



Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade

A Interface entre o Desenvolvimento na Amazônia e as Comunidades Indígenas: A emergência dos Suruí como sujeitos da ação política

The Interface between Amazon Development and the Indigenous Communities: The Suruí emergence as subjects of political action

Nathália Thaís Cosmo da Silva¹

José Ambrósio Ferreira Neto²

Resumo

Este artigo é parte dos resultados de um estudo que teve como objetivo analisar o cenário das comunidades indígenas, sobretudo verificando a interação entre os mecanismos tanto de estabilidade e como de 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

¹ Doutoranda em Ingeniería para el Desarrollo Rural na Universidad de Santiago de Compostela, bolsista da Capes no Programa Ciência Sem Fronteiras. Mestre em Extensão Rural pela Universidade Federal de Viçosa, título obtido com financiamento do CNPq. E-mail: nathaliacoop@yahoo.com.br

² Professor Associado II do Departamento de Economia Rural na Universidade Federal de Viçosa

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: observação do curso "Atividades Econômicas em Terras Indígenas" e da realidade das aldeias dos Suruí e 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.

Palavras chave: Suruí, Rondônia, desenvolvimento.

Abstract

This paper is a part of the results of a study aimed at analyzing 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 Suruí 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 clash 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 Suruí, 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.

Key words: Suruí, Rondônia, development.

1. Introdução

Este trabalho se propõe a analisar o cenário das comunidades indígenas em Rondônia diante do atual processo de desenvolvimento na região amazônica. A comunidade indígena Suruí³ se constituiu na base empírica que orientou este estudo, especificamente a Terra Indígena Sete de Setembro, localizada entre os estados de Rondônia e Mato Grosso. Especificamente, se busca identificar a interação entre mecanismos tanto de estabilidade como de mudança acionados pelos Suruí no atual processo de desenvolvimento.

A participação desse grupo indígena no atual debate atinente ao desenvolvimento revela a importância deste grupo para a presente análise à medida que desenvolve projetos com empresas como Google e Natura; e Organizações Não Governamentais (ONGs) como a Forest Trend e a Kanindé, apenas para citar alguns exemplos. As ações dos Suruí com tais instituições, o comércio do artesanato indígena e da produção agrícola, bem como a renda advinda dos membros da aldeia que se dedicam ao ofício de agentes de saúde, professores indígenas ou que assumem funções administrativas nas associações, são determinantes para a reprodução dos meios de vida deste grupo indígena.

As análises que relacionam o tema desenvolvimento à temática das comunidades indígenas exploram a investigação do sentido indígena de apropriação dos bens capitalistas (GORDON, 2006), a transformação do índio e o movimento de identidade indígena (CUNHA, 1994), além de

³ Denominado como Suruí pelos sertanistas responsáveis pelo contato oficial, esse povo indígena se autodenomina, em sua família linguística Tupi Mondé, “Paiter”, que em português significa “nós mesmos” ou “gente de verdade”.

privilegiarem 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 contribuição analítica de Roberto Cardoso de Oliveira (1972) sobre fricções interétnicas continua sendo relevante no debate hodierno, uma vez que rechaçando a perspectiva da aculturação, defende que as entidades étnicas resistem às transformações culturais e raciais, à língua, aos 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 Oliveira (1972) aponta que as fronteiras sociais dos grupos não implicam a sua inexistência, não são capazes de rematar a cultura, mas esta, tal qual a identidade é algo dinâmico e passível de reelaborações. Portanto, como suposto de partida da presente análise se assume que as transformações ocorridas na sociedade Suruí não descaracterizam este grupo em relação à sua condição indígena e étnica, apenas evidenciam as transformações que se dão por meio das fronteiras entre grupos.

Busca-se verificar a interação entre a influência dos processos desencadeados pelas políticas desenvolvimentistas e a forma como este grupo passa a organizar os seus projetos diante dos eventos na atualidade. Por influência desse modelo desenvolvimentista, no bojo das décadas de 1960 e 1970, 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

Revista IDEAS, v. 9, n. 1, 2015.

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

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 Martins (1997) e Gordon (2006). Conforma-se atualmente em Rondônia um jogo que é reflexo dos processos estimulados pelas políticas públicas, que até os dias atuais se atualizam no estado, inclinadas a uma noção desenvolvimentista, mas que se articula com a capacidade emancipadora dos seus sujeitos sociais como o povo Suruí que entra no cenário, defendendo, nesta arena, outra concepção de desenvolvimento, em que o elemento étnico e a sustentabilidade são valores defendidos.

Neste sentido, a crítica proposta por Escobar (2007) é conexas a esta discussão, uma vez que esteutiliza as teorias do pós-desenvolvimento e a ecologia política para criticar a globalização, a modernidade e os discursos e políticas hegemônicas, sobretudo, para reafirmar a cultura local como vetor da mudança de paradigma de desenvolvimento capaz de conjugar o pensamento e a prática em direção a formas alternativas que permitam a mudança social. Deste modo, as tradições locais e os movimentos sociais, para o autor, se inter-relacionam complexamente com as relações de poder desenvolvidas no

decorrer dos processos de desenvolvimento. Em meio a este cenário se percebe que, atualmente, na pretensa valorização das comunidades indígenas e da sua identidade estão maquiadas as ações de cunho desenvolvimentista que continuam a ser uma realidade, 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 indígena. Neste panorama de implantação de projetos claramente orientados para o crescimento econômico, as comunidades indígenas entram em cena assumindo muitas vezes 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.

O processo desenvolvimentista em Rondônia — estado no qual reside a maioria da população Suruí (ver Quadro 1) — se erige desde as primeiras migrações nordestinas impulsionadas pelo ciclo da borracha ao final do século XIX e início do século XX, passando pelos grandes projetos de desenvolvimento e de colonização no umbral de intervenções do governo militar a partir da década de 1960 até os tempos atuais em que os grandes projetos se apresentam sob uma nova roupagem. 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.

Percebe-se que se consolidou um panorama 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.

2. Metodologia

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, passou a ser uma tarefa a ser feita à luz de teorias e conceitos provenientes de um arcabouço teórico, evitando 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 uma única conjuntura, de modo que a construção teórica contribua não apenas no desenho da pesquisa. Assim, a função da teoria se assemelha a um gabarito, no qual é possível comparar os resultados dos dados empíricos do contexto estudado com o que está evidenciado na teoria. Torna-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; a 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. Procurou-se atingir o objetivo central da pesquisa fazendo-se uso de um roteiro com os tópicos abordados.

2.1 Coleta de dados

A coleta de dados realizou-se em duas fases. A primeira diz respeito à intensificação da aproximação com a Associação do Povo Indígena Suruí Metareilá⁴ (município de Cacoal– Rondônia), fundada em 1989, com o objetivo de defender e preservar o patrimônio cultural e territorial, formar lideranças indígenas e desenvolver projetos que fortaleçam a autonomia dos Paiter Suruí. Nesta associação, o roteiro de entrevistas foi definido por uma pesquisa exploratória que possibilitou mapear objetivamente o campo. Com o apoio da Associação Metareilá, foi possível a participação da pesquisadora no curso denominado “Atividades Econômicas em Terras Indígenas”, promovido pelo IEB (Instituto Internacional de Educação do Brasil⁵), no município de Cacoal, Rondônia. 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.

⁴ Disponível em: <http://www.paiter.org/associacao-metareila-3/>.

⁵ O Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB) é uma instituição do terceiro setor cujo objetivo é apoiar o fortalecimento de instituições organizadas e comunidades na Amazônia brasileira. Disponível em: <http://www.iieb.org.br/>.

Já na segunda fase, foram realizadas entrevistas com os Suruí na Terra Indígena Sete de Setembro e 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 do estado de Rondônia) e Idaron (Agência de Defesa Sanitária Agrosilvopastoril do estado de Rondônia) nas cidades de Porto Velho, Pimenta Bueno e Cacoal. 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, por meio da entrevista com dois professores da Unir (Universidade Federal de Rondônia). Os dados populacionais foram concedidos pela Casa de Apoio à Saúde do Índio (Casai) do município de Cacoal. Vale salientar que por questões éticas, os nomes dos indígenas foram 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, dada a necessidade de se entender a visão relativa ao desenvolvimento de determinados atores, intimamente relacionada às funções que desempenham ou à instituição pertencente.

2.2. Caracterização do grupo indígena Suruí

Localizada entre os estados de Rondônia e Mato Grosso, a Terra Indígena Sete de Setembro tem 248.146,921 hectares de extensão territorial, e é o local onde vive a maioria dos Paiter, com 215 famílias, Revista IDEAS, v. 9, n. 1, 2015.

além de 24 famílias que vivem em outras localidades, o que se explica por motivos diversos, dentre eles se destacam o trabalho, a adoção e a busca por formação profissional, 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-PARMSRN (2010). Significativa parte do território se localiza nas proximidades da BR 364, rodovia que conecta Cuiabá a Porto Velho. Como a colonização em Rondônia se deu no formato “espinha de peixe”⁶, as estradas vicinais foram denominadas linhas, conhecidas e referenciadas por números. As aldeias da Terra Indígena estão distribuídas ao longo dos limites das linhas 7,8, 9, 10, 11, 12 e 14, as quais permitem o acesso às aldeias dos Suruí, como aponta o Instituto Socioambiental (ISA, 2003). Segundo dados obtidos *in locona* Casai⁷ de Cacoal em 2011, nesse ano 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 quatro aldeias, representando 9,5% da população total desses índios. Tal distribuição implica que a maioria das relações, tanto comerciais quanto sociais, se dá no estado de Rondônia, sobretudo no município de Cacoal, onde está concentrada 84,93% da população Suruí. O Quadro 1, a seguir, permite perceber a atual distribuição dos indígenas tanto por município quanto por aldeias:

⁶ 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.

⁷Contato: Rua Boa Ventura Pinto Rabelo, 3526. Cacoal – RO, CEP 76960-970. Telefone: (69) 3441-1909.

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
		Subtotal
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: Informação obtida *in loco* na Casa de Apoio à Saúde do Índio (Casai), 2011.

A intensificação do contato dos Suruí com os não índios iniciado em 1960 ocorreu a partir da estratégia oficial do Estado de ocupação da

Amazônia Brasileira, estimulado pelo Projeto Integração Nacional (PIN) I e II no limiar das intervenções militares da Marcha para o Oeste. Segundo Becker (1991), dois instrumentos foram utilizados na estratégia de ocupação de Rondônia: a construção da rodovia BR-364, que permitiu a canalização do fluxo de camponeses expropriados pela modernização agrícola da região sul do país; e os projetos de reforma agrária denominados Projetos Integrados de Colonização (PIC). Segundo a autora, estes projetos tiveram 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, os quais, mais tarde, tiveram sua situação regularizada pelo Poder Público. Vale ressaltar que existiram em Rondônia outras modalidades de projeto de reforma agrária, como o Projeto de Assentamento Federal (PA), o Projeto de Assentamento Dirigido (PAD), o Projeto de Assentamento Casulo (PCA), o Projeto Fundiário (PF), entre outros. Além disso, os colonos procediam de diferentes partes do Brasil, tanto pelo processo de colonização oficial como pela colonização espontânea. Entretanto, salienta Becker (1991), o fluxo populacional em direção a Rondônia excedeu demasiadamente à capacidade de controle do Incra. Segundo a autora, em 1950 a população totalizava apenas 36.935 habitantes. Em 1984, Rondônia contava com 888. 430 habitantes, o que evidenciou um intenso crescimento habitacional em pouco mais de trinta anos.

As mudanças populacionais em Rondônia se desdobraram em novas configurações territoriais, que, por sua vez, provocaram transformações também nas comunidades indígenas, inclusive com os Paiter Suruí. A conjuntura que envolvia os Suruí no final da década de 1970 e no desenrolar da década posterior remonta a um período histórico rondoniense que propiciou, em virtude da implantação dos

PICs, com destaque ao denominado Gy Paraná⁸ executado próximo à Terra Indígena dos Suruí, os encontros e, especialmente, os 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. Mindlin (1985) relatou que em meio as suas pesquisas de campo se davam os embates hostis e violentos entre colonos e indígenas que tinham as suas terras invadidas por cerca de duzentas famílias de colonos. Naquela época, relata Mindlin (1985), existiam somente duas aldeias, que distavam apenas 50 quilômetros do município de Cacoal, o que propiciou a intensificação do relacionamento não só com esses atores, mas também com outros indivíduos, em consequência dos desdobramentos que a expansão da fronteira econômica na região proporcionava. A citação a seguir oferece mais 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 Gy-Paraná do Incra. 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).

⁸ O PIC foi originalmente denominado Gy Paraná, constituído entre os municípios Cacoal e Ouro Preto. Quando se encontra o termo Ji-Paraná no texto, este se refere ao nome de um dos municípios de Rondônia, que tem diferentes grafias no projeto de colonização.

Os efeitos da colonização em Rondônia se fizeram sentir nas comunidades indígenas, que viram suas áreas sob forte pressão; algumas, inclusive, 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 passaram a interagir. Deste modo, 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. Segundo Minc (1985), foram canalizados esforços para a realização da colonização oficial em Rondônia, que passou a ser considerada um caso de sucesso quando comparada aos resultados ineficazes da colonização no Pará. No entanto, apesar de a colonização em Rondônia ser vista como 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).

Neste processo de ampliação do contexto relacional com não indígenas, a população Suruí foi assolada por doenças até então desconhecidas por ela, 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 1, que a partir de 1975 esta sociedade aponta significativas taxas de crescimento populacional.

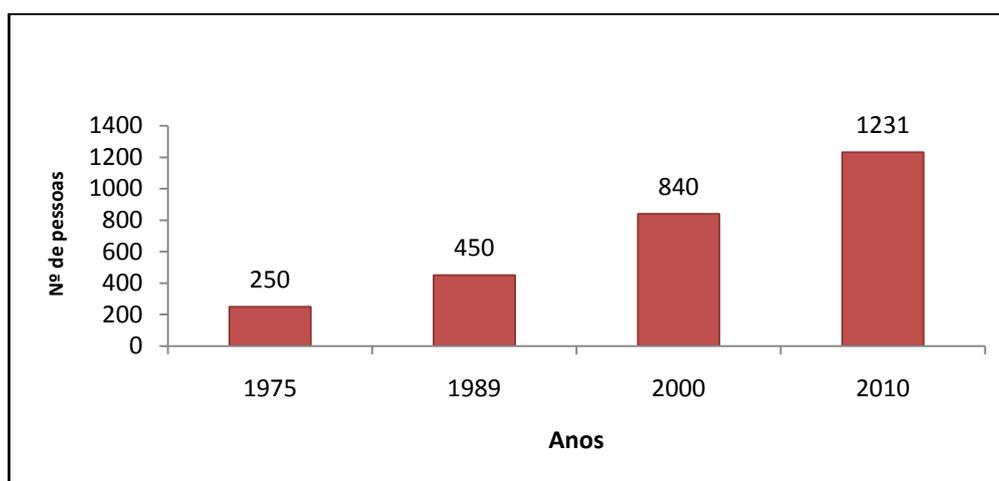


Figura 1. População das comunidades indígenas Suruí, 1975-2010.
Fonte: PARMSRN, 2010.

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.

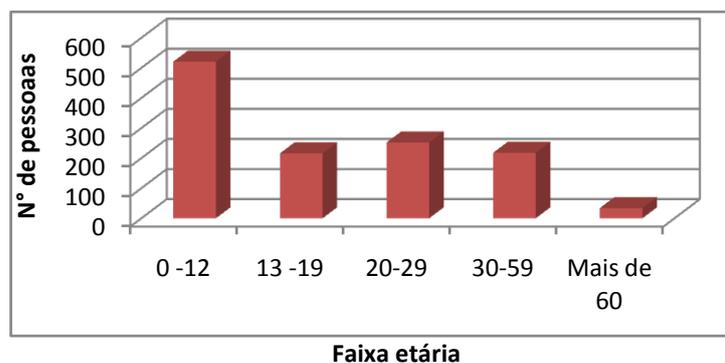


Figura 2: População Suruí por estratos de idade.
Fonte: Funasa/Casai Setembro de 2011.

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.

3. 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 a forma de vida, o modo de pensar dos povos indígenas. Já na era dos estados-nação, sob a tarefa desenvolvimentista de construção nacional, que considerava a presença

indígena como indicativa do atraso, principalmente do ponto de vista tecnológico, passa a ser concebida como um entrave ao que se postulava como desenvolvimento, aponta Helm (1987).

As políticas indigenistas do Brasil e de toda a América Latina após a 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 a forma de vida e o modo de pensar dos povos indígenas. A autora critica o pensamento desenvolvimentista, bem como os esforços canalizados pela integração nacional, por estar 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 continua sendo o 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 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 1990 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 de cima para baixo”, 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 – Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento) como fundamental à disseminação do ideário etnodesenvolvimentista e da noção de capital social no que tange à conjugação de discurso cujo valor se refere ao multiculturalismo, no qual os indígenas se convertam em promotores do próprio desenvolvimento. Neste sentido, são conexas as críticas de Stavenhagen (1984) 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, com baixos padrões de vida para boa parcela da população, pobreza, fome, baixa renda per capita e 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 em que 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 tornou-se 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 passou a se constituir na 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 ou o fator étnico passou a ser concebido como uma condição a ser superada pelos países que possuíam características tanto culturais quanto estruturais que eram consideradas dentro desta perspectiva como atraso, sobretudo na América Latina, onde se considerava o fator étnico como influência negativa às relações racionais e que envolviam o lucro.

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

Revista IDEAS, v. 9, n. 1, 2015.

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 influência das elites locais dos Estados e regiões fronteiriças que, ao visar ao 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, a disputa pela “posse” da ideia de desenvolvimento está em jogo, 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 atual presidente da Funai, Mércio Meira, de que mais de 200 obras do PAC afetarão as terras indígenas, alerta 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 as atividades de mineração nos territórios indígenas persistem como elementos dos processos de desenvolvimento exógeno aos processos locais culturais dos grupos indígenas, 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 tenha somado esforços a fim de que fossem considerados cidadãos.

Ao empreender uma reflexão sobre a realidade mexicana (2009), Blanchete mostra que no moderno indigenismo o paradigma marginalista se impôs igualando pequenos produtores, índios, latinos e mestiços como beneficiários dos programas de combate à pobreza. Assim, o que se via era o predomínio de políticas em direção ao agro, resultando 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, pôde-se verificar um processo similar à medida que a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (Pnater), lançada em 2004 e transformada em lei (número 12.188) em 2010, procurava atender diferentes segmentos

sociais⁹, 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 da 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 mesmos objetivos de agricultores familiares convencionais. Se houve um período histórico em que a presença indígena era considerada um obstáculo ao desenvolvimento por apresentar características 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 à pobreza. Isso se percebe pelo já citado caso da Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (Pnater), que pretende atender diferentes segmentos sociais, homogeneizando, em termos de objetivos econômicos, os atores à categoria de agricultores familiares convencionais.

Os trechos da entrevista de dois representantes da Emater– RO (Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do estado de Rondônia) evidenciam claramente esse tratamento aos indígenas como agricultores:

⁹Art 5º. São beneficiários da Pnater: I – os assentados da reforma agrária, os povos indígenas, os remanescentes de quilombos e os demais povos e comunidades tradicionais.

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 dos pesquisadores)

Ainda que a Pnater incluía os indígenas como agentes beneficiários da política, nas entrevistas realizadas com os indígenas pouca menção foi feita à ação da Emater nas aldeias por meio de algum projeto concreto. Foi citado que em algum momento pontual os indígenas receberam equipamentos ou sementes provenientes de parcerias entre a Emater e a Funai.

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 está 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 menores do que se paga pros demais colonos e estarem sujeitando a esse tipo de trabalho. (Professor da Unir II, Porto Velho, 2011, grifo dos pesquisadores)

Os relatos dos indígenas abaixo evidenciados permitem entrever que as próprias comunidades indígenas passam a se organizar em sintonia com as atividades produtivas do entorno, seja pelo cultivo do café, herança dos colonos, seja pela atividade bovina, que é a atividade econômica valorizada entre os atores locais.

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 capim e onde que eu depois tenho uma parte de gado, e tem mais ainda, separadinho aonde que eu plantar milho, mandioca, macaxeira, o que eu, meu alimentação.** Ali que muito duro pra mim, entendeu? **Muito tempo pra trás eu sou ideia, 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 tenho salário, como que eu viver, ali a vida é muito duro.** (José Suruí, 45 anos, 2011, grifo dos pesquisadores)

Que hoje o espaço das aldeias foram bem ampliado né, a questão de derrubada 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, ás 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)

A dificuldade vivenciada atualmente se dá pela inserção de elementos não indígenas provenientes também da modernidade, e principalmente pela imersão na lógica da contrapartida monetária, mesmo que precariamente, como apontam os relatos abaixo realçados.

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. 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 artesiano, luz para todos, graças a Deus chegou lá. Então melhorou bastante. (Hilda Suruí, 22 anos, 2011, grifo dos pesquisadores)

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 também e a gente continua nessa vida. (Renato Suruí, 33 anos, Linha 10, 2011)

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)

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 aos 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 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, Porto Velho, 2011)**

Vander Velden (2011) cita a existência de bovinos e os abates em massa destes animais nas aldeias dos Paiter Suruí, como também menciona a escassez de estudos antropológicos sobre como estes animais são domesticados e incorporados aos universos simbólicos e materiais das populações Suruí.

Quanto à inserção da bovinocultura nas aldeias, os trechos abaixo assinalados demonstram a interpretação de alguns Suruí:

Quem tem gado vende assim, gado dá porrada de dinheiro mesmo, não é igual café não. É dinheiro mesmo. Agora hoje também artesanato. (José Suruí, 45 anos, linha 11)

Café ta plantando agora porque era minha ideia pra abrir essa aldeia, já pegar a costume de branco. **A ideia era abrir a aldeia e fazer é pasto. Fazer pasto porque hoje nós esqueceu aquele cultura, hoje atrai mais qual? Grana!** E dinheiro é veneno, então vê dinheiro é doença, fica doente por dinheiro. Então pensamento meu é essa trazer pra cá pra fazer pastagem. (Ubiratan Suruí, 53 anos, 2011, grifo dos pesquisadores)

Para os Suruí, a relação com a lógica ocidental capitalista se dá a partir de uma interpretação precária de mercado, uma vez que o contato foi marcado por invasões de colonos, conflitos fundiários, exploração ilícita de recursos naturais por parte dos não indígenas e inserção de atividades do entorno próprias diante da expansão agropecuária, como a agricultura e bovinocultura. Tal lógica difere da maneira genuinamente moderna de compreensão da sociedade, gerando, por sua vez, uma incompatibilidade entre as visões do mundo tradicional e do que, à primeira vista, os Suruí entenderam como moderno. Nas entrevistas, alguns indígenas argumentaram 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, como mencionaram, dada a necessidade de aprender códigos, normas, até aquelas mais veladas, a fim de orientar a sua ação na sociedade não indígena.

As novas formas de integração econômica produzem outras formas de sociabilidade nas aldeias indígenas, introduzindo a noção de negociações baseadas na monetarização, a padrão externo produtivo como a bovinocultura. No entanto, 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 de mudança são acionados. A persistência da prática do artesanato, transformada de acordo com o novo contexto vivenciado pelos indígenas, é uma mostra de como esses mecanismos de estabilidade e mudança interagem.

Por outro lado, os atores de algumas instituições públicas partem da concepção de que os indígenas são atores rurais como os demais. Em questões como mudança na cadeia produtiva, ganhos com produtividade e, principalmente, comportamentos sanitários no que tange à 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. Um entrevistado ainda complementa:

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, Porto Velho, 2011, grifo dos pesquisadores)

Na perspectiva deste ator, a partir do momento em que os indígenas assumem a condição de atores econômicos, as diferenças são totalmente diluídas, haja vista a necessidade de auferir renda que os iguala aos atores rurais.

Outros atores institucionais da esfera pública apresentaram a sua opinião quanto aos processos vivenciados pelos Suruí. O representante do estado reforça, em seu discurso, a preponderância da atuação das ONGs 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 ONGs 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 dos pesquisadores)

Eles são mais avançados e tão incorporados com umas ONGs 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 dos pesquisadores)

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 sinaliza também que a trajetória dos Paiter Suruí começa a subverter a representação construída da condição indígena relacionada ao atraso.

Nesta perspectiva, Baines (2004) assinala a vulnerabilidade dos povos indígenas diante das 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 delas. Este é o caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, na qual 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, percebendo 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 fundamental 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 produtiva¹⁰ do que a obtida pelas sociedades modernas.

¹⁰ Vale salientar que o termo utilizado por Darcy Ribeiro se insere em uma análise antropológica, se afastando do conceito técnico usualmente utilizado na administração em que há uma diferenciação entre eficiência e eficácia.

É neste sentido que este trabalho também se filia às concepções de Martins (1997) quando ele 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 implica o tratamento da terra como 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 do encontro entre índios e não índios, Martins (1997) afirma que as populações indígenas organizam sua inteligência dessa expansão em de acordo 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 distintos grupos se organizam. Argumentos que estão em sintonia com

Revista IDEAS, v. 9, n. 1, 2015.

Ribeiro (1982), que entende o extermínio cultural no plano da autoidentificação como forma de 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.

5. 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 obras de infraestrutura e a participação em

Congressos e Encontros relativos a essa temática, sobretudo, à temática da sustentabilidade, como na Rio +20. Vale acrescentar que as discussões promovidas por este evento trouxeram uma crítica às atividades capitalistas como promotoras de perda de controle social e comunitário sobre os recursos naturais, salientando, especialmente, a economia verde como expressão dos novos mecanismos perversos como expressão do atual processo do capitalismo em direção às comunidades indígenas.

A experiência dos Suruí gera uma discussão controversa nestes debates porque se destacam nesse cenário como atores políticos em interação com diversas ONGs e por projetos da dita economia verde.

Seja pela visibilidade política da liderança mais expressiva, seja pelo cargo político de vereador no interior do Mato Grosso, pelas atuais parcerias, o que se percebe é que os Suruí se estabelecem como agentes ativos no atual discurso do cenário de desenvolvimento em questão, inserindo demandas como a proteção da floresta e sua transformação em processos econômicos, como expõe o líder Suruí:

Então eu vejo uma relação média com o governo porque ainda faz qualquer movimento, não só pelos indígenas, 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 tá 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.** (Coordenador da Metareilá, 37 anos, 2011, grifo dos pesquisadores)

Por outro lado, este discurso defendido pelo líder Suruí vem sendo criticado por outros setores da sociedade, como é o caso do Cimi:

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, 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 ta na frente desse projeto todo né. Então ele ta 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** (Representante do Cimi de Rondônia, 66 anos, Porto Velho, 2011, grifo dos pesquisadores)

As críticas da representante do Cimi em relação ao Projeto de Carbono apontam para um descompasso entre o conhecimento que a liderança tem sobre o processo de como angariar benefícios e o desconhecimento da maioria dos indígenas que vivem nas aldeias, o que segundo a entrevistada é um mecanismo para que os que estão à frente se favoreçam mais por meio do projeto. Já o segundo ponto se refere à

exploração da cultura que obviamente é comum a toda a comunidade, ou seja, o nome dos Suruí como um todo é uma ferramenta para que as lideranças se projetem econômica e politicamente.

A questão fundamental defendida aqui é que apesar de toda a crítica envolvendo a economia verde e a mercantilização da natureza, os indígenas Suruí não só respondem às tendências do atual processo de desenvolvimento através da incorporação de racionalidades econômicas e práticas produtivas, mas também se mostram como atores políticos em interação e imersos no campo de disputa pela posse da ideia de desenvolvimento. Os Suruí querem afirmar a possibilidade de auferir benefícios econômicos pela preservação dos recursos naturais, e manter diálogo com universidades e ONGs 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, minha 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.** (coordenador da Metareilá, 37 anos, 2011, grifo dos pesquisadores)

Assim, percebe-se que o intuito da liderança extrapola a esfera regional, mas pretende que a realidade Suruí, principalmente pela experiência econômica relacionada ao 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 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. (Índio Suruí, coordenador da Funai de Cacoal, 28 anos, Cacoal, 2011)

No município de Rondolândia, Mato Grosso, se viu pela primeira vez um Suruí se tornar representante do Poder Legislativo municipal. 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 ter 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. **O governo brasileiro não vê isso, foi contato prejuízo, não ajudou nada, ajudou marcar terra, não cuidou, não tem saúde, não tem escola qualidade.** (Índio Suruí, vereador do município de Rondolândia, 53 anos, Rondolândia, 2011, grifo dos pesquisadores)

A fala deste indígena salienta o modo de vida, a língua, a relação com a natureza como elementos fundamentais da sociabilidade Suruí que começam a ruir por conta da intensificação do contato com o entorno

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

A capacidade de engajamento dos Suruí, manifestada pelos discursos defendidos, pode ser analisada pela Teoria Crítica, que se dedica à 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 a 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).

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 polos, 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 decorrente 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 nãoocisificados 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 mobilização interna na sociedade, pois levaria à experiência da consciência de si, posteriormente do autorrespeito 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 têm de determinado indivíduo, ainda que não seja sujeito atualmente ativo das próprias manifestações práticas. O “Eu”, por sua vez, seria a

fonte não regulamentada de todas as ações atuais desse indivíduo, a instância na personalidade humana responsável pela resposta criativa aos problemas práticos, 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 lutar pelo 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 à 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 de sujeitos coisificados da ação que envolve um cenário mais amplo do desenvolvimento, no qual, por meio de implantação de políticas públicas de ocupação de território, tiveram sua terra invadida, seus recursos explorados. Pelo contrário, criaram mecanismos de emancipação, nos quais se afirmaram como sujeitos da ação política, não só restabelecendo relações de reconhecimento mútuo, que se percebe pela constituição das associações como instrumento de luta pela defesa do território e da reprodução dos meios de vida, mas também constituindo projetos e parcerias. Os Suruí desenvolveram estas relações de reconhecimento mútuo ao 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, Revista IDEAS, v. 9, n. 1, 2015.

atinente ao desenvolvimento, inclinada a perspectiva da sustentabilidade.

O que se pode observar é que os Suruí se mostram articulados em termos de parcerias e de diálogo com diferentes esferas da sociedade. Uma das parcerias em destaque é com a empresa Google, que foi renovada em 2012. A primeira fase do projeto consistiu em uma formação oferecida pela empresa Google à comunidade para que os anciãos das aldeias pudessem gravar as histórias, de modo que aprenderam a criar vídeos e marcar o conteúdo com etiquetas geográficas que se atualizavam no mapa cultural. Deste modo, as histórias e os modos de vida poderiam ser compartilhados na internet. O resultado do trabalho está no Google Earth, que expõe a aldeia indígena a partir de um mapa cultural, como se pode observar na Figura 3 a seguir:

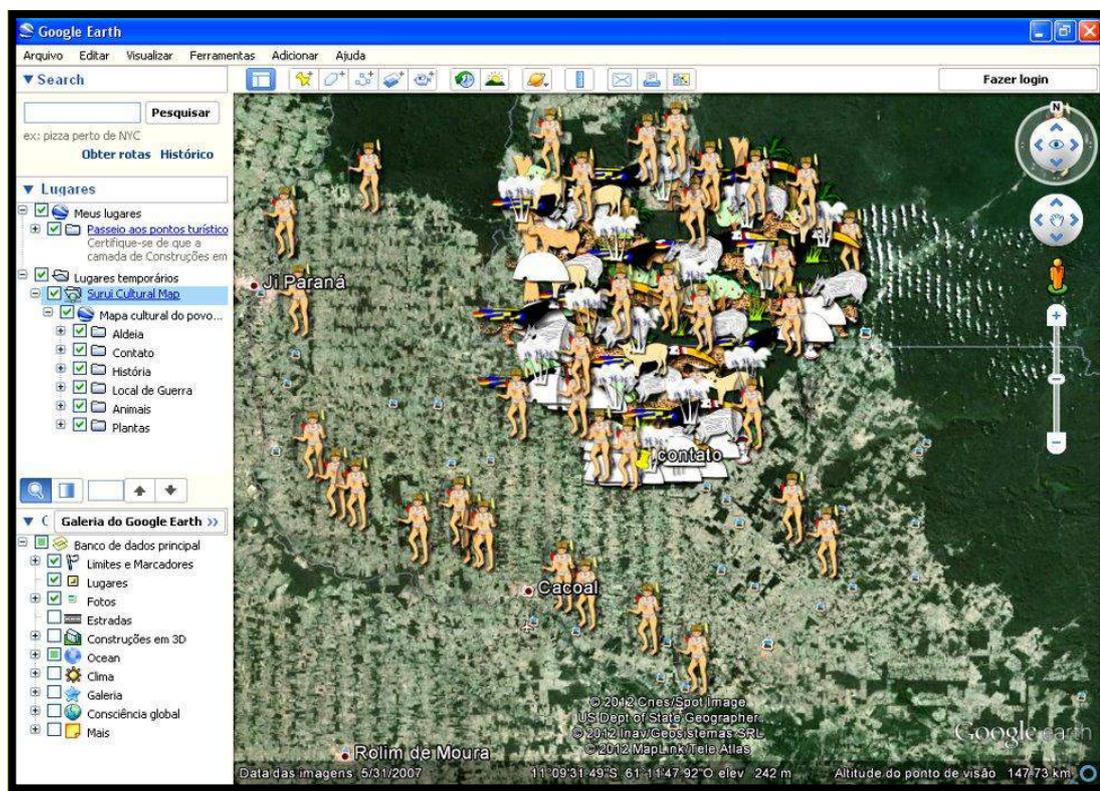


Figura 3: Divulgação do trabalho realizado pelo Google em junho de 2012 com os indígenas na Aldeia Sete de Setembro. Mapa cultural – Spreadsheet Mapper.

Fonte: Associação Metareilá do Povo Indígena Suruí, 2011.

O maior projeto dos Suruí atualmente é o de “sequestro de carbono”¹¹, que visa angariar renda por meio da comercialização da biomassa da floresta existente na aldeia a empresas poluidoras internacionais. Este projeto faz parte de um mecanismo, chamado Redd

¹¹ O termo foi consagrado na Conferência de Quioto em 1997 para se referir a um mecanismo que busca reduzir a emissão do gás carbônico na atmosfera. O projeto, empreendido pelos Suruí, é denominado 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.

(Redução de Emissão por Desmatamento), que tem como objetivo a manutenção das florestas tropicais, mitigando o gás carbônico, causador do aquecimento global. Segundo Santilli (2000), o Redd parte da ideia apresentada no COP-9 em Milão, Itália, e consiste basicamente em incluir na contabilidade das emissões de gases efeito estufa aquelas que são evitadas pela redução do desmatamento e degradação ambiental via compensação financeira internacional. Para os Suruí, a proposta consiste em reverter os ganhos financeiros decorrentes do Projeto de Carbono Florestal em benesses coletivas, como melhorias de infraestrutura das aldeias — construção de escolas, centros de convivência ou equipamentos para a melhora da reprodução dos meios de vida nas aldeias.

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 nesse tipo de negócio com investidores internacionais.

A construção de canais como parcerias com ONGs e demais organizações bem como a incorporação do atual discurso sobre desenvolvimento inclinado à sustentabilidade, indicam que, os mecanismos de mudança são acionados para se adequar ou até mesmo resistir no modelo de sociedade capitalista. Não se pode deixar de mencionar também a criação, em novembro de 2010, 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. O órgão possui uma organização hierárquica formada pelo Conselho dos Anciãos— instância superior de sabedoria (PAMATOT EY), pelos parlamentares eleitos pela

população a cada período de cinco anos (LABIWAY) e pelo líder do Povo Paiter Suruí (LABIWAY ESAGA).

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 dos Suruí. Outros ocupam cargos na Funai, Funasa/Casai, ONGs ambientalistas e órgãos do governo como Sudam.

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 uma espécie de reconhecimento público, uma vez que a entrevista propicia certa publicidade, conferindo ao grupo ou a determinado indivíduo um aumento de prestígio. Enfim, todas essas iniciativas fazem com que os Suruí sejam vistos como um grupo de vanguarda em termos de articulação indígena não apenas em Rondônia, mas com visibilidade até mesmo internacional pela defesa do discurso da sustentabilidade.

6. Considerações Finais

Aliar a temática relativa a desenvolvimento a 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.

Embora a relação entre desenvolvimento e comunidades indígenas, ao longo da trajetória latino-americana, tenha se mostrado

Revista IDEAS, v. 9, n. 1, 2015.

contraditória, uma vez que a condição indígena era considerada indício de 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, 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 Suruí vêm ganhando, neste cenário, considerável visibilidade, ocupando cargos políticos e também cargos em órgãos públicos, o que é uma ação racional imbuída do objetivo de propor mudanças nos padrões eleitos até os dias atuais como norteadores do desenvolvimento. Inclinando-se à perspectiva da economia verde, os Suruí querem provar a possibilidade de obter lucro com a preservação dos recursos naturais, de modo a contribuir para a instrumentalização do desenvolvimento em novas bases.

Deste modo, os Suruí não respondem neste cenário pela perspectiva da vítima ou de sujeitos coisificados no processo de desenvolvimento do seu entorno. Ao revés, entram neste cenário, havendo criado mecanismos de emancipação, emergindo como sujeitos da ação política, estabelecendo relações de reconhecimento mútuo, e desenvolvendo-as em nível educativo com ações como o Projeto de Carbono Florestal, articulação política e empreendedora como forma de ensinar novas alternativas de atividades econômicas envolvendo recursos naturais.

Referências

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

_____. **Antropologia do desenvolvimento e povos indígenas**. Série Antropologia (Brasília), DAN, UnB, Brasília, v. 361, p. 1-12, 2004.
BECKER, Bertha Koiffmann. **Amazônia**. São Paulo: Ática, 2ª ed. 1991.
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; LIMA, Antonio Carlos de Souza; BAINES, Stephen Grant (Orgs.) **Problemáticas sociais para sociedades plurais: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada**. São Paulo: Annablume; Distrito Federal: FAP-DF, 2009, 244p.

MINISTÉRIO DE DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO/SECRETARIA DA AGRICULTURA FAMILIAR/DEPARTAMENTO DE ASSISTÊNCIA TÉCNICA E EXTENSÃO RURAL. **Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural**. Brasília, maio 2004. 22p. Disponível em: <<http://comunidades.mda.gov.br/portal/saf/arquivos/view/ater/Pnater.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2011.

CUNHA, Maria Manuela Ligeti Carneiro da. O futuro da questão indígena. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 12, p. 1-16, 1994.
DIEGUES, Antônio Carlos. **Desenvolvimento sustentável ou sociedades sustentáveis: da crítica dos modelos aos novos paradigmas**. São Paulo em Perspectiva, 6: (1-2): 22- 9, jan.-jun. 1992.

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 caso paranaense. In: BONIM, Ana Naria Aimoré et al. **Movimentos sociais no campo**. Edições Criar. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1987.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo, 2003.

ISA –INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. (2003, 2002, 1999). **Povos indígenas no Brasil**. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt>>. Acesso em: 12 set. 2011.

LANDA, Mariano Baez. Indigenismo, antropologia e pueblos índios en Mexico. In: SILVA, Cristhian Teófilo da; LIMA, Antonio Carlos de Souza; BAINES, Stephen Grant (Orgs.). **Problemáticas sociais para sociedades plurais**: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada. São Paulo: Annablume; Distrito Federal: FAP-DF, 2009, 244p.

MARCONI, 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.

METAREILÁ, KANINDE. **Plano de ação participativo para o desenvolvimento de uma economia racional e de manejo sustentável dos recursos naturais da Terra Indígena Sete de Setembro**. Cacoal, 2010.

MINC, Carlos. **A reconquista da Terra**: Estatuto da Terra, lutas no campo e reforma agrária. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

MINDLIN, Betty. **Nós Paiter**: os Suruí de Rondônia. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Diários da floresta**. 1ª ed. São Paulo: Terceiro Nome, 2006.

MINDLIN, Betty; INDÍGENAS;NARRADORES. **Vozes da origem**. 1ª ed. São Paulo: Ática/Iama, 1996.

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, Kaninde**. Cacoal, 2010.

PINTO, Simone Rodrigues. A Convenção 169 e o Direito de Consulta Prévia. In: SILVA, Cristhian Teófilo da; LIMA, Antonio Carlos de Souza; BAINES, Stephen Grant (Orgs.). **Problemáticas sociais para sociedades plurais: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada**. São Paulo: Annablume; Distrito Federal: FAP-DF, 2009, 244p.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

SANTILLI, Márcio et al. **Tropical deforestation and the Kyoto Protocol**: an editorial essay. Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia. 2000.
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. Notas sobre la cuestión étnica. **Estudios sociológicos**, 1984, p. 135-67.

VERDUM, Ricardo. Desenvolvimento, etnodesenvolvimento e integração latino-americana. In: SILVA, Cristhian Teófilo da; LIMA, Antonio Carlos de Souza; BAINES, Stephen Grant (Orgs.). **Problemáticas sociais para sociedades plurais**: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada. São Paulo: Annablume; Distrito Federal: FAP-DF, 2009, 244p.

VANDER VELDEN, Felipe Ferreira. Rebanhos em aldeias: investigando a introdução de animais domesticados e formas de criação

animal em povos indígenas na Amazônia (Rondônia). **Espaço Ameríndio**, 2011, v.5, n.1, p. 129.

YIN, Robert K. **Case Study Research – Design and Methods**. Sage Publications Inc., USA, 1989.