

ENTRE A MÍDIA E A REALIDADE: RESÍDUOS DO EXÓTICO E NOVAS IDENTIDADES COLETIVAS NA AMAZÔNIA

Silvia Zaccaria*

RESUMO: Hoje em dia, a mídia tem um papel essencial na criação de novas narrativas míticas sobre a Amazônia. Enquanto os artigos dos jornais italianos dedicados ao tema têm como protagonistas os assim-chamados povos “sem contato”, capazes de preencher a saudade ocidental do paraíso perdido, no Brasil, a centralidade ambiental no discurso midiático e político sobre a Amazônia, oculta os interesses econômicos por recursos supostamente ilimitados e, do outro lado, a emergência de novas identidades coletivas, em luta pelo reconhecimento, os direitos à terra e à justiça social.

PALAVRAS-CHAVE: Amazônia. Mito. Discurso. Mídia. Política. Povos indígenas. Identidades coletivas. Movimentos sociais.

BETWEEN MEDIA AND REALITY: RESIDUES OF EXOTICISM AND COLLECTIVE IDENTITIES IN THE AMAZON

ABSTRACT: Nowadays, the media play a key-role in creating new mythical narratives about the Amazon. Italian newspapers articles star “no contact” people, who fill Western nostalgia of the lost paradise, while in Brazil, the centrality of Nature in the media and political discourses hides the economic interests on supposed unlimited resources, and, at the same time, covers the emergence of new collective identities, striving for recognition, land rights and social justice.

KEY WORDS: Amazon. Myth. Discourse. Media. Politics. Indigenous people. Collective Identities. Social Movements.

* Antropóloga, tem trabalhado na cooperação internacional por conta de organizações não governamentais italianas na América latina (Argentina e Brasil), África Austral (Angola e Malawi) e nos Balcãs (Kosovo e Montenegro). Autora de livros e artigos sobre os povos indígenas do Brasil, faz parte do Secretariado internacional da rede “mundial” de Educação Ambiental WEEC. Atualmente se ocupa de migração do Maghreb em Turim, Itália. E-mail: amazzone72@hotmail.com

Recebido em: 09/10/2010 Avaliado em: 22/09/2010.

Era dos tempos do Chico Mendes, das preocupações da opinião pública dos países industrializados com o destino do “pulmão do mundo”, e do namoro efêmero de Sting com os povos indígenas, que a Amazônia não ganhava tanta atenção por parte da mídia internacional¹ como nos últimos anos.

Só que este renovado interesse não se deve tanto às transformações atuais - socioambientais, políticas e culturais - que afetam a Amazônia, quanto aquilo que parece não ser afetado por tais transformações: os assim chamados povos “sem contato”, como são descritos em um artigo de um importante jornal italiano², que, segundo os autores, viveriam “fora do tempo”, ainda “na idade da pedra”, isolados do resto da população do planeta e do processo de globalização que a atinge.

A este propósito nos vem a mente o discurso de um ex-ministro do Meio Ambiente do Brasil, Rubens Ricupero, que nos anos de 1990 declarava: “é triste constatar como que a Amazônia recebe a atenção da mídia apenas pelas notícias que apelam mais para o lado emotivo que racional, baseadas em suposições e uma leitura apressada dos fatos. Se trata da herança negativa de uma história regional engrandecida por mitos e lendas. Trata-se enfim da atitude típica do homem, toda vez que ele enfrenta cenários onde o desconhecido prevalece sobre o conhecido, o inacessível sobre o acessível, e passa-se do terreno do real àquele do imaginário”.

“Se, de um lado”, como escreve Lúcio Flávio Pinto (2008, p. 6) “temos a história da natureza, de outro temos a história da cultura de quem viu a Amazônia a partir de preconceitos e verdades préestabelecidas, raramente conseguindo compreender a Amazônia como ela é”.

Por isso, acada vez foram projetadas sobre ela expectativas e fantasmas - Eldorado, Eden, paraíso terrestre ou inferno verde - que nada têm a ver com a constituição física e com a tradição histórica da região, mas que conseguiram impor um padrão, ou melhor, um mito, difícil de ser destruído.

E, conclui Pinto (2008, p. 13), “a aproximação do real sempre resulta em distorções, novas formas de colonialismo e destruição”.

1 Nós limitamos aos contexto italiano. As reflexões que seguem, são inspiradas pela observação corriqueira das veiculações sobre a Amazônia feitas no *Corriere della Sera* e *La Repubblica*, os dois jornais mais lidos na Itália (segundo e terceiro mais lido, respectivamente, enquanto o primeiro é *Il Corriere dello Sport*) nos últimos cinco anos (2006-2010).

2 Cf. “Gli «invisibili»: una vita sempre in fuga”, *Il Corriere della sera*, 28 de fevereiro de 2009. Este mesmo jornal tem dedicado varios artigos ao tema: “Colpi di fucile contro l’ultimo indios”, 10 de dezembro de 2009; “Trovata la tribù che fugge dai bianchi”, 1 de dezembro de 2007. Ao contrario, *La Repubblica* focaliza a atenção sobre os grupos que querem supostamente o contato com a nossa “civilização”, como revela o título: “Tribù amazzonica lascia la selva. Siamo pronti per la società civile”. Disponível em: <<http://www.repubblica.it/2006/05/sezioni/esteri/tribu-amazonia/html>> Acesso em: 06/05/2006. O artigo retrata os índios como «enojados com eles mesmo», condição esta, como afirma Sahlins (1997 apud SALES DOS SANTOS, 2008, p. 65) considerada como «ponto de partida para iniciar o processo de ascensão ao estado hegeliano de ‘civilizados’, expressão máxima da razão moderna».

Esta forma de pensar a Amazônia foi o pano de fundo das atitudes predatórias que têm caracterizado o relacionamento do homem com a Amazônia desde a sua “descoberta”.

Os conquistadores de todas as épocas, ávidos de suas terras e riquezas, a descreveram muitas vezes como “vazio demográfico”, uma “terra sem gente” a ser ocupada por “gente sem terra”. Assim, a Amazônia tornou-se cada vez mais uma terra “desolada”, fronteira “desbravada” por aventureiros e bandidos de todo tipo.

A história da Amazônia é, de fato, uma sucessão de ciclos - com “booms” efêmeros e quedas trágicas - de exploração de recursos naturais aparentemente inesgotáveis: o ouro vermelho - o sangue dos indígenas e dos escravos africanos a serem empregados como mão de obra nas plantações do Nordeste; o ouro negro, o látex extraído do tronco da *Hevea brasiliensis* para fornecer borracha natural para a nascente indústria automobilística mundial; o ouro amarelo das jazidas de Serra Pelada e da Terra Indígena Yanomami, Eldorado reencontrado, até o ouro verde (as plantas medicinais) e ouro azul (água), destinados ao mercado global das *commodities*.

A corrida para os assim chamados biocombustíveis tem determinado uma nova febre do ouro: soja- cana de açúcar- óleo de dendê³ representam a tríade que hoje alimenta o agronegócio, nova ameaça para a floresta em pé e para qualquer projeto de reforma agrária.

“A praga da soja”, escreve Philip Fearnside (2008, p. 60), pesquisador do INPA, “não tem impacto apenas sobre o terreno ocupado pelos cultivos: as multinacionais constroem estradas⁴ e infraestruturas que permitem a instalação de bases temporárias para tornar mais fácil a penetração da floresta, favorecendo desta forma a exploração de madeira e a pecuária”. Como “veias que sangram” na floresta, as estradas cortam terras indígenas homologadas ou em vias de reconhecimento, áreas de proteção ambiental e reservas extrativistas.

É dito que nenhuma região ao mundo é tão rica em biodiversidade quanto à Amazônia.

Ao mesmo tempo, nenhuma região do mundo abriga polaridades tão inconciliáveis como índios “isolados” e plantadores de soja, o “seu” João da Silva⁵ e o Blairo Maggi⁶.

3 Pequena palmeira de origem africana, levada ao Brasil com a colonização, vendida por “ecologicamente sustentável”, vem sendo plantada no estado de Amazonas a partir dos anos 90.

4 Trata-se principalmente da pavimentação da BR-319, que liga Manaus a Porto Velho, e da BR-163, que une Santarém a Cuiabá, conhecida também como “rodovia da soja”. A estas duas estradas se somam 95.355 km de estradas ilegais. O nexo entre a realização de estradas, desmatamento e violência no campo, é comprovado por uma ampla série de estudos.

5 Nome comum entre os posseiros, tanto que nós mesmo tivemos a oportunidade de conhecer um João da Silva, nosso amigo e informante na pesquisa de campo sobre a construção da “identidade cabocla” que desenvolvemos no médio Rio Negro nos anos 1996 -1998.

6 Maior produtor de soja do Brasil, ex-governador do estado de Mato Grosso e dono de uma rede TV.

O monocultivo, nos lembra Vandana Shiva (1995), não é apenas uma modalidade de plantar a terra, mas incorpora uma mentalidade precisa que cancela a percepção da diversidade e, com esta, a diversidade em si.

Contudo, alguns jornais italianos se obstinam em definir os povos indígenas do Brasil como “povo da floresta”, ignorando o fato que só na Amazônia existem mais de cem povos diferentes, portadores, como nos lembra João Pacheco de Oliveira Filho (1999), de tradições culturais tão radicalmente diferentes entre si (e de nós), quanto o universo greco-romano e a civilização árabe ou chinesa.

Ao contrário, um livro publicado na Itália nos anos de 1990, já reconhecia, no seu título, a existência dos “*Popoli della foresta*” relembrando a aliança almejada por Chico Mendes, que reunisse todas as “identidades coletivas” (ALMEIDA, 2008, p. 19)⁷, que hoje configuram a diversidade sociocultural amazônica: caboclos-ribeirinhos, seringueiros, quebradeiras de côco babaçu, piaçabeiros, pescadores artesanais, castanheiros, artesãos e artesãs (do arumã, do tucum, do cipó ambé e das palhas e sementes), peconheiros (coletores de açaí), quilombolas, além, naturalmente, dos povos indígenas e todas as possíveis sobreposições (ALMEIDA, 2008, p. 13)⁸ entre estes grupos humanos.

Talvez, este interesse pelos isolados seja porque estes são os únicos que ainda podem manter uma visão mítica da Amazônia, enquanto representam para nós a alteridade por excelência, pelo resíduo do exótico que eles encarnam.

Mas nem os “sem contato”, que se encontram no lado oposto, na escala da alteridade em relação a nós, podem se considerar os sobreviventes do Éden. Ao contrário, são seres humanos traumatizados pela experiência de um contato passado com o homem branco do qual conheceram apenas o rosto violento. Por isso escolheram o “isolamento voluntário”. A FUNAI criou ao redor deles uma “cintura de proteção” e optou⁹ pela filosofia de “deixar as coisas como estão”.

Mas quando o contato se torna necessário, este se realiza, na maioria das vezes, através do conflito, e, em alguns casos, da morte. Um apelo mudo daquele mundo ao nosso: “não nos perturbem!”.

7 Afirma ter mutuado a expressão de Hobsbawn (1996), que fala de: “collective identity”, “identity groups” and “identity politics”. Além de termos e denominações de uso local, que através de critérios ecológicos, étnicos, de gênero e de região adquirem uma expressão político-organizativa, introduz também outras “categorias de circunstância” tais como “atingidos por barragens”, “atingidos pela base de foguetes”, “remanejados”, “deslocados”, “reassentados” e “transferidos”, que surgem combinadas com outras de sentido permanente: indígenas, quilombolas, ribeirinhos, seringueiros, pescadores e quebradeiras de côco babaçu.

8 Fala de um processo de “reconfiguração” étnica hoje em curso na Amazônia, especialmente nas cidades que assumem uma crescente composição multiétnica e pluricultural.

9 Esta virada na política da Funai em relação aos índios isolados se deve ao sertanista Sydney Possuelo, já presidente da Funai e fundador do Departamento para os Índios Isolados, que se distanciou da postura tradicional da entidade (que tinha sido do Serviço de Proteção aos Índios) que previnha o contato como meio para liberar áreas do País para a realização de rodovias, estradas de ferro, etc. Por isso, cada tribo encontrada ao longo do caminho do progresso tinha que ser “pacificada” e integrada ao resto da Nação.

Em alguns casos, os “sem contato” são conhecidos por apelidos que se referem à modalidade que eles encontraram para sobreviver, tais como o “índio do buraco”¹⁰, último sobrevivente de uma tribo massacrada pelos fazendeiros, que evita o contato com brancos escondendo-se em uma área de floresta no sudoeste do estado de Rondônia; em outros casos estes têm um rosto e um nome como Carapiru, indígena do grupo Awá-Guajá das *Serras da Desordem*¹¹, as montanhas do Brasil central pelas quais andou por dez anos, fugindo dos brancos.

Enquanto uma parte da floresta parece permanecer “parada no tempo”, como se em silêncio, ao menos temporariamente, mesmo que, ao seu redor, a mídiapossa ainda liberar o espaço para as nossas fantasias, atualizando velhos mitos (e criando novos), e a política substitua os antigos slogans¹² por outros hoje em voga, tais como aquele do “desenvolvimento sustentável” - na base do qual seria possível “desenvolver sem destruir” - e lança Programas de Aceleração do Crescimento - outra parte está em plena mobilização.

Nascem “pontos de cultura”¹³, onde as comunidades indígenas realizam cd musicais e vídeos, para reivindicar o próprio lugar na aldeia global e as populações tradicionais, com os GPS nas mãos, mapeiam seus territórios e direitos.

10 A “saga” do índio do buraco (ou do Tanaru), dos índios Akuntsu e Kanoê, é contada no filme *Corumbiara* (de Vincent Carelli, Vídeo nas Aldeias, Brasil, 2009) primeiro prêmio no Festival de cinema de Gramado 2009 e menção honrosa em *É tudo verdade*, 14º Festival Internacional de Documentário de São Paulo. Em 1985 a Gleba Corumbiara foi leiloada e adquirida por fazendeiros paulistas, que massacram os índios que viviam isolados na região. O indigenista Marcelo Santos denuncia o massacre e Carelli filma o que resta das evidências. Nesta incursão uma equipe do Estado de S. Paulo o acompanha e o encontro com indígenas é noticiado tanto pelo periódico quanto pelo programa Fantástico da TV Globo; mas o jornal retrata e passa a versão de que o documentarista havia inventado a existência daqueles índios – devidamente fotografados com os adornos de material plástico obtido pelas embalagens dos pesticidas utilizados pelos agricultores que ocupam a área circunstante – o que colaborou para enterrar a história e os crimes. Nove anos se passaram até que fossem encontrados os sobreviventes: quatro Akuntsu e cinco Kanoê, por um total de 9 pessoas, além do índio do buraco. Este, perseguido pelos pistoleiros, é vigiado pela equipe local da Funai.

11 O filme (Brasil 2006, Extremart Produção) do diretor italo-brasileiro Andrea Tonacci, ganhou o primeiro prêmio no Festival de Gramado 2006.

12 “Integrar para não entegar”, além do acima citado “terra sem gente para gente sem terra”.

13 Se de um lado, iniciativas como estas (se veja também, a nível nacional, o “Prêmio Culturas Indígenas” ou, a nível estadual, o Festival “Revelando São Paulo”) favorecem a revitalização e a divulgação das culturas indígenas, com seus “novos valores tradicionais” de outro lado, expressam a tendência à “culturalização”, ou, segundo alguns autores, a “nova lógica cultural do capitalismo global” (ZIZEK, 1997, p. 28-51). O indigenismo brasileiro, de fato, tem em si esta grave e insolúvel contradição: de um lado postula o relativismo cultural, de outro lado, quer integrar os indígenas à sociedade nacional. Concomitantemente, as agências do governo como aquelas multilaterais, nos critérios de financiamento de projetos, reeditam uma noção de etnia de fundamento “primordialista”, considerando como cultura os “traços culturais genuínos” de grupos cuja identidade é definida pela “comunidade de sangue”, pela “raça”, pelos “costumes” e pela língua. Assim a etnicidade se reduz exclusivamente a uma fonte de vantagens materiais. E ainda, “os critérios culturais são usados para marcar a desigualdade [...]”; sob o involucro da tolerância liberal, se assiste a uma nova versão do descaso aos povos indígenas, na relação dos aparatos de poder com a diferença, pois ao mesmo tempo, como assevera Bauman, essas prerrogativas de reconhecimento de suas identidades, juridicamente assentado no pluralismo cultural, estão desvinculadas dos interesses das comunidades étnicas, em virtude da ausência de políticas governamentais, o que demonstra uma espécie de multiculturalismo que funciona como força essencialmente conservadora”.

Era o ano 1996 quando visitei pela primeira vez as comunidades ribeirinhas do Rio Jauaperi, na divisa entre os estados de Amazonas e Roraima, para realizar a pesquisa de campo para minha tese de graduação na Itália.

Naquele tempo a população do rio, cerca de 400 pessoas, era constituída por núcleos familiares “dispersos”, conduzindo “existências atomizadas”, alguns com uma experiência passada de trabalho escravo nos seringais, outros se dedicando tradicionalmente a outras atividades extrativistas, tais como a exploração da castanha, muitas vezes entrando em contato ou em conflito com os grupos indígenas da área (os índios Waimiri-Atroari, no caso).

Sem possibilidade de elaborar “sua própria representação, autodefinição coletiva e autoconsciência política e cultural” (ALMEIDA, 2008, p. 17), estes núcleos eram o último elo da cadeia de exploração ilegal dos recursos naturais da região: peixe, quelônios, madeira de lei.

Quando cheguei, encontrei essa situação: se não eram deslocados da terra por eles ocupada em regime de posse, para a realização de áreas protegidas¹⁴, eram empregados como “guardas ecológicos” dentro de empreendimentos supostamente “eco-turísticos”, onde, sem gozar dos direitos sindicais, eram pagos *in natura*. Assim, o nosso amigo e informante João da Silva, morador da área mais setentrional do Jauaperi, depois de ter trabalhado por cerca de 40 anos num seringal da região de Caruari, no rio Juruá, às ordens de um “bom patrão” cearense, tinha passado a trabalhar como guia às ordens de um “bom patrão” *gringo*, “dono” de uma reserva ambiental, adquirida ilegalmente.

A situação começa mudar com a instalação na região de uma escola¹⁵, onde as crianças realizam seu próprio material escolar a partir do resgate dos saberes tradicionais do próprio grupo, e são promotoras do processo de conscientização dos pais. Na escola e nas casas, começam refletir sobre o empobrecimento de recursos que atinge a área: as espécies de peixe que os pais comiam já não se encontram mais no Jauaperi.

Os pais dos alunos, que no entanto recebem constantes visitas por parte de um sindicalista do STR (Sindicato dos Trabalhadores Rurais) de Novo Airão, começam tomar consciência e formam uma associação local: a AARJ, Associação dos Artesãos do Rio Jauaperi. Enquanto produzem objetos de artesanato para as feiras locais, também para diversificar suas fontes de renda, os membros começam a discutir medidas contra a pesca comercial predatória praticada pelos barcos “geleiros”

14 O caso mais conhecido de deslocação forçada de habitantes tradicionais em favor da criação de áreas de proteção ambiental no município de Novo Airão - ao qual pertencem algumas comunidades do Jauaperi - envolve em verdade quilombolas. Existe de fato uma sobreposição entre terras de comunidades remanescentes do Quilombo do Tambor e áreas reservadas do Parque Nacional do Jaú.

15 Se trata da Escola Vivamazônia, apóida pela associação italiana homônima (cf. www.vivamazonia.it) da qual sou fundadora junto com outros amigos e colegas, entre os quais desejo mencionar os professores Paul Clark e Bianca Bencivenni. A escola é regularmente reconhecida pela Secretaria de Educação do Estado de Amazonas.

e pelos “tartarugueiros” (que exploram a venda de quelônios) que, inclusive, os ameaçam de morte.

Mas os moradores respondem às ameaças assinando um acordo de pesca (Instrução Normativa-IBAMA N° 99, de 26 de abril de 2006 e Instrução Normativa-MMA, Gabinete da Ministra-N° 43, de 18 de outubro de 2005) e propondo a criação de uma reserva extrativista: a RESEX Baixo Rio Branco-Jauaperi.

Nos últimos anos, a AARJ recebe o apoio fundamental do Projeto “Nova Cartografia Social da Amazônia” (PNCSA), coordenado pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida.

Trinta membros de quatro comunidades, por elas mesmas selecionados, são envolvidos no mapeamento das terras por eles “tradicionalmente ocupadas”¹⁶.

Os debates originados entre os participantes, os *croquis* e as demandas do grupo (entre as quais a renovação do Acordo de Pesca e o reconhecimento da RESEX) confluem no fascículo: “Ribeirinhos Artesãos: Itaquera, Gaspar, Barreira Branca e São Pedro, Rio Jauaperi, Roraima e Amazonas”.

O fascículo, conta, através de depoimentos recolhidos nas oficinas do projeto, a história social das comunidades do rio Jauaperi, as alterações do meio natural e a gradual formação de uma consciência coletiva até as reivindicações atuais:

Antes não existia comunidade. É de 91 para cá. Antes era morador para todo lado e hoje não tem quase mais gente separado. Se fosse mais devagar eu ia mostrar para vocês todos os lugares onde havia moradores. Só depois que criaram a comunidade passaram a falar em educação e saúde. Antes morava todos isolados, cada um no seu lugar”. (Sr.Hely da Costa Souza, 73 anos, morador de São Pedro e dono do barco Comandante Hueliton” que liga os povoados do rio Jauaperi à cidade de Novo Airão).

Aqui onde está assim é área de pesca, esse risquinhos de lapis, isso tudo é área de pesca. Tá escrito jaraqui, mas não se encontra desde 1999. Peixe liso diminuiu, assim como tucunaré açu e os quelônios. O pirarucu pra nós já sumiu. Eu pelo menos nunca vi um pirarucu, aqui na região. (Alenilza de Nazaré Brazão, 22 anos, moradora da comunidade Gaspar).

Nós temos conflito aqui, começando pela água. Temos conflito de barco geleiro, que vem aqui no Jauaperi pescar, que é ilegal. Nós temos acordo de pesca dizendo que é proibido. (Alexandre Santana de Souza, 24 anos, morador da comunidade Gaspar) (PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO Brasil, 2007)

16 “Encontramos nos ribeirinhos uma referência, na linguagem, a imagens de mata, rios, igarapés e lagos, definindo lugares e tempos de suas vidas na relação com as concepções que construíram sobre a natureza. Destaca-se, como elemento importante, no quadro das percepções, sua relação com a água [...] O uso dos recursos da floresta e dos cursos d’água está, portanto, presente nos seus modos de vida, como dimensões fundamentais que atravessam as gerações e fundam uma noção de território, seja como patrimônio comum, seja como de uso familiar ou individualizado pelo sistema de posse.

“O mapeamento social visa analisar os processos diferenciados de territorialização¹⁷, hoje em pauta na Amazônia, e sua relação com a emergência de identidades coletivas, objetivadas em movimentos sociais. Os fascículos são resultado de oficinas de mapeamento participativo, nas quais as fronteiras entre os sujeitos e os objetos de pesquisa se dissolvem. Professores e alunos de graduação e de pós-graduação apoiam o processo no qual membros de um determinado grupo registram quem são, onde e como vivem. Já que as identidades são produtos de classificações, é preciso estar sempre atento a quem classifica. Não por acaso, os fascículos privilegiam a autodefinição e são construídos quase que exclusivamente com os depoimentos das pessoas que participam da oficina em questão. Esses livretos têm sido utilizados pelos grupos sociais como instrumento de luta e encaminhamento de reivindicações, principalmente na defesa de seus direitos territoriais coletivos. O mapeamento social, enfim, relativiza a ênfase na biodiversidade, colocando-a como atrelada à diversidade cultural e à mobilização destes povos e comunidades tradicionais”.

Existe, portanto, um inteiro dicionário a ser re-escrito e alguém já começou.

Os povos indígenas, por intermédio das próprias organizações, se referem aos “parentes isolados” como “povos livres”¹⁸ e aqueles que hoje reaparecem onde se pensava fossem extintos, se declaram conscientemente “povos resistentes”, respeito à definição tradicional que os descreve como “ressurgidos”¹⁹.

“Se o conceito de terras tradicionalmente ocupadas, referência constante nas pautas reivindicatórias dos movimentos sociais, rompe com o sentido historicista das ‘terras imemoriais’, indicando um aumento da percepção que os agentes sociais têm de seus direitos territoriais, o critério de autodefinição e autoconsciência cultural rompe com os ‘critérios de cor’ (brancos, pretos, amarelos, pardos) utilizados desde o primeiro censo de 1872”. (ALMEIDA, [s. d.], p. 3)

-
- 17 O conceito de territorialização é teorizado por Oliveira Filho (1999), como “um processo de organização social que implica as características seguintes: a criação de uma nova unidade sociocultural marcada por uma identidade étnica diferenciada, a construção de mecanismos políticos especializados, a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; a reelaboração da relação com a cultura e o passado”.
- 18 Falando da relação entre os índios Kaxinawá, junto aos quais atuam, e os índios isolados da região do rio Humaitá, os autores comentam: “o medo se retirou e deixou o espaço para a sedução e a admiração para aqueles ‘parentes’, que encarnam o ideal de ‘índio puro das origens’, particularmente valorizado entre os indígenas das terras demarcadas, neste momento quando a preocupação para a “revitalização cultural” é muito forte. O etnomapeamento tem permitido de recolher todas as informações necessárias à compreensão das dinâmicas de circulação destes índios em isolamento voluntário e tem estimulado reflexões sobre as suas condições de vida, provavelmente difíceis. Assim, as velhas histórias de ‘domesticação’ se tornam a cada vez mais antiquadas e destoantes, enquanto novas percepções tomam forma junto com possíveis e ineditas cumplicidades com estes parentes em isolamento voluntário, co-atores invisíveis na definição da territorialidade indígena”.
- 19 A definição tem sido cunhada pelo CIMI-Conselho Indigenista Missionário. No I Encontro Nacional dos “Povos em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial”, em 2003, os povos indígenas do Nordeste lançaram o lema: “Nem ressurgidos nem emergentes: somos povos resistentes!”.

Na base desses critérios, há quem afirma que os ressurgidos são uma “invenção” dos antropólogos²⁰, e os índios urbanos não constam nas estatísticas demográficas do órgão indigenista. Em outras palavras, eles são vistos como expressões residuais e considerados como grupos sociais que perderam sua “identidade” e, conseqüentemente, seus direitos étnicos. Mas quando esses índios reconhecem a própria identidade étnica, “atribuem novo sentido à representação ‘índio’, diferentemente do discurso construído pelo chamado processo civilizatório, que fundamenta a polaridade ‘índio’ e ‘branco’ ou a ideia de ‘índios transfigurados’ decorrente do contato [...]. Vigoram então duas concepções atribuídas à categoria ‘índio’. A ligada ao status jurídico, que garante aos sujeitos direitos específicos, definidos na Constituição Federal, nas convenções e declarações internacionais, confirmadas pelo Brasil, endereçada a uma coletividade, a comunidades ou povos indígenas e outra concepção que caracteriza o índio como resíduo de uma cultura exótica e rudimentar, morador da selva, intitulado pelos termos ‘silvícola’, ‘aborígene’, ‘selvagem’ e ‘primitivo’ propagados pelos veículos de comunicação de massa. Essa acepção de “índio”, é a base de um bloqueio epistemológico, que não permite aos sujeitos étnicos a aproximação entre políticas de identidades e políticas governamentais e os afasta de benefícios resultantes de direitos inalienáveis”. (SALES DOS SANTOS, 2008, p. 69-70)

A essa visão estática e naturalizadora da etnicidade, fundada em noções primordialistas, que tendem a substancializar a comunidade étnica seja em termos biológicos seja em termos geográficos, corresponde uma visão homogênea da Floresta Amazônica, cujos problemas só poderão ser melhor entendidos após a desconstrução do discurso hegemônico acerca do meio ambiente.

Acabar com a visão do “índio” como “homo silvestris”, mais assimilável à natureza que à cultura, significa então acabar também com a crença na “natureza virgem” das florestas tropicais.

Isso porque, como enfatiza Philippe Descola (2000, p. 150), a “natureza amazônica é, na verdade, muito pouco natural, podendo ser considerada, ao contrário, o produto cultural de uma manipulação muito antiga da flora e da fauna”.

De acordo com o sociólogo Freitas Pinto (2008), “o termo ‘floresta cultural’ aplica-se aos diferentes sistemas florestais da Amazônia, na relação com as diferentes formas etnoculturais, cujos sujeitos atribuem aos recursos naturais um sentido cultural.

20 É significativo neste sentido o papel dos principais meios de comunicação do Brasil. Como nos adverte Almeida (s.d., p. 27) “inúmeros artigos que vem sendo regularmente publicados em *O Globo*, no *Estado de S. Paulo* e na *Folha de S. Paulo*, além de notícias veiculadas através de canais de TV, apresentam os direitos étnicos e a figura jurídica da autodefinição como “descabidos”, “absurdos” ou meras “fraudes”. Mediante fatos desta ordem pode-se falar numa ação sistemática em que o senso prático das estratégias empresariais busca flexibilizar as normas que asseguram os direitos territoriais para expandir suas atividades econômicas sobre territórios coletivos, etnicamente configurados. Nesta iniciativa buscam tornar as políticas governamentais um instrumento auxiliar de sua expansão econômica”.

Como síntese dessa relação, a simbolização da floresta resulta dessa aplicabilidade dos saberes das comunidades tradicionais [...]. A relação com os recursos ambientais e com os conteúdos simbólicos, conferindo-lhes significado instrumental, bem como o conceito de floresta, apontam para novos paradigmas para pensarmos a Amazônia, principalmente porque modifica e, na verdade, inverte as lógicas que dominam nosso pensamento”. E reforça Descola (2000, p. 151): “O que chamamos de natureza não é um sujeito a ser socializado, mas o sujeito de uma relação social”.

Por isso, os indígenas de Manaus, ao considerar o conceito de floresta dentro de significados relacionais, podem afirmar que “a cidade é uma floresta”, no sentido que foram construindo a “floresta na cidade”. (SALES DOS SANTOS, 2008, p. 73)

Só que esta face urbana da Amazônia não encontra espaço na mídia brasileira e na agenda política do Estado, ambas dominadas pela “centralidade ambiental” (STEINBRENNER, 2007, p.1-14), tendo assimilado nos seus discursos, o olhar exótico, ou seja, “de fora para dentro”, seletivo e excludente, no sentido que tende a promover a invisibilidade de categorias sociais consideradas “indesejáveis”. (ALMEIDA, 2008, p. 16)

O desconhecimento e o aparente deslumbramento recorrentes no Brasil [a respeito desses aspectos] não são fruto de mero descaso [...], mas de uma postura ideológica [...]. Para o Brasil [...], a região somente tem sentido geopolítico, e conseqüentemente militar, a partir da manutenção de sua política de estoque de riquezas naturais. (DUTRA, 2005, p. 7)

“O que está em jogo, portanto, é a imposição de sentido, a visão dominante, hegemônica [...], sobre o que é a ‘Amazônia’, para quem e a quem serve tamanha riqueza natural”. (STEINBRENNER, 2007, p. 7)

Recentemente “esta imagem hiperbolizada da Amazônia [como fonte de recursos ilimitados e permanentemente disponíveis] faz parte das estratégias de propaganda do agronegócio. Estratagemas de comunicação, que visam atenuar os impactos socioambientais provocados por grandes empreendimentos, têm sido colocados em prática, nos jornais e revistas de circulação periódica, por [...] ‘especialistas’ em meio ambiente coadunados com a lógica daqueles ‘grandes projetos’ e com sua pretensa racionalidade na exploração dos recursos naturais. A narrativa mítica de terras ilimitadas, como se fossem recursos abertos e/ou ‘espaços vazios’, abre, em decorrência, um novo capítulo de conflitos sociais, porquanto toda e qualquer extensão de terra é apresentada como disponível à expansão do agronegócio. Fatores étnicos, laços de parentesco [...] livre acesso aos campos naturais e inúmeras outras situações de uso comum dos recursos naturais, que se encontram

formalmente abrigadas sob a designação de terras tradicionalmente ocupadas, são vistas como representando obstáculos às transações de compra e venda de terras [...]. As agroestratégias visam remover tais obstáculos, ampliando as terras disponíveis aos empreendimentos vinculados aos agronegócios. Para reforçar a pujança de seus interesses, uma das modalidades que os estrategistas dos agronegócios têm adotado para divulgar sua visão triunfalista, concerne às estatísticas glosadas nas colunas de ‘opinião’ que ladeiam os editoriais, notadamente de *O Globo* e *O Estado de S. Paulo*. Simulam uma forma de ‘jornalismo científico’, valendo-se da autoridade acadêmica dos autores, que intentam demonstrar que o expansionismo seria das terras indígenas e dos projetos de assentamento da reforma agrária, concluindo, numa paradoxal inversão histórica, ou seja que as terras indígenas estariam em expansão (ALMEIDA, s.d., p.7-8). No que diz respeito às tentativas de incorporação de terras indígenas ao mercado de terras, importa mencionar algumas situações de antagonismo registradas [...] no judiciário, aproximando empresas vinculadas às *commodities* agrícolas daquelas referidas ao mercado de *commodities* minerais. (ALMEIDA, [s.d.], p.17)

Apesar de serem reconhecidas formalmente pelo Estado, persiste a ideia de que as terras indígenas são reservas de recursos naturais a serem incorporadas no circuito econômico de mercado, assim que for necessário.

Os debates no STJ em torno da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, com as 19 ressalvas, que implicam uma série de limitações à autodeterminação dos povos indígenas que ali residem e às futuras demarcações dos territórios indígenas (VERDUN, 2009), “aproximaram, por exemplo, arroteiros de Roraima de sojicultores e pecuaristas de outras regiões, e evidenciaram as formas de pressão institucionais em jogo. A possibilidade de mineração em terras indígenas aproxima-os todos, porquanto poderá ser um primeiro passo para flexibilizar os direitos territoriais dos povos indígenas” (ALMEIDA, [s.d.], p. 17). “Sob esta ótica triunfalista os povos indígenas, bem como as demais comunidades tradicionais, são vistos como sujeitos biologizados, isto é, como uma mera extensão dos recursos naturais, sem consciência e direitos. Este é um dos fatores explicativos do agravamento dos conflitos sociais no campo, numa quadra em que os indígenas, quilombolas, quebradeiras de côco babaçu, castanheiros, ribeirinhos e seringueiros já conquistaram seus direitos territoriais e emergiram como sujeitos sociais”. (ALMEIDA, [s.d.], p. 26)

De outra parte, o Estatuto do Índio permanece sem aprovação legislativa, aliás, os participantes aos debates sobre o tema parecem convergir em considerar como inevitável ou “necessária”, a exploração de recursos hídricos e minerais nas terras indígenas. (VERDUN, 2009)

As grandes empresas de comunicação de massa têm se mobilizado ao lado destas entidades patronais e partidos políticos conservadores, para levar à frente uma verdadeira “campanha de desterritorialização, que já dura alguns anos e que tem recrudescido nos últimos tempos, visando negar direitos ou neutralizá-los, assim como reverter conquistas dos povos e comunidades tradicionais. Negar o reconhecimento do território pode significar a negação da identidade coletiva e fazer com que os atos de compra e venda de terras passem a incluir as comunidades, que passariam a ser contempladas com compensações”. (ALMEIDA, [s.d.], p. 28)

A centralidade da “natureza”, “elevada à condição de atributo máximo de classificação da Amazônia, pode ser percebida também no campo político, de maneira ainda mais nítida durante o período eleitoral, onde se faz valer a característica de sedução, de ideia do convencimento do outro, através de verdades que vão ao encontro de verdades já reconhecidas pelo receptor. De forma emblemática, tanto no discurso midiático quanto no discurso político, há uma tendência a dizer aquilo que se sabe que o outro vai reconhecer [...]. Na campanha presidencial de 2006, no último dos quatro debates realizados no segundo turno, a Amazônia entrou em pauta reduzida à sua classificação notória, ou seja circunscrita e, apenas taticamente, à questão florestal (na acusação de privatização da (floresta na) Amazônia e na disputa entre quem desmatou mais, governo FHC ou Lula). Tal centralidade ambiental, se compatível com as representações históricas apropriadas pelo senso comum e portanto factíveis de escolha do discurso político e midiático, enfrenta franca e grave contradição diante da dimensão dos dilemas do desenvolvimento. (STEINBRENNER, 2007, p. 9-10)

Enquanto os políticos disputam sobre porcentagens de desmatamento, o drama da floresta que desaparece contribui hoje em desvelar verdades até agora desconhecidas (ou ignoradas), que nos oferecem uma compreensão mais ampla da região e definem um novo imaginário, mais condizente com a realidade e a complexidade amazônica.

Fossos e aterros foram deixados por sociedades organizadas, que um tempo ocupavam a Amazônia centro-meridional. Sociedades definidas até agora de “caçadores-coletores” ou “marginais” (STEWART, 1946) são, de fato, resquícios de sociedades agrícolas que foram obrigadas a fugir dos colonizadores e a se transformar em nômades.

É essa a tese de um artigo publicado em 2008 no jornal *Science*. Entre os autores Afukaka Kuikuro, líder indígena do povo homônimo (cerca de 500 indivíduos) e guia da expedição etnoarqueológica norteamericana-brasileira às nascentes do rio Xingu. Lugar onde, em 1925, tinha desaparecido o aventureiro britânico Percy Fawcett, enquanto estava à procura de uma mítica cidade perdida, conhecida como “Z.”.

Sem dúvida, os avós do Afukaka devem ter contado para ele a história dos estabelecimentos fortificados, cercados por “cinturas verdes” destinadas à

agricultura, exemplos de um embrionário urbanismo amazônico. As aldeias Kuikuro atuais repetiriam a antiga estrutura: um padrão em rede de cidades de 150 acres e vilas menores conectadas por uma rede de estradas complexas e arrançadas em volta de grandes praças onde rituais públicos aconteceriam, padrão este que se repete em toda a região do rio Xingu. Como afirmam os autores do artigo, a descoberta de complexas formações sociais tais como aquelas do Alto Xingu, enfatiza a necessidade de incluir as histórias, os direitos culturais e as preocupações dos povos indígenas - arquitetos originais e administradores contemporâneos dessas paisagens antropogênicas - nas discussões sobre o futuro da Amazônia. Também a assim chamada floresta “virgem” seria então o resultado de uma prolongada ação antrópica, iniciada por povos que, prevendo já do primeiro contato com o branco, o próprio destino, escolheram retirar-se em áreas remotas. Hoje, alguns deles lutam para conquistar o próprio espaço no cenário contemporâneo, outros tentam uma última, desesperada, resistência, como o índio que prefere ficar no seu buraco, em vez de encontrar aquele “outro” que, mesmo tendo as mesmas feições, bem pouco lhe parece.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. W. Berno de. O mapeamento social, os conflitos e o censo: uma apresentação das primeiras dificuldades. In: ALMEIDA, A.W. Berno de; SALES DOS SANTOS, G. (orgs.). **Estigmatização e território. Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Casa 8, 2008. p. 13-33.

ALMEIDA, A.W. Berno de. **Mapas situacionais e categorias de identidade na Amazônia: um instrumento de gestão territorial contra os desmatamentos e a devastação ambiental**”. (mimeo) p.1-14.

ALMEIDA, A.W. Berno de. **Agroestratégias e desterritorialização: os direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios**. (mimeo) p.1-29.

AYMONE, T. **I popoli della foresta**. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

CASTRO, E. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: DIEGUES, A. C. (org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec, 2000. p. 166.

DESCOLA, P. Ecologia e cosmologia. In: DIEGUES, A. C. (org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Hucitec, 2000. p.150-163.

DUTRA, M. S. **A natureza da TV: uma leitura dos discursos da mídia sobre a Amazônia, biodiversidade, povos da floresta**. Belém: NAEA (UFPA), 2005. In: STEINBRENNER, R.

Amazônia na fronteira entre a ciência e a mídia: submissão ou superação do Mito? 2007. p.1-14. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos.pdf>>. Acesso em: 28 jul. 2010.

FEARNISIDE, P. Veias que sangram. **Scientific American Brasil**, São Paulo, v. 3, n. especial, p. 60-67, 2008.

FREITAS PINTO, R. Viagem das idéias. Manaus: Valer, 2006. In: SALES DOS SANTOS, G. SALES DOS SANTOS, G.. Etnografia da inclusão: a resistência contra a indiferença. In: ALMEIDA, A. W. Berno de; SALES DOS SANTOS, G. (orgs.). **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Casa 8, 2008. p. 74

HECKENBERGER, M. J. et al. **Pre-columbian urbanism, anthropogenic landscapes, and the future of the Amazon**. Disponível em: <[www.sciencemag.org/cgi/content/full/321/5893/\[page\]/DC1Science](http://www.sciencemag.org/cgi/content/full/321/5893/[page]/DC1Science)>. Acesso em: 29 ago. 2009.

HOBBSWAN, E. The cult of identity politics ou Identity politics and the left. **New Left Review**, London, n. 217, 1996.

MARCHESE, D.; Gavazzi, R., Indios isolati: co-attori invisibili nell'affermazione dell'identità indígena. In: ZACCARIA, S.; PREGNOLATO, F. (orgs). **Matis, Zo'é, Korubo**. Dal corpo al cosmo. Isolati del Brasile e antropologia della reciprocità. Milano: Costa & Nolan, 2010. p. 37-41

OLIVEIRA FILHO, J. P. de (org.) A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999 . In: ALMEIDA, A. W. Berno de; SALES DOS SANTOS, G. (orgs.). **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Casa 8, 2008. p. 63.

PINTO, L. F., Tem futuro o futuro? **Scientific American Brasil**, São Paulo, SP, v. 3, n. especial, p. 6-13, 2008.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DOS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO BRASIL. Ribeirinhos Artesãos: Itaquera, Gaspar, Barreira Branca e São Pedro, Rio Jauaperi, Roraima e Amazonas. Brasília, Fascículo 7, 2007.

SALES DOS SANTOS, G. Etnografia da inclusão: a resistência contra a indiferença. In: ALMEIDA, A. W. Berno de; SALES DOS SANTOS, G. (orgs.). **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Casa 8, 2008. p. 63-81.

SAHLINS, M. D. Adeus aos Tristes Tropes: a etnografia no contexto da moderna historia mundial. Cultura na pratica. Rio de Janeiro: PPEAS/UFRJ, 1997, In: SALES DOS SANTOS, G. **Etnografia da inclusão: a resistência contra a indiferença**. 2008, p. 65

SHIVA, V. **Monoculture della mente**. Torino: Bollati Boringhieri, 1995.

STEINBRENNER, R. Amazônia na fronteira entre a ciência e a mídia: submissão ou superação do Mito? 2007. p.1-14. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos.pdf>>. Acesso em: 28 jul. 2010.

STEWART, J (ed). **Handbook of south american indians**. Washington, U.S: Government Printing Office, 1946.

VERDUN, R. **Pueblos Indígenas en Brasil: el desafío de la autonomía**. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=40032>>. Acesso em: 26 jul. 2009.

ZACCARIA, S.; PREGNOLATO, F. (orgs). **Matis, Zo'é, Korubo**. Dal corpo al cosmo. Isolati del Brasile e antropologia della reciprocità. Milano: Costa & Nolan, 2010.

ŽIŽEK, S. Multiculturalism or the cultural logic of multinational capitalism. **New Left Review**, London, p. 28-51, sep-oct 1997.

