular, com a cooperativa, onde atende os sócios da cooperativa com o dinheiro do garimpo, investimento que nós fizemo plano de aplicação pra apresentar pros órgãos responsável dar crédito pra nosso projeto de vida, de como nós íamos ta vivendo lá dentro né (Marcos Tenharim, 32 anos, Cacoal, 2011, Grifo da pesquisadora).

Em termos do desenvolvimento, a experiência dos Tenharim é capaz de evidenciar que a atuação dos povos indígenas também não deve seguir a concepção

evolutiva linear na qual os indígenas estariam fadados à atividades precárias e à coisificação. Além disso, possibilita desmitificar empiricamente a classificação indígena relacionada ao atraso. Pelo contrário, os Tenharim expõem a sua capacidade de ir além da reprodução dos processos que, inicialmente, se estabeleceram com a forte marca do assistencialismo, mas, sobretudo a habilidade de mudar o curso da sua história em ação.

Sob outra perspectiva, Marcos Tenharim evidencia com clareza o lado negativo da exploração do garimpo quando realizada pela empresa Paranapanema, como perda de território e os conflitos travados em decorrência dos direitos recusados a esse povo:

Não assim, porque tipo, quando foi descoberta a área de garimpo lá, a Paranapanema veio se apossando né do espaço e o problema é que eles queriam tipo afastar meus avós tipo do local pra botar em outro local que num tinha esse tipo de produção pra que eles pudessem explorar e aí é onde meu povo não aceitava e ele não tinha bem o contato, não sabia falar bem o português tudo. E assim pela história o conflito não foi muito assim de massacre, de matança não, foi mais praticamente baseado na questão política, um brigando pela ganhar seu direito né (Marcos Tenharim, 32 anos, Cacoal, 2011).

O relato do entrevistado é conexo a argumentação de Honneth (2003) que sustenta que os conflitos podem se originar tanto de uma experiência de desrespeito social quanto de um ataque à identidade pessoal e coletiva, mas são ao mesmo tempo capazes de suscitar uma ação que busque restaurar relações de reconhecimento mútuo.

De um lado estão os conflitos e direitos recusados aos indígenas pela empresa de mineração Paranapanema, como relatou o entrevistado. De outro, a forma criativa como os Tenharim se posicionaram na história na condição de agente, tanto nas relações sociais e nas práticas que envolvem transações econômicas com não índios, quanto com as instituições como a FUNAI, que passa de órgão que mal exercia o seu papel de assistência aos índios, a parceira no sentido de angariar a regularização da exploração mineral pelos indígenas.

Pelo olhar de Honneth (2003), isso se dá porque a experiência de desrespeito e do rebaixamento pode gerar movimentação e mobilização interna da sociedade. O processo de mobilização passa pelo aprendizado das expectativas normativas das pessoas envolvidas na ação, propiciando ao sujeito outrora rebaixado intersubjetivamente a capacidade normativa de interagir segundo as obrigações e normas de determinado meio. A citação abaixo é ilustrativa dessa assertiva:

Ao aprender a generalizar em si mesmo as expectativas normativas de um número cada vez maior de parceiros de interação, a ponto de chegar à representação das normas sociais da ação, o sujeito adquire a capacidade abstrata de poder participar nas interações normativamente reguladas de seu meio; pois aquelas normas interiorizadas lhe dizem quais são as expectativas que as obrigações que ele tem de cumprir justificadamente em relação a eles. (Honneth, 2003, p.135)

É neste sentido que os Tenharim adquiriram a capacidade abstrata de participar de interações normativamente reguladas, como as transações financeiras com clientes, a própria gestão da cooperativa, a contratação da empresa que presta serviço fornecendo a mão de obra dos não índios, negociação com a FUNAI, dentre tantas outras interações que exigem deles a interiorização das normas e dos códigos que, sobretudo correspondem a uma lógica capitalista de organização de sociedade. A adesão a esta lógica, apesar de conter as suas perversidades próprias do capitalismo, evidencia um processo no qual os indígenas não mais se posicionam como um entrave ao desenvolvimento, mas criam mecanismos de interação aos processos por ele desencadeados.

Desde o direito recusado até os dias atuais, percebe-se que por meio da luta por reconhecimento, os Tenharim se mostram, neste processo, cada vez mais como estabelecidos utilizando o termo de Elias (2000), contribuindo com a história dos povos indígenas com um jeito criativo, embora gerador de novas contradições, de lidar com os desafios próprios do atual processo de desenvolvimento.

5.1.2 O caso dos Cinta Larga: Um marco para a exploração mineral em Terras Indígenas

Além do garimpo se constituir a face informal da mineração, é também uma prática recorrente em Terras Indígena embora se dê a reveliadas leis brasileiras como Constituição Federal e Estatuto do Índio que proíbem o garimpo por não índios nessas áreas:

O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei. (Constituição Federal, Artigo 231, parágrafo 3º).

No entanto, segundo Pereira (2008), até 2004 as leis ambientais e indigenistas não deixavam clara a possibilidade dos próprios índios extraírem minérios de suas terras. A dúvida existia porque tanto na Constituição Federal quanto no Estatuto do Índio consta que os recursos da terra indígena são para usufruto exclusivo dos povos indígenas, como se pode observar no trecho que segue:

As riquezas do solo, nas áreas indígenas, somente pelos silvícolas podem ser exploradas, cabendo-lhes com exclusividade o exercício da garimpagem, fискаção e cata de áreas referidas. (Estatuto do Índio, artigo 44º).

Ao fazer um esboço sobre os projetos que visam à regulamentação da mineração em terras indígenas, Curi (2005) evidencia a falta de vontade política aliada aos interesses econômicos que impedem que tal questão se resolva. Alguns exemplos, citados pela autora, podem ser esclarecedores dessa situação. Em 1990 o projeto de lei do senador Severo Gomes foi aprovado pelo Senado, mas quando remetido à Câmara dos Deputados não foi apreciado, de modo que passadas duas legislaturas, foi arquivado, salienta a estudiosa. Já em 1996 o senador Romero Jucá do Partido da Frente Liberal (PFL) teve o projeto de lei número 121/96 aprovado pelo Senado, projeto que versava sobre a exploração e o aproveitamento dos recursos minerais em terras indígenas. Este foi remetido à Câmara dos deputados sob o número 1.610/96 onde até o término da pesquisa da estudiosa, que considerava este o projeto mais debatido e questionado naquele momento, continuava em tramitação.

Tanto Curi (2005) quanto Pereira (2008) sustentam que é tão somente a partir do conflito entre garimpeiros e indígenas Cinta Larga na Reserva Roosevelt em 2004 que o governo federal se posiciona no sentido de expor a impossibilidade de exploração de minérios em terras indígenas. Isso porque diante do conflito em torno da exploração de diamantes que culminou na morte de 29 garimpeiros na Terra Indígena dos Cinta Larga, o governo federal promulgou um decreto no sentido de criar um grupo operacional, Operação Roosevelt, para coibir a exploração mineral em terras indígenas e que dispunha o objetivo do grupo destacado a seguir:

(...) fiscalizar e garantir a adoção das medidas necessárias e cabíveis para **coibir toda e qualquer exploração mineral em terras indígenas**, em especial nas áreas Roosevelt, Parque Indígena Apurinã, Serra Morena e Aripuanã, localizadas nos estados de Rondônia e Mato Grosso, até que a

matéria seja regulamentada por lei. (Governo Federal, 2004, Grifo da pesquisadora).

Ainda que o decreto desse uma atenção especial à área do conflito que se dava naquele momento, deixava claro o desígnio de coibição da exploração mineral em terras indígenas de modo genérico. Na opinião de Curi (2005), o conflito serviu para a retomada das discussões sobre essa questão, o trecho a seguir retrata a questão:

O assunto voltou a fazer parte com maior veemência da pauta de discussões dos parlamentares do atual governo, devido ao conflito entre garimpeiros e indígenas pela exploração de diamantes nas terras dos índios Cinta Larga. A questão parece ter ficado adormecida na administração anterior e agora, principalmente pela movimentação de parlamentares interessados na exploração de recursos naturais nessas terras e contrários aos direitos indígenas, o assunto foi levantado, suscitando diversas discussões e controvérsias sobre o tema (CURI, 2005, p. 103).

Sendo este um caso de repercussão internacional, a partir do seu estopim, a morte dos garimpeiros, as autoridades se viram pressionadas a tomar ações mais contundentes no sentido de coibir o garimpo, ações que vinham sendo postergadas desde a descoberta dos diamantes em 1999 e o acirramento das rivalidades entre índios e garimpeiros, sobretudo após o assassinato de César Cinta Larga em 2002.

A questão fundamental desse tipo de conflito reside na revitalização da fronteira, não a fronteira geográfica analisada pelas frentes de expansão em que sobressai a figura do pioneiro, mas a fronteira do humano, bem retratada por José de Souza Martins (1997, p.12) como “ponto limite de territórios que se redefinem continuamente disputados por diferentes grupos humanos”. Para o autor, essa fronteira se desdobra em muitas outras, como a fronteira étnica, fronteira de destinos, de historicidades desencontradas, de tempos que não fluem simultaneamente na direção, fronteira em que brancos e civilizados se tornam categorias relativas. É, sobretudo, *locus* dos arcaísmos mais desumanizadores principalmente pela sua capacidade de recriação das formas arcaicas de dominação e reprodução ampliada do capital que se revestem em cenários de modernização.

O aspecto trágico dessa fronteira é evidenciado por Martins (1997) pelo cenário conflitivo que gera uma espécie de guerra que “põe confronto, igualmente mortal, visões de mundo e definições do *Outro* que expressam uma rica e difícil diversidade de concepções do gênero humano”.

É neste sentido que o conflito entre garimpeiros e Cinta Larga se torna expressão da revitalização da fronteira do humano. Mesmo que esse evento tenha se dado nos tempos modernos em pleno desenvolvimento capitalista, aponta ao mesmo tempo, numa linguagem de Martins (1997), para a recriação de mecanismos de acumulação primitiva em que meios violentos e especulativos são acionados para que se a reprodução capitalista possa crescer em escala.

Isso fica ainda mais claro quando levados em consideração os interesses maiores relacionados à exploração desse recurso natural que, segundo Curi (2005) se relacionam com o tráfico internacional de diamantes no qual estavam supostamente envolvidos autoridades locais e outros políticos. O trecho abaixo é conexo à questão:

O envolvimento de políticos e funcionários públicos com a atividade ilegal do garimpo em área indígena pode ser constatado pelas denúncias feitas pelos índios e pelos fatos que a evidenciaram. Segundo a Associação Pamaré, o governador do Estado de Rondônia, Ivo Cassol (PSDB), tentou entrar em acordo com a Associação, propondo que pessoas ligadas ao governo passassem a trabalhar com os índios para explorar o garimpo. (CURI, 2005, p. 132)

Mais uma vez se vê o desencontro de visões de mundo no contexto do garimpo que se torna fronteira do humano, em que a descoberta desastrosa e conflitiva do *Outro* entre indígenas e garimpeiros se dá influenciada por interesses maiores, próprios da acumulação primitiva do capitalismo, que justamente necessita da degradação do humano para sobreviver e se reproduzir.

Não raro as leis que visam à regularização da mineração encontram-se paralisadas no Senado e na Câmara dos Deputados. Passados sete anos do término da pesquisa de Curi (2005) o projeto de lei 1.610/96, que era até então o que despertava maiores discussões naquele momento do conflito, embora tenha sido aprovado por três Comissões de Mérito e atualmente conte com o relator Heldio Lopes do PMDB/RR, continua aguardando o parecer da Comissão Especial. O único parecer que o projeto de lei recebeu foi pelo deputado Eduardo Valverde PT/RO, porém este nunca foi votado e acabou sendo encerrado devido ao término da última legislatura¹².

Enquanto isso resiste na memória dos rondonienses uma espécie de ressentimento e preconceito em relação aos indígenas de modo geral em decorrência

¹² Essas informações foram obtidas pelo serviço de atendimento às dúvidas dos cidadãos da Câmara dos Deputados. Dique Câmara: 0800 619 619.

desses acontecimentos envolvendo os Cinta Larga. Por outro lado, esse grupo indígena prossegue convivendo com resquícios dos maquinários do garimpo, como se pode observar destacado em vermelho na Figura 10, mas, sobretudo com resquícios do preconceito, do direito recusado, do desamparo legal.



Figura 10. Desenho da Terra Indígena Roosevelt feito por Yasmin Cinta Larga. Fonte. Dados da pesquisa, 2011.

Em conversas informais com Yasmin Cinta Larga foi possível perceber certa reserva não só dela, mas do seu povo em falar do conflito. Mesmo assim, a jovem relatou sobre as dificuldades financeiras enfrentadas após fechamento pela Polícia Federal da exploração de diamantes. Os efeitos chegaram até ela quando não pôde mais estudar em um colégio particular do município de Cacoal.

As reservas na fala da indígena confirmam um dos argumentos de Martins (1997:119) “há os que falam e há os que silenciam e falam por meio do silêncio. São os que foram calados, excluídos e marginalizados das tribunas da vida, obrigados a dissimular o seu dizer no gesto da metáfora”. Assim, o não falar do conflito comprova o aspecto trágico da fronteira que permanece nos imaginário daquele povo indígena.

Se por um lado, os Tenharim constroem a sua história a partir de novas bases e, sobretudo de uma maneira criativa mesmo que a partir de um evento negativo. Por outro, o não reconhecimento e o direito recusado, como percebido no caso dos Cinta Larga, evidenciam que existem ainda muitos descompassos em termos práticos e legais envolvendo aspectos também políticos, que são limitadores das possibilidades econômicas aos indígenas, pois pertencem a um campo de interesses e disputas em se reafirma nas representações e nos discursos uma alocação dos povos indígenas no desenvolvimento vinculados à marginalização e à precariedade.

O que se pode apreender das experiências de ambos os grupos indígenas que tiveram processos sociais desencadeados em decorrência da mineração em suas terras no processo desenvolvimento em questão é o imperativo de rechaçar o determinismo nos quais os grupos indígenas estariam sempre aptos a ocupar posições de *outsiders* frente à necessidade de obter melhores condições de vida, de renda e até mesmo de poder.

As experiências trazidas demonstram empiricamente os argumentos de Favareto (2007) sobre as diferentes determinações da realidade, na qual, a evolução das configurações históricas, por mais que estejam relacionadas a uma atividade semelhante, no caso analisado a mineração em Terras Indígenas, é sobretudo multidirecional, cabendo aos formuladores de políticas públicas e atores envolvidos com a causa indígena a necessidade de conceber o desenvolvimento pela perspectiva das especificidades e da capacidade criativa a partir da qual as pessoas e os grupos se mostram capazes de organizar e dar um novo tom aos seus projetos de vida.

5.2 Cortes históricos e fragmentos de asfalto: O caso dos Jiahui e a Transamazônica

É impossível pensar a atual realidade dos Jiahui¹³ sem conectá-la a um momento histórico que atingiu verticalmente não só a dinâmica da vida desse povo, mas de variados e também os novos atores sociais amazônicos da época. Trata-se da construção da BR 230, mais conhecida como Transamazônica, mas que não pode ser analisada como um fato isolado tendo em vista que faz parte de um contexto maior de modernização e estratégia de ocupação da Amazônia.

Para Becker (2001), a formação do Estado moderno aliado a intervenção da economia no território foram fatores que aceleraram o processo de ocupação da Amazônia. Segundo essa autora, a estratégia do governo obedeceu 3 princípios, sendo eles a *implantação de redes de integração espacial*, a *superposição de territórios federais sobre os estaduais* e *subsídios ao afluxo de capital e introdução de fluxos migratórios*. A *implantação de redes de integração espacial* diz respeito à rede rodoviária através da implantação de grandes eixos como a Transamazônica (BR 230) e Perimetral Norte e por meio também das intra-regionais como Cuiabá- Santarém e Porto Velho – Manaus; trata-se também das redes de comunicações via satélite; e inclui a rede urbana na qual estão as redes das instituições estatais e privadas; e finalmente se refere à rede hidroelétrica, fornecedora de energia. Já a *superposição de territórios federais sobre os estaduais* se constituía em uma forma de manipulação do território por meio da apropriação das terras dos estados. Os *subsídios ao afluxo de capital e introdução de fluxos migratórios* oferecidos a partir de 1968, por sua vez, subsidiaram o fluxo de capital do Sudeste e do exterior para a região, tais mecanismos fiscais e creditícios favoreceram a migração com vistas ao povoamento e à formação de mão de obra.

A Transamazônica, enquanto estratégia demográfica de ocupação do “vazio amazônico” e também do alívio das tensões sociais no Nordeste, possibilitou a migração de pessoas em sua maioria provenientes do Maranhão e do Piauí, como salienta Minc (1984). Em sintonia com a argumentação de Becker (1991), o estudioso sustenta que a colonização oficial favoreceu também a colonização particular através do apoio concedido às grandes empresas que usavam de meios violentos contra os grileiros e da mão de obra migrante sem direitos.

¹³ Segundo o ISA (2002), os Jiahui são um povo indígena de filiação lingüística Tupi-Guarani, subgrupo Kagwahiva, que vive na região do curso médio do Rio Madeira, ao sul do Amazonas.

De acordo com Becker (2001), desse processo é possível tirar lições de como não planejar uma região. Isso porque a atribuição de privilégios a grandes grupos econômicos, o entendimento do espaço como isotrópico e homogêneo refletem um profundo desrespeito pelas diferenças sociais e ecológicas da região, que inclusive culmina na destruição de gêneros de vida e saberes locais historicamente construídos.

A trajetória dos Jiahui, que vivem no Médio Madeira, ao Sul do Amazonas, é ilustradora da questão. Segundo o Instituto Socioambiental (2002) inúmeros conflitos foram travados com fazendeiros devido à invasão de suas terras, de modo que esse povo, ao sair dos locais em que viviam em 1970, além de quase ter sido extinto, se viu obrigado a viver junto a outros grupos indígenas ou em cidades próximas. O relato de Simone Jiahui aponta para as consequências construção da Transamazônica na vida desse grupo indígena:

Antes assim, nós, o povo Jiahui, somos pouco, entendeu? A gente quase foi extinto pra falar a verdade, e hoje sobrou, restou só 10, que dizer, 6 pessoas. Assim, tem bastante Jiahui, mas ta tudo espalhado né através da abertura da BR230 e foi espalhando entendeu? E maioria mora na cidade, e o que restou foi 6 pessoas que é meu pai, minha vó né, 6 adultos e as crianças né. Não, quer dizer, primeiro foi só um adulto né, depois que meu pai casou com minha mãe, porque minha mãe não é Jiahui, ela é Tenharim né, aí hoje aumentou. A terra não era marcada ainda, o fazendeiro, tinha fazendeiro lá. Meu pai correu atrás pra conseguir e conseguiu marcar 47.300 hectares de terra né, mas faltou ainda terra pra marcar né. Hoje nós tamo lutando assim pra aumentar mais o que ficou de fora né, e também meu pai é cacique de lá da aldeia e hoje tem 16 família né, mas lá é tudo misturado etnia. É jiahui, Piraham, Mura, Paritintim, Tenharim e Apurinã que mora lá. Sei que acho que só Jiahui tem 80 pessoas, com as etnias que tem lá (Simone Jiahui, 21 anos, Cacoal, 2011).

No trecho destacado é possível perceber os efeitos perversos da construção da Transamazônica, tal como a dispersão do povo indígena e a necessidade de estabelecerem novas sociabilidades tanto nas cidades vizinhas quanto em outras terras indígenas. O trecho também evidencia a retomada do território pelos Jiahui a partir da demarcação de 47.300 hectares, que segundo o ISA (2002) se deu tão somente em 1998. No entanto, Simone Jiahui, pelo evidenciado na entrevista, parece reconhecer que os efeitos da construção da BR 230 afetam até mesmo os aspectos ambientais, de modo a limitar as perspectivas de exploração de recursos que são responsáveis pela reprodução dos meios de vida dos Jiahui como a caça e a pesca e que também poderiam trazer retornos financeiros.

A natureza foi assim, através de abertura da BR, e também que lá quando o fazendeiro morava lá, ele tirava madeira, e lá na Terra Indígena Jiahui tem muito produtivo e tem muita madeira também lá e foi tirado não sei quantos hectare de madeira quando foi marcado ficou muito assim..não chão né. E diminui a caça, a pesca e as medicinais que a gente usava lá né diminuiu e tudo isso diminuiu e hoje a gente ta preservando né, o que sobrou a gente ta tirando produtiva né e a madeira a gente não mexe com a madeira (Simone Jiahui, 21 anos, Cacoal, 2011).

O desenho da terra indígena feito por Simone ilustra a forma como a BR 230 atravessa a Terra Indígena demarcada como pertencente aos Jiahui:



Figura 11. Desenho do território indígena feito por Simone Jiahui. Fonte. Dados da pesquisa, 2011.

Outro trecho da fala da entrevistada demonstra o movimento contrário após a demarcação, em que os indígenas saem das cidades e retornam para a aldeia, fruto da resistência e luta em torno dos direitos de propriedade da Terra Indígena que o pai de Simone Jiahui, cacique da aldeia, travou para conseguir restabelecer os meios de reprodução dos seus meios de vida:

meu pai, assim ele trouxe o pessoal que morava na cidade, trouxe pra aldeia né e tem bastante pessoa que tá morando ainda né e num puxou eles ainda todo pra aldeia. Mas a maioria tá lá, mas tem muito na cidade ainda e hoje graças a Deus ele conseguiu criar a associação e agora a gente tem escritório na cidade lá no município e hoje tem escola lá e o único que falta ter ainda posto de saúde né. Mas tem assim foi feito pela comunidade de lá mesmo,

hoje tem agente de saúde, tem professor e melhorou bastante a nossa vida um pouco. (Simone Jiahui, 21 anos, Cacoal, 2011).

A fala da entrevistada aponta para certa melhoria das condições de vida na comunidade a partir da organização coletiva por intermédio da associação, a criação da escola também pelo papel do funcionalismo público nas figuras do agente indígena de saúde e professor indígena. Outro trecho da entrevista evidencia a forma como o recurso financeiro proveniente do Programa Bolsa Família ¹⁴vem sendo empregado nessa comunidade:

Tudinho de lá recebe bolsa família. Então ajuda assim pra comprar material didático né, que o município dão o material didático e as vezes falta né. E também coisa que a gente pega do produto a gente compra remédio, paga particular consulta, entendeu? Tá certo que tem a FUNASA, a CASAI que hoje é o nome, mudou né. E mas assim, porque, como se diz, no hospital público custa muito a atender né, então a gente prefere assim, quando não dá pra esperar, a gente vai particular né. Então ajuda muito a gente (Simone Jiahui, 21 anos, Cacoal, 2011).

Além de terem suas demandas minimamente atendidas, sobretudo pelo assistencialismo propiciado pelo programa de transferência de renda Bolsa Família, parece que os Jiahui tentam se inserir na dinâmica do movimento indígena que está cada vez mais atrelado às parcerias até mesmo internacionais. A indígena cita uma parceria com a Embaixada japonesa:

a gente tem contato com o pessoal da Embaixada do Japão, a gente tinha projeto em andamento, mas através do que aconteceu lá a gente cancelou. E ano que vem a gente vai ser dedicar denovo eles né. (Simone Jiahui, 21 anos, Cacoal, 2011).

A parceria com a Embaixada do Japão foi temporariamente cancelada em decorrência do Tsunami que atingiu aquele país, mas esse tipo de iniciativa assinala, sobretudo que, em termos do atual processo de desenvolvimento, a própria dinâmica das comunidades indígenas pode estar relacionada com eventos de ordem global, cujos efeitos econômicos passam a afetar não só o comércio entre países, mas também comunidades outrora consideradas como isoladas.

¹⁴ O Programa Bolsa Família, criado pela Lei nº 10.836, de 09 de janeiro de 2004, tem como finalidade transferência renda para as famílias em situação de pobreza, com renda per capita de até R\$ 120 mensais.

No entanto, a coerência é um traço que parece se distanciar da história dos Jihuai desde a forma brutal do contato até os dias atuais. As contradições aparecem e se atualizam em torno de um mesmo evento, a presença da BR 230. A controvérsia reside no fato de os indígenas terem passado a cobrar “pedágio” aos veículos que transitam no trecho da estrada próximo a terra indígena. A fala em destaque demonstra certa convicção de que a cobrança do pedágio se constitui em um direito dos indígenas, sendo a ausência de fiscalização por parte do poder público responsável pelos conflitos e ameaças que esse grupo constantemente recebe:

mas assim pro meu futuro queria tanto que regularizasse indígena né, caso de fiscalização da terra indígena pra não vir, outros de fora não entrar e também da, no caso, da BR 230, que a gente faz a cobrança lá né. A gente tem muito conflito com os não indígenas, tem conflito, às vezes tem um tempo que eles ameaça a gente, então queria que mudasse e reconhecesse a nossa necessidade né (Simone Jiahui, 21 anos, Cacoal, 2011).

Pela fala da entrevistada é possível perceber certa confusão de direitos e deveres dos indígenas. Isso porque ela lança mão do direito de usufruto da terra indígena como prerrogativa da cobrança de pedágio pelos índios numa estrada que é pública. Este argumento está destacado no trecho que segue:

E hoje gente, **antes chamava de pedágio né e hoje usa como usufruto exclusivo dos direito do povo indígena Jiahui e Tenharim né.** Então eles ameaça muito a gente, não dá né, que eles reconheça a nossa necessidade, porque que a gente ta cobrando isso (Simone Jiahui, 21 anos, Cacoal, 2011, Grifo da pesquisadora).

Os relatos de Simone deixam entrever a confusão entre direitos, expresso pelo usufruto da terra indígena concedido aos Jiahui e o abuso de direitos que é a cobrança de algo que o povo indígena denominou como pedágio, mas que não se caracteriza como tal por esta ser uma rodovia federal, construída e mantida com o dinheiro público. Essa situação, por ser controversa, acarreta em ameaças com caminhoneiros e madeireiros, como salientou a entrevistada:

Os não indígena, os madeireiro, caminhoneiro, os carreteiro, eles ameaça a gente né, eu queria que eles reconhecesse a nossa necessidade né. (Simone Jiahui, 21 anos, Cacoal, 2011)

O discurso apresentado demonstra que essas ameaças recebidas pelos indígenas são consideradas como fruto de uma espécie de direito recusado, o qual os Jiahui fazem valer por meios próprios. O argumento por eles utilizado para justificar a cobrança do “pedágio” remete às perdas dos elementos tradicionais, como o cemitério onde estavam enterrados os “antigos”, expressão comumente utilizada pelos indígenas para remeter aos antepassados. Isso pode ser evidenciado no trecho em relevo:

No meio do nosso território, afetou muito Terra Indígena. E se o governo, se ele comunicasse com a comunidade indígena enviasse, porque quando abriram a BR 230, ele jogou assim, que tinha a, no caso o cemitério antigo, que os antigos foi enterrado, aí não comunicou, e foi jogado o túmulo deles, então por isso, a gente estudou, a gente pensou, a gente, maioria sofreu, porque a família que foi enterrado lá, no caso, realmente minha família porque meu vô foi enterrado lá, foi jogado pela abertura da BR né e a gente foi pensando (Simone Jiahui, 21 anos, Cacoal, 2011).

Não se pretende aqui omitir os inúmeros efeitos perversos que a construção da Transamazônica acarretou à comunidade Jiahui, mas, sobretudo indicar que as contradições, inclusive as atuais, geradas em decorrência deste evento, são resultado de uma política, utilizando os argumentos de Becker (2001), exógena, que não se preocupou com a existência humana prévia às migrações. A tentativa de aliviar as tensões no campo relacionadas a um processo de modernização brasileira e também do velho problema da seca e dos latifúndios no Nordeste culminou em novas tensões sociais em um cenário onde se reuniam atores em contextos diversos, indígenas, seringueiros, madeireiros, grileiros, os empresa capitalista e também os seus subordinados, dentre outros.

Sem dúvida foi brutal o encontro entre esses atores, tanto em termos de visões de mundo, quanto aos interesses de cada um deles. As contradições persistem por um olhar difuso em relação a direitos e deveres, por valorizações que se descombinam no tempo histórico. Não parece estar clara a superação do tempo em que era desconsiderado o elemento indígena, dando abertura para aliciamentos, ameaças e assassinatos. Também não está claro qual o limite do respeito aos direitos indígenas e valorização do fator étnico. Ou seja, parece que a noção do direito dos indígenas adquirida após um contexto de desrespeito social e de direito recusado abre prerrogativa para que os indígenas lancem mão de mecanismos, em nome de outros direitos adquiridos, que na realidade não são lícitos. Como também não está claro se a valorização dos indígenas não se

reduz à mera pretensão ou se a utilização do discurso politicamente correto não se tornou mera formalidade.

Além disso, se mostra precária a própria noção capitalista da cobrança do “pedágio”, pois não existe um preço estipulado, como o trecho realçado demonstra:

Olha, preço eu não sei, mas assim é variado, entendeu? Eu nunca fiquei lá pra trabalhar, mas a minha família trabalha, entendeu? Então eu não sei muito de preços de carro não, mas é variado. (Simone Jiahui, 21 anos, Cacoal, 2011)

Vale destacar que a prática da cobrança do “pedágio” passa a ser entendida como uma forma legítima de trabalho. Isso porque, embora a entrevistada desempenhe atividade da Associação dos Jiahui, relata que quem apenas trabalha são os seus parentes que se dedicam a cobrança na BR 230.

Apesar destes descompassos, os Jiahui parecem ter noção da irreversibilidade dos eventos passados e conseguem enxergar algo positivo deles. A própria valorização dos seus direitos já mostra que eles adquiriram um olhar crítico em relação à realidade passada e a atual. O trecho a seguir retrata, pelo olhar dos Jiahui, tanto as conseqüências positivas quanto negativas em relação à construção da rodovia:

Não, uma parte traz mais assim, mais negativo pra gente. Eu vou falar primeiro positivo. Positivo que é levar o produtivo, porque é mais fácil de levar né, e também por essa comunicação, como a gente precisa hospital hoje, leva pra paciente, parte que melhorou. E tem uma parte que não é bom porque carro passa no meio da terra indígena, mata os animal né, e diminui a caça pra gente, porque afasta mais os animal, a caça, porque através dos usuários de carro se afasta muito né e os indígena caça muito longe pra poder conseguir a caça porque através do barulho do carro (Simone Jiahui, 21 anos, Cacoal, 2011).

O discurso de Simone Jiahui aponta para uma espécie de dialética da realidade indígena, em que os contrários dessa história formam a síntese que se desdobra no atual processo expresso por tendências como a das parcerias, por descompassos e por novas formas de sociabilidade. Estradas são as vias em que tornam possível o acesso de coisas e pessoas. A Transamazônica, neste caso, também é o acesso à trajetórias que se encontram ou se desencontram, cabendo então que as novas direções sejam rumo à justa consciência de si e dos seus direitos, da valorização teórica e prática do fator étnico tanto pelos atores sociais que fazem parte deste cenário quanto no planejamento de públicas.

5.3 Yawanauá: Juntos como queixadas?

Habitantes da parte Sul da Terra Indígena do Rio Gregório, que se localiza no município de Tarauacá no Acre, os Yawanauá se autodenominaram em função de um discurso desde os tempos remotos sustentado entre eles: “nós somos como queixadas, todos juntos”. O acesso a aldeia é complicado, principalmente na época de estiagem em que fica impossibilitado tanto o acesso via barco quanto através de carro, por conta do lamaçal que se forma na época da estiagem. Tanto é que mesmo que o trajeto seja feito a pé, da aldeia até a BR 364 são três ou quatro dias de caminhada, aponta o ISA (1999).

Na figura da aldeia desenhada por Márcia Yawanauá destaca o rio, que segundo ela, abastece toda aldeia. O abastecimento não se dá pelos encanamentos, mas via mão de obra feminina como salientou a entrevistada:

Não. Tem que buscar no rio mermo, na cabeça e sol quente. Tu já viu né a aldeia Nova Esperança? Tem uma terra bem grandona que a mulherada vão lá pra baixo, pegam um, como é que se dá o nome, um tacho, um tacho de 50 litro, 30, e bota água, põe na cabeça (Márcia Yawanauá, 21 anos, Cacoal, 2011).



Figura 12. Desenho da Terra Indígena dos Yawanauá feito por Márcia.
Fonte: Dados da pesquisa, 2011.

A reprodução dos meios de vida dos Yawanauá em relação aos demais grupos indígenas entrevistados no curso ‘Atividades Econômicas em Terras Indígenas’ e até mesmo em relação aos Suruí, cuja observação pôde ser mais demorada por conta

pesquisa de campo realizada também nas aldeias, se mostra mais rudimentar por estar mais distante da lógica capitalista.

O que não quer dizer que não exista um movimento em relação aos bens capitalistas que se dá principalmente pela aquisição de roupas e busca de um padrão de moradia e alimentação mais semelhante aos do não indígenas, como deixa entrever a fala da entrevistada sobre os produtos comprados pelo grupo Yawanauá:

Roupa né, a gente bastante tempo né, a gente não vai ficar mais sem roupa, costuma de usar roupa e...tem o sal né, que não geladeira, sal, é, sabão, essas coisa, essencial da gente que a gente precisa. (Márcia Yawanauá, 21 anos, Cacoal, 2011).

Ainda, segundo ela, o dinheiro é utilizado

pra mercadoria né..arroz que não é todo mundo que você vai pra lá com o seu marido, com o seu filho, ou com o seu primo, tio, que vai pra caça e traz algum macaco pra comer. E compra alguma coisa na cidade e quando falta a gente compra aqui. (Márcia Yawanauá, 21 anos, Cacoal, 2011).

No entanto, pela fala é possível perceber que a aquisição de bens serve pra complementar a dinâmica desse grupo indígena, em que a caça, por exemplo, ainda é um elemento fundamental para a composição alimentar.

Segundo o ISA (1999), a caça e a pesca são as duas principais atividades econômicas dos Yawanauá, estando determinadas pelas chuvas e estiagem. Na época da estiagem prioriza-se a pesca, já na temporada das chuvas a caça se torna a atividade primordial. Já pela agricultura ou comumente denominado por eles a “roça”, é possível obter mandioca, banana e milho, além do cultivo de arroz, bata doce, mamão, abacaxi e cana de açúcar.

Pode-se então perceber que o relacionamento com os mercados entre os Yawanauá é ínfimo quando comparado a outros grupos indígenas diante do atual processo de desenvolvimento. Isso não exclui a possibilidade da mudança, mas evidencia que ela tem um ritmo diferenciado para cada grupo indígena, sendo a localização geográfica, a atuação política, articulações e parcerias elementos determinantes na imposição deste ritmo. Assim, o isolamento geográfico dos Yawanauá em relação aos mercados desacelera o ritmo do fenômeno observado nos demais grupos

indígenas estudados, a reprodução dos mercados no entorno e no interior da Terras Indígenas.

Ao descrever sobre como era a vida na aldeia dos Yawanauá em sua infância, a entrevistada remetia a um maior contato com a natureza, ao desconhecimento de bens capitalistas como carros e casa de alvenaria, à não dependência da ação de terceiros, aponta também as possibilidades de conhecer novas pessoas e perspectivas, inclusive os direitos indígenas, como está destacado no texto:

Antigamente era muito mais, tinha muito mais floresta, a natureza era mais, tinha muito, era diferente porque antigamente não tinha tanto contato com a cidade quanto a gente tamo tendo hoje sabe. Dependemos muito do apoio do governo, depende muito da coisa do mundo fora, entendeu? Mas lá estávamos dentro, minha mãe, eu lembro, minha mãe ela nunca tinha ido a uma cidade, quando viu a primeira vez um carro se assustou, entendeu? E hoje as criança nasce já sabe o que é carro, o que é uma casa de alvenaria e tudo mais, essas coisa assim sabe, as coisa se desenvolveu muito porque foi conhecendo pessoas de fora e tendo apoio e até serviu mais pra gente conhecer mais o mundo fora, conhecer pessoas novas, conhecer o nosso direito.(Márcia Yawanauá, 21 anos, Cacoal, 2011).

A fala destacada da entrevistada aborda a possibilidade de conhecer o mundo de fora pode até ser relativizada, pois o difícil acesso da aldeia, ao município se desdobra na forma de reprodução de vida dos Yawanauá. Isso porque além dificultar o recebimento da aposentadoria e também a cumprimento cidadão do voto, que se realiza, via de regra, no município de Tarauacá, também evidencia outros aspectos atinentes ao relacionamento com os não índios.

O mundo de fora se apresenta pela oportunidade de estudos aos jovens, uma vez que não havendo Ensino Médio na escola existente na aldeia, alguns indígenas saem para estudar em outras cidades e lá se fixam. Esse foi o caso da entrevistada que saiu para concluir os estudos em Rio Branco e por fim se casou com um não índio. Outrossim, o mundo de fora é *locus* da realização de compras, acesso à aposentadoria e programas de transferência de renda, mas não muito mais do que isso.

Segundo o ISA (1999), os Yawanauá mantêm relações com os não índios há aproximadamente um século tanto com seringueiros peruanos e também brasileiros, evidenciando a exploração do trabalho indígena. Situação esta que só se modificou a partir de 1980, quando as lideranças mais jovens angariaram maior conhecimento dos direitos indígenas e reivindicaram a demarcação da T.I Rio Gregório.

Já a situação hodierna se forja por meio do estreitamento do relacionamento comercial regional e internacional. Regionalmente se destaca a venda da farinha de mandioca como ressaltado na entrevista:

Ó, farinha, a gente faz um monte de farinha, ensaca pra em sacas, pra, que fica responsável, quem fica responsável, vai lá e fala com o responsável, responsável não, é empresário ou alguma coisa assim porque eu não fico muito envolvida com essa questão da farinha né porque é projeto de outra pessoa, de outras pessoas né. E quando eu vim de lá, eu já tava aqui quando eu soube. (Márcia Yawanauá, 21 anos, Cacoal, 2011).

Já no plano internacional uma alternativa econômica que se apresenta é o estreitamento das relações comerciais com a Aveda Corporation ¹⁵, fabricante de cosméticos que demanda do grupo Yawanauá o urucum, que é a matéria prima para a elaboração de produtos cosméticos.

Além disso, ainda nos anos 1990 foi construída uma escola, posto de saúde na aldeia, o que por sua vez, fez surgir demanda de professores e agentes indígenas compondo o rol de alternativas econômicas no interior das aldeias.

Ainda que tenham passado por processos similares à maioria dos grupos indígenas contatados Brasil, como o acesso a bens capitalistas e um processo de articulação no movimento indígena que leva ao conhecimento de uma série de direitos, os Yawanauá chamam atenção justamente por não vivenciarem um nível de articulação tanto no que tange a atividades produtivas como no relacionamento com demais esferas da sociedade. Embora as mudanças ocorram e tenham a ver com o estreitamento das relações com os não índios, não tangem a esfera mais profunda inter - relacional em que está em jogo normas da sociedade não indígena e transações econômicas estabelecidas com determinado rigor das bases capitalistas. O trecho a seguir evidencia as mudanças percebidas pela indígena:

Mudou a questão que nem eu to falando. Apoio mudou, pessoas agora vão lá conhecer a aldeia, que antigamente não tinha né. Antigamente não, até um tempo atrás ninguém podia ir pra lá, a não ser o índio mesmo né, acho que é isso. (Márcia Yawanauá, 21 anos, Cacoal, 2011).

¹⁵ É uma empresa de cosméticos americana com sede em Blaine no estado de Minnesota. Fabrica produtos de cuidado com a pele, cosméticos e produtos para cabelos. É considerada referência para as empresas em termos de responsabilidade ambiental. Fonte: <http://www.aveda.com>

As mudanças, no entanto, tangem o plano da coesão social, pois a parceria com a Aveda gerou divisões internas do grupo, acarretando na divisão em duas aldeias, como relatou a entrevistada:

Mas isso é como eu te falei, tem duas, tem duas, é repartida né. A parte da Nova Esperança pra cima, e do Mutum pra baixo. (...)Aveda é um..eu não sei explicar muito bem que é uma coisa que eles mesmo fazem né e não compartilharam nada comigo(Márcia Yawanauá, 21 anos, Cacoal, 2011).

Embora não tenha se sentido confortável para entrar em detalhes sobre os conflitos internos, a entrevistada, por conta dessas divisões estabelecidas, entende o desenvolvimento pelo seu lado perverso como elemento desagregador da harmonia outrora vivenciada na aldeia:

Desenvolvimento do meu povo né..que desenvolveu muito. Antigamente era muito diferente e hoje já é totalmente diferente ainda.Pra mim..pra mim é ruim.(Márcia Yawanauá, 21 anos, Cacoal, 2011).

Se por um lado o próprio radical da autodenominação desse grupo 'Yawa', que significa queixadas, animais que geralmente anda em bandos, aponta para a coesão grupal e relação estável com a natureza. Por outro, as relações econômicas se tornam então capazes de desestabilizar essa relação interpessoal que se mostrava harmônica.

Trata-se, portanto, de um grupo indígena com relações incipientes com o mercado, apesar de envolver até mesmo uma transação internacional, mas sendo única, lhes confere pouca visibilidade e, sobretudo, um sentimento, pelo menos por parte do grupo excluído desse processo, de uma perda social relevante que era o que justamente os identificava como tal.

Com os Yawanauá, é possível perceber os distintos processos, não vistos pela perspectiva de um estágio a ser alcançado no sentido de que todos os indígenas caminham na direção das parcerias, na busca de maior reconhecimento e visibilidade. Pelo contrário, experiência dos Yawanauá revela a possibilidade de que a mudança ocorra em outro ritmo, sem maiores alterações na reprodução dos meios de vida, evidenciado pela permanência da caça, pesca e forma rudimentar de transportar a água.

É necessário, no entanto, salientar que esse ritmo, por assim dizer, mais lento se dá principalmente pelo isolamento geográfico que interfere na velocidade de reprodução

de mercados no entorno e no interior das reservas. Isso evidencia que a forma como a região foi pensada e as políticas nela instrumentalizadas, em termos do desenvolvimento, se tornam um fator determinante para a interação dos indígenas tanto com não índios quanto com os mercados. O caso dos Suruí, tratado a seguir e também temática principal da presente trabalho, é bastante sinalizador da forma com a conjuntura regional influencia nas transformações vivenciadas pelas aldeias que ali se situam.

5.4 Os Suruí de Rondônia

Ao fim daquela viagem para caçar, pescar e tirar palha, os índios Suruí, de Rondônia, encontraram a mata derrubada e a terra ocupada pelo branco. Era a última viagem. Aquele povo estava sendo cercado e confinado, suas terras invadidas para produzir renda fundiária. Outros povos indígenas passaram por processo idêntico (...) O arame farpado vai cercando tudo, vai tirando cada uma de seu lugar. E no verão já não há terra para plantar, rio para pescar, mata para caçar.

(José de Souza Martins)

A epígrafe faz menção à conjuntura que envolvia os Suruí no final de década de 1970 e no desenrolar da década posterior. Torna-se válido então recordar que se tratava de um período histórico que propiciou, devido à implantação dos Projetos Integrados de Colonização, com destaque ao denominado Gy Paraná executado próximo à T.I dos Suruí, os encontros e, especialmente desencontros entre colonos e indígenas, além de demais atores que faziam parte dessa trama como posseiros e grandes fazendeiros em torno de um evento marcante: a expropriação, bem relatada pela pesquisadora:

Minhas viagens se deram em meio a um clima tenso de luta pela terra. A área dos Suruí estava invadida por cerca de duzentas famílias de colonos e havia choques ocasionais entre eles e os índios. Eu estava na área quando os Suruí mataram dois jovens colonos numa expedição guerreira para retirar invasores. O clima regional era de violência: posseiros expulsos de fazendas, assassinatos, ameaças físicas ao pessoal da FUNAI (MINDLIN, 1985, p. 14).

Naquela época, relata Mindlin (1985), existiam apenas duas aldeias, que distavam apenas 50 quilômetros do município de Cacoal, o que propiciou a intensificação do relacionamento não só com esses atores, mas com os desdobramentos que a expansão da fronteira econômica na região propiciava. O trecho destacado oferece maiores detalhes sobre os Suruí no cenário regional daquele momento:

Para discutir a sobrevivência de uma sociedade indígena num país como o nosso, os Suruí são um exemplo curioso. Com uma população de 340 pessoas, ocupando hoje um território de 220 mil hectares (menos da metade de sua área tradicional), vivem em duas aldeias, a Sete de Setembro e a aldeia da Linha 14, a apenas 50 quilômetros de Cacoal e a poucos quilômetros do projeto de colonização Ji-Paraná do Inca. Trata-se de um dos casos mais flagrantes do choque da vida tribal com a fronteira econômica em expansão, com a ocupação empresarial e a devastação da Amazônia, com a explosão demográfica do novo Estado de Rondônia (MINDLIN, 1985, p. 15).

Os efeitos da colonização em Rondônia se fizeram sentir nas comunidades indígenas que viram suas áreas sob forte pressão e algumas vivenciaram até mesmo lutas violentas pela terra. Sobre as proporções da colonização neste estado é pertinente a argumentação da autora:

Hoje, calcula-se em 60 mil o número de famílias já assentadas. Os projetos, porém, são insuficientes para o número de pessoas que chegam anualmente a Rondônia. De fato, a imigração atinge cifras surpreendentes. De 1977 a abril de 1983, o número de migrantes de 60 a 70 mil, representava 11 a 14% da população total de Rondônia. Diante dessas cifras, muitíssimos colonos ficam sem atendimento. Em 1983, por exemplo, apesar de novos projetos do INCRA, 16 mil famílias já selecionadas esperavam por seus lotes, e o total de famílias escolhidas oficialmente era de 24 mil (segundo informações do INCRA de Rondônia). Isso sem contar as muitas outras que chegaram ao órgão oficial e não obtiveram a sua aprovação (MINDLIN, 1985, p. 18).

Estas argumentações de Mindlin (1985) são capazes de reportar ao cenário das profundas mudanças, que fizeram de Rondônia um palco em que latifundiários, colonos e índios, novos atores em interação, de modo que entender o panorama que se constituiu neste estado passa a ser uma tarefa que decorre também da compreensão dos valores e das práticas destes atores.

Esta unidade da federação se destaca, no cenário econômico, pela produção bovina, apresentando, por conseguinte, altos índices de desmatamento. Dentre os estados amazônicos, Rondônia se projeta pela capacidade de desenvolver as cidades do interior, que passam a ser cada vez mais integradas a mercados, demonstrando que partir da expansão das fronteiras, marcada por intensos fluxos migratórios. Foi constituída uma sociedade que é ao mesmo tempo geradora e consequência dos valores da sociedade que se formou. O trecho abaixo destacado é de um antropólogo que era instrutor do curso ‘Atividades Econômicas em Terras Indígenas’ e aponta para os aspectos da formação do estado:

Olha, você tem uma situação de fato produtiva que mudou efetivamente a faixa do que era esse estado quando ele inclusive parte da província do Mato Grosso, pra depois ter virado território federal do Guaporé de Rondônia e depois estado. Você só entende também o desenvolvimento econômico convencional do estado, do estado de Rondônia, da unidade da federação, você entendendo a presença dos subsídios e dos incentivos no caso do estado nacional. Então, as políticas de incentivo pra ocupação e para o desenvolvimento, que efetivamente transforma a paisagem, trazem pessoas, criam algumas oportunidades, e você produz aqui uma sociedade, mas que é

uma sociedade que originalmente na forma de enclave, essas cidadezinhas são quase todas planejadas, do eixo da BR 364, tem planos diretores de rua, de traçado, que são expressão dessa presença colonial nessa região aqui que portanto gera uma economia. O fato é esse. Agora evidentemente que isso tem limites, limites naturais, né. (Antropólogo do IEB, 45 anos, Cacoal, 2011).

Os aspectos destacados pelo entrevistado, como colonização dirigida, subsídios fiscais e construção de rodovias, além de terem se desdobrado em devastação da floresta, encontros conflituos, expropriação de povos indígenas e abalos culturais com demais povos tradicionais, apontam também para as práticas também internalizadas pelos povos indígenas. A fala de Bruno Suruí demonstra a questão:

Eu já nasci numa época em que já tava bem assim aculturado né. E naquela época ainda existia malocas, mas só que já tava bem número pequeno de malocas, tinha mais casa construindo pela Funai né, casa de madeira. E com o tempo se foi construindo já casa assim, mas não de maloca de palha né, de material de madeira mesmo, aquele material de palmeiras e partia, abria elas e fazia-se tipo uma tala, aí fazia com aquele material né (Bruno Suruí, 30 anos, Linha 15).

Quando perguntado sobre as mudanças no meio ambiente, o indígena segue seu relato:

Que hoje o espaço das aldeias foram bem ampliado né, a questão de dirubada essas coisas. Muitos já, muitos fizeram pastagens e depois ao redor das aldeias ficou muito pouco a vegetação nativa agora, ainda tem algumas, mas só não tem tanto recurso, às árvores frutíferas, as plantas medicinais que a gente encontrava com muita facilidade, agora a gente tem que andar muito pra encontrar, acho que é isso. (Bruno Suruí, 30 anos, Linha 15).

Até mesmo a imagem por ele desenhada em que é destacada a proporção da atividade bovina coaduna com essa afirmação, que por sua vez, aponta para o fato de que as próprias comunidades indígenas passam a se organizar em sintonia com as atividades produtivas da região, seja pelo cultivo do café, herança dos colonos; seja pela atividade bovina, que é a atividade econômica valorizada entre os atores locais.



Figura 13. Desenho feito por Marcos Suruí da aldeia linha 15 pertencente à Terra Indígena Sete de Setembro
Fonte: Dados da pesquisa, 2011.

Nesse sentido, ao ressaltar a forma como os Suruí aferem renda um dos entrevistados apresenta a importância do gado:

Bom, café por ano. E gado também. Quem tem gado vender um assim, gado porrada memo de dinheiro, não é igual café não. É dinheiro memo. Agora hoje também artesanato. Essa artesanato, por isso que é muito feliz carbono que começa, muitos falar aqui carbono, carbono, muito até emocionar, entendeu? Ah desculpe!(José Suruí, 45 anos, linha 11).

Pelo relato, é possível perceber a preponderância, em termos de retornos financeiros, em relação à produção de café. Igualmente, José Suruí alia o Projeto de Carbono Florestal dos Paiter ao retorno e/ou intensificação das atividades artesanais, o que pela fala, traz uma espécie de contentamento ao indígena.

No entanto, os mecanismos de mudança acionados pelos Suruí não só apontam para a adequação a uma lógica produtiva do estado em que a reprodução dos mercados ocorre ao redor e no interior das próprias aldeias indígenas. Existem novos mecanismos que apontam também para uma mudança que responde a outras influências. O próprio fato de os Paiter Suruí terem elaborado um plano de manejo sustentável em 2010 já é indicativo do atual cenário, pois ao mencionar elementos como ‘economia racional’ e ‘manejo sustentável’, que são consoantes a uma concepção da sociedade não indígena,

reflete uma noção de desenvolvimento capitalista e sua atual inclinação para a valorização da sustentabilidade.

Inclusive o projeto de crédito de carbono emerge, na realidade Suruí, também no plano discursivo no sentido de se contrapor à exploração madeireira, que se intensificou principalmente na década de 1980 e que resiste nos dias atuais na aldeia Pacarana, e às demais formas de atividade econômicas que não estejam em consonância com o que se entende atualmente como ambientalmente correto. Mas é importante ressaltar que os novos projetos inclinados à perspectiva sustentável não se mostram capazes de interromper, pelo menos no curto prazo, com as atividades, do ponto de vista ambiental, precárias, como a madeireira e a produção bovina. Neste sentido, se torna válido seu posicionamento a liderança de maior relevo atualmente entre os Suruí quando questionado sobre a persistência da atividade bovina nas aldeias:

Eu não vejo nenhum problema, mas como eu falei, desde que seja manejado, desde que esteja definido a área ou do tamanho da área e vai ser produzido ali né. Então as coisas tem que ser limitado. (Joaquim Suruí, 37 anos, 2011).

Essa crítica às formas predatórias de se lidar com o meio ambiente se alia à outra, na qual a cultura bem como a lógica não indígena teria, na opinião do líder, avançado em direção às comunidade indígenas, disseminando entre os indígenas o valor do dinheiro e disseminando as práticas predatórias capitalistas:

Em relação ao meio ambiente, como eu falei, a cultura veio, então essa cultura tem uma cultura que não tem muito relação bem com o meio ambiente, né, então como o meu povo no contato tinha que produzir, **então eles começaram a desmatar, desmatar, desmatar bastante meio ambiente, então floresta né e também nesse processo aprenderam que algumas madeira valia dinheiro.** Então eles começaram a explorar ilegalmente esse madeira do território. Então dentro do meio ambiente em si teve essas mudanças radicais. Então durante esse processo convivi e também o meu pai era já um idoso e ele explicava muito pra mim qual importância da floresta para a vida de um Suruí, um Paíter. **Então a partir daquele momento eu vi que o desenvolvimento que o outros líderes tava fazendo era contrário à ideologia, à vida e ao futuro dos Suruí.** (Joaquim Suruí, 37 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

Joaquim¹⁶ também menciona o papel das antigas lideranças que, segundo ele, estimulavam as atividades predatórias nas aldeias Suruí, sendo válido destacar que até os dias atuais existem movimentos persistentes fazendo frente às ideias ambientalistas defendidas pela principal liderança atualmente. Diante da persistência de tal atividade, é interessante o posicionamento do atual líder como se pode observar no trecho que segue:

Bom, sempre eu diz né, todos governos, todos, independentes de quem são elas, não existe 100% de aprovação de nenhum projeto, de qualquer sistema de governo. Então você tem que lidar com isso, mas o que define o projeto Suruí é a maioria, se o maioria ta aprovando então nós vamo implementar com os Suruí essa política, porém não deixando essas pessoa que tão lá contrário, desse tipo. Se a gente vamo trazer o benefício através do carbono Suruí então a gente vamo melhorar o sistema de educação, saúde, melhor, por exemplo, eles vão também se beneficiar. Então pra nós é uma vantagem de ter essas pessoas contra, porque aí pra uma discussão, uma discussão melhor porque se não tivesse isso, não ia ter a discussão e ia andar qualquer jeito. Então a gente vamo construindo, a partir disso, um plano de responsabilidade e como que a gente vai mostrar que o projeto é sério, o projeto vai beneficiar todo mundo. Então na minha gestão nós vamo fazer políticas públicas para os Suruí e para todo o território Suruí (Joaquim Suruí, 37 anos, 2011).

O discurso do líder evidencia a importância até mesmo das forças contrárias para que o projeto seja levado com ainda mais seriedade. As polarizações em relação ao carbono florestal não se limitam ao plano interno dos Suruí, mas a posições políticas. Nesse sentido, vale observar a posição da representante do braço pastoral da Igreja Católica que se dedica a questão indígena, o CIMI (Conselho Indigenista Missionário).

Eu sei que todo projeto que vem de cima pra baixo não traz o bem pra comunidade, como é a comunidade indígena. Ele pode ter as suas grandes vantagens, que eu acho que todo projeto tem as suas grandes vantagens, agora a gente sabe que a implantação do projeto de carbono, dentro de uma comunidade indígena, ela é implantada, como em qualquer projeto também, uma barragem que seja assim, ela é implantada mesmo sem a clareza da concepção política de que isso tem interferência no todo. Então isso, se tu vai no interior junto com uma liderança, eles dizem: eu não sabia disso. Quer dizer que as informações são passadas sutilmente, porque **quem recebe sobre esses projetos é uma determinada elite do próprio povo, da própria entidade que está lá, que acredita nisso**. Eu não sou contra o desenvolvimento, mas eu penso que o que atrapalha e o que prejudica e o que diferencia é a questão da formação, na compreensão do que isso é pra um povo. Desde que a comunidade compreenda, a comunidade tem que compreender, porque você está em cima de outra cultura, então,

¹⁶ Esse como os demais nomes citados são fictícios, tendo em vista que por questões éticas não se publica o nome verdadeiro dos indígenas.

automaticamente, é incompreensível pra comunidade porque metade do povo não sabe a língua, não tem o domínio da língua portuguesa. **Então o projeto com certeza é um projeto que explora a cultura, por mais que eles que seja bom, que dê economicamente pro país, dê economicamente pro povo, dê economicamente pra quem está junto com o povo nas discussões, na defesa dessa coisa tudo bem.** Mas acho que todo projeto, eu não quero dizer só do carbono não porque vai aparecer mais coisa. A mesma coisa que pensar o garimpo nos Cinta Larga, mais beneficia a sociedade envolvente do que a comunidade. Então o todo, porque o povo Suruí tem 20 ou 30 aldeia. E aí? **Se você vai na aldeia e tu escuta a liderança, você vê o descompasso. (...)** Mas eu quero dizer que ele tá na frente desse projeto todo né. **Então ele tá no auge. Mas e o povo? Então a minha crítica quanto ao projeto crédito de carbono é na dimensão de que a maioria do povo fica abandonada no interior da aldeia.**

[...]

Automaticamente **quando vem um grande projeto, como o projeto de carbono no povo Suruí, a terra ela fica em segundo plano,** porque a terra é toda usada e divulgada na mídia a serviço de crédito de carbono. E não como um projeto político de futuro e de sustentabilidade que a terra produz. Eles sempre tiraram os alimentos, onde tinha saúde, comiam coisas naturais, hoje comem esses alimentos. **E a terra, se tu olhar a produção, o que produzem hoje? E tem mais, o exemplo de um, do garimpo nos Cinta Larga, do carbono nos Suruí, de indenização de barragem, faz o povo parar na questão da sustentabilidade a partir da terra. A terra produz o que? Ela produz hoje no bom grupo dos Suruí, dos Cinta Larga, nos próprio Karintiana que ta com o empreendimento, produz o que? Produz dinheiro! Então criou na comunidade indígena essa concepção de que só se vive com dinheiro.** Então o dinheiro, a moeda tem valor, não é o que a terra produz que você tira tudo da terra. (Representante do CIMI de Rondônia, 66 anos, Porto Velho, 2011, Grifo da pesquisadora).

As críticas da representante do CIMI em relação ao Projeto de Carbono podem ser sistematizadas em três pontos. O primeiro aponta para um suposto descompasso entre o conhecimento que a liderança tem sobre o processo de como angariar benefícios frente ao desconhecimento da maioria dos indígenas que vivem nas aldeias, o que segundo a entrevistada, é um mecanismo para que os que estão à frente mais se favoreçam através do projeto. Já o segundo ponto se refere à exploração da cultura que obviamente é comum a toda comunidade, ou seja, o nome dos Suruí como um todo é uma ferramenta para que as lideranças se projetem econômica e politicamente. Finalmente o terceiro ponto faz parte de uma visão política que um dos braços da Igreja Católica comunga, sobretudo esse ligado à Comissão Pastoral da Terra que inclusive deu origem ao CIMI, que é a transformação da terra em mercadoria, remetendo a esse processo também da monetarização dos indígenas, o que parece ser visto com maus olhos pela representante do Conselho.

Em outra perspectiva, é interessante notar a forma como Mirian Suruí explica a dinâmica do comércio de em decorrência do sequestro de carbono:

É assim né, é **cuidado do mato assim, plantar, reflorestamento e cuidar dele pra nós**, quem ta cuidando daquele reflorestamento, prantando, cuidado bicho que ta no mato, cuidar esse árvore, não cortar, não queimar assim, preservar a área. É assim que quando nós ta fazendo bem isso, **os homi de fora vão dar o dinheiro pra gente** (Mirian Suruí, 45 anos, Aldeia Joaquim, 2011, Grifo da pesquisadora).

A explicação de Mirian, pela simplicidade da fala, demonstra que aos poucos o projeto de carbono bem como seus desdobramentos práticos como é o caso do reflorestamento passa a fazer parte do universo de significados dos indígenas que, atrelam o retorno a uma vida natural pelo cuidado com o “mato”, como ressaltou a entrevistada, a uma possibilidade de aferir renda de origem internacional notado pela expressão “os homi de fora vão dar o dinheiro pra gente”.

Outra imagem da Terra Indígena Sete de Setembro desenhada por Rose Tupari, mas que é casada com um Suruí, aponta, pela representação do espaço verde em que está ressaltada a palavra ‘reflorestamento’, a internalização por parte dos indígenas do discurso de valorização a floresta.

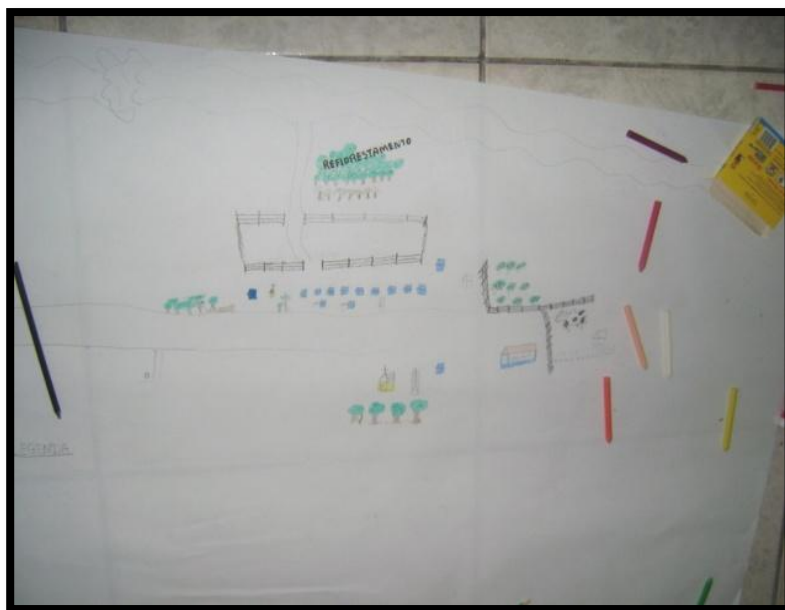


Figura 14. Desenho feito por Eunice Tupari da aldeia da Linha 09 pertencente à Terra Indígena Sete de Setembro, dos Suruí.
Fonte: Dados da pesquisa, 2011.

O discurso ambientalista por parte dos índios é fundamentado pela possibilidade de resgate cultural, em que os indígenas, ao manterem a floresta em pé, estão voltando a vivenciar também as práticas culturais dependentes da natureza, como caça e pesca. Abaixo se pode observar as vantagens do Projeto de Carbono dos Suruí segundo a visão

do líder, que é o principal responsável pela disseminação do ideário sustentável e que expõe as reflexões que o projeto propiciou aos membros da comunidade indígena:

Outro é uma grande reflexão que os Suruí estava utilizando seu floresta, seu território na maneira errada. Então trouxe pra gente refletir como que a gente vamo utilizar isso. E assim a gente criar um zoneamento, hoje nós temos vários plano que por exemplo, o zoneamento, como os Suruí vamo daqui 30 ano utilizando e produzindo dentro do seu território. E assim, nenhum estado, eu acho, tem um zoneamento mais detalhado que o dos Suruí, nenhum, eu te garanto. Então isso é um avanço grande, e aonde que define área de cada produção. **Então quando você tem área definida para a produção e valor ambiental sobe ela, você vai agregando valor, valor econômico, valor cultural, valor ambiental.** Então hoje nós tamo num processo de organizar como que pode colocar esse produto no mercado, direto ao consumidor. Então assim, todos esses tipo que to falando, sem projeto de carbono, nós não teria feito.

[...]

E outra coisa que eu vejo que o projeto de carbono Suruí trouxe, por exemplo, **cinco anos atrás, uma da revistas dessa chamava os Suruí como um dos povos que destruía a Amazônia, cinco anos depois nós somos um dos povos que mais protege e mais luta pela conservação e o uso sustentável da floresta amazônica.**

[...]

E o projeto de carbono vai financiar em alguns momentos. **Quer dizer, se temos o turismo aqui, o emprego que for gerado dentro do território, vai ser pago por esse projeto.** Então como eu falei, nós tamo gerando emprego e renda pra Suruí. Nós ainda não definimo qual será o teto do salário, então nós tamo trazendo uma oportunidade pro nosso território, então portanto ela não pode ser dividida de qualquer jeito, qndo o projeto acabar a gente gostaria que continuasse o mesmo, gerando emprego, ganhando sustentabilidade né. então temos projeto de médio, longo prazo criar um dia a faculdade suruí ou universidade suruí. Então essa são sustentabilidade na área de educação, turismo na área de cultura e meio ambiente. (Joaquim Suruí, 37 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

O discurso da liderança sobre as vantagens que o Projeto de Carbono trouxe à Comunidade Indígena Suruí pode também ser sintetizado em três diferentes aspectos. A primeira vantagem seria a consciência sobre a necessidade de preservação do território e que a partir dela se pode primeiro agregar à terra valor econômico, cultural e ambiental. O segundo aspecto seria a projeção midiática do grupo indígena como um dos povos defensores da natureza. E a terceira vantagem seriam os demais projetos, como o de turismo na Terra Indígena Sete de Setembro, que podem vir a ser financiados pelo Projeto de Carbono, caso as avaliações apontem para a sua viabilidade.

As polarizações políticas fazem deste cenário um campo de interesses em que os diferentes grupos ora tentam dar seguimento à exploração ilegal madeireira como é o

caso dos indígenas situados na aldeia do Pacarana, ora defendem a posição político religiosa em que a terra é destinada à subsistência, rechaçando a sua conversão em mercadoria como é o caso da representante do Conselho Indigenista Missionário de Rondônia, e finalmente a posição da liderança que busca legitimar seu discurso sustentável não somente entre os indígenas Suruí, mas até mesmo no cenário internacional.

Independentemente das polarizações políticas, faz-se mister ponderar, no plano argumentativo, que o projeto de crédito de carbono, apesar de suas especificidades, é também uma forma de atividade econômica. O que se modifica é que as produções culturais passam a ser ressignificadas para atingir um objetivo antigo: a obtenção de renda através dos recursos naturais. Além disso, através da venda do crédito de carbono os indígenas Suruí revitalizam e dão nova roupagem a um processo iniciado desde o contato com a sociedade envolvente, o enredamento em redes monetárias. Isso porque o crédito de carbono pressupõe a mercantilização do ar, de modo que mais uma vez a natureza passa a ser precificada, coadunando com a característica própria do capitalismo evidenciada pela capacidade de transformar tudo em produção de valor de troca. Este é um processo que inclusive está em sintonia com a argumentação de Polanyi (1980, p.84) no sentido de que a inclusão tanto da natureza quanto do próprio ser humano no mercado significou “subordinar a substância da própria sociedade às leis de mercado”.

O projeto de turismo igualmente exemplifica essa questão, uma vez que as demonstrações culturais e de formas de vida também passam a ser monetarizadas. Dessa forma, o relato do antropólogo, que segue em relevo, clarifica esse processo em questão:

Os próprios grupos veem que eles têm potenciais endógenos que podem ser capitalizados no processo. E ao serem capitalizados gera uma valorização de sinal invertido. Ou seja, aquilo que é específico deles passa a ter um valor de mercado, tende a fortalecer a especificidade daquela prática cultural, daquele produto, etc. etc. Então o que eu quis chamar atenção é pra isso, que isso se verifica e você pode dizer que até entre os Suruí, se por um lado tem uma juventude basicamente são os jovens que tão devorando, parasitando a sociedade branca e se apropriando dessa oportunidade, por outro você tem as mulheres que você vê poucas delas aqui, então você vê que estão cada vez mais inclusive se enraizando nas comunidades. (Antropólogo do IEB, 45 anos, Cacoal, 2011, Grifo da pesquisadora).

Os argumentos levantados pelo antropólogo não só coadunam com a existência e até mesmo à irreversibilidade do enredamento dos indígenas nos códigos e normas do sistema capitalista, mas, sobretudo apontam para o fato de que a monetarização é envolvente, o que não caracteriza um processo unidirecional. Pelo contrário, as transformações culturais são multidirecionais, de modo que os potenciais endógenos, como bem salientou o entrevistado, passam a ser valorizados.

Dessa forma, o processo de monetarização vivenciado pelos Paiter Suruí é relevante somente se na análise forem levadas em consideração as distintas racionalidades que com a monetarização são coordenadas por este grupo indígena, objeto de discussão do próximo capítulo.

6. “Antigamente nós fazia assim, quando nós fazia, fazia pro outra pessoa, só dá pra ele. Agora não, agora só vende”: A monetarização da vida social dos Paiter Suruí

Desde 2009, em sábados alternados de cada mês, os Paiter/Suruí dos clãs Kaban e Gamir realizam a feira cultural na aldeia Joaquim, evento criado como forma de resgatar traços tradicionais entre esses indígenas. Esta feira se constitui em um local onde se fazem vendas, trocas de comidas e artefatos indígenas. Mostra-se, sobretudo, como local da recriação da sociabilidade entre os Paiter, que parecem reencontrar o significado do “mato”, palavra usual entre eles para se referir à floresta e ao local de reprodução da vida tradicional.



Figura 15. Feira Cultural na Aldeia Joaquim.
Fonte. Dados da pesquisa, 2011.

Os indígenas mencionam a feira cultural como um marco em que se dá o resgate da relação harmoniosa com a natureza propiciada pelo afastamento do aliciamento de madeiros, caçadores e colonos, como pode ser observado no relato que segue:

Hoje em dia quando nós tem feira cultural aqui não tem ninguém nada, só Suruí e patrocínio, quem apoiar pode vir aqui e tudo bem. Aquele tempo qualquer colono entrar aqui, caçador, madeiro, vem aqui procurar negociação, se não dá certo ele já ficou nervoso, acha ruim. É assim. Hoje em dia, três ano atrás, ficou tudo bem aqui. Pai cuida do meu filho, e caçar, onde pesca assim e tá bem. (José Suruí, 45 anos, linha 11)¹⁷

¹⁷ Os indígenas, sobretudo os mais velhos, nem sempre dominam totalmente a língua portuguesa. O que se percebe é que a maioria não conjuga os verbos no tempo passado, de modo que o que vai indicar o tempo ao qual eles querem remeter serão os marcadores do discurso, como “antigamente”, “hoje em dia” e outros similares,

Neste relato, é possível encontrar dois marcadores do discurso. O primeiro é percebido pela expressão “hoje em dia” pela qual José remete à vivência dos tempos de paz em decorrência da não presença do não índio explorador. Trata-se dos tempos atuais em que se realiza a feira cultural, caracterizada por outro tipo de relação com os não índios, pois esta se dá primordialmente pelo apoio às suas ações, indicada no trecho também pela noção de “patrocínio”, ou seja, de alguém que colabora financeiramente com os indígenas na realização da feira, provavelmente se refere aos não índios que participam do evento fazendo compras. Já o segundo marcador do discurso é apreendido pela expressão “aquele tempo” que demonstra uma mudança de tempos históricos vivenciados pelos Suruí, pelo menos na perspectiva de José que nasceu pouco tempo antes do contato com os não índios, remontando os tempos da invasão dos não índios em seu território, tempos de contendas por causa das negociações dos recursos naturais da aldeia. Ao fechar a fala ele retoma o primeiro corte histórico, o que remete aos tempos atuais pelo marcador “hoje”. De acordo com o trecho, a realidade hodierna teve seus inícios há três anos, o que evidencia que provavelmente o entrevistado não esteja falando tão somente da feira, mas da canalização de esforços para cessar a atividade madeireira ilícitas na Terra Indígena Sete de Setembro, na qual a feira emerge como um de seus desdobramentos.

Outros indígenas, ao lembrarem os tempos no “mato”, antes do contato com os não índios, fazem alusão ao tempo em que não havia as doenças adquiridas em decorrência do estreitamento relacional, com exceção da malária, doença que já os assolava devido às condições de vida favoráveis a isso, como proximidade dos rios e da floresta bem como ausência de saneamento. Além disso, explicitam uma mudança no que tange ao relacionamento com o tempo, pois até a forma de entender a morte se modifica, uma vez que na visão deles, a doença passa a ser capaz de adiantar esse processo. Os trechos de entrevistas, destacados a seguir, permitem identificar o exposto:

Meu pai contou pra mim que nói vivia bem no mato, sem doença, sem gripe, sem febre, sem nada, só quando pessoa ficou idade, pessoa morre. Nói agora desse tempo a gente pega muito gripe, febre, todo tipo doença né, diarreia, agora nós muito difícil tratamento. (Márcia Suruí, 45 anos, 2011).

porque aquele época primeiro atacou o gripe, depois que matou tudo é sarampo, porque nossa vacina era diferente, outra coisa, porque nói nunca pegou aquele época passado o sarampo, porque tinha vacina, a doença nossa só malária. A gente morre quando acidente, cobra morde ou a flecha cai em cima ou o pau cai em cima, só aí morre. Doença mata quando fica véio. (Ubiratan Suruí, 53 anos, 2011).

Como se pode notar nos relatos, os indígenas fazem referência, mesmo por uma memória contada pelos antepassados, a um período em que as novas doenças como a gripe e o sarampo bem como o sintoma da febre conferiram à comunidade indígena um novo ritmo, diferente daquele em que a morte se dava pela idade avançada, picada de cobra ou acidentes com flechas ou decorrentes das derrubadas em que, porventura, a tora caía sobre algum membro da aldeia.

Sob este prisma, os relatos de uma senhora indígena, destacados a seguir, permitem entrever não somente um corte temporal referente à realidade passada, mas um ritmo de vida que levavam os Paiter Suruí antes do contato com os não índios:

Bom, porque nói era morar natural assim memo né, pelada assim, assim sem roupa, mulher era nua tudo, homi tamém, as pessoa usando os colar assim, só né, aí fui vendo só artesanato fazer, colar, panela, tudo que a gente faz de artesanato, chicha de festa, só vivendo assim, nós mora assim né, caçar, sair no mato andando, quando nós tava assim, procurar abeia, caçar, tudo que nós tira assim, atrais homem né, nói vivendo só atrás homi onde que homi vai, atrais caçar, assim, carregar criança né, carregador de criança, levar muié era assim carregar as coisa assim, carregar criança assim quando homi vai caçar também atrais deles, aí andando o dia inteiro, andando, caçando, mato, onde a gente caça bicho, mata, carrega. Caça bicho né, porco, tatu, nambu, mutum, peixe, caçamo assim mato. De tardezinha chegar em casa fazer, comer, madrugada comer. (...) Marido fazer roça, aí a muié ajudar, pranta mandioca, batata doce, tudo, acompanha homi prantar né. (Maria Suruí, 45 anos, Aldeia Joaquim)

O relato da entrevistada, que vivenciou o período na aldeia antes do contato dos indígenas com a sociedade envolvente, aponta para a reprodução dos meios de vida expressos pelo contato com a natureza, a nudez, os artefatos utilizados no cotidiano, as festas, bem como a bebida tradicional – a chicha -, a dependência da caça e também a divisão do trabalho entre homem e mulher em que a última entrava em cena, segundo este relato, como acompanhante das atividades masculinas. Aponta um ritmo distinto da sociedade não indígena quando a entrevistada se refere ao horário da refeição, de madrugada, após o período da caça.

Nessa direção, as impressões da antropóloga Betty Mindlin (2006) que pesquisou a sociedade Suruí entre 1979 e 1983 são esclarecedoras. A pesquisadora relatou sobre uma suposta irracionalidade dos Paiter/Suruí na realização de suas atividades produtivas:

Chamou-me a atenção como nada é muito racional, como as atividades produtivas trazem resultados escassos. Fizemos uma caminhada enorme, levando crianças, carregando cestos, apenas para colher alguns frutos. Mesmo por parco resultado, sempre querem ficar ciscando o chão, sem desprezar migalhas e com que prazer!

Tudo é trabalhoso, ir à roça sob o sol quente, só para buscar um pouco de milho ou cará, ir buscar lenha, fazer o esforço de colher banana ou mamão em pequena quantidade. A fome, o aguilhão por de trás de tudo. (...) O critério nunca é a quantidade, nem o trabalho e os esforço que se faz, nem a comida que se obtém.

Os funcionários do posto da FUNAI, absolutamente não entendem esse modo de ser. Queixam-se de que os índios só plantam um número reduzido de mandiocas ou de banana na roça familiar, e que depois queiram comer o que provém da roça do posto “sem trabalhar” (E por que não, se a colheita da FUNAI está se exibindo abundante, para ser consumida?)

Também o tempo e ritmo de trabalho das mulheres segue um padrão prazeroso – mais verdadeiramente natural, porque vive o momento e não a finalidade última, o resultado na produção. (MINDLIN, 2006, p.72)

Este relato, que evidencia o cotidiano dos Suruí pesquisado há mais de vinte anos, tempo da realização da pesquisa de Mindlin, aponta para uma lógica produtiva que contraria à lógica da acumulação capitalista. Os relatos, tanto da pesquisadora quanto da entrevistada sugerem que a caça e a coleta, ao terem como objetivo a saciedade de uma necessidade fisiológica imediata, a fome, também se mostravam nessa sociedade como um mecanismo tradicional de reprodução da visão social dos Paiter Suruí, pois atinge não só o âmbito de uma necessidade humana – a de alimentação –, mas a forma como as pessoas se relacionavam entre si e também em relação ao tempo, existindo um ritmo próprio, que nada tinha a ver com o da acumulação.

A prática do artesanato se mostra um exemplo claro da persistência do *habitus* existente na aldeia, pois se pensada apenas enquanto atividade produtiva apresenta resultados econômicos ínfimos. Persiste, não somente por um resultado econômico que apesar de auxiliar nas despesas da família, é espaçado e pouco rentável, mas como forma de reproduzir uma atividade tradicional que faz parte da sociabilidade das pessoas da aldeia. O conceito de *habitus* de Bourdieu (1989) é interessante para entender a persistência desta atividade justamente pela sua capacidade de abarcar os aspectos culturais e a visão social de mundo de determinada sociedade. Nas palavras de Navarro e Pedrosa (2011, p.175), esse conceito “reflete esquemas e disposições regulares que orientam comportamentos sociais de maior duração histórica, os quais podem, inclusive, se estender além de um padrão societário (como o capitalismo)”. É nesta perspectiva que a persistência da atividade artesanal, analisada pelo conceito de *habitus*, está para além do regime societário capitalista, em que se oferecem produtos que são demandados

nos mercados. Os trechos a seguir são conexos a tal argumentação, pois os próprios indígenas vislumbram os entraves na comercialização do artesanato:

Nós não tem mercado pra artesanato né, mas qualquer branco que chega aqui na aldeia compra artesanato. Se ele gostar ele compra, não é muito não, compra pouquinho, cada pessoa. (Camila Suruí, 33 anos, 2011).

Agora difícil a gente ter lugar pra vender, difícil também, só vende um pouco, muito pouco. (Márcia Suruí, Aldeia 45 anos, 2011).

Vende artesanato e agora não tem um lugar que vende, um lugar bom não. Só vende quem quer comprar assim. (Camila Suruí Suruí, 33 anos, 2011).

Apesar dos relatos indicarem a inexistência de pontos fixos para as vendas de produtos artesanais, a ausência de público alvo delimitado, além do caráter esporádico das vendas, ao chegar às aldeias da Terra Indígena Sete de Setembro, é certo que, sobretudo as mulheres, das mais velhas às mais jovens, estarão se dedicando às atividades artesanais, que apesar de servirem como alternativa de renda nas aldeias, estão para além da lógica capitalista, por não coadunar com o princípio técnico produtivo que se volta ao mercado para oferecer produtos em larga escala, além de não estar em sintonia com os desejos da sociedade consumidora. Isso não quer dizer que a prática artesanal esteja afastada da noção capitalista que envolve o câmbio e o lucro, é evidente que o objetivo do indígena, ao vender as peças, é obter dinheiro. No entanto, o que se defende é que tal prática aparece como uma interação entre um mecanismo tradicional de reprodução dos meios de vida dos Suruí e os elementos modernos que passam a fazer parte do cotidiano.

A interação entre elementos tradicionais e modernos também pode ser observada atualmente, sobretudo pelo uso de eletrodomésticos. Isso porque as atividades como a caça, a pesca e até mesmo o artesanato, não mais se desenvolvem como antigamente. O relato de um professor estudioso das comunidades indígenas no estado de Rondônia clarifica essa questão:

(...) me chamou imensamente a atenção um novo eletrodoméstico que eu não tinha observado até então nas casas, que é a lavadora de roupa, é um negócio assim, eu nunca tinha visto, porque televisão foi comprada há muito, cada vez que a família indígena tinha condição ela comprava uma bateria de caminhão quando não havia energia, agora a maior parte das aldeias tem energia, mas quando não havia energia eles precisavam de uma bateria de caminhão, de uma antena parabólica e de uma televisão. Televisão é fascinante, os índios amam televisão, os homens jogo de futebol, as mulheres novela e garotos aqueles programas de quadrinhos e heróis. Agora não, agora praticamente todas as casas do Vale do Guaporé, com exceção daqueles ainda

pobrezinhos, mas a maioria das casas tem televisão, tem videocassete, tem aparelhos de som, tem geladeira, tem freezer que é também um eletrodoméstico fundamental, é porque vai que você dá sorte e pesca lá 200 quilos de peixe, se você não tem freezer você perde esse peixe, se você tem freezer você tem uma segurança alimentar de um mês inteiro e é fundamental né porque o que eu vou comer amanhã? A gente não precisa se perguntar isso porque a gente vai no supermercado e compra um frango, mas pra quem mora numa aldeia numa época em que a caça está raleando, que a pesca tá difícil, o que que eu vou comer amanhã?

Então isso tudo deu uma segurança alimentar a essas populações que elas não conheciam e agora pela primeira vez eu vi que melhora e muito a qualidade de vida das mulheres, que é máquina de lavar. Eu vi as jovencinhas lá, as mulheres mais jovens, todas elas lavando roupa na máquina de lavar e que já lavou roupa na vida sabe que é um inferno esse negócio de lavar roupa e eu achei aquilo admirável, pó que legal. E isso por conta da melhoria econômica né. (Professor 1 da Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2011.)

Nas aldeias da Terra Indígena Sete de Setembro, visitadas para fins desta pesquisa, eram presentes todos esses eletrodomésticos listados pelo professor, inclusive a máquina de lavar. Como equipamentos necessários para assistir televisão também foram observadas antenas parabólicas, além de fogões e, até mesmo uma furadeira que facilitava os afazeres artesanais da indígena, como ser visualizado na Figura 16. Esta figura demonstra a mescla dos elementos tradicionais e modernos, quando levada em consideração a persistência da atividade artesanal praticada ainda de forma rudimentar, pois como se observa na figura a senhora está sentada no chão, sem obedecer às noções capitalistas de um mínimo conforto no trabalho, diferindo das atuais noções ergonômicas para a realização de trabalhos manuais; e ao mesmo tempo mostrando a inovação presente em elementos como a furadeira e também a máquina de lavar logo ao lado da senhora.



Figura 16. Indígena se ocupando da atividade artesanal na aldeia da Linha 09.

Fonte: Dados da pesquisa, 2011.

O próprio conceito de *habitus* possibilita clarificar essa questão, uma vez que não diz respeito somente à reprodução e repetição de ações (*habitus* instituído), mas pressupõe incorporação e a possibilidade de criação do novo (*habitus* instituinte). É neste sentido que a incorporação de novos instrumentos ressignifica a atividade artesanal praticada desde os tempos mais remotos entre os Suruí.

Assim como na Figura 16, a imagem a seguir demonstra que a inserção de novas tecnologias, que, quer seja nos meios de produção, quer seja para outras finalidades, está presente no cotidiano dos indígenas Suruí. Esta imagem da sala de computador com equipamentos de tecnologia avançada foi tirada em uma das aldeias Suruí visitadas no município de Rondolândia:



Figura 17. Sala de computadores da aldeia Apoena Meireles em Rondolândia – MT.

Fonte: Dados da pesquisa, 2011.

A entrada de tais elementos consoantes a uma lógica capitalista de reprodução dos meios de vida certamente modificou alguns costumes, principalmente aqueles relacionados ao consumo de bens industrializados, pela possibilidade de armazenamento e conservação desses produtos, como relatou o estudioso das comunidades indígenas em Rondônia.

Evidenciar o processo de trocas a partir da monetarização da vida social dos Paiter Suruí não significa dizer que esse grupo, como os demais grupos analisados anteriormente, deixa de ser caracterizado como genuinamente indígena por conta do atual processo, tampouco sugere uma espécie de defesa ao “bom selvagem”¹⁸ como preconizado por Rousseau. Pelo contrário, abre espaço para um debate, em termos de geração do conhecimento, comprometido com a atual realidade dos Suruí. O estudo de GORDON (2006) sobre os Xicrin de Cateté já apontava para essa questão:

Há uma questão de fundo em todo o caso, que reside em nossa incapacidade de enxergar as relações dos índios com os objetos oriundos da sociedade industrial capitalista como um fenômeno autêntico. Apesar de sabermos que nosso mundo é movido pela produção em massa de objetos, pela produção do desejo voltado a eles e por seu consumo igualmente massivo, quando se trata dos índios é como se houvesse um imperativo de separação. Os índios não podem querer tais coisas que lhes são estranhas e, se as querem, algo estranho lhes acomete. (GORDON, 2009, p. 37)

Este estudioso entende o movimento indígena em relação aos bens capitalistas como um fenômeno autêntico, incapaz de descaracterizar o indígena, o que é conexo à realidade Suruí. Apesar das parcerias firmadas, a inserção dos índios no mundo digital, modernização de uma série de práticas, evidenciam também a preocupação com a conservação de determinadas características culturais é recorrente nos discursos dos Paiter Suruí, os quais inclusive apontam o artesanato como um mecanismo de estabilidade das práticas indígenas:

Nós, esse grupo de clã aqui, nós pensamos assim, nós grupo Gamir, pra não perder nossa cultura, a gente que ta aqui é muito importante pra gente ta aqui unido, num deixa a cultura principalmente criança que vem. A gente precisa de ensinar fazer arco, flecha, idioma (Renato Suruí, 33 anos, Linha 10).

Sob um prisma mais pessimista, o jovem indígena de 26 anos relatou sobre as mudanças ocorridas na sociedade Suruí nos últimos anos:

Mudou tudo né, praticamente tudo, que a gente não vive igual a gente vivia. Que nem eu memo num sei entrar dentro da mata pra caçar essas coisa, eu perdi a cultura, só falo a língua memo, e as festas tradicionais que a gente tinha antigamente raras as vezes acontece por ano. Acho que praticamente a

¹⁸ Segundo Rousseau o bom selvagem faz alusão às qualidades de indivíduos que viviam no estado de natureza.

cultura nossa já foi, que a gente pode preservar agora é só a língua mesmo, língua materna e alguns artesanatos que a gente faz, essas coisa assim (Guilherme Suruí, 26 anos, 2011).

De uma geração que conviveu mais intensamente com os não índios e com os elementos da sociedade capitalista, o relato desse jovem aponta uma perda cultural, em seu olhar, quase que irreversível. Como possibilidade de permanência do tradicional na nova realidade resiste a língua Tupi Mondé e a prática do artesanato. Salientar as práticas persistentes não significa, no entanto, negar aquilo que não existe mais, ou que persiste escassamente nas comunidades Suruí como as festas e uso das bebidas tradicionais como a chicha. Um fato não elimina o outro, entretanto evidenciam que, como qualquer outra sociedade, as comunidades Suruí estão em constante mudança até de significados dos elementos tradicionais, que se mesclam com os elementos modernos, que via de regra, são obtidos via compra e venda.

Os índios fazem a maioria de suas compras no município de Cacoal e investem seu dinheiro na aquisição principalmente de arroz, café, açúcar, sal, óleo, além de vestimenta e pagamento de contas, como a de energia. Os relatos possibilitaram perceber a forma como esse dinheiro que circula dentro das aldeias começa a ser empregado:

Pra comprar açúcar, sal, óleo, o que a gente não comia antes né, o arroz, feijão, tem vez que o índio prefere carne bovino do que carne do mato (risos), é difícil. (Edson Suruí, 24 anos, Aldeia La Petaña/Linha 11, 2011).

Eu quer comprar roupa, comprar assim mercadoria pra comer, pagar a luz, agora né, pagar as conta quando a gente precisa, é muito difícil agora né. (Ana Suruí, 45 anos, Aldeia Joaquim, 2011).

Porque naquela época a gente não conhecia tanto as coisa da sociedade branco porque a gente num sabia da tipo pra gente comprar o que a gente compra hoje do mercado, cereais como arroz, coisa de mercado. Então a gente utiliza demais coisa de sociedade branco hoje. No passado a gente num era precisava de comprar, a gente produzia da gente mesmo, como milho dos índio, cará, mandioca, essas coisa. Retirava também a riqueza da floresta tamém e a gente continua nessa vida. (Renato Suruí, 33 anos, Linha 10, 2011).

Esse dinheiro que é utilizado em trocas econômicas é proveniente de variadas fontes, seja da agricultura pelo cultivo de café, banana, arroz e feijão, seja pelo funcionalismo público, haja vista que em toda aldeia existem indígenas contratados pela FUNASA/ CASAI para desempenhar os cargos de agente de saúde e agente sanitário.

Nas aldeias que possuem escola há também os professores indígenas. Ou a renda pode até mesmo ser proveniente do artesanato, como dito. Além disso, existem as aposentarias e alguns programas de transferência de renda, como Bolsa Família e aqueles indígenas ligados direta ou indiretamente às associações que cada clã constituiu, o que lhes confere acesso a dinheiro. O próprio projeto de seqüestro de carbono, maior iniciativa atual dos Suruí com empresas poluidoras internacionais, já libera certa renda nas aldeias, pois são pagas diárias pelo reflorestamento de áreas degradadas pela exploração madeireira. A iniciativa que se deu via associação Metareilá e demais ONG's ambientalistas é, segundo os Paiter Suruí, uma forma de valorização econômica dos recursos naturais, protegendo as florestas da Terra Indígena.

Tais atividades econômicas conferem atualmente aos Suruí algum poder de compra, as trocas mercantis se tornam também (re) orientadoras das ações sociais, uma vez que, segundo Navarro e Pedroso (2011, p.24), a interação com novos espaços mercantis passa a influenciar na interação humana e nos comportamentos sociais, que por sua vez, “são lentamente alterados no significado de sua ação, impondo uma nova racionalidade, geradora de uma nova sociabilidade, determinada em grande parte por esta multiplicação de mercados”.

Na direção da assertiva de Navarro e Pedroso (2011) é conexa a exposição da indígena que listava o que se produzia na aldeia. Dentre os produtos agricultáveis a indígena citou a produção de café. Em seguida quando questionada sobre os produtos usualmente comprados no supermercado, a entrevistada citou arroz, café, carne e frango. Prontamente a pesquisadora fez a pergunta: “Vocês compram café?” e entre risos exclamou a indígena: *porque vem no pacotinho né!* (Camila Suruí, 33 anos, 2011).

O relato é interessante porque evidencia que Camila Suruí, por mais que desconheça o processo agroindustrial deste produto, tem uma noção, ainda que distante desses termos, da cadeia produtiva do café, existindo um processo em que a aldeia é fornecedora do insumo, que de forma industrializada, ou mesmo nas palavras da indígena, “no pacotinho”, de modo que a aldeia retorne para a cadeia como consumidora final. A multiplicação de mercados pode ser percebida pelos mais variados câmbios, aquele que se dá entre os indígenas e os atravessadores em decorrência da comercialização do café *in natura*, outro que se dá entre o indígena e os supermercados ou donos das vendas próximos às linhas pela comercialização do café industrializado, além das transações indiretas referentes ao transporte, seja na compra do *ticket* de ônibus, seja na compra de combustível dos postos de abastecimento. Este é apenas um

dos exemplos de que a multiplicação de mercados entre os Paiter Suruí lhes confere uma nova tessitura social, capaz de gerar novos comportamentos econômicos, culturais e também outras formas de sociabilidade, sobretudo a capitalista.

Além disso, os indígenas têm clara noção de que as novas demandas adquiridas após a intensificação relacional com os não índios têm um peso para eles hoje, como evidenciado na fala do entrevistado que segue:

No meu opinião, é ruim porque nós índio tem costume de viver maneira porque no passado a gente não precisava de dinheiro, num precisava de comprar, num precisava de andar de carro. Hoje a gente precisa de carro, dinheiro, pra gente andar. E hoje não tem aquilo a gente dificulta demais. (...) Na cultura da gente mudou demais porque a gente usa roupa, a gente come como a comida temperado, a gente fala em português, a gente quer andar de carro, quer andar bonito. (Renato Suruí, 33 anos, Linha 10, 2011).

Alguns relatos inclusive apontam para a irreversibilidade de determinados costumes adquiridos, que por sua vez, têm um custo monetário. É exatamente neste aspecto que, segundo as declarações, se torna árduo o desafio de conviver com as duas culturas, a indígena e a não indígena:

Acho que nós nunca voltamos Suruí pelado assim não, nós visto com roupa, será que loja dá de graça roupa pra mim? Não, muito caro. Será que eu tenho moto, tem que pagar imposto, pra quebrar gasolina, eu tenho luz em casa aqui na aldeia memo, será que o governo dá de graça pra mim? Eu tenho que pagar. E acho que meu filho vai estudar faculdade assim, será que é de graça? Não, faculdade tem muita porrada, vai cobrar, até ir lá. Até meu sobrinho tá estudando assim pro direito esse ano, será que é de graça? Não! Nós índio também precisa dinheiro. Eu índio precisa direito, meu direito e também o lei do branco. Antigamente, por isso que tá falando você, vida é muito pesado, eu acho que a vida de vocês é muito pesado, mas você leva assim, vocês não tem dois cultura não, e se eu vou dinheiro pra crescer, ali que vocês aprendendo. Agora eu pra virar uma vez, não é fácil, isso que nós Suruí situação muito difícil. (José Suruí, 44 anos, aldeia Joaquim, 2011).

A dificuldade vivenciada atualmente se dá pela imersão na lógica da contrapartida monetária mesmo que precariamente, apontam os relatos. Dito de outra forma, os Suruí aprenderam que existe um preço para dispor das benesses da sociedade capitalista. O indígena argumenta que, apesar desse modelo capitalista ser também pesado para os não indígenas, é algo que se aprende desde cedo, que é intrínseco à sociedade “branca”. Contudo, na opinião dos entrevistados, o desafio se torna ainda maior para os Suruí no tocante a necessidade de vivenciar as duas culturas. Ao

mencionar o tema referente a direitos e deveres, a liderança indígena implicitamente evidencia que atualmente, para um indígena reproduzir os seus meios de vida, tem de aprender códigos, normas, até aquelas mais veladas, a fim de orientar a sua ação na sociedade não indígena.

A perda da gratuidade nas relações, que é percebida pelas entrevistas que enfatizam que em tempos remotos onde as trocas não eram monetárias e os indivíduos estavam vinculavam ao bem em troca, é utilizada neste trabalho não como indicativo de que a comunidade Suruí tinha tradicionalmente a solidariedade como orientadora de suas relações sociais. Somente um estudo antropológico poderia afirmar isso, que sequer é uma hipótese levantada neste estudo. O que se pretende evidenciar é tão somente que, dentre tantas mudanças, o dinheiro entra em cena como um dos elementos que reorienta a sociabilidade na aldeia.

Numa entrevista, a indígena falava descontente sobre as atuais divisões entre os indígenas e apontava o dinheiro e as relações comerciais como causas das atuais separações:

É ruim, porque ele sabe muito dinheiro né, pessoa já sabe muito dinheiro, o que vender pro outra pessoa o que ele ta pedindo, não dá de graça. (Mirian Suruí, 30 anos, 2011).

Ao utilizar a expressão “ele sabe muito dinheiro”, Mirian Suruí pretende clarificar a noção capitalista da permuta, do câmbio que foi sendo naturalizada na lógica dos indígenas Suruí de organização de sociedade. Tanto assim é que, em seguida, quando questionada se o dinheiro era considerado como algo bom pela senhora, prontamente respondeu:

Não. Bom não. Antigamente nós fazia assim, quando nós fazia, fazia pro outra pessoa, só dá pra ele. Agora não, agora só vende. (Mirian Suruí, 30 anos, 2011).

Este relato reforça a necessidade de discutir a monetarização da vida social dos Suruí por evidenciar as atuais formas de integração econômica que apontam para a perda da gratuidade nas relações. O ambiente em que foram coletadas tais informações também parecia ser propício, já que a feira cultural é o *locus* das vendas e das trocas e como dito, local da sociabilidade, onde os indígenas conversam, fazem suas danças e

cantos tradicionais. Este cenário é por si só revelador da interação entre o aspecto tradicional e a monetarização da vida social dos Paiter Suruí. Segundo Navarro e Pedroso (2011, p.24) este é um processo que tange tanto às esferas sociais e econômicas quanto às culturais e políticas que “implicam no desenvolvimento de formas de comportamentos sociais que refletem uma ‘sociabilidade correspondente’, a qual, com o tempo e a contínua expansão econômica, enraízam até uma moralidade dominante, *naturalizando* aqueles processos com o passar dos anos”.

O relato do entrevistado, uma das lideranças indígenas que fundou uma aldeia no município de Rondolândia - MT em 2005, caminha nesta direção, pois ao destacar o interesse pelas práticas produtivas consoantes a uma lógica capitalista de mercado aliado ao realce da “vocação” produtiva do estado de Rondônia, que é a cria o bovina, evidencia que o dinheiro passa a ser o motor das novas a es:

Café ta prantando agora porque era minha idéia pra abrir essa aldeia, já pegar a costume de branco. A idéia era abrir a aldeia e fazer   pasto. Fazer pasto porque hoje nós esqueceu aquele cultura, aquele ep cia, hoje atrai mais qual? **Grana! E dinheiro é veneno, então v  dinheiro   doença, fica doente por dinheiro.** Então pensamento meu   essa trazer pra c  pra fazer pastagem. (Ubiratan Suruí, 53 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

Dessa forma, Ubiratan Suruí compara a naturaliza o do processo social em que as trocas monetárias passam a fazer parte do cotidiano indígena a uma espécie de vício, verificada pela expressão “fica doente por dinheiro” como algo que transformou–o em necessidade, fazendo com que os projetos de vida sejam organizados no sentido de garantir a reprodu o dos meios de vida que atualmente se d  também pelas trocas monetárias.

Apesar dessa nova forma de integra o econômica produzir outras formas de sociabilidade na aldeia, introduzindo a no o de negocia es, a questão do preço/moeda e do comércio, não se pode dizer que esse é um processo unilateral em que o mercado avança sobre a cultura indígena. Pelo contrário, os mecanismos indígenas tanto de estabilidade quanto o de mudança são acionados e a própria existência dessa feira cultural   prova de como esses mecanismos interagem. Os próprios elementos do cotidiano dos Suruí se ressignificam a partir da entrada da moeda dos não indígenas na aldeia:

Vivendo, a cultura fala sua língua, o povo manter sua tradição, sua festa não é tudo. Que nem eu digo pra você, a gente misturou a cultura, tem religião, parou também pajelança, não faz, então esse aí ta acabando a cultura. Quem dominou a gente? A cultura branca, igreja né e num que mai tirar a fruta do mato, não tem renda, não tem a venda, não tem mercado, você quer, quem dá dinheiro aqui, é arroi ou feijão. Suruí explorou muito madeira aqui. Esse aí não é cultura nosso, essa é cultura branca, **porque antigamente árvore pra nós não tinha valor de nada, quando entrou o cultura branco, aí branco dominou: Não, tem madeira sua área, sua riqueza, vocês tem muito dinheiro, tem que vender seu madeira.**(Ubiratan Suruí, 53 anos,2011, Grifo da pesquisadora).

O trecho em destaque evidencia, pelo marcador “antigamente” que remete ao período histórico em que a exploração madeireira se iniciava na terra indígena, como a lógica capitalista da precificação da natureza interage com a lógica indígena à medida que os não índios mostraram aos índios a possibilidade de aferir renda a partir dos recursos naturais, que até então para os indígenas, estavam mais relacionados com aspectos culturais e até mesmo espirituais. Assim, a noção de troca monetária é adquirida pelo grupo indígena a partir da exploração madeireira que, sendo um recurso natural abundante da Terra Indígena, inicialmente não tinha nenhum custo para os Suruí, tampouco eram percebidas as externalidades negativas de tal exploração, percebia-se somente a contrapartida, o dinheiro pago pelas toras. Isto também pode explicar o pesar dos entrevistados que relatam a perda da gratuidade nas relações sociais nas aldeias, pois os indígenas passam a ter noção de riqueza, como salientado no trecho, a partir de um processo em que não se tinha de fazer qualquer tipo de esforço ou trabalho para adquiri-la. Tal processo relembra o passado colonial brasileiro, que segundo Caio Prado Júnior (1942/2000:10)“aí ainda está, e bem saliente; em parte modificado, é certo, mas presente em traços que não se deixam iludir”.

Noutras palavras, o primeiro contato dos Suruí com o dinheiro se dá a partir de uma lógica precária de mercado, diversa daquela lógica moderna de compreensão da sociedade, gerando, por sua vez, uma incompatibilidade entre as visões do mundo tradicional e do que, a primeira vista, os Suruí entenderam como moderno.

Se por um lado a intensificação do processo de monetarização passa a influenciar na sociabilidade entre Paiter Suruí, reconfigurando as práticas sociais desse grupo indígena a partir da mercantilização de sua vida social. Por outro, amparado tanto pela argumentação de Mauss (1974) quanto de Polanyi (1980) que supõem a existência de demais formas de integração econômica através de uma economia natural para além do mercado, é possível dizer se que os Paiter já se integravam economicamente antes do

contato e da sociabilidade capitalista pela prática da dádiva, elemento fundamental do princípio de integração econômica intitulado de reciprocidade segundo Polanyi (1980). Esta assertiva é tão somente possível mediante a análise de entrevistas que, sobretudo realçam a perda de uma suposta gratuidade nas relações e as antigas formas de sociabilidade nessas comunidades.

É neste sentido então, a partir da contribuição analítica de Sabourin (2009), que se pode supor atualmente a existência, nas comunidades indígenas Suruí, de uma articulação entre a lógica econômica do câmbio (ou troca mercantil) e da reciprocidade. É válido, portanto, recorrer às proposições de Polanyi (1980) que expõe a reciprocidade, a redistribuição e a domesticidade como demais princípios de integração econômica para além da forma mais conhecida e valorizada, a de mercado *locus* da oferta e da demanda em que se dão as trocas.

A reciprocidade, segundo Polanyi (1980), é fundamentada pela prática da dádiva, que é um comportamento que faz com que a pessoa que recebeu algum presente, tenha o ônus da retribuição. O conceito de dádiva, no entanto, é proposto por Marcel Mauss (1923; 1974) no sentido de que a vida social é constituída de um constante *dar-e-receber*, capaz de produzir as mais diversas alianças, matrimoniais, políticas, religiosas, econômicas e até mesmo diplomáticas. Sendo Mauss (1983:144), em suas próprias palavras, um pesquisador que se ateu ao “estudo global sobre a noção de civilização”, o entendimento sobre a prática da dádiva se dá a partir de obrigações universais, mas que podem ser organizadas de modo particular em cada caso. O estudioso ainda realça a existência de diversas formas de troca, de modo que “não são indivíduos, mas coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam” (Mauss, 1975, p.144).

Nesta linha argumentativa Polanyi (1980), o termo *embeddedness* indica que, no passado, nas comunidades tradicionais, a atividade econômica estava indissociável das atividades sociais, sendo o predomínio da integração econômica na forma mercado um evento fundamentalmente moderno. O princípio de integração econômica que assume a forma de mercado se caracteriza como economia mercantil, já a dádiva se caracteriza como uma economia não monetária, aponta Laville (1992, p.135). Este autor afirma que as economias não monetárias passaram a ser residuais diante da expansão da economia monetária, sobretudo no pós-guerra.

O sistema tradicional de casamento entre os Suruí é revelador das regras de organização social entre esses indígenas. Isso porque a menina, assim que nascia, era prometida ao tio do lado materno, existindo uma relação de dádiva, uma vez que desde

a gestação, o irmão (e futuro esposo da filha) tinha como obrigação trazer alimento para a gestante. A fala explicita maiores detalhes sobre este sistema:

Agora mudou né, quando eu nasci minha mãe ta grávida, meu tio falar assim, depois eu vou casar essa filha, aí depois quando nasci aí **o meu tio ajudar minha mãe, dá coisa pra mim**, comida, aí quando eu crescer assim já menstruar primeiro, aí ele já faz barraquinha assim né, aí depois 4 mês, acho que seis mês já, aí minha mãe chamou meu tio, aí vai pintar aquele jenipapo pra ela, já escondido muito demorado, aí quando ele madrugada, outro noite, vem meu mãe, enfeitar tudo assim, pintura, colar, aí chamava meu pai, irmão meu, aí levamo aonde que meu tio ficar deitado, agora eu vou entragar minha filha, entregar lá é casamento. **Agora é nói diferente né. Agora homi quer só bonito, outro quer homi bonito também. Aí casa igual branco. Há muito tempo é muito ruim né, porque eu não gosta minha tio também, eu não gosta que meu tio muito velho, homi velho, aí sem querer minha mãe levou lá**, aí gosta né.(Ana Suruí, 45 anos, Aldeia Joaquim, 2011, Grifo da pesquisadora).

O marcador do passado nesse trecho é expresso pelo “quando eu nasci”, evidenciando outra lógica de relacionamentos interpessoais em que a doação, sobretudo de alimentos, remetia a certa obrigação do tio para com a mãe da menina em decorrência da promessa de casamento. O marcador do presente observado pelo “agora”, por outro lado, remete à transformação no sistema de casamento entre os Suruí, na opinião dos entrevistados, parece naturalizar a lógica não indígena de escolha dos parceiros.

Assim, o relato da Ana Suruí aponta para a existência, no passado, de uma suposta gratuidade nas relações, em que o tio, pelo seu compromisso matrimonial com a sobrinha, era responsável pela segurança alimentar da família. Revela, sobretudo, que os Suruí, em seu esquema de organização da vida social, já vivenciavam outras formas de integração econômica, não aquela de mercado organizada pela oferta e pela demanda, à qual eles passaram se integrar recentemente, mesmo que precariamente. Mas a de reciprocidade, que segundo Sabourin (2009) é uma dinâmica de dádiva e de redistribuição criadora de sociabilidade. Para Mauss (1974) o casamento também pode ser analisado como uma espécie de dádiva da mulher, que frequentemente é acompanhado de outras dádivas, como o dote observado em um período histórico da própria sociedade ocidental. Além disso, fazendo uma discussão da obra de Mauss, Lanna (2000) aponta que a vida social não é tão somente permeada pela circulação de bens materiais, mas de palavras, títulos, nomes e também de pessoas, como é o caso das mulheres que em quase todos os sistemas de parentesco conhecidos são concebidas

como dádivas. Vale ressaltar que, para Mauss (1974, p.48) a economia é, em última análise, regida pela religião, ou mais exatamente por mecanismos espirituais.

Tal assertiva corrobora com o entendimento de que o sistema de casamento entre os Suruí entendido como uma forma de dádiva reflete que a economia tradicional desse grupo indígena esteve historicamente entrelaçada com os mecanismos espirituais/religiosos criados por esse grupo para organizar sua vida social.

Entendendo que na prática da dádiva os objetos oferecidos são inseparáveis de quem os oferece e representam primordialmente comportamentos sociais, é possível asseverar que o sistema de casamentos, bem como a doação de alimentos do noivo para a família da prometida, se mostram como elementos que configuram a prática da dádiva. Isso porque o ato “dar-receber-retribuir”, utilizando uma linguagem de Polanyi (1980), está submerso nas relações sociais dos Paiter, sendo a reciprocidade validada pelos costumes religiosos (sistema de casamento) responsável pela subsistência das famílias.

É preciso deixar claro que a dádiva não pressupõe a vivência do altruísmo nas sociedades. Ao contrário, pressupõe prestações sociais aparentemente marcadas pela gratuidade e liberdade, mas que no fundo, são obrigatórias e possuem interesses, pois visam às trocas. Ou seja, são ao mesmo tempo voluntárias e obrigatórias, interessadas e desinteressadas, úteis e simbólicas, aponta Lanna (2000).

Já essa grande mudança no sistema de casamento vivenciada nos tempos atuais, que segundo o relato da entrevistada se iguala ao modelo de casamento dos não índios, tem a ver com a intensa influência das igrejas evangélicas situadas nas linhas. Em cada linha¹⁹ é possível encontrar uma média de cinco igrejas evangélicas de denominações diferentes e atualmente dentro das aldeias existem templos de igrejas evangélicas com a denominação adaptada ao grupo indígena, Igreja Evangélica Surui Palob Apaiterey Pabnney, que em Tupi Mondé, faz referência a um Deus único, como se pode verificar nas figuras a seguir.

¹⁹ Vale ressaltar a colonização no formato “espinha de peixe” em Rondônia é caracterizada pelo eixo central que é a BR 364 e suas linhas laterais onde foram constituídos assentamentos ortogonais



Figura 18. Igreja Evangélica Suruí na Aldeia Apoena Meireles em Rondolândia-MT
Fonte: Dados da pesquisa, 2011.



Figura 19. Igreja evangélica na Linha 09, Cacoal-RO.
Fonte: Dados da pesquisa, 2011.

É fundamental ressaltar que a interferência das igrejas evangélicas pode estar além do sistema de casamentos, o que isoladamente já seria um aspecto preponderante para a reorganização da vida social desse grupo indígena. Contudo, a presença de tais igrejas pode se relacionar também com o processo de monetarização dos Paiter Suruí, uma vez que a própria noção de dízimo corresponde a uma lógica econômica de

entender a religião. Além disso, não se pode negar também a influenciada ética protestante na formação do conceito de modernidade que desemboca no conceito de indivíduo, igualdade e democracia, que por sua vez, são aspectos dissonantes da organização social tradicional dos Paiter que geralmente estão sob liderança de um chefe ou dos pajés, figura que passa a desaparecer ou a entrar em descrédito nas aldeias em decorrência da evangelização dos indígenas.

No entanto, apesar da mudança no sistema tradicional de casamento se mostrar relevante, parece ser aprovada pela população, sobretudo pelas mulheres, que passam a ter o direito de escolha do seu marido segundo os critérios valorizados. Os dizeres que apareciam nas entrevistas sobre a nova forma de escolher o parceiro para o casamento geralmente salientavam o aspecto da beleza em detrimento do passado em que se casava com o tio mais velho.

Em síntese, é possível dizer, baseado na contribuição argumentativa de Polanyi (1980), que a atividade econômica está indissociada das atividades sociais e culturais sempre esteve presente na sociedade Suruí. O que se transforma é o processo de monetarização, juntamente com demais mudanças que influenciadas pela religião, vão modificando a dinâmica dos comportamentos sociais e passando a reorientar a vida social nas aldeias.

A realidade dos Suruí traz subsídios à discussão sobre desenvolvimento neste trabalho empreendida, pois permite empiricamente observar, em sintonia com os argumentos de Favareto (2007), o desenvolvimento por uma perspectiva de longa duração em que o que está em jogo é o processo pelo qual a evolução das sociedades humanas se faz. Assim, a percepção da dinâmica da dádiva como originalmente orientadora das relações sociais na aldeia Suruí abre espaço para que, vinculando a presente questão aos argumentos de Polanyi (1980) e ao debatido por Favareto (2007), se analise a interface entre o atual processo de desenvolvimento diante do cenário das comunidades indígenas pelo prisma do longo prazo.

Ao indissociar o sistema econômico de outras atividades sociais, Polanyi (1980) defende que o predomínio da economia de mercado e a primazia do econômico como eventos fundamentalmente modernos sem muitas raízes no passado, o que traz para discussão a necessidade de enxergar as demais formas de integração econômica nas sociedades, recuperando a antiga ideia da economia enquanto ciência da riqueza e da reprodução social.

Assim, reconhecer a reciprocidade na comunidade Suruí pela prática da dádiva como uma forma de integração econômica anterior a sociabilidade capitalista, é inclusive importante para melhor compreender a monetarização da vida social recentemente vivenciada por esse grupo indígena. Isso porque a multiplicação de mercados no entorno e no interior das comunidades indígenas é um fenômeno que interage com mecanismos de estabilidade do grupo indígena em questão, como a prática do artesanato, e até mesmo a revitalização de momentos em que se expressam mais claramente a sociabilidade na aldeia, propiciada pelo evento da feira cultural que é um desdobramento do término da exploração madeireira. Por mais que a feira cultural demonstre a face capitalista da atual sociabilidade, indica um fenômeno em que, como sugere Polanyi (1980) a economia está embutida nas relações sociais.

Dessa forma, até mesmo o processo de monetarização deve ser tão somente analisado a partir dos processos sociais (inter-relacionais) que o estimulou e as consequências que esse processo teve. É por isso que no próximo capítulo será discutida a relação com os não índios, o trabalho com preço da intensificação relacional e o individualismo como resultado desse longo processo e educação.

7. Os desdobramentos das Relações Interétnicas: O possível diálogo ou o ritmo do não índio?

O termo fronteira não somente é utilizado para designar um limite geográfico entre municípios, estados ou países. Pela ótica das ciências sociais, a fronteira passou a remeter a uma mescla entre os aspectos geográficos e processos sociais e até mesmo culturais. A própria expressão “expansão de fronteiras” foi amplamente utilizada para explicar os fluxos migratórios e a constituição e/ou organização de determinadas regiões na qual sobressaía a figura do pioneiro. Para Posey (1982:11 apud Martins 1997), a Amazônia seria a última grande fronteira da América Latina, nas palavras do autor esta seria a “última fronteira terrestre que desafia a tecnologia moderna”. Ou seja, fronteira esta que propiciou o contato não só de diferentes atores sociais, mas a inserção e combinação de aparatos tecnológicos à dinâmica da vida tradicional ou até mesmo mais natural até antes do contato vivenciada pelas comunidades indígenas.

Assim, a ocupação sistemática da Amazônia quando analisada pela perspectiva da fronteira, foi alvo de diferentes movimentos de penetração que, como assinalou Martins (1997), tornou-a cenário de uma ocupação territorial massiva, violenta e rápida desde o governo militar até o regime democrático de 1985. No entanto, é o próprio Martins (1997) que faz uma releitura sociológica da fronteira, que por sua vez, aponta a necessidade de considerá-la também como lugar da alteridade:

À primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si, como índios de um lado e civilizados do outro, como grandes proprietários de terra de um lado, e os camponeses pobres, de outro. Mas o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e do desencontro (MARTINS, 1997, p.150).

Nesta perspectiva, a fronteira se caracteriza pelo desencontro não somente das diferentes concepções de vida e visões de mundo²⁰, mas das temporalidades históricas, pois os diferentes grupos, indígenas, camponeses, capitalistas, posseiros, se encontram

²⁰ Visão de Mundo é um conceito de Geertz utilizado para designar valores, construções e práticas existentes na vida social. Está mais no plano da representação, da subjetividade. Seria um quadro que as pessoas fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre a ordem.

situados diversamente no tempo da história. Por este prisma, são conexos os dizeres de Pedro Suruí²¹ sobre a representação do não índio mesmo antes do contato já é:

Primeiro ele ouvia comentários de que existia não indígena por outros da aldeia assim, aí quando ele ouvia comentário, **ele pensava assim também que esse não indígena só matava o índio, até que a FUNAI quando fez contato com a gente, descobriram que branco não é só pra matar o índio, mas como quem recebe um amigo e ele pensava que o não indígena só matava o índio.** Aí quando FUNAI chegou e se deu bem, aí pensou que não só era pra matar o índio, mas que recebia também como um amigo assim (Pedro Suruí, 75 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

Pelo relato se entende que a visão construída a respeito do não índio, como aquele que chegaria para matar, como um inimigo, foi desconstruída por intermédio da atuação dos sertanistas da FUNAI, que conferiram às primeiras relações oficiais interétnicas um clima amistoso, mas que não deixava de pressupor, pela própria situação de fronteira, abertura a um novo mundo, como novos significados e desdobramentos.

No entanto, por mais que inicialmente esse processo tenha sido amigável, não impediu que a partir da intensificação do contato pudessem emergir relações complexas e contraditórias. Tal situação pode ser argumentativamente apreendida estabelecendo um diálogo entre os estudos de Martins (1997) e de Barth (1998) sobre as fronteiras entre os grupos nas quais, diante das contradições, as ações dos sujeitos são interpretadas por diferentes atores sociais através de distintas perspectivas, como evidenciado no relato de Pedro Suruí.

Nesse sentido, as fronteiras entre grupos sustentada por Barth (1998) são entendidas como delimitadoras das posições de grupos ou indivíduos nas diversas relações. Aliar essa discussão à perspectiva argumentativa de Martins (1997) traz a necessidade de também entendê-la como *o locus* da contradição em que se percebem interesses opostos e realidades sociais em ritmos diferentes. Assim, a polarização dos interesses na trajetória dos relacionamentos entre os Suruí e demais atores sociais como colonos, madeireiros, atravessadores e população das cidades próximas demonstram este cenário de múltiplos atores com lógicas distintas. Assim, a assimetria no processo das relações como os não índios passa a ser sentida pelo grupo, o que pode ser observado no trecho que segue:

²¹ Pedro Suruí foi o indígena de idade mais avançada a ser entrevistados para fins de realização da presente pesquisa. O indígena sequer domina a língua portuguesa, e por isso a fala está na terceira pessoa uma vez que contou com tradutor.

Porque aquele tempo muito destruir, tirava madeira, colono entrar e matar muito carne, caçar muito nosso caça, muito pra você aproveitar. Eu vende barato e ele rico demais hoje, entendeu? (José Suruí, 45 anos, linha 11, 2011).

O marcador do discurso ‘aquele tempo’ se refere ao passado em que a Terra Indígena Sete de Setembro sofreu uma série de invasões de não índios, no qual se destacava a figura dos madeireiros e dos colonos. O relato aponta para a assimetria quando evidencia que os não índios se favorecem economicamente dos baixos preços cobrados pelos indígenas, que é reflexo do não conhecimento sobre o valor econômico das coisas.

A partir do evento da exploração da madeira com fins econômicos, a Comunidade Suruí se insere em um processo de ressignificação da natureza, no qual este grupo organiza sua inteligência e cria mecanismos de mudança que faz com que queiram também explorar o recurso natural ou se beneficiar economicamente de tal exploração. Aliás, o despertar dos interesses econômicos fazem parte também do movimento da identidade indígena em conformidade com a lógica do mundo externo, como bem assegurou Martins (1997).

No entanto, como destacado no capítulo anterior, a lógica da monetarização não segue um sentido único, e é justamente na conjugação da racionalidade não indígena com a própria lógica indígena, que se pode inserir a discussão sobre a identidade étnica como sendo dinâmica e passível de transformações através de relações, interesses ou contextos. Neste sentido, Barth (1998) lança mão da fronteira para entender a dinâmica dos grupos, cujas interações entre sujeitos podem gerar transformações que modelam a identidade.

O relato em destaque aponta para as transformações sociais em que os indígenas não mais empreendem as atividades coletivamente. Isso afeta principalmente a esfera das práticas produtivas que passam a ser realizadas com vistas aos retornos financeiros, em detrimento de outrora quando se obedecia a uma lógica biológica na qual se destaca a saciedade da fome. Finalmente a questão que está como pano de fundo de todo esse processo que é a abertura ao *Outro*, à sua lógica econômica, que implicam em regras e obrigações que, pelo relato, são apreendidos pelos indígenas a duras penas.

Hoje em dia nós quando espalhar e pegar cada linha por causa de dinheiro, por causa que quem deu exemplo pra nós foi branco, aí por isso que nós, aonde que eu mora, ó, **hoje em dia eu tem roça, roça separado, tem café e**

separado tem campim e onde que eu depois tenho uma parte de gado, e tem mais ainda, separadinho aonde que eu plantar milho, mandioca, macaxeira, o que que eu, meu alimentação. Ali que muito duro pra mim, entendeu? Muito tempo pra trás eu sou idéia, só pra comer, mai nada. Então hoje em dia, como que eu sou índio, hoje que nem eu abri a vida, abri outro novo, outro assim mudança, muito pesado, hoje em dia eu como alimentação de vocês, pagar luz ainda, e a pena que eu tenho moto, pagar imposto ainda, pagar gasolina, e a pena que eu não tem salário, como que eu viver, ali a vida é muito duro (José Suruí, 45 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

Assim, o compartilhamento de características confere aos grupos a capacidade de organização na qual se define o “eu” e o “outro”. A fronteira é ao mesmo tempo uma forma de categorizar, mas também pressupõe a interação entre os indivíduos. É justamente nesse aspecto que o conteúdo do relato de José Suruí é sugestivo, pois embora conscientemente categorize o que é próprio do não índio, indica também que as relações interétnicas implicam na interação com o que é próprio dos não índios, como é o caso a alimentação que passa a ser comprada, bem como as obrigações financeiras que trazem consigo a lógica da contrapartida.

Além disso, o processo de transformação também afeta a forma como o trabalho passa a ser encarado pelos indígenas. Ao evidenciar o cenário da aldeia Suruí ao final dos anos 1970, Mindlin (2006) aponta o trabalho como sendo necessário, porém sem imposição, como se pode observar no trecho que segue:

Como todo trabalho é necessário, mas sem imposição: é útil o das crianças, por menor que seja. Uma horinha aqui, outra ali, os meninos de uns 10 anos vão roçando o pátio (e eu também, as mulheres apreciam qualquer ajuda). As meninas da idade da minha filha Inês, uns 7 anos, debulham; os meninos buscam lenha, dão recados, colhem frutos, carregam cestas menores (MINDLIN, 2006, p.72).

Atualmente, se contrapondo ao que a estudiosa observou na década de 1970, o trabalho aparece no discurso de Edson Suruí como um preço da intensificação inter-relacional e as transformações dela decorrentes:

Pra mim eu acho que não foi muito bom porque eu acho que quando o índio vivia no mato e costume dele era caça e pesca né. Agora, aí depois que a gente teve contato com o branco e aí nós depende de dinheiro agora. **Aí agora é acostumado com comida do branco, vai ter que trabalhar pra achar dinheiro e assim agora a pessoa que não trabalha ele fica sem dinheiro e passa fome depois. Agora antigamente era diferente né porque o índio trabaiava assim, caça, pesca, plantava roça tradicional e lá ficava batata, cará, milho do índio. Eu acho que era mais fácil**

antigamente(Edson Suruí, 23 anos, Aldeia La Petanha, Linha 11, 2001, Grifo da pesquisadora).

As transformações no mundo do trabalho se mostram mais evidentes para as atividades relacionadas aos homens, em especial aqueles que se dedicam à agricultura, que exige uma rotina relacionada a horários que no sistema de roça tradicional não parecia ser tão rígido, como aponta a fala acima destacada. Essa rotina de trabalho pode ser observada pelo cotidiano de Edson que inclusive se identificou como agricultor:

Eu começa 07 hora até 10 hora, o sol é muito quente né. Aí 3 hora até 5 hora.
[...]
Fazia artesanato, agora eu mesmo não sei fazer flecha, porque eu acostumei na cultura do branco, e aí, agora roça tradicional eu faço, agora fazer flecha e caça de flecha aí eu nunca pratiquei isso aí. (Edson Suruí, 23 anos, Aldeia La Petanha, Linha 11, Cacoal-RO).

O relato de Edson é interessante por evidenciar que os homens mais jovens vem abandonando a atividade artesanal que não se caracterizava no passado como uma atividade essencialmente feminina, já que a eles cabia confecção de arco e flechas. Já o trabalho das mulheres se caracteriza especialmente pela prática do artesanato que atualmente mais se atém a confecção de colares e brincos, na opinião de Rosane Suruí, se mostra menos árduo, como o trecho em destaque evidencia:

Agora num tem todo tipo de alimento, antigamente tinha muito, tinha cará, milho. **Agora as mulher já não trabalha muito por causa que tem que fazer artesanato né.** Aí só os homi que tem mais trabalho né. Não é que as mulher não trabalha, que participa também, mas se **dedica mais a fazer artesanato, que é mais fácil e dá mais renda também.** (Rosane Suruí, 22 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

Assim, o ritmo do trabalho feminino parece persistir às mudanças advindas das relações interétnicas, o relato de Mindlin no final dos anos 1970 esclarece a questão:

Também o tempo e o ritmo do trabalho das mulheres segue um padrão prazeroso – mais verdadeiramente natural, porque vive o momento e não a finalidade última. (MINDLIN, 2006, p.72).

O trabalho feminino além de ser uma prática persistente em termos de ritmo, aparece como uma alternativa para a composição da renda familiar:

Eu faço, a maior parte eu faço artesanato. Se eu for na roça né, eu vou até meio dia que é mais fresco, agora de meio dia pra tarde eu fico mexendo com artesanato. **Quando eu faço muito aí minha menina que sai né, aí ela vende, ajuda muito. Ajuda, ajuda bastante porque o café a gente só tem uma vez por ano né, aí a gente compra aquilo que mais precisa, mai logo acaba né, aí a gente vai vivendo com mais artesanato** (Solange Suruí, 39 anos, Grifo da pesquisadora).

Embora o artesanato tenha os problemas relativos à comercialização como falta de um público alvo e canais formais de escoamento da produção, quando comparado com os demais produtos na composição da renda familiar, tem um papel determinante no sentido de garantir uma espécie de capital de giro, uma vez que a renda advinda da produção de café é obtida apenas uma vez ao ano, como relatou a entrevistada, ao passo que o artesanato garante o suprimento das necessidades imediatas durante todo o ano.

Dessa forma, as mudanças, como resultado da intensificação relacional, não são capazes de alterar a identidade indígena. Alguns ritmos de trabalho persistem, como é o caso das mulheres. Outros se modificam, como é o caso do trabalho masculino sobretudo vinculado à agricultura. O que pode corroborar com a inferência do antropólogo sobre a questão de gênero:

Então você tem a dimensão aí que por um lado que pode ter um recorte de gênero, eu não sei, eu estou especulando, tudo são hipóteses, você pode ter o modo como a sociedade ela se relaciona a mudança é organizado internamente. Então, ela diz: **ó vocês vão ser a ponta de lança da modernização, mas essa turma vai ficar aqui pra se segurar né, o nosso vínculo com as nossas tradições e etc. Então as culturas se organizam para lidar com o processo de mudança, de modos mais diferentes possível.** (Antropólogo do IEB, 45 anos, Cacoal, 2011, Grifo da pesquisadora).

Assim, na organização para se lidar com a mudança, dentro da sociedade Suruí, o trabalho da mulher, na figura do artesanato, embora também capitalizado no processo, se mostra como um mecanismo de estabilidade, a qual deve ser conjugada com os mecanismos de mudança em que os demais, nas palavras do antropólogo, adentram o mundo dos brancos e se tornam a ponta de lança para a modernização, o que não pode, sobremaneira, caracterizar um processo de aculturação.

Neste sentido, os clássicos estudos de Roberto Cardoso de Oliveira sobre fricções interétnicas são conexos as estas reflexões, por apontar para um distanciamento do que foi convencionalmente denominado de aculturação. Isso porque, na opinião do estudioso, as identidades étnicas resistem às transformações culturais e raciais, à língua,

os costumes e às crenças, pois são características externas à etnia. Para além das especificidades culturais e raciais, as etnias seriam, de acordo com Oliveira (1972), categorias compostas de representações recíprocas e de lealdades morais, de modo que a cultura não seria um desígnio do grupo étnico, mas produto dele.

A importância da argumentação de Barth (1998) para a presente análise é de que essas relações que, por mais que sejam marcadas pela contradição, não acarretam na perda de identidade, uma vez que esta é dinâmica. Barth (1998) e Oliveira (1972) se comunicam no sentido de que as fronteiras sociais dos grupos não implicam na sua inexistência, não são capazes de rematar a cultura, mas esta, tal qual a identidade é algo dinâmico e passível de reelaborações.

No entanto, tanto a contribuição de Barth (1998) e de Oliveira (1972) demonstram a autenticidade das transformações ocorridas na sociedade Suruí. Tais mudanças não descaracterizam os Suruí em relação à sua condição indígena e étnica, apenas evidenciam as transformações que se dão através das fronteiras entre grupos.

7.1 Os dramas sociais entre os Paiter Suruí

A questão das relações interétnicas pode também se analisada pela perspectiva argumentativa de Turner (1974), que se atém aos “dramas sociais” em decorrência das transformações sociais, políticas e culturais. Para o estudioso, é possível que surjam na vida social os dramas que demarcam uma dialética entre a estrutura e antiestrutura. Isso quer dizer que a partir das estruturas, que são um conjunto de relações empiricamente observáveis, que representam a vida cotidiana, podem emergir, vez ou outra, tensões ou elementos não resolvidos da vida social, que, por sua vez configuram a antiestrutura, momentos em que os dramas sociais se afloram, extraordinariamente. A antiestrutura como *locus* dos dramas sociais, configura-se pela liminaridade, conceito utilizado pelo autor para remeter às transformações que se dão em virtude das próprias contradições, conflitos e crises que podem inclusive romper as bases da estrutura social.

Os dramas sociais na comunidade indígena Suruí surgem de tensões com madeireiros a partir da percepção das assimetrias, entre os próprios indígenas a partir do interesse no benefício financeiro da exploração madeireira, podendo ser observado nos trechos em destaque:

Tipo, o madeireiro entra aqui, o pessoa já fica doido, sabe? Cada um querendo brigar um com o outro porque, por exemplo, **se eu mandar o madeireiro tirar madeira pra mim e o meu parente que tirar pra ele, eu brigo com ele pra ele não tirar madeira também. Aí briga entre parente.** Talvez eu tenho uma área da terra que o madeireiro entra lá, o meu parente quer entrar naquela área também, **aí a briga começa por causa de dinheiro e da área também que o madeireiro dele entra na minha área também.** (Carlos Suruí, 37 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

Madeireiro? Trás doença né, tirar madeira, cortar madeira, destruir tudo aquilo de tirar madeira né. Aí ele dava assim cortar, ele faz assim: Quanto você ta vendendo o madeira? 20 reais um arvi né. Não, muito caro, aí ele vendeu, era assim, vendeu só 6 reais. É muito triste, tudo madeireiro destruir nossa área né. **Porque ciúme né, porque outro catar assim madeira, aí ele quer é assim, quer tudo né, ciúme né, manda a gente: a você tira muito madeira né, eu tira pouco, agora madeireiro mandar o outro brigar outro índio, é muito assim né.** Agora nós fechar todo esse área agora é muito bom. Eles caçar, matar bicho, madeireiro, tudo roubado nosso quando nós tinha mato, caçar ouro, castanha, tudo querem levar. (Ana Suruí, 45 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

Os relatos apontam para as contendas entre os Suruí que se acirravam pela invasão de áreas que os indígenas consideravam como de seu domínio e também pela inexistência de uma padronização de preços em relação às toras. A primeira questão remete a um período em que a exploração era tão intensa na Terra Indígena que muitos índios já tinha contratos tácitos preestabelecidos com determinados madeireiros. Desse modo o acirramento dos conflitos se dava quando determinado madeireiro extraía madeira de um espaço da terra que seria de “propriedade privada” de outro indígena, que por sua vez, se relacionava comercialmente com outro madeireiro. Vale salientar que, em tese, uma Terra Indígena pressupõe o uso e ocupação do espaço comum entre os indígenas, o que começou a ruir com a intensificação das relações interétnicas, uma vez que subjetivamente foram delimitados espaços individuais. Já o segundo aspecto tem a ver com as assimetrias no que tange ao valor pago pelos madeireiros aos indígenas, de modo que quando um indígena se sentia menos valorizado monetariamente em relação ao seu parente, os conflitos tornavam a emergir.

Dessa forma, se percebe que os conflitos na comunidade Suruí emergiram então nos interstícios dessa estrutura social em que os indivíduos transitam entre dois mundos, o mundo da troca, da barganha, que por sua vez, passa a interferir na lógica do seu mundo originalmente concebido. Numa linguagem de Turner (1974), a estrutura no caso dos Paiter Suruí é caracterizada pela organização social preestabelecida antes do contato ou até mesmo no início dele, como descrita por alguns indígenas, podendo ser observada nos trechos que seguem:

Era tudo junto, com a roça a gente divide a hora de prantar, a hora de comer também, tudo junto. (...) Nós índio antigamente não precisa derrubar muito, derrubar só pra consumo né, milho, cará, mandioca. Hoje a cultura do branco dominou nós. (Ubiratan Suruí, 53 anos, 2011).

Segundo as informações que meus pais me passaram pra mim que o modo de viver dos Suruí era muito diferente do que a gente vive hoje **porque a gente tinha mais contato com a natureza porque o mundo indígena era somente floresta, era a comunidade**, então hoje a gente pode perceber que isso modificou muito porque a gente vê as paisagens naturais, a paisagem urbana. Então a minha infância mesmo, eu nasci na aldeia e cresci na aldeia, então a minha infância não foi diferente do mundo de criança indígena porque eu **convivi na floresta, ia pro mato pra pescar, pra buscar fruta**. Então foi uma vida indígena mesmo e com o passar do tempo, o contato veio modificando o modo de viver dos Suruí. Então com o tempo a gente foi adaptando com as duas realidade, com o mundo indígena e com o mundo não indígena. (Roberto Suruí, 32 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

Antigamente a gente vivia assim, **a alimentação natural mesmo né**, mas agora a gente se alimenta é de mercadoria de mercado né que a gente compra, pra consumo, com isso nossa vida vai modificando, vai transmitindo mais a doença pra nós né. **Então antigamente nós não éera muito assim doente né, posso dizer assim que era mais sadio**, hoje em dia as criança vem nascendo já vem adoecendo né. Então isso mudou muito a nossa vida. (Luciano Suruí, 33 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

Antigamente as criança nem ligava pelado assim, mas hoje em dia maioria mudou, essas criança pelada, hoje não existe isso mais não. Também não precisava , assim, não ligava muito também no dinheiro, pra vender isso, **esse artesanato, era mais como vestir né. Também não precisava assim comida, como dizem os brancos, só assim fazia roça, chicha, só do mato comia. Mas hoje a gente mais precisa da comida da cidade né**. (Carlos Suruí, 37 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

Bom, era bem mais simples, não tinha muitas coisas, **as pessoas viviam meio sem comunicação, sem energia, eletricidade, a energia era a base do motor mesmo, água do poço**, mas agora com o passar do tempo, coisas mudam, agora passou a ter poço artesianos, luz para todos, graças a Deus chegou lá. Então melhorou bastante. (Hilda Suruí, 22 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

Os indígenas apontam para a organização da comunidade antes do contato ou mesmo no seu início remetendo a certa coesão grupal, à união, compartilhamento do trabalho na roça tradicional e também nos momentos das refeições, aliam o antigo estilo de vida a uma alimentação mais natural que inclusive, na opinião dos indígenas, não trazia tanta doença aos integrantes do grupo, apontam para as festividades em que consumiam sua bebida tradicional, a chicha. Esses elementos apontados nos trechos apresentados configuram, no caso Suruí, o que Turner (1974) denominou como sendo estrutura, à medida que remetem à vida tradicional.

Já a emergência da antiestrutura passa a se configurar pela manifestação do individualismo como orientador das relações sociais, o que se pode observar nos discursos de alguns indígenas:

Porque na 12, na linha 12, no local que o sociedade branco fez contato com a gente, a área de 7 setembro, aquele lugar era mto pequeno pra nós né, o local lá, aí quando tinha muito, sociedade branca foi tomando a área né? **Aí nós foi mudando na linha né, pra gente tomar conta da nossa 7 de setembro, senão se a gente ficasse naquele lugar só, os branco ia explorar nossa terra como linha 9, linha 10, linha 7 e hoje a gente ocupa esse espaço pra gente tomar conta desse área 7 de setembro.** (Renato Suruí, 33 anos, linha 10, 2011, Grifo da pesquisadora).

O discurso de Renato Suruí possibilita inferir que o individualismo emerge neste cenário como um processo que se inicia a partir da necessidade de proteção da área frente à ameaça de ocupação e exploração do não índio. Mas também permite ponderar que essa dispersão territorial foi motivada por um interesse econômico em decorrência da exploração madeireira, como sinaliza o discurso de Renato Suruí quando se refere às características atuais que apontam para o individualismo:

Hoje Suruí quer tomar assim individual, quer por si. No passado não era assim, muito unido. Com esse madeireiro que entrou na área indígena, os índio queria tomar por si, cada um vivia pelo mandado deles e com isso os Suruí individualizou demais. (Renato Suruí, 33 anos, linha 10, 2011, Grifo da pesquisadora).

O relato demonstra que essa interação, que nasce a partir de uma necessidade de proteção ou capitalização individual por meio do território, tem desdobramentos na vida cotidiana indígena que tende a responder aos desafios da contemporaneidade no que se refere às obrigações financeiras a serem cumpridas. Sejam elas referentes à alimentação, à educação ou vestuário, dentre outras novas demandas indígenas, que, por sua vez, fazem com que a postura diante de tais demandas se assemelhem com a lógica de organização não indígena, seja ela social ou econômica, cujas características se distanciam da vivência coletiva.

Isso pode ser elucidado pelo relato de uma não indígena que há 24 anos vive na aldeia por ser casada com um Suruí:

Aqui cada um que tem uma coisa ele tem que lutar, ou então ele passa até fome. **É como o branco memo, que se ele trabaia, ele come, se ele não trabaia por que assim, que os índio, esse pessoal pensa assim, esses índio tudo igual, mas o pessoal aqui não. É igual os branco mesmo, um tem um pouquinho, o outro tem mais, o outro não tem nada, um tem muita coisa, o outro não tem nada, cada um, ele o que ele trabaia é o que ele faz pra ele ter as coisa. É assim, igual os branco mesmo, um é mais pobre, um é remediado, o outro é rico, os índio é assim também, tem uns bem e uns que não tem nada.** (Solange/Casada com um Suruí, 39 anos, 2011, Grifo da pesquisadora).

Como apresentado pela entrevistada existe atualmente uma linha muito tênue entre a organização de sociedade indígena ou não indígena. Isso porque existem, no plano individual, tantas obrigações a serem cumpridas que sobressaem ao plano coletivo, demonstrando como uma consequência da inserção da lógica do trabalho capitalista assalariado ou remunerado nas comunidades indígenas. Esses elementos então apresentados no qual sobressaem a obrigatoriedade do trabalho e a emergência do individualismo como orientador das relações sociais configuram a antiestrutura preconizada por Turner (1974).

A repercussão da exploração madeireira na vida cotidiana da aldeia estabelece mecanismos de reação do grupo indígena a essa situação em que a valorização da sustentabilidade, marcada pelo Projeto de Carbono Florestal Suruí. O trecho da entrevista de José Suruí evidencia a diferença entre os tempos da exploração e os tempos atuais cujo destaque é o Projeto de Carbono Florestal Suruí:

Mai hoje em dia nós parado memo, muito bom, mato recuperar e muito mato tão delícia aqui, sombra e vento e muito bom, entendeu? Mai por isso assim que to com indeia carbono carbono, pro dia quando carbono chegar resultado, índio mexer só artesanato pra vender onde que nós índio não sabe onde que nós ta vendendo, então algum pessoa pra ajudar índio memo, então esse que procurar onde vender produto e artesanato e nós pára memo aquele que nós destruir, pára de fazê roça de café, pára de fazê roça de capim, cabo aqui, só viver artesanato, toda vida nosso recuperar, eu acho que é assim que melhora, mas 100 %.(José Suruí, 45 anos, linha 11).

Naquela época que a gente dirrubava ²²muito né, fazia pastagem. Agora depois que a gente teve a idéia de trabalhar no meio ambiente aí nós resolveu plantar, recuperar o pastagem que a gente tinha abrido ali. Nós plantemo árvore ali pra reflorestar, reflorestamento. Aí nós plantou capoeira também, mata virgem, aí nós reflorestamo assim, reflorestamo mata virgem, capoeira e pastagem, pra ver qual produto que cresce mais rápido assim. E nossa indeia foi assim que resgatar a madeira que a gente tinha perdido, tipo mogno. Mogno é difícil achar agora na floresta porque antigamente madeireiro

²² Embora a derrubada das árvores fosse atividade dos madeireiros, Edson Suruí utilizam o termo “a gente” como forma de remeter aos tempos em que a comunidade indígena se inseria e coadunava com a exploração ilícita desse recurso natural.

tiraram o mogno tudo né. E hoje em dia, depois que a gente plantou mogno, é fácil de achar aqui porque é só quando a gente plantou né. Agora, no mogno, garapa, era madeira que mais tinha explorado aqui, daí depois que a gente teve a indeia de recuperar a floresta, nós replantamo a madeira que a gente tinha perdido, mogno, itaúba, cerejeira, aroeira, e outras árvores. (Edson Suruí, 24 anos, 2011).

Assim, numa linguagem de Turner (1974), essa antiestrutura, propiciada pelo conflito e suas consequências na vida cotidiana das aldeias, não configura necessariamente a ausência de estrutura, mas um modelo alternativo de organização social que emerge nas fendas da sociedade, que insurge como uma conciliação da capitalização que outrora originou descompassos que configuraram a antiestrutura com o que aqui se denominou como estrutura, que remete a coesão social, harmonia comunitária e com a natureza.

Além disso, a educação também emerge nessas fendas da sociedade como alternativas de organização. É interessante observar que os Suruí vem ocupando vagas em universidade renomadas, como Universidade Federal de São Carlos, Universidade de Brasília e também passam a frequentar faculdades locais. Tanto é que já existem índios formados em ciências biológicas, turismo, mestrando em desenvolvimento Sustentável, técnicos em meio ambiente, em processo de formação existem os que estudam agronomia e direito. Essas áreas de estudo aos quais os Suruí se dedicam parecem ser uma espécie de insumo para o enfrentamento dos atuais desafios relacionados à situação problema que envolve a monetarização dos indígenas a partir dos recursos endógenos, quais sejam, a cultura e a valorização da natureza.

Nesta direção, os relatos do professor da UNIR expõem a educação como instrumento do diálogo em um contexto das comunidades indígenas em geral:

Eu vejo mais como um fator de necessidades dos indígenas que é a busca da qualificação do homem branco, ou seja, eu to falando especificamente de educação, então há um, a gente percebe no discurso dos indígenas um desejo de aprenderem também da nossa cultura exatamente pra que se estabeleça um diálogo, consiga se estabelecer um diálogo e também para se afirmarem politicamente né, construir um discurso de forma a não ser tão vilipendiado pela sociedade de entorno. (...) destacaria hoje é exatamente essa questão da educação e essa vontade que os indígenas tem de aprender alguns códigos da sociedade, dessa sociedade envolvente para que também eles possam gerenciar melhor e compreender os próprios passos, que eles passam por mudanças radicais. (Professor da UNIR II, Idade, Porto Velho, 2011).

Dialogando com a perspectiva desse professor em relação à importância da educação inserida no contexto das comunidades indígenas, o relato de Emílio Suruí clarifica essa questão na realidade Suruí:

Ó, aquilo que eu falei pra você né, porque assim, hoje em dia, desde 1969, os Suruí, não consegue mais, querendo ou não querendo mais viver 100% na cultura dos Suruí né. Então ta, isso com o estudo, no olhar dos Suruí principalmente, é uma ferramenta, para dialogar ou pra conviver com a interferência dessas duas culturas, que é a dos Suruí e a dos não índios. Daí a gente usa ou entende a educação como ferramenta de enfrentar essa dificuldade. Por isso que a gente vê que a educação é uma prioridade na vida do ser humano, principalmente na vida do povo Suruí. (Emílio Suruí, 31 anos, 2011).

De acordo com o trecho acima destacado, a educação é apresentada enquanto tendência vivenciada na Comunidade Suruí, mas que parece responder a uma necessidade do ser humano. O argumento de Emílio Suruí pode se relacionar também com um processo histórico brasileiro em que valorização nos últimos anos tem sido intensificada, uma vez que tem sido tomada diversas medidas no sentido de democratizar o ensino, o que pode ter criado no imaginário coletivo até mesmo a desvalorização de quem não estudo. O trecho que segue evidencia o posicionamento de um Suruí sobre a questão mais ampla da educação:

Hoje em dia estudo é primeiro lugar né, primeiro lugar tem que ter estudo porque saindo estudar eu acho bom. (...) **É bom porque hoje em dia ninguém analfabeto não tem muito valor. Mas a pessoa estudar tem o seu serviço né.** (Erivelton Suruí, 22 anos, Agente de Saúde, Aldeia Joaquim/Linha 11).

Além disso, a valorização da educação pode também refletir certo sucesso na implementação de políticas relacionadas ao ensino em Rondônia, uma vez que, tanto nas linhas ou até mesmo nas aldeias indígenas são encontradas pequenas escolas para atender as populações rurais e/ou indígenas. O relato do professor da Universidade Federal de Rondônia aponta para esse fenômeno como resultante da influência da colonização sulista no estado:

Então você tem esse transplante cultural do Paraná, Santa Catarina e tal e fez com que essas regiões privilegiasse educação, privilegiassem a harmonia familiar né, a frequência a igrejas, uma vida religiosa bastante intensa que tem em Rondônia, **você pode andar nessas linhas mais longínquas, você**

pode até não encontrar grande coisa, mas duas coisas você vai encontrar, escola e igreja. (Professor da Universidade Federal de Rondônia, 58 anos, Porto Velho, 2011, Grifo da pesquisadora).

Nas aldeias também se mostra arraigada a valorização dos estudos como forma de fortalecer a comunidade, como deixa entrever o recorte da fala do indígena abaixo destacada:

O que meu entendimento, eu tenho 2 filho, eu preciso deles estudar na aldeia e depois completar primeiro ano, depois estudar pra cidade. Eu espero que ele estuda bastante, depois que terminar o estudo dele e voltar na aldeia e trabalhar com seu comunidade, seu povo e trazer melhor povo Surui. (Luis Surui, 33 anos, Linha 10)

Mas aparece também em outro plano, no sentido de que a educação é um instrumento de proteção contra a dominação e exploração dos não indígenas, como deixa transparecer o relato de Renato Suruí.

Rapaz, nós Suruí espera muito seja melhor pra gente, porque hoje em dia nossos criança que ta vindo precisa de mais, aprender mais na escola, na faculdade, pra depois que aprender na faculdade nossas criança e voltarem em multiplicarem aquilo que eles sabem pra aldeia, **pra gente manter esse área 7 de setembro, continuar sem exploração da sociedade branco. E é assim.** (Renato Suruí, 33 anos, linha 10, 2011).

Finalmente, a educação aparece como uma forma de se alinhar ao desenvolvimento do não índio no que se refere aos aparatos tecnológicos, que na opinião de Hilda Suruí, cuja fala está abaixo destacada, seria uma ferramenta no solução de eventuais problemas que possam surgir nas aldeias.

Assim como o desenvolvimento deles é muito rápido né, a tecnologia, a gente estando no meio deles, a gente busca uma maneira de ver como é que a gente pode ajudar a nossa, nossas aldeias, querer buscar sempre melhorar as escolas, sempre ter uma idéia de como a gente pode resolver algum problema que pode surgir assim nas aldeias, que a gente acha que ta difícil, que não dá pra resolver, a gente tem uma maneira de ta sempre ajudando, buscando sempre melhorar, acho por esse lado ajuda bastante. (Hilda Suruí, 22 anos, 2011).

Assim, o que se pode analisar, em termos do desenvolvimento, é que se antes a fronteira se relacionava com o encontro brutal entre os dois mundos, o indígena e o não indígena, a estrutura e a antiestrutura, em um longo processo marcado por conflitos e

relações contraditórias. Atualmente o processo de valorização da educação entre os Suruí atua como um meio no qual a fronteira ganha maior fluidez no sentido de que os indígenas aprendem os códigos e normas da sociedade não indígena para se firmarem neste cenário complexo em que está em jogo o diálogo nas mais diferentes esferas, quais sejam as parcerias com ONG's, empresas nacionais e internacionais, acesso a política públicas, até mesmo alianças políticas e sobretudo, recursos financeiros.

8. Considerações Finais

A resposta certa, não importa nada: o essencial é que as perguntas estejam certas.

(Mario Quintana)

O progresso da ciência se faz pela adoção de paradigmas, que nada mais são do que uma visão partilhada e também legitimada pela comunidade científica sobre determinada área problema, perpassa o período de revoluções, que por sua vez, implicam em rupturas em relação ao paradigma anterior até que surja um novo candidato a paradigma que passará ou não a ser vigente, sustenta Kuhn (1995). A dinâmica da ciência exige um exercício metodológico no qual se faz necessário saber quais os problemas e as respostas, mesmo que provisórias, que até então orientaram a contemplação de determinada temática. Como é igualmente importante investigar quais são as lacunas deixadas pelos estudos anteriores, no sentido de descobrir quais perguntas ainda não foram respondidas. Finalmente, é importante escolher os pares científicos que auxiliarão o pesquisador a contemplar e dar o tom explicativo ao seu trabalho.

Desde o início do presente trabalho chamava a atenção os argumentos de Favareto (2007) no que se refere à necessidade de abordar a problemática do desenvolvimento pela perspectiva da longa duração, rechaçando a perspectiva determinista. Sobretudo, elegendo como instrumento da análise o prisma da interação, palavra chave que orientou o problema científico deste estudo que se dedicou a descobrir quais são, e, sobretudo, como interagem, os mecanismos de estabilidade e mudança que as comunidades indígenas acionam diante do atual processo de desenvolvimento na região amazônica.

Problematizar sob os argumentos sustentados pelo estudioso conduziram a um campo fértil. Isso porque, embora tenha sido utilizado por uma perspectiva poética, apreender a perspectiva de Quintana em um contexto científico no sentido de procurar fazer, por assim dizer, as perguntas certas, tornaram mais fácil a interpenetração entre o empírico e o científico. As perguntas certas permitiram identificar os elementos sociais, culturais, econômicos e ambientais, que mudam e aqueles que permanecem nas comunidades indígenas, especialmente na Suruí, verificando principalmente a mescla entre os elementos tradicionais e os modernos.

No início da pesquisa de campo, outros questionamentos pertinentes passaram a nortear a investigação. Questionamentos não da pesquisadora, mas de um Suruí, que foram utilizados logo da primeira epígrafe deste trabalho e que continha um interesse em saber se o desenvolvimento era anterior ao contato ou se se relacionava tão somente ao contato com o não indígena, com os bens materiais e sua racionalidade.

De tal maneira, a partir das perguntas apropriadas, a pesquisa de campo permitiu verificar a interação entre distintas racionalidades. Entre as diferentes formas de integração econômica, a da reciprocidade marcada pela dádiva anterior ao contato com os não índios, e aquela propiciada pela reprodução de mercados no interior e no entorno das aldeias. Entre distintas sociabilidades, a tradicional que remete a uma coesão social como também a capitalista que aponta para a vivência do individualismo. Entre diversas lógicas e práticas, a do índio e a do não índio, conjugando a roça tradicional com outras práticas e culturas, como a do café e a apropriação da tecnologia necessária ao seu cultivo, próprias do não índio. Também a permanência, porém ressignificada do artesanato, que aponta para a estabilidade da tradição, mas ao mesmo tempo pela sua transformação em produção de valor. Vê-se também a criação do novo, na figura da feira cultural onde se dá também a sociabilidade capitalista, para resgatar o velho, a vida do mato, a sociabilidade Suruí. Fenômenos contraditórios que evidenciam o quanto a mudança é dialética.

A contradição não é mérito tão somente concedido à sociedade Suruí, mas é presente também na forma como as políticas relativas a desenvolvimento são instrumentalizadas na região Amazônica, *locus* da revitalização dos grandes projetos, mas simultaneamente das restrições ambientais mais rigorosas, sobretudo aos atores rurais. Terreno de descompassos, de ritmos descombinados entre os atores sociais e suas diferentes lógicas, principalmente propiciados pela revitalização da fronteira, que revela, numa linguagem de Martins (1997, p.44), em termos do processo de desenvolvimento, “diversidades e não uniformidades da mesma realidade econômica e social”.

Aliar a temática relativa a desenvolvimento às comunidades indígenas significou a busca da compreensão de processos que ora se relacionam com a necessidade de sobrevivência de determinada cultura ou sociedade, ora apontam para um jogo de poder, simétrico ou não, entre os indivíduos que passam a disputar não só os recursos naturais, mas a posse do significado da ideia de desenvolvimento.

Assim, ao se pensar o desenvolvimento em Rondônia fez-se necessário considerar aspectos históricos anteriores aos anos 1960, buscando compreender os processos sociais, econômicos, culturais e ambientais anteriores aos padrões de progresso e crescimento econômico que foram instrumentalizados na ocupação desta unidade da federação. Observou-se que a forma como historicamente as políticas e os empreendimentos foram instrumentalizados naquele estado e também no bojo das políticas recentes em que se destaca o PAC, de algum modo revitalizam e dão nova roupagem a ideia da linearidade evolutiva que se desdobra em modelos de desenvolvimento marcados por padrões precisos de progresso e de crescimento econômico.

A atualização de tais fenômenos culmina na integração física dos territórios amazônicos, sobretudo entre Brasil, Bolívia e Peru, sendo de modo a se constituir um cenário propício ao comércio exterior, já que favorece a integração portuária do Pacífico com importantes regiões econômicas do mundo, como a China. As questões atinentes a comércio internacional, por sua vez, apontam para relações complexas entre países em desenvolvimento e desenvolvidos, que por sua vez, se refletem em Rondônia quando esta se torna alvo da procura por recursos naturais, revitalizando-se as frentes de expansão que outrora favoreceram a produção bovina, e a atualmente abre espaço, pela diminuição dos custos de transação, para o avanço a produção de soja.

Assim, percebe-se que o atual processo de desenvolvimento em Rondônia é reflexo de um cenário mais amplo, que envolve a inaptidão das políticas nacionais em agregar valor aos seus produtos, revitalizando as fronteiras através da busca de recursos naturais, já que a forma como a política econômica entende e instrumentaliza o desenvolvimento, ocasiona novos processos sociais em regiões, como Rondônia, que ofertam recursos naturais.

A afirmação da agricultura e da pecuária no estado até os dias atuais polariza atores sociais por se distanciar da noção de desenvolvimento que valoriza a sustentabilidade, gerando então um descompasso entre o que se postula como a noção mais justa desenvolvimento e as práticas dos atores rurais dessa região, que continua apresentando altos níveis de desmatamento. Além disso, a reprodução do perfil agropastoril é também reflexo da inabilidade da política econômica nacional que se mostra inapta a agregar valor aos produtos, de modo para manter a balança comercial favorável revitaliza as frentes de expansão, sendo Rondônia uma delas.

Neste trabalho defende-se que as políticas, mesmo incorporando a noção do desenvolvimento sustentável, devem, de antemão, se atentar para as trajetórias sociais e econômicas dos atores que se estabeleceram e que convivem com os que ali já estavam, a fim de que sejam elaboradas políticas públicas compatíveis com os anseios e também as possibilidades dos atores sociais rurais. Isso porque a noção sustentável, mesmo que se assente sobre novas bases para instrumentalizar o desenvolvimento, pode estar sendo apreendida da mesma forma que as noções de progresso e crescimento econômico foram incorporadas às políticas, respondendo a um padrão homogêneo e externo. Na atual discussão sobre desenvolvimento se mostra imprescindível a produção de padrões internos desenvolvimento, que seja resultado da conjugação dos limites e das possibilidades em uma análise complexa da realidade do estado na qual estão em jogo as trajetórias dos atores sociais, o meio ambiente, o aspecto cultural e também o econômico.

Observou-se que se por um lado, a relação entre desenvolvimento e comunidades indígenas, ao longo da trajetória latino americana, se mostrou contraditória, tendo em vista que a condição indígena era considerada como indicativa do atraso, e portanto, um obstáculo à noção vigente de desenvolvimento cujos pressupostos se assentavam na modernização, tornando os territórios indígenas cenário de conflitos fundiários e de grandes projetos. Por outro, no atual período histórico, a temática do desenvolvimento se mostra imersa em um campo de forças em que se percebe uma clara disputa pela posse da noção mais justa relativa à questão. A novidade é que neste campo, sobretudo do desenvolvimento em Rondônia, os indígenas, com relevo aos Suruí, se destacam como atores políticos em interação. As lideranças vêm ganhando neste cenário considerável visibilidade, ocupando cargos políticos e também órgãos públicos, o que é uma ação racional imbuída do objetivo de propor mudanças nos padrões até os dias atuais elegidos como norteadores do desenvolvimento não só em Rondônia, mas ampliam o raio de suas discussões. Inclinando-se à perspectiva sustentável, os Suruí querem provar a possibilidade de aferir renda pela preservação dos recursos naturais, de modo a contribuir para a instrumentalização do desenvolvimento em novas bases.

Neste sentido, esse grupo chama atenção porque não se limitou a responder à condição sujeitos coisificados da ação que envolve um cenário mais amplo do desenvolvimento. Pelo contrário, criaram mecanismos de emancipação, no qual se afirmaram como sujeitos da ação política, não só restabelecendo relações de

reconhecimento mútuo, mas desenvolvendo-as em nível educativo, fato que fica claro ao se observar os discursos que enfatizam a necessidade de mostrar tanto para população quanto para o governo brasileiro, a forma mais justa, na opinião dos Suruí, atinente a desenvolvimento.

Este trabalho permitiu um breve mapeamento de diferentes realidades indígenas na região amazônica a partir das atividades econômicas existentes nestas comunidades a fim de elucidar as perspectivas e as contradições engendradas nesse cenário. As distintas realidades apresentadas se mostraram um terreno fértil, em termos da presente discussão em relação à temática do desenvolvimento, que aqui é entendido como um processo que “longe de uniformizar a sociedade, tende a diversificar o tecido social e a tornar cada vez mais complexa a teia de referências em que se situam os indivíduos e os grupos sociais, no meio rural, como na cidade, na agricultura, como na indústria” (Wanderley, 2009, p. 13).

Sobre a mineração em terras indígenas foram apresentados dois casos, com trajetórias, a primeira vista, semelhantes, mas com desfechos totalmente distintos. O caso dos Tenharim, através da constituição de uma cooperativa indígena cujo objetivo social é a exploração da cassiterita, evidenciou que nem sempre os indígenas, em torno de um evento da exploração de recursos minerais por terceiros em terras indígenas, ocupam a posição de *outsiders*, utilizando o termo de Elias (2000). Apesar de sua história conter experiências de direito recusado, a trajetória dos Tenharim permite enxergar que através da luta por reconhecimento, esses indígenas passam a constituir um cenário em que se aproximam mais das características de estabelecidos. Contribuem, desse modo, com a história dos povos indígenas por meio de um jeito criativo, embora gerador de novas contradições, de lidar com os desafios próprios do atual processo de desenvolvimento.

Já a trajetória dos Cinta Larga, cujo expoente foi o conflito entre garimpeiros e indígenas que culminou no assassinato de 29 garimpeiros, se tornou expressão da revitalização da fronteira do humano, e que contribuem para que a representação negativa dos indígenas na região. Além disso, o caso desse grupo indígena permitiu uma espécie de um marco legal para a questão da mineração em Terras Indígenas.

Os dois casos possibilitam, em termos da discussão sobre o desenvolvimento, apreender que as diferentes determinações da realidade, na qual, a evolução das configurações históricas, por mais que estejam relacionadas a uma atividade semelhante, é, sobretudo multidirecional. Tal entendimento traz um exercício aos

formuladores de políticas públicas e atores envolvidos com a causa indígena a necessidade de conceber o desenvolvimento pela perspectiva das especificidades e da capacidade criativa a partir da qual as pessoas e os grupos se mostram capazes de organizar e dar um novo tom aos seus projetos de vida.

Da trajetória dos Jiahui, intensamente marcada pela construção da BR 230 – Transamazônica, pôde-se apreender que uma política pública que tem no seu bojo a integração de territórios não pode desconsiderar a população preexistente nos espaços. A Transamazônica na comunidade indígena Jiahui não fragmentou somente o território dos indígenas, mas também as suas trajetórias que, desencontradas, passaram a gerar novas contradições na qual se destaca a cobrança do pedágio para a passagem de automóveis no trecho em que a BR 230 perpassa o território desses índios. Tal atividade é reflexo de um desarranjo entre justa consciência de si e dos seus direitos, dos descompassos na valorização teórica e prática do fator étnico tanto pelos atores sociais que fazem parte deste cenário quanto no planejamento de públicas. A atual realidade Jiahui pressupõe, dessa forma, uma dialética em que os contrários dessa história formam a síntese que se desdobra no atual processo expresso por tendências como a das parcerias, por descompassos e por novas formas de sociabilidade.

A trajetória dos Yawanauá evidencia uma distância da tendência dos demais processos envolvendo atividades econômicas em comunidades indígenas. Com os Yawanauá se tornou possível perceber que os processos econômicos indígenas não devem ser vistos pela perspectiva de um estágio a ser alcançado no sentido de que todos os indígenas caminham na direção das parcerias, na busca de maior reconhecimento e visibilidade. Pelo contrário, experiência desse grupo revela a possibilidade de que a mudança ocorra em outro ritmo, sem maiores alterações na reprodução dos meios de vida, evidenciado pela permanência da caça, pesca e forma rudimentar de transportar a água. O ritmo da mudança nesta comunidade parece ser mais lento por causa isolamento geográfico, que interfere na velocidade de reprodução de mercados no entorno e no interior das reservas. Esta realidade evidencia que a forma como a região é pensada e as políticas nela instrumentalizadas se tornam um fator determinante para a interação dos indígenas tanto com não índios quanto com os mercados.

Retornando à realidade Suruí, no que se refere às atividades econômicas, percebe-se que as atividades madeireiras, bovina e até mesmo o projeto de crédito de carbono, apesar de suas especificidades, se mostram, sobretudo como uma alternativa consoante aos padrões capitalistas de reprodução dos meios de vida. O que se modifica

é que as produções culturais passam a ser ressignificadas para atingir um objetivo antigo: a obtenção de renda através dos recursos naturais. Além disso, com a comercialização do crédito de carbono, os indígenas Suruí revitalizam e dão nova roupagem a um processo iniciado desde o contato com a sociedade envolvente, o enredamento na lógica monetária. Isso ocorre porque o crédito de carbono pressupõe a mercantilização do ar, de modo que mais uma vez a natureza passa a ser precificada, coadunando com a característica própria do capitalismo evidenciada pela capacidade de transformar tudo em produção de valor.

No entanto, vale salientar que o processo de monetarização da vida social dos Paiter Suruí se articula com outras racionalidades e formas de sociabilidade, para além da capitalista. Assim, este estudo evidenciou a existência de demais formas de integração econômica através de uma economia natural para além do mercado, em que os Paiter Suruí já se integravam economicamente antes do contato e da sociabilidade capitalista pela prática da dádiva, configurando a existência da reciprocidade, que foi identificada pelo sistema tradicional de casamento entre os Suruí. Isto é revelador no sentido de que, originalmente, a atividade econômica estava indissociada das atividades sociais e culturais, usando os argumentos de Polanyi (1980). O que se transformou foi o processo de monetarização, juntamente com demais mudanças que influenciadas pela religião, vão modificando a dinâmica dos comportamentos sociais e passando a reorientar a vida social nas aldeias.

A percepção da dinâmica da dádiva como originalmente orientadora das relações sociais na aldeia Suruí abre espaço para que, vinculando a presente questão aos argumentos de Polanyi (1980) e ao debatido por Favareto (2007), se analise a interface entre o atual processo de desenvolvimento diante do cenário das comunidades indígenas pelo prisma da longa duração. Reconhecer a reciprocidade na comunidade Suruí pela prática da dádiva como uma forma de integração econômica anterior a sociabilidade capitalista, é inclusive importante para melhor compreender a monetarização da vida social recentemente vivenciada por esse grupo indígena. De tal modo, a multiplicação de mercados no entorno e no interior das comunidades indígenas se mostra como um fenômeno que interage com mecanismos de estabilidade do grupo indígena em questão, como a prática do artesanato, e até mesmo a revitalização de momentos em que se expressam mais claramente sociabilidade na aldeia, propiciada pelo evento da feira cultural, que é um desdobramento do término da exploração madeireira e expoente do

resgate da sociabilidade do mato, sinalizando um fenômeno em que, como sugere Polanyi (1980) a economia está embutida nas relações sociais.

Embora o atual processo vivenciado pelos Suruí aponte para uma conjugação da racionalidade não indígena com a própria lógica indígena, não se pode dizer que este seja um fenômeno inautêntico ou que os descaracterize como indígenas. Essa discussão tem suas incursões sobre as perspectivas que se dedicam à identidade étnica como sendo dinâmica e passível de transformações através de relações, interesses ou contextos. Neste sentido, utiliza-se os pressupostos de Barth (1998) para entender a dinâmica dos grupos pela perspectiva da fronteira, cujas interações entre sujeitos podem gerar transformações que modelam a identidade. Para além das especificidades culturais e raciais, as etnias seriam, de acordo com Oliveira (1972), categorias compostas de representações recíprocas e de lealdades morais, de modo que a cultura não seria um desígnio do grupo étnico, mas produto dele.

Entretanto, não se pode negar a influência da intensificação relacional com não índios na emergência de conflitos na comunidade Suruí, que emergiram nos interstícios dessa estrutura social em que os indivíduos transitam entre dois mundos, o mundo da troca, da barganha, que por sua vez, passa a interferir na lógica do seu mundo originalmente concebido. Essa situação foi analisada à luz dos pressupostos de Turner (1974), que permitiu entrever a transição entre estrutura e antiestrutura na trajetória dos Paiter Suruí. A primeira caracterizada pela organização social preestabelecida antes do contato ou até mesmo no início dele. A segunda configurada pela manifestação do individualismo como orientador das relações sociais nas aldeias como consequência de um processo que se iniciou a partir da necessidade de proteção da área frente à ameaça de ocupação e exploração do não índio, mas também como uma resposta aos desafios da contemporaneidade no que se refere às obrigações financeiras a serem cumpridas. Estas obrigações, sejam referentes à alimentação, à educação ou vestuário, se desdobram em novas posturas diante das novas demandas que são, em grande parte, comuns à lógica de organização não indígena, cujas características se distanciam da vivência coletiva.

Assim, numa linguagem de Turner (1974), essa antiestrutura propiciada pelos conflitos internos em relação a exploração madeireira e suas consequências na vida cotidiana das aldeias não configura necessariamente a ausência de estrutura, mas um modelo alternativo de organização social que emerge nas fendas da sociedade, que insurge como uma conciliação da capitalização que outrora originou descompassos que configuraram a antiestrutura. Esse modelo alternativo de organização social, na

realidade Suruí, se desdobra no Projeto do Carbono Florestal Suruí, como uma forma nova de aferir renda, também pela produção de recursos naturais em valor monetário, porém resgatando a sociabilidade do ‘mato’. Também emerge nos interstícios da organização social dos Paiter, a educação como alternativa de organização, e sobretudo, o caminho do diálogo com os não índios. A educação passou a ser tida entre os Suruí como resposta a uma tendência não somente indígena, mas da sociedade de modo geral. Também como um instrumento de proteção contra a dominação e exploração dos não indígenas e finalmente aparece como uma forma de se alinhar ao desenvolvimento do não índio no que se refere aos aparatos tecnológicos

A fronteira neste trabalho foi observada por duas perspectivas distintas. Se inicialmente foi vista pelo seu aspecto trágico, terreno de contradições, encontro brutal entre os dois mundos, como sugeriu Martins (1997). Atualmente pôde ser vista também como modeladora da identidade, como preconizou Barth (1998). Nesta perspectiva, é possível entendê-la como linha muito tênue entre a organização de sociedade indígena ou não indígena no qual, atualmente a fronteira ganha maior fluidez e dinamicidade.

9. Referências Bibliográficas

ALMEIDA FILHO, Niemeyer. **O desenvolvimento da América Latina da perspectiva da CEPAL dos anos 90: correção de rumos ou mudança de concepção.** In: João Carlos Ferraz; Marco Crocco; Luiz Antonio Elias. (Org.). Liberalização econômica e desenvolvimento. 1 ed. São Paulo: Editora Futura, 2003, v. , p. 100-123.

ALMEIDA, Rodrigues; BASTOS, Wanderley Rodrigues. **Projeto da iniciativa de Integração da infraestrutura regional sul americana (IIRSA), Programa de Aceleração do Crescimento (PAC): O complexo hidrelétrico do Madeira.** T&C Amazônia, Ano VIII, número 18, I Semestre de 2010.

ALMEIDA, Jalcione Pereira de. **Da ideologia do progresso à ideia de desenvolvimento (rural) sustentável.** In: ALMEIDA, Jalcione Pereira de; NAVARRO, Zander. Reconstruindo a agricultura: ideias na perspectiva do desenvolvimento rural sustentável. 2ª ed. Editora da Universidade/UFRGS, Porto Alegre, p.33-55, 998.

AKYUZ, Yilmaz. **Impasses do desenvolvimento.** Novos Estudos CEBRAP, n. 72, jul. 2005.

BAINES, Stephen Grant. Conflitos e reivindicações territoriais nas fronteiras: Povos indígenas na Fronteira Brasil-Guiana. In: SILVA, Cristhian Teófilo da, Org; LIMA, Antonio Carlos de Souza, Org; BAINES, Stephen Grant, Org. **Problemáticas sociais para sociedades plurais: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada.** São Paulo: Annablume; Distrito Federal: FAP-DF, 2009, 244p.

BAINES, Stephen Grant. **Antropologia do desenvolvimento e povos indígenas.** Série Antropologia (Brasília), DAN, UnB, Brasília, v. 361, p. 1-12, 2004.

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

BECKER, Bertha Koiffmann. **Amazônia.** São Paulo: Ática, 2ª Ed, 1991.

BECKER, Bertha Koiffmann. **Revisão das Políticas de Ocupação da Amazônia: É possível identificar modelos para projetar cenários? Parcerias estratégicas (Brasília), Brasília, v.12, p. 135 – 139, 2001.**

BENETTI, Maria Domingues. **Boom exportador**: ruptura ou continuidade do padrão de comércio brasileiro?. *Indicadores Econômicos FEE*, v. 34, p. 75-88, 2006.

BLANCHETE, Thaddeus Gregory. Políticas Indigenistas e Cidadania no México e EUA: John Collier, Moisés Saénz e os índios das Américas. **In**: SILVA, Cristhian Teófilo da, Org; LIMA, Antonio Carlos de Souza, Org; BAINES, Stephen Grant, Org. **Problemáticas sociais para sociedades plurais**: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada. São Paulo: Annablume; Distrito Federal: FAP-DF, 2009, 244p.

BORDIEU, Pierre. Espaço social e gênese das classes. A gênese dos conceitos de habitus e de campo. **IN** . **Poder simbólico** .Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1989. p 59-73

CARDOSO, Fernando Henrique. Desenvolvimento: O mais político dos temas econômicos. *Revista de Economia Política*, v.15, n.4 (60), out – dez, 1995.
CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. O Futuro da Questão Indígena. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 12, p. 1-16, 1994.

CURI, Melissa Volpato. **Mineração em terras indígenas**: caso terra indígena Roosevelt. 2005. 206 f. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Geociências, UNICAMP, Campinas. 2005.

DIEGUES, Antônio Carlos. **Desenvolvimento sustentável ou sociedades sustentáveis**: da crítica dos modelos aos novos paradigmas. *São Paulo em perspectiva*, 6: (1-2): 22-29, janeiro – junho, 1992.

ELIAS, Norbert; e SCOTSON, John. L.; **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade; tradução Vera Ribeiro; tradução do posfácio à edição alemã, Pedro Süsskind – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, 224 p.

ASSOCIAÇÃO METAREILÁ DO POVO INDÍGENA SURUÍ. **Fotos do Perfil-Facebook**. Disponível em:
<<https://www.facebook.com/pages/Associa%C3%A7%C3%A3o-Metareil%C3%A1-do-Povo-Indigena-Suru%C3%AD/247705588628207?ref=ts>>. Acesso em 09 maio 2011.

FRANK, André Gunder. **Sociologia do desenvolvimento e subdesenvolvimento da sociologia** in DURAND, José Carlos Garcia e MACHADO, Lia Pinheiro. *Sociologia do Desenvolvimento II*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

FAVARETO, Arilson. **Paradigmas do desenvolvimento rural em questão**. São Paulo: Iglu, Fapesp, 2007.

GARCIA, Álvaro Antônio Garcia. **Agricultura e Desenvolvimento Econômico no Brasil**: Os debates nas décadas de 50 e 70. Ensaio FEE, Porto Alegre (11/1): 198-122, 1990.

GEERTZ, Clifford. **O dilema do antropólogo entre estar lá e estar aqui**. Cadernos de Campo, ano 8, n.1, São Paulo, 1997, p.205-235.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**, 1958, p.13-41.

GORDON, Cesar. **Economia Selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006. 252p

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Petrópolis: Vozes, 1992. 224p

HELM, Cecília Maria Vieira. **Movimentos indígenas: O casa paranaense**. In: Movimentos Sociais no campo. BONIM, Ana Maria Aimoré ET AL. Edições Criar. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1987.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo, 2003.

ISA (2003, 2002, 1999): Instituto Socioambiental/ **Povos Indígenas no Brasil**, <<http://pib.socioambiental.org/pt>>, Acessado em: 12/09/2011.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

LAMBERT, Jacques. **Os dois Brasis**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.

LANDA, Mariano Baez. Indigenismo, antropologia e pueblos índios en Mexico. In: SILVA, Cristhian Teófilo da, Org; LIMA, Antonio Carlos de Souza, Org; BAINES,

Stephen Grant, Org. **Problemáticas sociais para sociedades plurais: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada.** São Paulo: Annablume; Distrito Federal: FAP-DF, 2009, 244p.

LANNA, Marcos Pazzanese Duarte. **Notas sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva.** Revista de Sociologia e Política no. 14, Curitiba, v. 14, p. 173-194, 2000.
Laville, Jean Louis. **Les services de proximité en Europe,** Syros; (1992).

LEONARDI, Victor Paes Barros. **Os historiadores e os rios: natureza e ruína na Amazônia Brasileira –** Brasília: Paralelo 15, Editora da Universidade de Brasília, 1999.
MARCONE, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica.** São Paulo: Atlas, 2006. 315 p.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: A degradação do Outro nos confins do humano.** São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

MARTINS, José de Souza. A vida privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira. In: SCHWARCZ, Lilian Moritz, Org. **História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea.** São Paulo: Companhia das Letras, v.4, 2000.

MARTINS, José de Souza. **O futuro da Sociologia Rural e sua contribuição para a qualidade de vida rural.** *Estud. av.*[online]. 2001, vol.15, n.43, pp. 31-36. ISSN 0103-4014.

MAUSS, Marcel.**Ensaio sobre a dádiva.** Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In : _____. *Sociologia*, 1974 [1923-24].

PARMSRN: **Plano de ação participativo para o desenvolvimento de uma economia racional e de manejo sustentável dos recursos naturais da Terra Indígena Sete de Setembro,**METAREILÁ, KANINDECacoal, 2010.

MINC, Carlos. **A reconquista da Terra: Estatuto da Terra, lutas no campo e reforma agrária.** Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1985.

MINDLIN, Betty. **Nós Paiter: os Suruí de Rondônia.** Petrópolis: Vozes, 1985.

MINDLIN, Betty. **Diários da floresta.** 1. ed. São Paulo: Terceiro Nome, 2006.

MINDLIN, Betty; INDÍGENAS, e Narradores. **Vozes da origem**. 1. ed. São Paulo: Editora Ática/IAMA, 1996

MUNIZ, J. N. e MUNIZ, V. L. T. **A Normatividade Metodológica**. (s/l). (s/d)

NASCIMENTO, Maria das Graças. **Migrações nordestinas para Amazônia**. Revista Educação, Cultura e Meio Ambiente, Dez – Nº 12, Vol II, 1998.

NAVARRO, Zander; PEDROSO, Maria Thereza Macedo. **Agricultura familiar: é preciso mudar para avançar** – Brasília, DF : Embrapa Informação Tecnológica, 2011.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Problemas Relativos à Fricção Interétnica**. In: A sociologia do Brasil Indígena. Brasília: Ed.UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

OLIVEIRA, Rodolfo Osório de. **Desenvolvimento, política agrícola e política rural: do setorial ao territorial**. Informações Econômicas, São Paulo, v.32, n.12, dez. 2002.

OTT, Ari Miguel Teixeira. **Dos grandes projetos de desenvolvimento ao desenvolvimento de projetos: O PLANAFLORO em Rondônia**. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

O cacique do século XXI, **Revista Istoé**, São Paulo Edição 2214, 12 de abril de 2012.
PEREIRA, Luis Fernando. **Legislação ambiental e indigenista: uma aproximação ao direito socioambiental no Brasil**. São Paulo: Editora Iepé, v.1, 2008.

PINTO, Emanuel Pontes. **Rondônia, evolução histórica: criação do Território Federal do Guaporé, fator de integração nacional**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1993.

PINTO, Simone Rodrigues. A Convenção 169 e o Direito de Consulta Prévia. In: SILVA, Crísthian Teófilo da, Org; LIMA, Antonio Carlos de Souza, Org; BAINES, Stephen Grant, Org. **Problemáticas sociais para sociedades plurais: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada**. São Paulo: Annablume; Distrito Federal: FAP-DF, 2009, 244p.

PRADO JUNIOR, Caio (1942). **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Campus, 1944 [1980].

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1982.

SABOURIN, Eric Pierre. **Camponeses do Brasil**: entre a troca mercantil e a reciprocidade. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2009.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

SARACENO, Elena. **O conceito de ruralidade**: problemas de definição em escala européia. In: Programa de Seminários INEA sobre Desenvolvimento Rural, Métodos de Análise e Políticas de Intervenção, Roma, 30 de out. 1996.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica**. Belo Horizonte–Rio de Janeiro: Ed. UFMG e Iuperj, 2003. 207p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2000.

STAVENHAGEN, Rodolfo. "Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista." *Anuário Antropológico/84*, p.11-44, 1985.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

TWITTER. **Perfil de Almir Suruí**. Disponível em: <www.twitter.com/narayamoga>. Acesso em 09 abr 2012

VERA-DIAZ, Maria del Carmen; REID, John; FILHO, Britaldo Soares; KAUFMAM, Robert; FLECK, Leonardo. **Efeitos dos projetos de infraestrutura de energia e transportes sobre a expansão da soja na bacia do rio Madeira**. Belo Horizonte: Conservation Strategy Fund (Artigo) v. 7, 2007.

VERDUM, Ricardo. Desenvolvimento, etnodesenvolvimento e integração latino-americana. In: SILVA, Cristhian Teófilo da, Org; LIMA, Antonio Carlos de Souza, Org; BAINES, Stephen Grant, Org. **Problemáticas sociais para sociedades plurais**:

políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada. São Paulo: Annablume; Distrito Federal: FAP-DF, 2009, 244p.

WANDERLEY, Maria Nazareh Baudel. **O mundo rural como espaço de vida** – reflexos sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2009.

YIN, Robert K. **Case Study Research - Design and Methods.** Sage Publications Inc., USA, 1989.

YOUNG, Carlos Eduardo Frickmann; LUSTOSA, Maria Cecília Junqueira. **Meio ambiente e competitividade da indústria brasileira.** Revista de Economia Contemporânea, Rio de Janeiro, v. 5, n. Especial, p. 231-259, 2001.

10. APÊNDICES

APÊNDICE A: ROTEIRO DE ENTREVISTAS NAS COMUNIDADES INDÍGENAS Roteiro de Entrevista na Aldeia Sete de Setembro – Paiter/Suruí



Universidade Federal de Viçosa
Departamento de Economia Rural
Mestrado em Extensão Rural

Pesquisa

O atual processo de desenvolvimento na região amazônica e a interface dos mecanismos de estabilidade e mudança na comunidade indígena Suruí

Nome:	Idade:
Instituição	Ocupação
Município:	
Data da entrevista:	

- 1) O senhor (a) consegue me descrever como era a comunidade na sua infância (ou em determinado momento da sua vida)?

- 2) O (a) senhor (a) observou alguma mudança ao longo dos anos? Que tipo de mudança?
 - Relação com meio ambiente

 - Relação com não índios

 - Economicamente

 - Em termos de cultura, o que se mantém e o que mudou?

- 3) Quais são as atuais dificuldades existentes para a aldeia?
- 4) O que o senhor (a) gostaria que mudasse aqui atualmente?
- 5) A aldeia recebe apoio de órgãos do governo frequentemente? Qual é a relação dos Paiter/Suruí com o governo?

- 6) Existem parcerias (que tipo de parceria)? Quais são os benefícios que elas trazem?
- 7) O que era produzido na aldeia antes? O que se produz hoje?
- 8) É utilizado algum tipo de equipamento na produção atualmente?
- 9) Quando eu falo “desenvolvimento”, o que o senhor (a) pensa (o que vem à sua cabeça)?
- 10) O senhor participa ou participou das atividades da associação Metareilá? Caso sim, que tipo de atividades? Caso não – por que não participa?
- 11) Vocês têm outros apoiadores?
- 12) Quais são suas expectativas para o futuro?
- 13) O senhor (a) consegue associar grandes mudanças na comunidade com elementos externos do tipo: aumento de doenças – construção estrada nas proximidades, assassinatos – presença de caçadores e garimpeiros
- 14) O senhor (a) vende alguma coisa e, caso sim, para quem vendem. Onde compram?
- 15) Precisam de dinheiro para quê?
- 16) Como conseguem dinheiro?
- 17) Qual é a infraestrutura da aldeia? Água, energia, telefone, formas de acesso, transporte.
- 18) O que fazem os jovens? Têm perspectiva de ficar na aldeia ou ir embora/ Como deveria ser?
- 19) As relações com os não índios foram boas ou ruins? Por que?
- 20) A população da aldeia está aumentando ou diminuindo? Por que?

APÊNDICE B: ROTEIRO DE ENTREVISTAS NAS INSTITUIÇÕES
Roteiro de Entrevista com as Instituições



Universidade Federal de Viçosa
Departamento de Economia Rural
Mestrado em Extensão Rural

Pesquisa


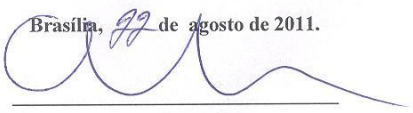
O atual processo de desenvolvimento na região amazônica e a interface dos mecanismos de estabilidade e mudança na comunidade indígena Suruí

Nome:	Idade:
Instituição	Cargo:
Município:	
Data da entrevista:	

- 1) O (a) Senhor (a) poderia enumerar 4 pontos positivos do atual processo de desenvolvimento em Rondônia?
- 2) O (a) Senhor (a) poderia enumerar 4 pontos negativos do atual processo de desenvolvimento em Rondônia?
- 3) Que tipo de relação que esta instituição tem com a comunidade indígena Paiter/Suruí?
- 4) Em sua opinião ocorreu alguma transformação nas comunidades indígenas após as políticas desenvolvimentistas?
- 5) Qual seria o maior impacto das ações desenvolvimentistas nas comunidades indígenas?
- 6) E em relação aos índios Suruí?

11. ANEXOS

ANEXO A: AUTORIZAÇÃO DA FUNAI PARA A REALIZAÇÃO DA PESQUISA DE CAMPO NA TERRA INDÍGENA SETE DE SETEMBRO

 MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO		
AUTORIZAÇÃO PARA INGRESSO EM TERRA INDÍGENA		Nº: 85 /AEP/Pres/11
IDENTIFICAÇÃO		
Nome: Nathália Thaís Cosmo da Silva		Processo: nº.1825/11
Nacionalidade: brasileira	Identidade: RG nº.884960 SSP RO	
Instituição: Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural da Universidade Federal de Viçosa		
Patrocinador: bolsista do CNPq		
OBJETIVO DO INGRESSO		
Desenvolver o projeto de mestrado intitulado "O atual processo de desenvolvimento na região amazônica e a interface dos mecanismos de estabilidade e mudança na comunidade indígena Suruí", sob a orientação do Prof. José Ambrósio Ferreira Neto.		
EQUIPE DE TRABALHO		
Nome	Nacionalidade	Identidade
***** ***** *****		
Terra Indígena: Sete de Setembro		Etnia: Suruí
Coordenação Regional: Cacoal		CTL: Rondolândia
VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO		
Início: 22 de agosto de 2011		Término: 31 de dezembro de 2011
OBSERVAÇÕES		
* Remeter à Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas/Funai, duas cópias da monografia, relatórios, artigos, livros, gravações, imagens e outras produções oriundas do trabalho realizado.		
* Esta autorização não inclui cessão de uso de imagem e som de voz dos índios, nem de acesso ao conhecimento tradicional associado a biodiversidade.		
Autorizo:		
<p>Brasília, 29 de agosto de 2011.</p> 		
<p>Presidente da FUNAI <i>Márcio Augusto Freitas de Meira</i> Presidente da Funai</p>		

ANEXO B: AUTORIZAÇÃO DA METAREILÁ PARA A REALIZAÇÃO DA PESQUISA DE CAMPO NA TERRA INDÍGENA SETE DE SETEMBRO



Distrito de Riozinho, 09 de junho de 2011

Para:

Exmo Sr. Márcio Meira

MD.Presidente da FUNAI (Fundação Nacional do Índio)

Brasília-DF

Assunto: **Parecer favorável do Parlamento Suruí à pesquisa “O atual processo de desenvolvimento na região amazônica e interface dos mecanismos de estabilidade de mudança na comunidade Suruí”**

Senhor Presidente

Conforme resolução do Parlamento Suruí, informamos a V.Excia. que estamos de acordo com a solicitação de colaboração e abertura para a realização da pesquisa de mestrado em Extensão Rural: “O atual processo de desenvolvimento na região amazônica e interface dos mecanismos de estabilidade de mudança na comunidade indígena Suruí” a ser desenvolvida pela estudante Nathália Thaís Cosmo da Silva, sob orientação do Prof. José Ambrósio Ferreira Neto, do Programa de Pós Graduação em Extensão Rural da Universidade Federal de Viçosa/Centro de Ciências Agrárias/Departamento de Economia Rural.

Informamos ainda que a presente pesquisa é de grande importância para este momento da vida de nosso povo, onde buscamos avançar, no sentido de encontrar as melhores alternativas de desenvolvimento, compatíveis com nossa cultura e com a proteção do nosso território.

Esperamos poder contar com o apoio da FUNAI no sentido de agilizar todo o processo, tendo em vista a importância da referida pesquisa para o povo Paiter Suruí.

Atenciosamente


Almir Narayamoga Suruí (Labiway esaga)

Avenida JK, nº5217 - Riozinho -Cacoal -RO Cep: 76.969-000. FONE/FAX: (69)3443-2714
e-mail: almir.surui@paiter.org ou metareila@paiter.org site www.surui.org caixa postal 107

ANEXO C: AUTORIZAÇÃO DO COMITÊ DE ÉTICA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA PARA A REALIZAÇÃO DA PESQUISA JUNTO AOS SURUI



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA COM SERES HUMANOS

Campus Universitário - Viçosa, MG - 36570-000 - Telefone: (31) 3899-1269

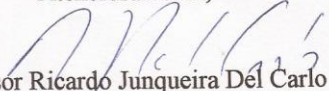
Of. Ref. N° 141/2011/Comitê de Ética

Viçosa, 10 de outubro de 2011.

Prezado Professor:

Cientificamos V. S^a. de que o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos, em sua 7^a Reunião de 2011, realizada nesta data, analisou e aprovou, sob o aspecto ético, o projeto intitulado *O atual processo de desenvolvimento na região amazônica e a interface dos mecanismos de estabilidade e mudança na comunidade indígena Suruí*.

Atenciosamente,


Professor Ricardo Junqueira Del Carlo
Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos
Vice-Presidente em exercício

Ao Professor
José Ambrósio Neto
Departamento de Economia Rural

/rhs.