



Boletim do Museu Paraense Emílio

Goeldi. Ciências Humanas

ISSN: 1981-8122

boletim.humanas@museu-goeldi.br

Museu Paraense Emílio Goeldi

Brasil

Cosmo da Silva, Nathália Thaís; Ferreira Neto, José Ambrósio

A monetarização da vida social dos Paiter Suruí

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, vol. 9, núm. 1, enero-abril,

2014, pp. 163-181

Museu Paraense Emílio Goeldi

Belém, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=394035002011>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc



Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

## A monetarização da vida social dos Paiter Suruí The monetization of the social life of Paiter Suruí

Nathália Thaís Cosmo da Silva<sup>I</sup>, José Ambrósio Ferreira Neto<sup>II</sup>

<sup>I</sup>Universidade de Santiago de Compostela. Galicia, Espanha

<sup>II</sup>Universidade Federal de Viçosa. Viçosa, Minas Gerais, Brasil

**Resumo:** O artigo analisa os mecanismos de estabilidade e mudança em comunidades indígenas, acionados pelo atual processo de desenvolvimento. A pesquisa foi realizada entre os Suruí, cujo território se localiza entre os estados de Rondônia e Mato Grosso, no Brasil. Esse povo se destaca pela capacidade de articulação com diversos grupos da sociedade. Com um passado marcado pela exploração madeireira e invasão de colonos na terra indígena, a realidade hodierna dos Suruí conjuga trajetórias e temporalidades que se combinam e descombinam a partir da intensificação relacional com os não índios. A metodologia escolhida foi o estudo de caso, com observação participante e aplicação de entrevistas. Os resultados apontam para o atual e envolvente processo de monetarização da vida social dos Paiter Suruí, mas ponderam que a racionalidade do mercado não é unidirecional. Ela não apenas convive com atividades tradicionais, como o artesanato, mas também interage com a lógica indígena, cujo bojo é a feira cultural, local onde se dá a mescla entre a sociabilidade dos Paiter e a reprodução dos mercados no interior das aldeias indígenas. Finalmente, o artigo evidencia, na realidade Suruí, a vivência da reciprocidade por meio da prática da dádiva, anterior ao contato com os não indígenas.

**Palavras-chave:** Suruí. Monetarização. Reciprocidade. Desenvolvimento.

**Abstract:** The article analyses the mechanisms of stability and change in indigenous communities, triggered by the current process of economic growth. The survey was realized among the Suruí, whose territory is located between the states of Rondônia and Mato Grosso, in Brazil. This people stand out for its ability to liaison with various groups in society. With a past marked by timber exploration and intrusion of settlers on indigenous land, nowadays the Suruí conjugates trajectories and temporalities that connect and disconnect from relational intensification with non-indigenous. The chosen methodology was the case study, with participant observation and the application of interviews. The results point to the current and engaging process of monetization of the social life of the Suruí people, but consider that the rationality of the market is not unidirectional. It not only coexists with traditional activities, like craftwork, but also interacts with the indigenous logic, represented by the cultural fair, where the sociality of Paiter Suruí and the reproduction of market inside the indigenous villages are mixed. Finally, the article points out the Suruí pre-existing experience of reciprocity through the practice of donation, prior to contact with non-indigenous.

**Keywords:** Suruí. Monetization. Reciprocity. Development.

---

SILVA, Nathália Thaís Cosmo da; FERREIRA NETO, José Ambrósio. A monetarização da vida social dos Paiter Suruí. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 9, n. 1, p. 163-181, jan.-abr. 2014.

Autor para correspondência: Nathália Thaís Cosmo da Silva. Rua Floriano Peixoto, 211 – Pioneiros. Pimenta Bueno, RO, Brasil. CEP 76970-000 (nathaliacoop@yahoo.com.br).

Recebido em 26/02/2013

Aprovado em 30/09/2013



## INTRODUÇÃO

Denominado como Suruí pelos sertanistas responsáveis pelo contato oficial, esse povo indígena se autodenomina, em sua família linguística Tupi Mondé, como Paiter, que em português significa ‘nós mesmos’ ou ‘gente de verdade’. A população Paiter Suruí é dividida em quatro linhagens clânicas patrilineares, sendo elas: 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 Larga<sup>1</sup>. Tradicionalmente, os casamentos entre os Suruí eram poligâmicos, o homem se casava com a filha de sua irmã, seguindo regras derivadas das divisões clânicas.

De acordo com estas regras, os Gamep apenas teriam permissão de se casar com pessoas do clã Kaban, as quais, por sua vez, poderiam se casar com membros dos clãs Gabgir, Gamep e Makor. Estes últimos teriam permissão para casar com os Kaban e os Gabgir. Ainda que atualmente nem todos os casamentos se realizem de acordo com as divisões clânicas, a sua existência implica também divisões políticas, uma vez que cada clã constituiu uma associação representativa, além de uma representante da população da aldeia Apoena Meireles, no Mato Grosso, e outra de jovens e adultos. As associações se vinculam à associação Metareilá, atualmente representativa do clã Gamep, e também implica uma organização social, como esclarece o 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 (2010)<sup>2</sup>. A maior instância deliberativa é o Parlamento Suruí, onde se discutem os projetos, a destinação de recursos e as demandas.

A Terra Indígena Sete de Setembro, com uma extensão territorial de 248.146,921 hectares, localizada entre os estados de Rondônia e 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, entre os quais o trabalho, a adoção e a busca por formação profissional, como aponta o PARMSRN. Significativa parte do território se localiza nas proximidades da BR-364, rodovia que conecta Cuiabá a Porto Velho. Como a colonização em Rondônia ocorreu no formato ‘espinha de peixe’<sup>3</sup>, 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 a 12 e 14, as quais permitem o acesso às aldeias Suruí, como aponta o Instituto Socioambiental (ISA, 2003).

Segundo a Casa de Apoio à Saúde do Índio (CASAI, 2011, comunicação pessoal), atualmente existem 26 aldeias distribuídas ao longo da Terra Indígena. Embora 60% da área localizem-se 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, é feita no estado de Rondônia, sobretudo no município de Cacoal, que concentra 84,93% da população Suruí.

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, os dados do PARMSRN indicam que a partir de 1975 esta sociedade aponta significativas taxas de crescimento populacional, já que

<sup>1</sup> Cinta Larga também é um grupo indígena Tupi Mondé. Seu território se localiza entre Rondônia e Mato Grosso.

<sup>2</sup> METAREILÁ. Plano de ação participativo para o desenvolvimento de uma economia racional e de manejo sustentável dos recursos naturais da Terra Indígena Sete de Setembro. Documento interno ao Projeto REDD+ Suruí. 2010. 138 p.

<sup>3</sup> 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.



neste ano possuía 250 pessoas, em 1989 esta cifra avança para 450, em 2000 para 840 e em 2010 para 1.231. Segundo o PARMSRN, 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 Fundação Nacional de Saúde/Casa de Apoio à Saúde do Índio (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 1.231 pessoas, em 2010, a população Suruí passou para 1.241 em 2011, sendo 647 homens e 694 mulheres (CASAI, 2011, comunicação pessoal). Além disso, pela perspectiva etária, a maioria da população é composta por criança de 0 a 12 anos.

## OBJETIVO E METODOLOGIA

Este artigo tem como principal objetivo a identificação dos mecanismos de estabilidade e mudança acionados pelos Suruí, da Terra Indígena Sete de Setembro, diante da atual noção de 'desenvolvimento' em Rondônia. A abordagem teórico-metodológica é de caráter interdisciplinar, mantendo diálogo com distintas áreas do conhecimento, como história, sociologia e antropologia.

A pesquisa de campo foi realizada na Terra Indígena, na associação Metareilá e em um curso denominado "Atividades econômicas em Terras Indígenas", promovido pelo Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB) no município de Cacoal.

A estratégia metodológica adotada 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 do estudo de caso, como aponta

Yin (1989), é a possibilidade de "generalização analítica" de uma realidade específica, de modo que a construção teórica contribua não somente para o 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. 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, os vários ciclos econômicos, a expansão das fronteiras e as noções de desenvolvimento, de modo que as proposições teóricas sejam comparadas com os dados empíricos.

Foram também realizadas entrevistas, que, de acordo com Haguette (1992), constituem-se como um processo de interação social entre entrevistador e entrevistado, procurando-se atingir o objetivo central da pesquisa, fazendo uso de um roteiro que contenha os tópicos a serem abordados. Para a interpretação das entrevistas, foi utilizada a técnica de análise do discurso, sobretudo para marcação histórica dos fatos relatados pelos indígenas.

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, neste caso, Suruí.

## TRANSFORMAÇÕES EM RONDÔNIA E A COMUNIDADE INDÍGENA SURUÍ

Um grande marco da história rondoniense é registrado nos períodos áureos do ciclo da borracha, pela assinatura, em 1903, do Tratado de Petrópolis, entre Brasil e Bolívia, que não só anexou o Acre ao território brasileiro, como também 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 (Ott, 2002). A construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, cuja concessão foi comprada pelo empreiteiro americano Percival Farquhar, foi iniciada em 1907.

Ott (2002) 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, a escravização e a desestruturação cultural.

De acordo com Ott (2002), em 1914, 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. Posteriormente, Rondônia também se tornou cenário da sobrevida 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 1943-1944, 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.

Foi tão somente em 1981 que Rondônia alcançou a categoria de estado, mas sua ocupação sistemática, respondendo a objetivos geopolíticos e econômicos, tem como marco a atuação do Governo Militar a partir de 1964, quando foram descobertas jazidas de cassiterita (Ott, 2002).

A história do povo Paiter Suruí está intimamente relacionada com os instrumentos utilizados na estratégia de ocupação de Rondônia, uma vez que os indígenas ocupavam previamente este território, marcado por intensas transformações nos últimos anos. Segundo Becker (1991), fundamentalmente foram utilizados dois instrumentos de ocupação: o primeiro diz respeito à construção da rodovia BR-364 na década de 1970, que permitiu a canalização do fluxo de camponeses expropriados pela modernização agrícola da região sul do país; o segundo se refere ao Programa Integrado de Colonização (PIC), que teve um extraordinário efeito, visto que, além do pequeno grupo de assentados com a assistência do Estado, havia uma grande massa atraída

espontaneamente, fixando-se 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 a capacidade de controle do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (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 populacional em pouco mais de 30 anos. Esse aumento, 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 (Becker, 1991). As mudanças populacionais em Rondônia se desdobraram em novas configurações territoriais, que, por sua vez, provocaram transformações também nas comunidades indígenas, inclusive nos Paiter Suruí. Ainda que este povo tenha tido o contato iniciado em 1969 pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), com a presença dos sertanistas Francisco Meirelles e Apoena Meirelles, grandes defensores dos povos indígenas, é neste contexto de expansão das fronteiras geográficas e econômicas, marcado por disputas e conflitos, que a Terra Indígena Sete de Setembro passa a sofrer forte pressão e invasão de colonos, pois o PIC Gy Paraná foi implantado no entorno do território dos Suruí. Por isso, a demarcação dos limites da Terra Indígena foi realizada em 1976. Em 1981, foram retirados os colonos depois de duas mortes resultantes dos sucessivos conflitos e, finalmente, em 1983, a demarcação foi homologada.

Sobre este cenário, já relatava Martins (1988, p. 9):

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.



Os encontros e especialmente desencontros entre colonos e indígenas, além dos demais atores que faziam parte dessa trama, como posseiros e grandes fazendeiros, resultaram em um evento marcante, a expropriação, bem relatada por Mindlin (1985, p. 14):

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.

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 propicia. 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 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).

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

Estes trechos são capazes de reportar ao cenário de profundas mudanças que fez de Rondônia um palco onde atuam latifundiários, colonos e índios, em suma, novos atores em interação. Dessa maneira, a economia tradicional dos Paiter Suruí passou a sofrer forte influência dos modos de vida da cultura que se aproximou. A agricultura de corte e queima, a caça, a pesca e a coleta de produtos silvestres, com a intensificação do contato com não índios, deram lugar ao plantio de outras culturas que não as tradicionais, como café, por exemplo.

## A EXPLORAÇÃO ILEGAL DA MADEIRA E AS TRANSFORMAÇÕES NA SOCIEDADE SURUÍ

Como fruto dessa interação, estabelece-se um novo marco na história dos Suruí, além das sucessivas invasões dos colonos: a Terra Indígena Sete de Setembro passa a sofrer outro tipo de aliciamento com o início da exploração predatória da madeira em 1986, intensificando-se, sobretudo, após o término no Programa Integrado do Noroeste do Brasil (POLONOROESTE). Esse grande projeto de intervenção regional foi responsável, por meio de financiamento do Banco Mundial, pela pavimentação da BR-364, principal rodovia do estado, e acelerou ainda mais o processo migratório em Rondônia. Segundo o PARMSRN, o POLONOROESTE, longe de cumprir o seu suposto objetivo de assentar agricultores, promovendo uma agricultura autossustentada, fomentou os índices mais altos de desmatamento na região.



A exploração madeireira, aliada à ameaça de invasão dos não indígenas ao território Suruí, trouxe efeitos perversos na vida social deste povo. Isso porque, antes do contato, estes indígenas viviam todos na mesma aldeia.

Se, por um lado, a invasão dos colonos despertou certa mobilidade populacional para além da Terra Indígena Sete de Setembro, por outro, a fim de assegurar a sua posse, o aliciamento madeireiro passou a estabelecer uma nova lógica econômica, que se desdobrou na ocupação dos espaços da Terra Indígena, causando a dispersão dos indígenas pelo território e a criação de novas aldeias. Esse processo ocorreu em razão de os indígenas perceberem que, ocupando os espaços ainda não explorados, tornavam maiores os benefícios monetários individuais recebidos em decorrência da extração de madeira, por meio de acordos assimétricos entre suruís e madeireiros.

Nessa conjuntura, os indígenas se depararam com um processo no qual a natureza passou a ser precificada. Além do valor espiritual, a natureza passou a ter, no universo de significados dos Suruí, valor econômico, dando início às trocas monetárias, sobretudo pela venda de madeira. Também é neste período que as malocas são substituídas por casas de madeira, perdendo os indígenas a organização espacial tradicional e a técnica de confecção das malocas, que os protegiam da entrada de animais, como morcegos, de modo que eles ficaram mais vulneráveis a novas doenças.

Em suma, desde o estreitamento relacional com não índios, houve grande perda de território, de reservas naturais de matéria-prima utilizada na confecção de artefatos de sua cultura material, de aspectos culturais e de referenciais tradicionais. Isso culminou em um alinhamento produtivo e econômico para que a comunidade Suruí pudesse responder às suas necessidades no que se refere à sobrevivência e à reprodução dos meios de vida, como aponta o PARMSRN.

Em contrapartida, o atual debate entre os Suruí tange a possibilidade de resgatar as formas tradicionais

de reprodução dos meios de vida indígena, aliado à possibilidade de rentabilidade financeira, via projetos que, segundo o PARMSRN, visem o uso racional e o manejo ecologicamente sustentável dos recursos naturais. A elaboração do PARMSRN em 2010 e as parcerias construídas pelos Suruí, por meio da associação Metareilá, com diversas organizações não governamentais, inclusive estrangeiras, e grandes organizações refletem essa tendência.

### **UMA DISCUSSÃO SOBRE A ARTICULAÇÃO ENTRE AS DIFERENTES FORMAS DE INTEGRAÇÃO ECONÔMICA**

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 de atividades tradicionais entre os indígenas. Esta feira se constitui em um local onde se fazem vendas, trocas de comida e artefatos. 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 referirem à floresta e ao local de reprodução da vida tradicional (Figura 1).

Os indígenas mencionam a feira cultural como um marco em que ocorre o resgate da relação harmoniosa com a natureza, propiciada pelo afastamento do



Figura 1. Feira Cultural na Aldeia Joaquim. Foto: Nathália Thaís Cosmo da Silva, 2011.



aliciamento de madeireiros, caçadores e colonos, como pode ser observado no relato que segue:

Hoje em dia, quando nós têm 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, madeireiro, vem aqui procurar negociação, se não dá certo ele já ficou nervoso, acha ruim. É assim. Hoje em dia, três anos atrás, ficou tudo bem aqui. Pai cuida do meu filho, e caçar, onde pesca assim e tá bem (José Suruí, 45 anos, 2011)<sup>4</sup>.

Neste relato, é possível encontrar dois marcadores do discurso. O primeiro é percebido pela expressão “hoje em dia”, por meio da qual José se 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 é feita 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 referindo-se 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 um pouco antes do contato com os não índios, remontando aos tempos da invasão do território, tempos de contendas por causa das negociações dos recursos naturais da aldeia. Ao finalizar 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 início 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 ilícita na

Terra Indígena Sete de Setembro, na qual a feira emerge como um dos desdobramentos.

Outros indígenas, ao relembrarem 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, que já os assolava devido às condições favoráveis à reprodução de mosquitos, como a proximidade de rios e da floresta, bem como à 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 destacados a seguir permitem identificar o exposto:

Meu pai contou pra mim que nós vivia bem no mato, sem doença, sem gripe, sem febre, sem nada, só quando pessoa ficou idade, pessoa morre. Nós agora desse tempo a gente pega muito gripe, febre, todo tipo doença, né, diarréia, 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 nós 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 gripe e sarampo, bem como o sintoma da febre, conferiram à comunidade indígena um novo ritmo, diferente daquele no qual a morte estava atrelada à idade avançada, à picada de cobra, a acidentes com flechas ou decorrentes das derrubadas em que, porventura, a tora caía sobre algum membro da aldeia.

<sup>4</sup> Os indígenas, sobretudo os mais velhos, nem sempre dominam a língua portuguesa. O que se percebe é que a maioria não conjuga os verbos no tempo passado, de modo que alguns marcadores do discurso, como ‘antigamente’, ‘hoje em dia’ e outros similares indicam o tempo ao qual se remete.



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

Bom, porque nós 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, ái 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, nós vivendo só atrais 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, ái 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, ái a muié ajudar, pranta mandioca, batata doce, tudo, acompanha homi prantar, né (Maria Suruí, 45 anos, 2011).

O relato da entrevistada, que vivenciou, na aldeia Joaquim, o período anterior ao contato dos indígenas com a sociedade envolvente, aponta para a reprodução dos meios de vida expressos pela relação 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, na qual esta entrava em cena como acompanhante das atividades masculinas. Aponta, ainda, 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 de Mindlin (2006, p. 72), que pesquisou a sociedade Suruí entre 1979 e 1983, são esclarecedoras. A pesquisadora relatou 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 o 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 seguem um padrão prazeroso – mais verdadeiramente natural, porque vivem o momento e não a finalidade última, o resultado na produção.

Este relato evidencia o cotidiano dos Suruí há mais de vinte anos, tempo da realização da pesquisa de Mindlin. Ela aponta para uma lógica produtiva que contraria a lógica da acumulação capitalista. Os relatos, tanto da pesquisadora quanto de Maria Suruí, 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 mecanismos tradicionais de reprodução da visão social dos Paiter Suruí, pois atingiam não só o âmbito de uma necessidade humana – a de alimentação –, mas a forma como as pessoas se relacionavam entre si e com o tempo, existindo um ritmo próprio, que nada tinha a ver com o da acumulação.

A prática do artesanato é um exemplo claro da persistência do *habitus* existente na aldeia, ou seja, de "sistemas de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funcionam a cada momento como matriz de percepções" (Bourdieu, 1989, p. 65). Se essa prática for pensada apenas enquanto



atividade produtiva, apresentaria resultados econômicos ínfimos. Ela persiste não somente em função de 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* (Bourdieu, 1989) é interessante para entender a persistência do artesanato justamente pela sua capacidade de abranger os aspectos culturais e a visão social de mundo de determinada sociedade. Nas palavras de Navarro e Pedroso (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 nessa perspectiva que a atividade artesanal, analisada pelo conceito de *habitus*, está para além do regime societário capitalista, no qual se oferecem produtos demandados pelo mercado. Os trechos a seguir são pertinentes 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, 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, 33 anos, 2011).

Apesar de os relatos indicarem a inexistência de pontos fixos para a venda 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. Apesar de servirem como alternativa de renda,

essas atividades estão para além da lógica capitalista, por não coadunarem com o princípio técnico-produtivo que se volta ao mercado para oferecer produtos em larga escala, além de não estarem 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 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 que estuda as comunidades indígenas 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 os 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, por que 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 quê 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 jovenzinhas lá, as mulheres mais jovens, todas elas lavando roupa na máquina de lavar e quem já lavou roupa na vida sabe que é um inferno esse negócio de lavar roupa e eu achei aquilo admirável, que legal. E isso por conta da melhoria econômica, né (professor da Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2011).

Nas aldeias visitadas da Terra Indígena Sete de Setembro foram verificados todos os eletrodomésticos citados 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 de uma indígena. A Figura 2 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 imagem, a senhora está sentada no chão, sem obedecer às noções capitalistas de um mínimo de conforto no trabalho, diferindo das atuais noções ergonômicas para a realização de trabalhos manuais; essa imagem, ao mesmo tempo, mostra a inovação presente em elementos como a furadeira e também a máquina de lavar, logo ao lado da senhora.



Figura 2. Indígena se ocupando da atividade artesanal na aldeia da Linha 9. Foto: Nathália Thaís Cosmo da Silva, 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 a incorporação e a possibilidade de criação do novo (*habitus instituinte*). É nesse sentido que a incorporação de novos instrumentos ressignifica a atividade artesanal praticada desde os tempos mais remotos entre os Suruí.

A entrada de tais elementos, consoantes a uma lógica capitalista de reprodução dos meios de vida, certamente modificou alguns costumes, principalmente os relacionados ao consumo de bens industrializados, pela possibilidade de armazenamento e conservação desses produtos, como descrito no relato acima.

Evidenciar o processo de trocas a partir da monetarização da vida social dos Paiter Suruí não significa dizer que este povo deixa de ser caracterizado como genuinamente indígena por conta do atual processo, tampouco sugere uma espécie de defesa do 'bom selvagem' (qualidade dos indivíduos que viviam no estado de natureza, como preconizado por Rousseau). Pelo contrário, abre espaço para um debate em termos de geração de conhecimento, comprometido com a atual realidade dos Suruí. O estudo de Gordon (2006, p. 37) sobre os Xikrin do 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.

Este autor entende o movimento indígena em relação aos bens capitalistas como um fenômeno autêntico, incapaz de descharacterizar o indígena, o que condiz com a realidade Suruí. A inserção dos índios no mundo digital, por meio da aquisição de microcomputadores,

e a modernização de uma série de práticas evidenciam que 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 pensamo assim, nós grupo Gamir, pra não perder nossa cultura, a gente que tá aqui é muito importante pra gente tá aqui unido, num deixa a cultura principalmente criança que vem. A gente precisa de ensinar fazer arco, flecha, idioma (Renato Suruí, 33 anos, 2011).

Sob um prisma mais pessimista, o jovem indígena de 26 anos relatou 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 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 para a 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 o uso das bebidas tradicionais, como a chicha. Um fato não elimina o outro, entretanto ambos evidenciam que, como qualquer outra sociedade, as comunidades Suruí estão em constante mudança de significados dos elementos tradicionais, que se mesclam com os elementos modernos, os quais, via de regra, são obtidos por meio de compra e de 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 vestimentas e do pagamento de contas, como a de energia. Os relatos possibilitaram perceber a forma como o 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, 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, 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 também e a gente continua nessa vida (Renato Suruí, 33 anos, 2011).

O dinheiro utilizado em trocas econômicas é proveniente de variadas fontes, seja do cultivo de café, banana, arroz e feijão, seja do 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. A renda pode até mesmo ser proveniente do artesanato, como dito. Além disso, existem as aposentadorias e alguns programas de transferência de renda, como Bolsa Família, e indígenas ligados direta ou indiretamente às associações que cada clã constituiu, o que lhes confere acesso ao dinheiro. É no Parlamento Suruí, instância deliberativa democrática, que se discutem o plano de trabalho e a destinação do dinheiro obtido pelo crédito de carbono. A noção monetária, juntamente com o processo deliberativo, vai se inserindo no universo de significados dos Suruí, uma vez



que povos indígenas tradicionalmente possuem hierarquias não estabelecidas democraticamente, mas de acordo com as crenças, como era o caso dos pajés e caciques, figuras atualmente sem prestígio na comunidade por influência das igrejas evangélicas.

O próprio projeto de sequestro de carbono, maior iniciativa atual dos Suruí, 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 organizações ambientalistas, é, segundo os Paiter Suruí, uma forma de valorização econômica dos recursos naturais, protegendo as florestas da Terra Indígena. O objetivo deste projeto é a comercialização da biomassa da floresta existente em suas aldeias. Este projeto faz parte de um mecanismo de redução compensada financeiramente, chamado de Redução de Emissão por Desmatamento (REDD), que tem como objetivo compensar financeiramente a manutenção das florestas tropicais, mitigando o gás carbônico, causador do aquecimento global. Segundo Santilli *et al.* (2005), o REDD parte da ideia apresentada na Nona Sessão da Conferências das Partes da United Nations Framework Convention on Climate Change (COP-9/UNFCCC), realizada em Milão, Itália, e consiste basicamente em incluir na contabilidade das emissões de gases do 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. A única remuneração individual é concedida por diárias àqueles que estão envolvidos na plantação de mudas, o que, somada às aposentadorias, aos programas de transferência de renda, à venda de artesanato, café, banana, castanha e também ao trabalho em associações, passa a conferir 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 influencia na

relação humana e nos comportamentos sociais, os quais, 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”. De tal modo, as atividades madeireiras, agropecuárias, extrativistas e até mesmo o projeto de crédito de carbono, apesar de suas especificidades, mostram-se, sobretudo, como alternativas consoantes 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 por meio dos recursos naturais, outrora obtido pela exploração ilícita de madeira.

Além disso, com a comercialização do crédito de carbono, os 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: a capacidade de transformar tudo em produção de valor.

O relato da indígena que listou o que se produzia na aldeia corrobora a assertiva de Navarro e Pedroso (2011). Entre os produtos agricultáveis, ela 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 refez a pergunta: “Vocês compram café?”. Entre risos, a indígena exclamou: “porque vem no pacotinho, né!” (Camila Suruí, 33 anos, 2011).

Esse relato é interessante porque evidencia que Camila Suruí, por mais que desconheça o processo agroindustrial do produto, tem uma noção, ainda que distante, da cadeia produtiva do café. Alude a um processo no qual, na cadeia produtiva, a aldeia é tanto fornecedora do insumo como consumidora do produto final, industrializado, ou mesmo, nas palavras da indígena, do café que vem “no pacotinho”.



A multiplicação de mercados pode ser percebida pelos mais variados câmbios, aquele feito entre os indígenas e os atravessadores, em decorrência da comercialização do café *in natura*, e outro que se dá entre o indígena e os supermercados ou donos das vendas próximas às linhas, pela comercialização do café industrializado, além das transações indiretas referentes ao transporte, seja na compra do bilhete de ônibus ou de combustível nos 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, 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, 2011).

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

Acho que nós nunca voltamo Suruí pelado assim não, nós visto com é 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 tô falando você, vida é muito pesado, eu acho que a vida de vocês é muito pesado, mai vocês leva assim, vocês não têm 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, 2011).

A dificuldade vivenciada atualmente ocorre pela imersão na lógica da contrapartida monetária, mesmo que precariamente, conforme 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 de esse modelo capitalista ser também pesado para os não indígenas, é algo que se aprende desde cedo, intrínseco à sociedade ‘branca’. Contudo, na opinião dos entrevistados, o desafio se torna ainda maior para os Suruí, no tocante à 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, percebida nas entrevistas que enfatizam os tempos remotos, nos quais as trocas não eram monetárias e os indivíduos eram vinculados ao bem em troca, é interpretada neste trabalho não como indicativo de que a comunidade Suruí tinha tradicionalmente a solidariedade como orientadora de suas relações sociais. Somente um estudo específico poderia afirmar isso, hipótese sequer levantada na presente pesquisa. O que se pretende evidenciar é tão somente que, entre tantas mudanças, o dinheiro entra em cena como um dos elementos que reorienta a sociabilidade nas aldeias.

Em uma entrevista, a indígena falou descontente sobre as atuais divisões entre os indígenas, apontando o dinheiro e as relações comerciais como as causas: “é ruim, por que ele sabe muito dinheiro, né, pessoa já sabe muito



dinheiro, o que vender pro outra pessoa o que ele tá pedindo, não dá de graça" (Mirian Suruí, 30 anos, 2011). Ao utilizar a expressão "ele sabe muito dinheiro", Mirian Suruí clarifica a noção capitalista da permuta, do câmbio, que foi sendo naturalizada na lógica de organização da sociedade Suruí. Em seguida, quando questionada se o dinheiro era considerado como algo bom, a 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).

Esse 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. Além disso, a manifestação do enredamento na lógica monetária referente ao estilo de vida das populações indígenas é discutida por outros autores, como Gordon (2006), que enfatiza o contexto de relação estabelecida na história do contato, uma vez que é comum a motivação indígena pela apropriação dos objetos dos brancos. Para o autor, a questão fundamental para o entendimento da relação dos índios com os brancos, seus bens e o dinheiro, é que "o interesse indígena pela inovação material não pode ser visto simplesmente como um fenômeno que transcorreu de fora para dentro, como aculturação" (Gordon, 2006, p. 293). O autor defende que a apropriação do dinheiro, no contexto dos Xikrin do Cateté, povo Kayapó (ou Mebêngôkre) situado no Pará, aponta para uma lógica característica de apropriação das capacidades de transformação e diferenciação. Dessa maneira, o uso do dinheiro não obedece a uma lógica capitalista, pois ele representa mais do que um objeto ou meio de troca. O uso do dinheiro é determinado, portanto, por aspectos identitários desse povo, que busca a incorporação de signos com o objetivo de produzir o belo, o qual, por sua vez, remete à significação ritual da comunidade.

No caso Suruí, é importante notar que a alteração na escala da interação com os brancos é feita, em grande parte, por transformações da própria dinâmica dos não índios, em que pese a facilidade de locomoção pela construção de estradas, a dinamicidade econômica do município de Cacoal,

os assentamentos rurais mal planejados, o agravamento da propriedade fundiária, os programas de incentivo à pecuária, à extração de madeira e à mineração. Nesse sentido, Gordon (2006, p. 52), em seu estudo de caso, entende que "não apenas os Xikrin mudaram, mas também os brancos".

Nesse sentido, percebe-se que a intensificação monetária, ou a multiplicação de mercados, é um fenômeno recorrente nas sociedades, não específico ao contexto urbano, mas também ao mundo rural, às comunidades quilombolas e aos indígenas. No entanto, pelo senso comum, este fenômeno muitas vezes é considerado inautêntico para as comunidades indígenas. Ainda que seja necessário um estudo antropológico aprofundado para entender os significados do dinheiro no estilo de vida dos Suruí, esta pesquisa é capaz de apontar para a multiplicação de mercados no entorno e no interior das comunidades indígenas, fenômeno que interage com mecanismos de estabilidade do povo indígena em questão, como a prática do artesanato, e até mesmo com a revitalização de momentos nos quais emergem mais claramente as sociabilidades nas aldeias, propiciadas pela feira cultural. Esta é um desdobramento do término da exploração madeireira e expoente do resgate da sociabilidade do 'mato', pois, além das vendas e das trocas, é onde os indígenas conversam, fazem suas danças e cantos tradicionais. Por isso, este cenário é revelador da interação entre o aspecto tradicional e a monetarização da vida social dos Paiter Suruí. Segundo Navarro e Pedroso (2011, p. 24), este processo tange tanto as esferas sociais e econômicas quanto as culturais e políticas, que "implicam o desenvolvimento de formas de comportamentos sociais que refletem uma 'sociabilidade correspondente', a qual, com o tempo e a contínua expansão econômica, enraíza até uma moralidade dominante, naturalizando aqueles processos com o passar dos anos".

O relato de um dos entrevistados, liderança indígena que fundou uma aldeia no município de Rondolândia, em Mato Grosso, 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 criação bovina, evidencia que o dinheiro passa a ser o motor das novas ações:

Café tá 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, aquele espécie, 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 autores).

Dessa forma, Ubiratan Suruí compara a naturalização do processo social, segundo a qual as trocas monetárias passam a fazer parte do cotidiano indígena como uma espécie de 'vício', verificada pela expressão "fica doente por dinheiro", ou seja, como algo que o transformou em necessidade, fazendo com que os projetos de vida sejam organizados no sentido de garantir a reprodução dos meios de vida, atualmente feita também pelas trocas monetárias.

Apesar de essa nova forma de integração econômica produzir outras formas de sociabilidade na aldeia, introduzindo a noção de negociação, a questão do preço/moeda e o comércio, não se pode dizer que esse é um processo unilateral, no qual o mercado avança sobre a cultura indígena. Pelo contrário, os mecanismos indígenas tanto de estabilidade quanto de mudança são acionados. A existência da feira cultural é 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 tá acabando a cultura. Quem dominou a gente? A cultura branca, igreja, né, e num quer mai tirar a fruta do mato, não tem renda, não tem a venda, não tem mercado, você quer, quem dá dinheiro aqui é arroio 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 têm muito dinheiro, tem que vender seu madeira (Itabira Suruí, 53 anos, 2011, grifo dos autores).

O trecho em destaque evidencia, pelo marcador 'antigamente', que remete ao período histórico no qual 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 mesmo espirituais. Assim, a noção de troca monetária é adquirida pelos Suruí a partir da exploração madeireira, que, sendo um recurso natural abundante na Terra Indígena, inicialmente não tinha nenhum custo para eles, tampouco eram percebidas as externalidades negativas de tal exploração. Percebia-se somente a contrapartida, o dinheiro pago pelas toras de madeira. Isso 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 no qual não se tinha de fazer qualquer tipo de esforço ou trabalho para adquiri-la. Em outras palavras, o primeiro contato dos Suruí com o dinheiro é feito a partir de uma lógica precária de mercado, diversa daquela moderna de compreensão da sociedade, gerando, por sua vez, uma incompatibilidade entre as visões do mundo tradicional e do que, à primeira vista, eles entenderam como moderno.

Se, por um lado, a intensificação do processo de monetarização passa a influenciar a sociabilidade entre os Paiter Suruí, reconfigurando as práticas sociais desse povo indígena a partir da mercantilização de sua vida social, por outro, amparados por Mauss (1974) e Polanyi (1944 [1980]), que supõem a existência de formas de integração econômica por meio de uma economia natural para além do mercado, é possível dizer que os Paiter Suruí 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 (Polanyi, 1944 [1980]). Esta assertiva é tão somente possível mediante a análise de entrevistas, que, sobretudo, realçam a perda de uma suposta gratuidade nas relações e das antigas formas de sociabilidade nessas comunidades.

É nesse 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 (1944 [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 onde se dão as trocas.

A reciprocidade, segundo Polanyi (1944 [1980]), é fundamentada pela prática da dádiva, um comportamento que obriga a pessoa que recebeu algum presente a retribuí-lo. O conceito de dádiva, no entanto, é proposto por Mauss (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 (1974, p. 144), em suas próprias palavras, um pesquisador que se ateve 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. O estudioso realça, ainda, a existência de diversas formas de troca, de modo que “não são indivíduos, mas coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam” (Mauss, 1974, p. 144).

Nesta linha argumentativa, o termo *embeddedness*, de Polanyi (1944 [1980]), é pertinente, pois indica que, no passado, nas comunidades tradicionais, a atividade econômica era indissociável das atividades sociais, sendo o predomínio da integração econômica na forma de mercado um evento fundamentalmente moderno. O princípio de integração econômica assume que a forma de mercado se caracteriza como economia mercantil, enquanto a dádiva,

como economia não monetária (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 de suas regras de organização social. 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. O relato abaixo explicita maiores detalhes sobre este sistema:

Agora mudou, né, quando eu nasci minha mãe tá 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 quatro 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 entregar minha filha, entregar lá é casamento. Agora é nós diferentes, 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, 2011, grifo dos autores).

O marcador do passado, nesse trecho, é expresso pelo “quando eu nasci”, evidenciando outra lógica de relacionamentos interpessoais, na qual 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 de 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 a se integrar recentemente, mesmo que precariamente, mas a de reciprocidade, que, segundo Sabourin (2009), é uma dinâmica de dádiva e redistribuição criadora de sociabilidade. Para Mauss (1974), o casamento também pode ser analisado como uma espécie de dádiva da mulher, frequentemente 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) afirma que a vida social não é tão somente permeada pela circulação de bens materiais, mas por palavras, títulos, nomes e também 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 o entendimento de que o sistema de casamento entre os Suruí, compreendido como uma forma de dádiva, sugere que a economia tradicional desse povo indígena esteve historicamente entrelaçada com os mecanismos espirituais/religiosos criados por esse povo 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 pelo noivo para a família da prometida, se mostram como elementos que configuram essa prática. Isso porque o ato de “dar-receber-retribuir”, utilizando uma expressão de Polanyi (1944 [1980]), está submerso nas relações sociais dos Paiter, sendo a reciprocidade validada pelos costumes religiosos (sistema de casamento) responsáveis 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 (Lanna, 2000).

A 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 linha (onde foram constituídos assentamentos ortogonais, que dão acesso às aldeias dos Suruí), se veem igrejas evangélicas de denominações diferentes. Atualmente, dentro das aldeias, existem templos evangélicos com a denominação adaptada ao povo indígena, como a Igreja Evangélica Suruí Palob Apaiterey Pabnney, que, em Tupi Mondé, faz referência a um Deus único (Figuras 3 e 4).

É fundamental ressaltar que a interferência das igrejas evangélicas pode ir além do sistema de casamentos, o que, isoladamente, já seria um aspecto preponderante para a reorganização da vida social desse povo indígena. Contudo, a presença de tais igrejas pode se relacionar também ao 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,

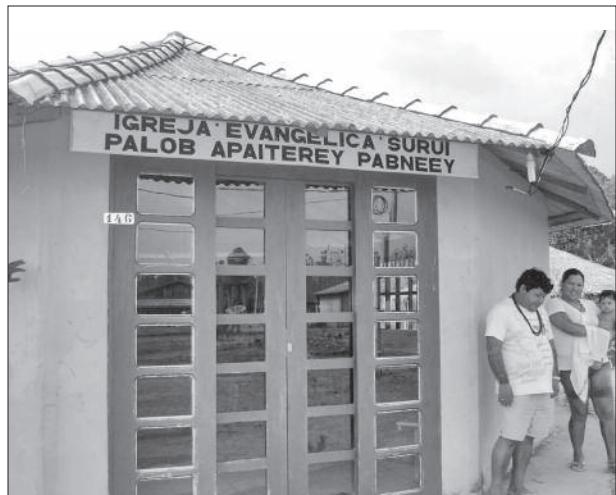


Figura 3. Igreja evangélica Suruí, Aldeia Apoena Meireles, Rondolândia, Mato Grosso. Foto: Nathália Thaís Cosmo da Silva.



Figura 4. Igreja evangélica na Linha 9, Cacoal, Rondônia. Foto: Nathália Thaís Cosmo da Silva.

não se pode negar a influência da ética protestante na formação do conceito de modernidade, que desemboca nos conceitos de indivíduo, igualdade e democracia. Esses aspectos são dissonantes da organização social tradicional dos Paiter, os quais geralmente estão sob a liderança de um chefe ou dos pajés, figuras que começam a desaparecer ou a entrar em descrédito nas aldeias, em decorrência da evangelização dos indígenas, dando lugar a novas lideranças, como os pastores.

No entanto, apesar de a mudança no sistema tradicional de casamento se mostrar relevante, ela parece ser aprovada pela população, sobretudo as mulheres, que passam a ter o direito de escolha do 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, quando se casava com o tio mais velho.

Em síntese, é possível dizer, baseados na contribuição argumentativa de Polanyi (1944 [1980]), que a atividade econômica está indissociada das atividades sociais e culturais, e que 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.

Ao associar o sistema econômico a outras atividades sociais, Polanyi (1944 [1980]) defende 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.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa de campo entre os Suruí permitiu verificar a interação de distintas rationalidades. Entre as diferentes formas de integração econômica, destacam-se 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 as distintas sociabilidades, a tradicional remete à coesão social, enquanto a capitalista aponta para o individualismo. Entre as diversas lógicas e práticas, observam-se 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. Também a permanência, porém ressignificada, do artesanato aponta para a estabilidade da tradição, mas, ao mesmo tempo, para a sua transformação em produção de valor. Vê-se a criação do novo na feira cultural, onde se integram a sociabilidade capitalista e o resgate do ‘velho’, da vida no mato, da sociabilidade Suruí. São fenômenos contraditórios que evidenciam o quanto a mudança é dialética.

A contradição não é mérito tão somente concedido à sociedade Suruí, mas está presente também na forma como as políticas relativas ao desenvolvimento são instrumentalizadas na região amazônica, *locus* de grandes projetos econômicos, mas, simultaneamente, de restrições ambientais mais rigorosas. É um terreno de descompassos, de ritmos descombinados entre os atores sociais e suas diferentes lógicas, principalmente propiciados pela



revitalização da fronteira, que revela, segundo Martins (1997, p. 44), “diversidades e não uniformidades da mesma realidade econômica e social”.

O processo de monetarização da vida social dos Paiter Suruí se articula com outras rationalidades e formas de sociabilidade, para além da capitalista. Assim, este estudo evidenciou a existência de demais formas de integração econômica por meio de uma economia natural, na qual os Paiter Suruí já se integravam economicamente pela prática da dádiva, antes do contato com os não índios e da sociabilidade capitalista. A dádiva configura a existência da reciprocidade, identificada no sistema tradicional de casamento entre os Suruí. Isso é revelador do fato de que, originalmente, a atividade econômica estava indissociada das atividades sociais e culturais, de acordo com os argumentos de Polanyi (1944 [1980]).

Reconhecer a reciprocidade, pela prática da dádiva, como uma forma de integração econômica da comunidade Suruí, anterior à sociabilidade capitalista, é, inclusive, importante para melhor compreender a monetarização da vida social desse povo indígena. Isso porque, lançando mão da perspectiva de Favareto (2007, p. 56), “para compreender a evolução e o desenvolvimento das sociedades humanas é preciso compreender seus mecanismos de estabilidade e mudança e como estas diferentes dimensões interagem”. De tal modo, a multiplicação de mercados no entorno e no interior do território Suruí é um fenômeno que interage com mecanismos de estabilidade do povo indígena em questão, como a prática do artesanato e a feira cultural. Por mais que essa feira demonstre a face capitalista da atual sociabilidade, indica um fenômeno no qual, como sugere Polanyi (1944 [1980]), a economia está embutida nas relações sociais.

## REFERÊNCIAS

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

BOURDIEU, Pierre. **Poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

FAVARETO, Arilson. **Paradigmas do desenvolvimento rural em questão**. São Paulo: FAPESP/Iglu, 2007.

GORDON, Cesar. **Economia selvagem**: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: UNESP/ISA/NUTI, 2006.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Petrópolis: Vozes, 1992.

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

LANNA, Marcos Pazzanese Duarte. Notas sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva. **Revista de Sociologia e Política**, n. 14, p. 173-194, 2000.

LAVILLE, Jean Louis. **Les services de proximité en Europe**. Paris: Syros, 1992.

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

MARTINS, José de Souza. **Não há terra para plantar neste verão**: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1974. v. II.

MINDLIN, Betty. **Diários da floresta**. São Paulo: Terceiro Nome, 2006.

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

NAVARRO, Zander; PEDROSO, Maria Thereza Macedo. **Agricultura familiar**: é preciso mudar para avançar. Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, 2011. (Texto para Discussão, 42).

OTT, Ari Miguel Teixeira. **Dos grandes projetos de desenvolvimento ao desenvolvimento de projetos**: o PLANAFLORO em Rondônia. 2002. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**. Rio de Janeiro: Campus, 1944 [1980].

SABOURIN, Eric Pierre. **Camponeses do Brasil**: entre a troca mercantil e a reciprocidade. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2009.

SANTILLI, Márcio; MOUTINHO, Paulo; SCHWARTZMAN, Stephan; NEPSTAD, Daniel; CURRAN, Lisa; NOBRE, Carlos. Tropical deforestation and the Kyoto Protocol: an editorial essay. **Climatic Change**, v. 71, p. 267-276, 2005.

YIN, Robert K. **Case study research**: design and methods. Thousand Oaks: Sage Publications Inc., 1989.

