

PARTE II

REPRESENTAÇÕES COTIDIANAS: AMBIÊNCIA URBANA E “LUGARES PRATICADOS”

“Antiguamente la Verdad y la Mentira se disputaban la inteligencia de los hombres. La Verdad, confiada en sí misma, andaba desnuda; no dándose cuenta de que, aunque bella, suele ser amarga; por eso los hombres huían de ella. La Mentira, convencida de su fealdad, se disfrazó y adornó; y de esta manera engañó a los hombres. Después de esto, un día, estando durmiendo la Mentira, vino la Verdad y le robó los vestidos; y así fue que la Verdad, adornada con los colores, vestidos, etc, de la Mentira, se hizo agradable a los hombres”¹ (Armellada, 1964:17-18)²

Com o intuito de identificar cenários, práticas e representações dos atores sociais que os animam, conduzi o capítulo anterior na esteira da contrastação, que me permitiu considerar nuances do contato entre grupos indígenas e o modo pelo qual as reconfigurações culturais os interpela. Neste aspecto, a preocupação com os fenômenos midiáticos deveu-se ao entendimento de que, na maioria das vezes, o comunicacional acaba por ostentar descompassos. “O problema da comunicação adquiriu uma importância crescente no debate sociológico e, certamente, aquilo que chamamos de “mídia” desempenha um papel não desprezível na vida social” (Maffesoli, 1984:35).

Nesta linha de raciocínio, no presente capítulo considero alguns discursos midiáticos, a utilização destes pelos sujeitos envolvidos, principalmente a forma pela qual estas falas têm influenciado no aspecto cultural das sociedades em estudo. Por serem midiáticos, são representações sociais (e por quê não dizer culturais?) e, por serem sociais (culturais), são gerais, portanto, passíveis de outras análises e outros pareceres. “Quanto mais gerais são as interpretações, mais especulativas e menos fiéis são as representações mentais ou públicas particulares de que fazem a síntese” (Sperber, 2001:99). Por se tratar de um trabalho da área de

¹ “Antiguamente a Verdade e a Mentira disputavam a inteligência dos homens. A Verdade, confiando em si mesma, andava nua, não se dando conta de que, ainda que bela, era amarga, por isso os homens fugiam dela. A Mentira, convencida de sua falsidade, se disfarçou e enfeitou e, desta maneira, enganou aos homens. Depois disto, um dia, estando dormindo a Mentira, veio a Verdade e lhe roubou os vestidos. E assim foi que a Verdade, enfeitada com as cores, vestidos, etc, da Mentira, se fez agradável aos homens”. (Tradução Burgardt)

² Fábula sobre a origem das fábulas, dos índios *pemón*.

concentração de História Cultural, em todos os momentos os aspectos culturais destas sociedades estarão em evidência, ou seja, a própria mídia é parte substancial desta cultura, com suas mais variadas interpretações. “Não mais a posse dos documentos ou a busca de verdades definitivas. Não mais uma era de certezas normativas, de leis e modelos a regerem o social. Uma era de dúvida, talvez de suspeita, por certo, na qual tudo é posto em interrogação, pondo em causa a coerência do mundo” (Pesavento, op. cit. p. 15/16).

O índio, como sujeito suporte deste trabalho, tem sido “olhado” e “falado”, ao longo dos séculos, com visões que variam, conforme o observador e conforme, também, o *lugar de fala*. Por outra parte estes observadores e estes *lugares*, são também sujeitos interpelados.

O indivíduo sofre a pressão das representações dominantes na sociedade e é nesse meio que pensa ou exprime seus sentimentos. Essas representações diferem de acordo com a sociedade em que nascem e são moldadas. Portanto, cada tipo de mentalidade é distinto e corresponde a um tipo de sociedade, às instituições e às práticas que lhes são próprias (Moscovici, 2001:49).

Para as políticas governamentais, a questão indígena tem sido um “problema” a mais. Quando desenvolvia algumas entrevistas em Bolívar, ao conversar com uma funcionária pública, ligada a questão indígena, assim se expressou: “hablar sobre indígenas es siempre un problema”.³ A política desenvolvida no continente latino-americano não deixa dúvidas em relação a esta problemática: “La política indigenista de los gobiernos latinoamericanos, pese a diferencias nacionales significativas, tiene un objetivo final que es común: la integración de los índios”⁴ (Batalla, op. cit. p.14). Os questionamentos sobre o direito dos índios à terra, aparentemente, são mais evidentes no território brasileiro, uma vez que, tal questão só passou a ocupar espaços na sociedade venezuelana, há pouco tempo, reflexo do desenvolvimento de políticas distintas nestes dois países, o que não significa uma ausência de sinalizações que apontem para uma reivindicação da posse da terra pelos indígenas da Venezuela. A delegação indígena deste país deixou bem claras suas reivindicações no I Seminário Internacional dos Povos Indígenas do Brasil, Venezuela e Guiana, ocorrido entre os dias 27 e 30 de agosto de 1997.⁵ As reuniões entre

³ “falar sobre indígenas é sempre um problema”.

⁴ “A política desenvolvida no continente latino-americano não deixa dúvidas quanto a idéia sobre a problemática indígena: “A política indigenista dos governos latino-americanos, apesar das diferenças nacionais significativas, tem um objetivo final que é comum: a integração dos índios”. (Tradução Burgardt)

⁵ Pelo que pude perceber neste Seminário, as lideranças indígenas da Venezuela, aproveitaram esta ocasião para decidir seguir o exemplo de seus vizinhos brasileiros e lutar pela demarcação de suas terras.

lideranças dos dois países ocorridas em Santa Elana de Uairén também ratificam esta decisão dos indígenas da Gran Sabana, comentada por José Adalberto, Coordenador do CIR na Folha de Boa Vista: “antes de tentarem qualquer pedido de indenização, os índios da Venezuela precisam lutar pelo direito de terra, ou seja, pela demarcação das áreas indígenas” (1998:3). Referiu-se o líder indígena a questão de uma pleiteada indenização pelos *pemón* do Canaima, pela passagem do “Linhão de Guri” nas terras que ocupam, as quais detêm a posse, mas, não são proprietários. Também, um outro líder indígena brasileiro esteve com os índios venezuelanos, conforme a notícia publicada pelo jornal Brasil Norte, de Boa Vista, com o seguinte teor: “O líder indígena Gilberto Macuxi, um dos defensores da demarcação em ilhas da reserva indígena Raposa/Serra do Sol, está na Venezuela mantendo contatos com os índios Pemón, que insistem em boicotar a linha de transmissão que o governo venezuelano está construindo para trazer energia do Complexo Hidrelétrico de Guri até Roraima” (1998:3).

São duas lideranças, duas imagens, dois discursos. A respeito da imagem do índio, seja da forma que estiver sendo projetada, há contrastes e estes, normalmente ligadas à questão da terra, ressoam, no índio, às vezes como marcas de um entendimento da terra articulado aos mitos da tradição oral, outras vezes, como direito natural. Em relação aos não índios, a posse da terra às vezes vem associada ao entendimento de propriedade como engendrado à “lógica comum”, outras vezes ao fator “conquista”, aliás, em relação a estes entendimentos, percebe-se que é muito difícil definir a fronteira entre ambos.

Muitos estereótipos têm sido criados. Chamam-me a atenção, por exemplo, algumas frases e, até mesmo, fragmentos discursivos, encontrados ou em obras científicas ou em discursos de circulação rotineira, oral ou em *pequenos relatos*. Porém, é interessante ressaltar, inicialmente, um fragmento discursivo de Menna Barreto, onde o autor, ex-Secretário de Segurança de Roraima, refere-se aos *ingarikó* como *separatistas* e sua narrativa é sobre o encontro com uma índia desta etnia:

E, naquele instante, sua voz esganiçada e raivosa como que me despertou para a realidade. Ela tinha razão. Aquilo não era mesmo Brasil. Podia ser um pouco do país dos “padres” subversivos ou, com certeza, o tal território de tribos independentes, mas Brasil não era. As leis, os costumes, as tradições, a língua, a administração pública, a moeda – todas essas coisas que podiam marcar nossa presença – não existiam ali. Só havia um ódio imenso contra nós, que se declarava no vozerio inflamado e no olhar sinistro dos indígenas (op. cit. p. 84-85).

De uma publicação da Diocese de Roraima, a qual já me referi, seleciono o fragmento discursivo abaixo:

Por outro lado, os brancos tiveram que explicar (a si mesmos, sobretudo) por que os índios morriam com tanta facilidade por causa de doenças que eles conseguiam superar sem dificuldades. Assim, nascem teorias explicativas que tendem, mais ou menos explicitamente, sublinhar a “inferioridade” do índio. Inferioridade física, porque os índios não têm resistência à doenças; inferioridade cultural, porque são sujos, com falta de normas básicas de higiene, etc, (...) (1990:30).

Nos fragmentos discursivos transcritos temos dois exemplos preconceituosos sobre a imagem do índio e que não deixam de ser exemplos muito significativos, pois, nas conversas informais da vida cotidiana, eles estão presentes, principalmente em uma sociedade onde a problemática indígena afeta inúmeros interesses. Em relação ao primeiro, ressalto o *lugar* de onde é emitido: alguém, com um certo grau de responsabilidade por ter exercido cargos públicos de direção e de comando, cargos tipicamente comprometidos com os sistemas político e econômico vigente, considerando-se, também, a formação do autor, o qual deixa muito clara, em sua obra, a sua defesa da “lei do mais forte”, questionando a validade do direito, quando, alegando uma hipótese dos índios, originalmente, terem vindos da Ásia, estabelece algumas questões interrogativas, referindo-se ao direito de posse de terras pelos indígenas: “Que direitos imemoriais de posse, então, são esses, que não têm o apoio da força nem o reconhecimento da justiça? E qual a validade de um critério que aprova a invasão vinda da Ásia e condena a que chegou da Europa? Quem veio antes também não teve que repelir ou submeter outros grupos?” (op. cit. p. 89). Caracteriza, também, o referido fragmento discursivo, a intolerância para com as culturas diferentes. Ratifica a idéia de que a nação deve ser homogênea, ou seja, não há lugar para outras culturas. É este pensamento que idealiza atitudes completamente xenófobas, levadas a extremos, como foi o caso ocorrido em Uiramutã, em 2002, quando um fotógrafo francês quase foi linchado pelo fato de ser estrangeiro. Isto só não ocorreu, graças à intervenção de integrantes do Pelotão do Exército, lá sediado.⁶ A presença dos estrangeiros, em Roraima, normalmente está ligada à questão indígena. Um outro fato que provoca uma reflexão foi o assalto ao ônibus da linha Boa Vista-Manaus, que foi interceptado por estranhos que estavam a procura de estrangeiros.

⁶ Cf depoimento oral de uma liderança indígena da TIRASOL, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

O segundo exemplo, capturado pela obra da Diocese de Roraima que chama a atenção para a parte negativa de uma representação já incrustada na sociedade roraimense, pois, mostra uma imagem do índio como um ser inferior, fraco, anti-social, quase desumano. Não poucas vezes é esta a imagem que se divulga do índio, especialmente no dia-a-dia da sociedade setentrional do Brasil, independente do problema da terra, estereótipo reforçado pelo preconceituoso termo popular *caboclo*, no qual se encerra toda carga representacional do que o índio significa: problema, atraso, tutela, manipulação.⁷

Analisando com um pouco mais de atenção os discursos veiculados pela mídia,⁸ tanto em Bolívar quanto em Boa Vista, de forma direta ou subentendida, na fala divulgada ou no silêncio, com ou sem preconceito, a questão do índio está presente. Naquele centro urbano a questão da demarcação de terra não ocupa lugares de destaque na mídia, diferente deste durante todo o processo de demarcação e homologação da TIRASOL. Segundo a maioria dos discursos veiculados em Boa Vista, *é muita terra para pouco índio*. Em alguns parágrafos sobre os *pemón* e demais etnias fronteiriças, o MADDIR coloca uma afirmação bastante interessante:

De modo geral, espera-se que os povos indígenas esqueçam as suas tradições culturais e adotem a cultura dominante. Frequentemente, escutamos críticas ao modo de ser, agir e viver dos índios, que revelam um profundo preconceito. Esse preconceito foi historicamente alimentado pelos seus conquistadores e seus descendentes na tentativa de justificar e legitimar a dominação (op. cit. p. 3).

A política integracionista do governo venezuelano, em relação ao índio, não deixa de ser uma forma de justificar a consolidação deste domínio. Não fossem as evidentes demonstrações de um certo receio de falar “sobre o índio”, esta questão ficaria camuflada no representacional, razão pela qual optei por, inicialmente, analisar o representacional à luz do discurso pictórico, antes dos demais, afinal, o modo de ver a realidade e sua conseqüente representação, não escapam ao olhar dos domínios culturais e a pintura, mais do que em Boa Vista, em Bolívar tem sido por excelência um domínio cultural que, pelo que diz nas imagens, requer uma ampla investigação por parte do historiador. Como escreve Bresciani, “cultura, termo plural: suas diferentes

⁷ É comum em Roraima, atribuir-se o termo “makuxi” àquelas pessoas que são chamadas a executar os trabalhos mais difíceis, por exigirem força e esforço físico. Por exemplo: “Quer cortar a grama? Chama um makuxi que ele faz”, ou então: “Quer uma doméstica? Contrata uma makuxi qualquer”. Ora, chama-se o roraimense, em outras oportunidades de “makuxi”, em virtude dos *makuxi* serem a etnia mais numerosa do Estado. Ao contrário do Rio Grande do Sul, onde as elites assumiram o “gaúcho” (mesmo com uma outra roupagem totalmente diferente), aqui elas dispensaram o autóctone, relegando-o ao estamento mais baixo da pirâmide social.

⁸ O discurso ao qual me refiro é o jornalístico, o literário, o pictórico e as falas em circulação.

conotações passam por áreas próximas – teoria literária, antropologia, sociologia – cujos percursos se entrecruzam com frequência com os do historiador”. (1996:35). É nestes variados domínios culturais que procuro identificar as semelhanças e as diferenças que caracterizam estas duas realidades, realidades estas que, ao serem descobertas na pluralidade dos discursos, vêm descobrir, também, a riqueza da encenação cotidiana que envolve e deixa-se envolver nestes dois palcos.

CAPÍTULO 1

REPRESENTAÇÕES DO ÍNDIO NO SUPORTE PICTÓRICO

Definir a sociedade bolivarenses não é tarefa muito difícil, se esta “definição” considerar apenas os aspectos da *dança* e da *música*. Basta percorrer as ruas e observar as esquinas do “Casco Histórico”, onde não faltam lojas e camelôs vendendo CD ROM de *salsa* e *merengue*, para se perceber que se está em uma sociedade caracteristicamente caribenha, característica esta que se fortalece ao ritmo do *calypso guayanes*, uma dança trazida para a região da Guayana, conforme já assinalado, pelos negros caribenhos, que tem seu lugar garantido nas alegres noites de Bolívar e no carnaval de Callao, como o samba o tem no carnaval do Rio de Janeiro. Esta dança já faz parte da identidade regional, juntamente com outras danças típicas dos indígenas, tais como a *mula* dos *kariñas* e a *parichara* dos *pemón*, aquela, como enriquecedora dos cultos mundanos (mulheres, festas, etc...) e esta, como instrumento, também, de culto ao mundo espiritual (Makunaima, por exemplo).¹

Encontrei em Bolívar, um significativo painel, estampado na parede do interior de um bar, nas proximidades da Casa Piar², pintado em 2001 (foto 25). O ambiente que o artista Osto mostra é a região do Estado de Bolívar, com destaque para a capital e o Orinoco. Misturam-se figuras presentes e passadas, seres reais e imaginários, realidade e mito, onde partes importantes do Casco Histórico de Bolívar, o mais atrasado da América do Sul, segundo Mendoza,³ se fazem presentes. A ponte de Angostura e a *pedra do meio* abrem a cena, que se fecha com os *tepuyes*. Percebe-se que na *pedra do meio*, há uma imagem da *hidra*, a *cobra de sete cabeças*. O índio, nesta tela, não deixa de se fazer presente, apesar e estar em posição pouco significativa. Um casal de autóctones, sendo que ele (por acaso?) está apontando uma flecha para o alto, onde aparece a figura de um avião primitivo (o primeiro avião a pousar em Bolívar), ignorando o peixe que está a sua frente (provavelmente a *zapoara*). Nesta cena, teria o autor a pretensão de julgar o avião como um perigo a ser combatido, ou teria a intenção de chamar a atenção sobre a questão da preservação ambiental (fauna)? Ou talvez nem uma coisa nem outra. A tela foi confeccionada em

¹ Idem.

² Casa onde esteve preso e de onde saiu para o fuzilamento, o General Manuel Carlos Piar, herói da Independência da Venezuela.

³ Id. *ibid.*

tempo recente, portanto, creio que, o avião em si não é e não foi uma ameaça. O “homem branco”, piloto, às vezes sim.

Quanto à segunda opção, a questão da fauna, pelo que já analisamos na primeira parte, é provável, ou, até quem sabe esteja a se referir sobre a festa anual da *zapoara*, uma preservação desta festa (e não da *zapoara*)? Segundo Pesavento, “a cultura é ainda uma forma de expressão e tradução da realidade que se faz de forma simbólica, ou seja, admite-se que os sentidos conferidos às palavras, às coisas, às ações e aos atores sociais se apresentam de forma cifrada, portando já um significado e uma apreciação valorativa” (op. cit. p. 15). É possível, também, que tudo tenha sido colocado no painel ao acaso, sem intencionalidade explícita, visando apenas mostrar coisas interessantes da Guayana. Afinal, trata-se de um modo de ver cujos sentidos articulam-se às condições do receptor. “O modo de analisar a cultura deve ser “interpretativo”, considerando a cultura como “adjetiva” e descobrindo os modos de descrição, figuração e representação do homem e do mundo que essa interpretação sugere” (Martins Rodrigues, 1996:59).



Foto 25 A – Painel que apresenta realidades e mitos de Bolívar (lado esquerdo)

Foto 25 B – Painel que apresenta realidades e mitos de Bolívar (lado direito)

Foto 25 – Painel de Osto. (Foto Burgardt)

Dos painéis que procuro analisar, este é o único em que o índio apenas aparece como coadjuvante e mostrado através de uma visão romântica. Já próximo aos *tepuyes*, *personagens sem cabeça*, com olhos no peito, uma outra lenda de Bolívar, que se confunde com personagens da mitologia grega. “O misterioso é atuante justamente naquilo que parece querer excluí-lo! Seja

nas práticas da vida cotidiana ou nos arcanos do processo de conhecimento, tal o retorno do recalcado, o fictício perfura o real, tornando-o singularmente mais atraente” (Maffesoli, 1984:65).

Um outro aspecto que chama a atenção, principalmente de quem chega a Bolívar por via aérea, são telas e painéis estampados nas paredes do aeroporto. A tela de Santiago F. Romero, retratando a etnia *yanomami* (foto 26) e o painel de Agustin Palma (foto 27), mostrando o grupo *pemón*, existentes no aeroporto internacional, fazem do índio um verdadeiro cartão de visitas de Bolívar. É a cidade se mostrando passo a passo, desde a porta de entrada (para quem chega de avião). “É o lugar da teatralidade por excelência, o lugar onde predominam os fenômenos e o ver. Nesse sentido, ela é o resumo de uma grande dança cósmica onde as situações, os encontros, os acontecimentos e os rituais se entrecruzam, nascem e se completam num vaivém incessante, feito de intensidade e nostalgia, onde o falso brilho não é um atrativo menor” (Maffesoli, id. p. 114).

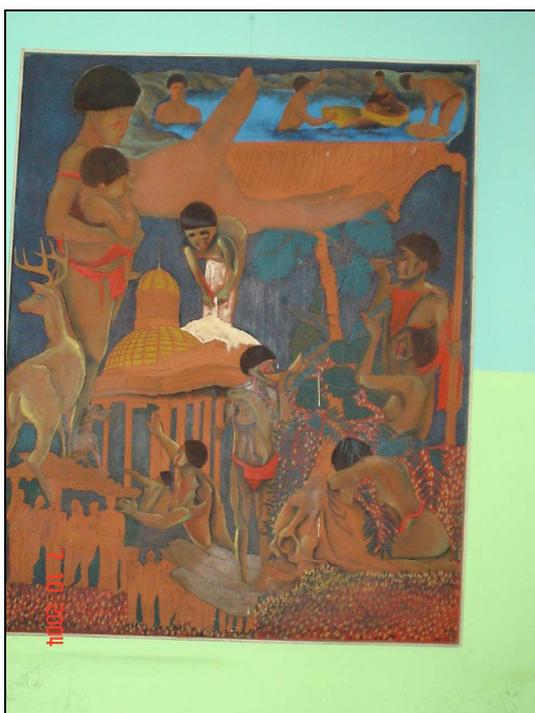


Foto 26 – Representação da etnia *yanomami*, no Aeroporto de Bolívar. (Foto Burgardt)

O que se pode ver na tela de Romero? É, segundo, o funcionário do aeroporto, o cotidiano dos índios *yanomami*. Em duas partes, as atividades de garimpo, onde índios utilizam instrumentos para separar ouro e cascalho, sendo que, em uma das partes, isto ocorre dentro de

um rio (ou igarapé), juntamente com atividades de pesca. Há um certo ar apreensivo no semblante dos índios. Há uma índia chorando, com o rosto escondido e uma outra, com uma criança no colo, olhando para baixo. Alguns índios olham um veado (a caça), que está quase fora de cena e aparenta estar prestes a fugir. No semblante destes índios há a expressão de quem não deseja que o animal saia (é o alimento). O ar apreensivo se nota, também, nos índios que acompanham o trabalho de mineração dentro do rio (onde há, também, alimento: peixe), mineração (ou garimpagem) que é desenvolvida pelos próprios índios. Enfim, ninguém está fora desta rotina, desta apreensão cotidiana. Na base da tela, porém, fazendo parte da cena, há imagens confusas de várias pessoas não índias. São rostos indecifráveis, pois, na verdade, não estão na cena, apesar de fazerem parte desta, como o próprio prédio de concreto que ocupa boa parte do cenário. Por mais longe que estejam do cotidiano *yanomami*, fazem parte dele. Chartier se refere às famílias de sentido: “por um lado, a representação como dando a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado; por outro, a representação como exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou de alguém” (op. cit. p. 20). Foi a forma como o autor expressou as ausências presentes, ou seja, a negação do cotidiano.

Segundo Lefebvre, “sem deixar de se desvalorizar, a linguagem faz os seus valores. Ao mesmo tempo, ela faz o cotidiano; ela é o cotidiano e o ilude; mascara-o recusando-se a desvendá-lo. Ao contrário, dissimula o cotidiano, enfeitando-o de retórica e de imaginário. A linguagem e as relações de linguagem tornam-se assim, no transcorrer do cotidiano, negação da cotidianidade” (1991:131). E é este cotidiano que têm sido uma preocupação das lideranças indígenas mais envolvidas na questão da retomada e preservação da própria cultura e a problemática do garimpo na terra *yanomami* que, como se percebe, além de estar envolvendo até mesmo os próprios índios, pela falta de recursos para viverem, tem dado sinais de provocar um verdadeiro genocídio destas populações e um verdadeiro atentado à preservação ambiental de uma significativa e delicada parcela do Planeta. Pelo que falou David Kopenawa Yanomami, em Boa Vista, normalmente há três mil garimpeiros no território *yanomami*. Ao discursar no Seminário dos Povos Indígenas, denunciou: “Eles continuam lá”⁴ (CIR, op. cit. p.15). O representante yanomami da Venezuela, falando de sua realidade, assim se expressou:

⁴ O fato de estarem presentes vários jornalistas estrangeiros no evento, pode ter influenciado na decisão do governo do Brasil de desencadear a conhecida “Operação Selva Livre”, logo em seguida, em que centenas de garimpeiros foram retirados da terra indígena.

Somos testemunhas do grande massacre dos garimpeiros ao nosso povo, mas para o governo, isso é um processo legal. Estamos aqui para falar dos problemas dos Yanomami que estão na fronteira, parecem distantes, porém, existe invasão constante em nossas terras. Para o homem branco, quem vivem na floresta não tem problemas, mas, nós temos. É por isso que não queremos garimpeiros em nosso território, pois, causam doenças e destruição na natureza (id. *ibid.*).

Há um diálogo constante entre estas lideranças, que vêm referendar a linguagem iconográfica de Romero, pois, em mais de uma vez, em seu discurso, David Kopenawa Yanomami se referiu, a exemplo do líder venezuelano, sobre as agressões ao meio ambiente, a preocupação com o Planeta Terra: “O Planeta Terra é único, não tem outro. Se destruírem, todos vão morrer. O dinheiro só traz problemas. A Terra não, ela dá comida, dá vida. (...). A Terra não pode ser vendida e não tem dinheiro que pague a nossa vida” (id. *ibid.*). A perplexidade dos olhares indígenas da cena, portanto, é o fato de verem nas agressões ao meio ambiente, a agressão à própria vida humana em uma terra em que eles são sujeitos, estão em primeiro plano, em todas as partes e, como tais, são os alvos da destruição. Percebe-se a sintonia do discurso iconográfico com o falado na questão da preocupação dos índios com o Planeta, portanto, há uma necessidade de que suas denúncias possam ser ouvidas em toda a extensão deste. O aeroporto, a meu ver, foi um local muito bem escolhido para chamar a atenção sobre a questão indígena, até mesmo pelo fato de, como já me referi, o índio, ou aqueles que junto destes estão na defesa desta cultura, não têm na mídia uma aliada ou colaboradora. Normalmente, passam neste local pessoas de todas as partes do mundo.

Se por um lado há uma denúncia iconográfica em uma tela do aeroporto, há um convite ao lazer no já citado painel de Palma. A particularidade é que, para quem está chegando, se passar rapidamente, há uma possibilidade de não ver a tela de Romero, mesmo passando diante dela, e, se não for procurar o bar, não verá o magnífico convite para uma viagem ao Canaima. É um grande contraste que, em duas fontes pictóricas, pode-se perceber duas realidades distintas, em uma mesma nação. São duas situações em que os autóctones vivem realidades diferentes, sem deixarem de ser protagonistas da História. O real, portanto, torna-se único: o índio. O que pode ser alterado é o modo de representar e de compreender este real, o que não escapa ao olhar perceptivo do historiador, sempre atento às formas de expressão e aos motivos da utilização adequada dos símbolos que melhor possam representar a realidade sócio-cultural em análise. Como no dizer de Chartier, “pode pensar-se uma história cultural do social que tome por objecto

a compreensão das formas e dos motivos – ou, por outras palavras, das representações do mundo social – que, à revelia dos actores sociais, traduzem as suas posições e interesses objectivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostaria que fosse” (op. cit. p. 19).



Foto 27 – Representação da etnia *pemón*, na parede de um bar no aeroporto de Bolívar. (Foto Burgardt)

Ao contrário da tela de Romero, na de Palma não há apreensão no olhar do índio (sequer percebe-se os olhos dos autóctones que se encontram na cena). Sem desconsiderá-lo como sujeito, propositalmente ou não, o artista o representa como ornamento da paisagem. Há uma casa tipicamente indígena, águas límpidas, cachoeira e montanhas, ou seja, aquilo que mais chama a atenção de turistas que visitam a Guayana. A rotina do índio é representada pela pesca e pelo preparo dos alimentos, conforme se nota na tela. O ambiente parece paradisíaco. É uma outra representação, uma outra imagem do índio. As casas, ao fundo da cena, parecem representar uma estrutura montada para atendimento aos turistas, o que por si, insere o índio no contexto, ou seja, tal como na tela de Romero, o índio participa da atividade principal, naquela o garimpo, nesta o apoio ao turista, como parte de uma estrutura já previamente montada e que, se não interfere na cultura indígena, lhe oferece, ao menos, trabalho (nem sempre menos penoso) para sua sobrevivência.

São duas obras de arte, dois discursos para diferentes leituras, duas maneiras de pensar o índio, duas formas de representar sua vida diária na riqueza das imagens, sem deixar de mostrar ou esconder aspectos culturais importantes pelo que representam no cotidiano destas etnias e pelo que pode representar para aqueles usuários que se apropriarem (ou manipularem) destes discursos. Segundo Certeau, “a presença e a circulação de uma representação (...) não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. Só então é que se pode apreciar a diferença ou a semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização” (1994:40). Tudo faz parte de um processo de emissão/captação (de um discurso pictórico), que vem forjar as trocas culturais entre índios e não índios, excluídos e incluídos, explorados e exploradores. Por mais que queiram, ninguém fica fora deste processo. Nem mesmo o público bolivarense que, aparentemente, parece à margem da questão indígena, deixa de participar ativamente deste processo histórico-cultural, pois, até mesmo no silêncio formador de sentidos reage à fala. “O enfoque da cultura começa quando o homem ordinário se torna o narrador, quando define o lugar (comum) do discurso e o espaço (anônimo) de seu desenvolvimento” (id. p. 63).

Se para quem chega em Bolívar, o índio aparece em primeiro plano, aparentemente, para quem sai, este é apenas “lembranças de quem o povo, em sua grande maioria, não têm o costume de falar”, lembranças do vendedor no comércio informal, do prestador de serviços gerais a baixo preço, do vendedor de artesanato ou do mendigo, personagens muito comuns em inúmeros pontos da bela cidade, que vêm engrossar o efetivo desta exclusão. O aeroporto é simples, porém, aparentemente bem equipado, bem localizado e as aeronaves complementam a idéia de progresso tecnológico, o que vem contrastar com o artesanato e com estas telas. Por quê? Lembro-me, então das perguntas de Canclini: “Como entender o encontro do artesanato indígena com catálogos de arte de vanguarda sobre a mesa da televisão? O que buscam os pintores quando citam no mesmo quadro imagens pré-colombianas, coloniais e da indústria cultural; quando re-elaboram usando computadores e *laser*?”(2000:18).

Vê-se, portanto, que os questionamentos do antropólogo reafirmam minha inquietação, enquanto cobram uma reflexão sobre em que ponto estaria o processo de hibridação cultural desta sociedade. Quando escrevo acima a expressão “lembranças de quem o povo, em sua grande maioria, não tem o costume de falar”, refiro-me a importante constatação que fiz quando em

minhas estadas em Bolívar: “o povo não fala sobre o índio”; “os canais de TV não apresentam o índio”; “os jornais não escrevem sobre o índio”; “os romancistas locais não contam histórias de índio”.⁵ Ora, qual a análise que se pode proceder sobre uma sociedade onde grande parcela da população é indígena, onde este, midiaticamente, fique relegado a um plano consideravelmente inferior? Por que grande parte da mídia bolivarense age diferente da mídia de Boa Vista, onde o índio, bem ou mal citado, aparece constantemente?

Percorrendo “el paseo”⁶ às margens do rio Orinoco, na direção à montante deste, obrigatoriamente as pessoas param em mais um grande painel pintado por Agustin Palma, no muro de uma quadra, conhecido por *mural de la ciudad* (fotos 28 e 29).



Foto 28 – Mural de la Ciudad (Foto Burgardt)



Foto 29 – Continuação do Mural de la Ciudad (Foto Burgardt)

Mais uma vez as telas, ao mostrarem frações de uma realidade um tanto quanto contraditória, cobram uma reflexão. Mostram na riqueza dos detalhes, o que grande parte da mídia parece querer omitir, ou camuflar e é neste ponto que a realidade vem contrastar com o imaginário. Percebe-se que se há omissão, esta não ocorre no domínio cultural da pintura. Simbolicamente, a memória venezuelana está contada neste painel, os heróis, os acontecimentos, os acidentes geográficos tão apreciados pelos turistas (especialmente os *tepuyes* e o salto Angel, ambos no Parque Nacional Canaima) e alguns valores culturais, incluindo mitos da tradição oral,

⁵ Um romance que encontrei em uma livraria de Bolívar, sobre o índio, foi um conto para crianças, intitulado *Kumewawa el hijo de la selva*, cuja história ocorre no Brasil, na região do rio Araguaia e que farei maiores referências em páginas adiante.

⁶ “O passeio”, local em que o próprio nome diz, de passear, fazer caminhadas, etc, às margens do rio Orinoco, separado do Casco Histórico por uma rua.

caríssimos à identidade cultural da nação e, neste rico domínio cultural, manancial de representações, o índio, dividindo espaço com grandes vultos da nação, ocupa lugar de destaque (foto 30).



Foto 30 – Mural de la Ciudad – o talento artístico de A. Palma agrupou em um mesmo espaço o autóctone e as grandes personalidades da nação venezuelana (Simão Bolívar e Manuel Piar) – (Foto Burgardt)

O pensamento atribuído à etnia *pemón* (foto 31), dando voz aos índios que remam uma *piroga*,⁷ não deixa dúvidas sobre a grande carga de representação deste falar e deste *lugar de fala*, principalmente pelo fato de ser atribuído a uma dos maiores grupos indígenas existentes no país, como não deixa dúvidas, também, da consciência que estas etnias têm da situação em que vivem e o que representam na formação e no contexto da nação.

⁷ Embarcação indígena.

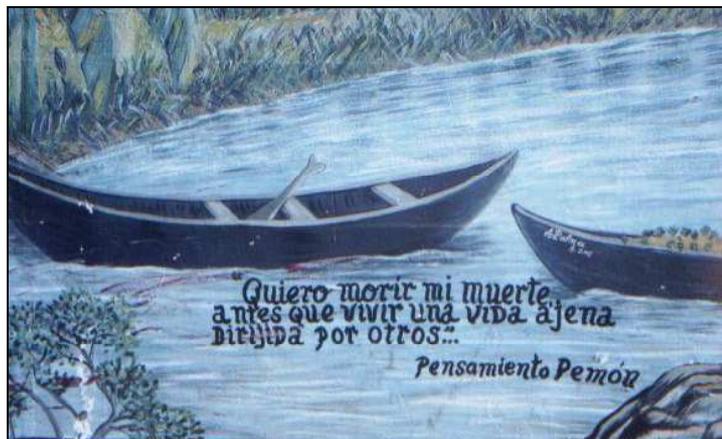


Foto 31 – Pensamiento *pemón*, em evidência no Mural de la Ciudad (Foto Burgardt)

O fato do *mural de la ciudad* apresentar-se com uma grande riqueza de detalhes sinaliza para a grande importância do índio na formação da identidade nacional venezuelana, importância esta que não passou despercebida ao artista que, aproveitando o momento oportuno e o utensílio disponível à época da construção da obra como forma de comunicação, inculcou na memória da cidade a marca identitária que vem legar os valores culturais, tão caros à formação da identidade nacional, afinal, como no dizer de Chartier, “(...) as maneiras de pensar dependem, acima de tudo, dos instrumentos materiais (as técnicas) ou conceituais (as ciências) que as tornam possíveis; ...” (op. cit. p. 36/37). Os mitos, cujo oportunismo do artista leva-me a invocar Le Goff, nunca deixaram de representar a realidade social dos povos, nem nas sociedades pré-colombianas nem nas consideradas modernas (ou pós-modernas), senão a informação do historiador não seria no sentido de que “a maior parte destas sociedades explicou a sua origem através de mitos e geralmente considerou-se que uma fase decisiva da evolução destas sociedades consistia em passar do mito à história”(1994:56). Referiu-se Le Goff à dificuldade do trabalho quando se quer estudar as origens das sociedades ditas primitivas. Apesar desta dificuldade, a inserção do índio na sociedade venezuelana perpassa toda esta trajetória social evolucionista, dando a esta sociedade, características próprias, aproveitando as brechas encontradas nos domínios culturais disponíveis em determinados momentos e chega ao limiar da pós-modernidade como um importante ingrediente a transfigurar uma nova sociedade, já culturalmente híbrida, apesar de fragmentada e desigual.



Foto 32 – Primeira parte do Painel de Corradini (Foto Burgardt)



Foto 33 – Segunda parte do Painel de Corradini (Foto Burgardt)

Referindo-se ao espaço da socialidade, Maffesoli diz o seguinte: “o espaço molda coercitivamente os hábitos e costumes do dia-a-dia que, por sua vez, permitem a estruturação comunitária. É interessante, portanto, constatar que nas próprias cidades encontramos a constituição de entidades regionais que reconduzem, *ne varietur*, as práticas cotidianas de seu enraizamento de origem” (1984:53). Nota-se que, na atual estrutura da sociedade de Bolívar, apesar da aparência desta sociedade não distinguir mais no ambiente urbano o índio do não índio, reconhece naquele uma realidade, para não dizer claramente que é sua própria raiz cultural, embora bastante difícil de aceitar, preferindo-se admitir, nas falas cotidianas que “índio é aquele que está lá na selva”,⁸ mais fácil de imaginá-lo, razão pela qual, talvez, apareça na visão romântica, sempre na *piroga*, ou entre árvores e animais belíssimos ou tendo como pano de fundo *los tepuyes*, isto não apenas no painel que propositalmente estou a me deter um pouco mais, mas, observando igualmente, as obras em tela do aeroporto e o interessantíssimo painel, quase escondido no corredor de um dos andares do Hotel Colonial, pintado em 1961, pelo pintor e historiador francês Henry E. Corradini (fotos 32 e 33), que conta de forma pictórica a história da ocupação dos espaços venezuelanos pelo europeu, bem como do desenvolvimento econômico, tudo sob o olhar atônito do usurpado proprietário do território. A imagem da construção da nação bolivariana está muito bem representada neste painel e não é diferente da construção das demais nações do continente. “Lo más característico del pensamiento colonial ha sido negar al Indio y

⁸ Cf minhas próprias constatações naquele centro urbano.

sus descendientes como legítimos dueños del territorio y disputarle sus derechos”⁹ (MOIIN, 1986:142).

Em todos os domínios culturais onde tem sido “trabalhada” a imagem do índio, particularmente em Bolívar, a pintura parece estar entre os principais. As figuras, portanto, aparecem como grandes responsáveis pela presença do índio na formação da identidade cultural da Guayana, pelo que tem representado à sociedade e pelo que tem sensibilizado os artistas que insistem em apresentá-lo, levando o imaginário social a dar-lhe existência, a identificá-lo no processo de formação cultural, vindo a “instituir a identidade utilizando a figura” (Castoriadis, op. cit. p. 285). Se há “esquecimentos” em outros domínios culturais, estes “esquecimentos”, propositais ou não, são também constitutivos do discurso cultural da nação.¹⁰ Tecendo uma comparação entre os painéis do *paseo* e do Hotel Colonial, diria que representam não só a realidade nacional venezuelana, mas, a própria história desta nação, onde o que mais me chamou a atenção foi a trajetória que o artista percorre através das imagens, uma trajetória ininterrupta. O mural de Palma, considerando o tamanho das imagens, sem desprezar o presente da nação (representado pela hidrelétrica de Guri) parece querer exaltar os valores passados, como que a induzir a sociedade ao culto aos heróis que legaram um passado de glórias, como no dizer de Hall, quando se refere ao discurso da cultura nacional:

Ele constrói identidades que são colocadas, de modo ambíguo, entre o passado e o futuro. Ele se equilibra entre a tentação de retornar às glórias passadas e o impulso em avançar ainda mais em direção à modernidade. As culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele “tempo perdido”, quando a nação era grande; são tentadas a restaurar as identidades passadas. Este constitui o elemento regressivo, anacrônico, da história da cultura nacional” (2001:56).

O painel de Corradini, discorrendo pictoricamente sobre a história da Venezuela, aborda temas relevantes, mostrando, em um mesmo nível de importância, fatos, situações e personagens que viriam colaborar para a rica história da nação, sem esquecer as exclusões. Aliás, se há em Bolívar um espaço cultural onde os maiores excluídos, os índios, têm tido presença destacada, é na pintura.

⁹ “O mais característico do pensamento colonial tem sido negar, ao Índio e seus descendentes, que são legítimos donos do território e disputar seus direitos”. (Tradução Burgardt)

¹⁰ Quanto à questão nacional, irei me referir com maiores detalhes no terceiro capítulo.

No início destas trajetórias, onde os referidos autores narram em tela a história venezuelana, percebe-se que ainda tendem a apresentar o autóctone na sua visão romântica (vide fotos 34 A e B), sem, no entanto, fugir ao desafio de apresentá-lo, também, em sua mais pura realidade (foto 35), realidade esta representada com muita propriedade pelo autor ao incluir na cena o escorpião, pronto para inocular veneno nas veias da perna nua de um indígena, ou seja, dotá-lo de vícios, contaminá-lo com as doenças e fazê-lo praticar costumes alheios a sua vida, ao seu cotidiano, a sua cultura. O aracnídeo, portanto, parece ter sido utilizado pelo autor para, nesta cena, representar a cultura dominante. Também, nenhuma destas obras deixa de se referir ao cotidiano do índio e ao problema da mineração. Ambos os artistas, na utilização de seus equipamentos retóricos, não se omitem, nesta mostra de parte da cultura nacional, em chamar a atenção para a construção da grande, desigual e culturalmente híbrida nação.



Foto 34 A – Início do Mural de la Ciudad (Foto Burgardt)

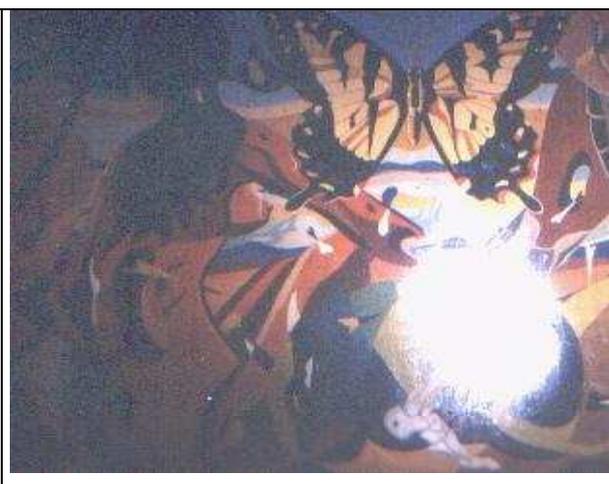


Foto 34 B – Início do Painel de Corradini (Foto Burgardt)



Foto 35 – Segunda parte do Painel de Corradini (Foto Burgardt)

Um outro mural de Bolívar, localizado na Casa Congresso de Angostura, é riquíssimo em representações. Analisando esta significativa obra de arte, chama a atenção pela variedade alegórica que retrata a imensa riqueza cultural de Bolívar, incluindo no cenário muitos detalhes da cultura regional representativos desde antes do Congresso de Angostura. Segundo Consuelo, funcionária da Casa,¹² o mural em questão (foto 36) foi pintado por Régulo Perez e é uma alegoria que representa muita coisa, especialmente o Congresso de Angostura, na pessoa de seus personagens, onde ao centro se encontra o “libertador” Simão Bolívar. O que há no mural, além dos personagens participantes do histórico “congresso”? Simão Bolívar, em sua posição, pisa sobre uma serpente, significando as traições que sofreu, inclusive, segundo Consuelo, do próprio Piar, a pomba significa a paz e a liberdade, os peixes a *zapoara*, a estrela (ao alto) significa a Guayana, o frade significa a presença do aspecto religioso e as inscrições rupestres significam os inúmeros sítios arqueológicos existentes ao sul do Orinoco, chamados de *petroglifos*.¹³ O índio, nesta cena, se encontra em posição bastante incômoda, olhando para frente com um misto de perplexidade e desconfiança e está sendo, praticamente, atropelado, como que empurrado para frente, levando o observador crítico a interpretar como sendo a única forma dele permanecer nesta cena. Segundo esta visão, não resta outra alternativa ao indígena, portanto, senão acompanhar o movimento, para não correr o risco de ser jogado para fora do cenário (excluído da

¹² Cf depoimento oral de uma funcionária daquele estabelecimento.

¹³ Idem.

grande nação). E isto vale para o hoje, bem depois do “emblemático Congresso”, afinal, como no dizer de Maffesoli, “o discurso pelo qual uma comunidade se funda ou rediz sua harmonia deve se enraizar no presente, no episódico” (1984:36), em função do “interesse do aqui e do agora” (W. Benjamin, apud Maffesoli, id. ibid.).



Foto 36 – Mural de Régulo Perez, localizado na Casa Congresso de Angostura. (Foto Burgardt)

Com relação ao representacional de Boa Vista, no tocante à pintura, foram infrutíferas minhas pesquisas onde busquei telas pintadas por artistas não indígenas. O índio não é mostrado pelo não índio, neste domínio cultural. As telas que consegui encontrar retratam mitos, situações e preocupações das etnias indígenas regionais, porém, expressadas pelos próprios índios. Retratam o cotidiano destes povos, tanto os que vivem nas malocas quanto aqueles que engrossam as camadas excluídas que vivem na periferia da capital roraimense e que, por constituírem um fenômeno histórico inserido no contexto desta sociedade, não posso deixar de continuar aqui tecendo considerações acerca das variadas maneiras de representação do real, maneiras estas que cobram uma delimitação dos campos de observação do historiador, considerando-se, também, que no afã de trabalhar uma História Cultural do Social, o diálogo com o artista, a exemplo do diálogo com o escritor, o músico ou o cidadão comum, faz-se fundamental. “Para além das designações e das definições importam, acima de tudo, a ou as maneiras como, em dado momento, os historiadores delimitam esse território imenso e indeciso e

tratam as unidades de observação assim constituídas” (Chartier, op. cit. p. 31). Embora na situação particular de Boa Vista, as preocupações aqui expressadas nesta unidade de observação sejam originadas na própria classe excluída, diferente, portanto das observações que fiz em Bolívar, creio se fazer mister este diálogo, afinal, como no dizer de Pesavento, “o historiador se apóia em textos e imagens que ele constrói como fontes, como traços portadores de significado para resolver os problemas que se coloca para resolver” (op. cit. p. 65).

Em uma tela que encontrei em Boa Vista, na parede de um dos corredores do Colégio Estadual Pedro Elias, no Bairro Jóquei Clube, há detalhes interessantes na representação do “genocídio yanomami”, de Augusto Cardoso (foto 37). Em primeiro plano há um índio observando algo que se parece com o “ovo cósmico”. Este “ovo cósmico” é a forma como algumas etnias indígenas do norte do Brasil e do sul da Venezuela contam a origem do universo, por exemplo, os *dessana*, e os *ye’kuana*, estes da fronteira Brasil-Venezuela, aqueles da fronteira Brasil-Colômbia (Melatti, 2001:7), ambos são vizinhos aos *yanomami*.



Foto 37 – Genocídio Yanomami, de Augusto Cardoso. (Foto Burgardt)

O que há mais nesta tela, pintada em 1989? O “ovo cósmico” está sendo substituído por um útero, de onde, por uma mão, pertencente a alguém que está fora do cenário (será a sociedade envolvente?), é arrancado um feto, seguro pelo cordão umbilical. Em posição oposta ao índio, porém, fitando o feto, há, como que saindo da escuridão, uma índia, cujo brinco existente em sua orelha esquerda, é uma lua crescente. Há perplexidade nos olhares dos indígenas. Na paisagem, tanto no plano inicial da imagem, como no plano final, há detalhes da geografia de Roraima e de

Bolívar, ou seja, montanhas, serras (a belíssima Serra Grande, próxima a Boa Vista) e *lavrado* (savana). Há, também, um detalhe importante na imagem: um “dado” cai sobre a cabeça do índio. Será que este “dado”, jogado por alguém que, também, não aparece na cena (sociedade envolvente?), está representando a sorte sendo lançada sobre o autóctone? E a rosa, ao lado deste? Será um presente que ele oferece em retribuição a quem lhe oferece o feto retirado do útero, como que a significar o extermínio desta etnia? Sorte e extermínio. Estes parecem ser dois destinos que a chamada sociedade envolvente parece insistir em querer impor, não só aos *yanomami*, mas, a todas etnias indígenas que, bravamente, vêm resistindo ao desigual contato com esta sociedade. Estas duas faces indígenas (mulher e homem) em destaque na obra, podem estar representando a luta destas “bravas gentes” para mudar o lugar na história que, aparentemente, a estas está sendo destinado.

Os *yanomami*, que em 1959 estavam em franca expansão populacional e territorial, e eram, em 1988, de acordo com uma publicação da CNBB, 9 mil, vivendo nos Estados brasileiros de Roraima e Amazonas (1988:6), porém, esta etnia ocupa áreas no Estado do Amazonas da Venezuela, onde sua população ainda é maior. Estas cifras assemelham-se às de Freitas, que sobre este povo, assim escreveu: “Os Ianomami lutam por manter as suas terras longe da cobiça dos brancos. Estas tem sido atacadas, principalmente, após os contatos mantidos com garimpeiros em busca de riquezas minerais. Primeiro foi a cassiterita de Surucucus depois o ouro de toda região onde habitam estes índios” (op. cit. p. 35).

Na verdade, a invasão destas terras foi iniciada na década de 70 do século XX, logo após o governo brasileiro ter divulgado informações do Projeto Radam-Brasil (1975), referindo-se às riquezas encontradas no território indígena, tais como urânio, cassiterita e ouro. “Como consequência da divulgação dos dados do Radam-Brasil, deu-se a corrida à mineração no Território de Roraima e Estado do Amazonas. A terra Yanomami começou a ser invadida por garimpeiros, vindos de todas as partes do Brasil, incentivados pela imprensa e setores interessados na exploração mineral” (CNBB/CIMI, 1998:7). Os garimpeiros, de acordo com o citado documento, teriam chegado, em 1988, a 100 mil, expondo esta etnia às doenças, até então desconhecidas como sarampo, gripe, tuberculose e doenças venéreas. Teria esta situação, portanto, sensibilizado o artista a denunciar em tela o perigo da extinção total do povo *yanomami*.

Quanto à questão do garimpo e a forma como tal é representado em Boa Vista, há uma tela, também pintada por Augusto Cardoso, intitulada “garimpeiro” (foto 38). Há detalhes bastante

significativos de Roraima, todos ligados a esta questão. Em relação à tela, em um plano maior aparece o garimpeiro utilizando a *bateia*, onde, ao invés de estarem as pepitas e o cascalho, há moedas de ouro. O rosto do garimpeiro não aparece, podendo ser este um índio ou um não índio, afinal, ambos estiveram se dedicando a esta atividade, desde os primeiros tempos da mineração em Roraima, conforme escreveu Rodrigues: “uma característica específica deste período foi o fato da exploração ser realizada, predominantemente por moradores e índios que habitavam esta região, principalmente nos primeiros anos” (op. cit. p. 19).

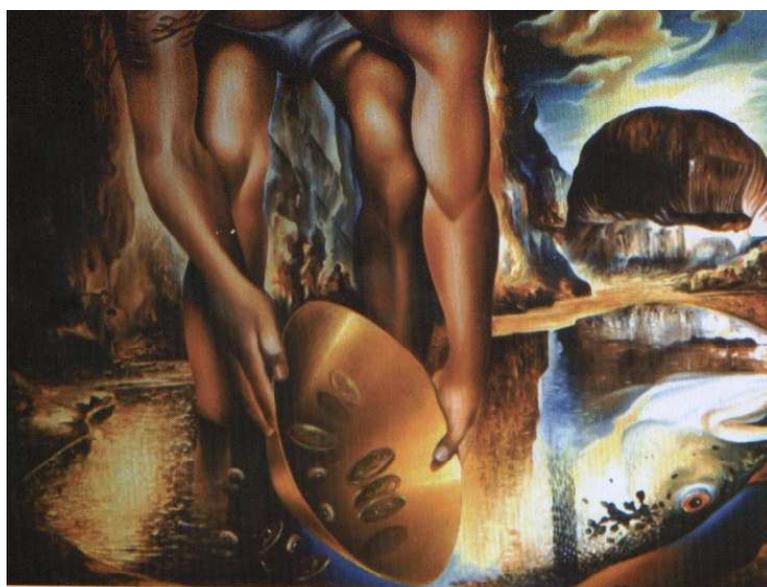


Foto 38 – Garimpeiro, de Augusto Cardoso. (Foto Burgardt)

Retomando a tela, está representada ao fundo, a “pedra pintada”, um gigantesco bloco granítico com várias inscrições rupestres, o que na Venezuela é chamado de *petroglifos*. É um dos pontos turísticos de Roraima, localizado na Terra Indígena São Marcos, às margens do rio Parimé.¹⁴ O rio é um outro detalhe da tela a que estou me referindo, na qual aparece com imagens confusas, fazendo crer que o artista desejou representar realmente a situação dos rios das áreas onde o ouro tem sido explorado, ou seja, são poluídos, provocam muita erosão e já estão com a vida comprometida, consequência da utilização do mercúrio, que causa a mortandade de peixes (há no cenário a imagem de um peixe boiando sobre as águas). O cenário é dominado pelo ouro e

¹⁴ Segundo o informativo Surumu Yekare, “era um lugar de culto na antiguidade, das comunidades que viviam nas proximidades do local” (2000:2). Há um desenho desta pedra na parede do salão de encontros da Missão Surumú, cujo autor é um professor indígena.

o fato de aparecer a “pedra pintada” caracteriza a região como sendo a “makuxiland”. Segundo Rodrigues, “o auge da produção destes garimpos foi entre 1988 e 1989” (id. p. 25). A partir de 1990, segundo a autora, começou a declinar a produção do garimpo.

Este foi o reflexo da queda do preço do ouro, ao mesmo tempo em que ocorreu aumento dos custos dos instrumentos básicos utilizados nesta atividade, tais como combustível, reposição de peças, máquinas e motores, aumento dos gêneros alimentícios. Outro fator foi a demarcação das terras indígenas Yanomami, em 1991, que resultou na destruição de pistas de pouso, máquinas e equipamentos e a retirada da área de garimpeiros pela Polícia Federal (id. *ibid.*).

Retomando a tela intitulada “genocídio yanomami”, percebo que foi pintada no auge deste período, pouco antes de se iniciar o declínio da atividade garimpeira. Possivelmente, a criação do Parque Yanomami tenha sido uma resposta a este verdadeiro genocídio que estava a ocorrer no Brasil setentrional e nas proximidades das cabeceiras do rio Orinoco. O genocídio do povo *yanomami*, na verdade, já estava em marcha antes mesmo do garimpo, conforme palavras de Fontelles: “vi um povo morrendo aos poucos”.¹⁵ Se a população não indígena de Boa Vista, em oposição a de Bolívar, em suas práticas cotidianas, não costuma utilizar a pintura como meio de mostrar a “imagem do índio” e a “questão do índio”, este representa a si próprio, no belo domínio cultural do pictórico. Insignificante ou significante, feio ou bonito, agradando ou não o observador, o cotidiano tende a representar-se, na forma mais apropriada e de acordo com os espaços disponíveis. Segundo Lefebvre, “as insignificâncias do cotidiano só podem adquirir sentido quando transformadas, metamorfoseadas num conjunto diferente da atual cotidianidade” (op. cit. p. 108). Esta transformação se consolida nestas obras de arte que, de um ou de outro modo, não deixam de propor ao observador uma reflexão sobre a cotidianidade. Ao representar-se, o indígena representa a própria realidade social em que está inserido, ou seja, a trama do cotidiano em que se encontra envolvido. Nas conversas informais costuma-se ouvir em Boa Vista, que o índio é um entrave ao progresso. Em Bolívar, diz-se que o índio deve se inserir como cidadão da grande nação, ou seja, “integrar-se”. O “progresso” tem sido a palavra de ordem da ideologia dominante destas duas realidades sociais. Ora, não é o cotidiano que vai afastar, nem o índio, nem o urbanita, das garras da ideologia. O cotidiano é ideologia.

¹⁵ Cf declarações de Cláudio Fontelles, registrado em fita gravada em VC de programa televisivo apresentado na TV Cultura em 1989, intitulado Makuxi/Yanomami.

O rolo compressor da ideologia do Progresso completou sua obra, e a uniformização e a indiferenciação constituem as características mais notáveis do estilo de vida ocidental, embora, em seu apogeu, esse progressismo pareça bem frágil. Com efeito, percebemos a manifestação, empírica ou teoricamente, de processos de resistência, oriundos de horizontes totalmente diversos, que questionam o esquema dominante e as práticas, que até bem pouco tempo eram tachadas de passadistas, são novamente investidas, adquirindo uma nova atualidade (Maffesoli, 1984:85).

Por outra parte vale frisar que as ações e práticas que têm lugar no cotidiano situam-se, posto que representações, nos interstícios entre o vivido e o concebido. Neste sentido uma filiação às idéias de Lefebvre, tão bem estudadas por Lutfi, Sochaczewski e Jahnel, lhes permite afirmar que: “a representação, que se define por sua relação com o vivido engloba a ideologia” (1996:95).

Se por um lado, fora da tela, no cotidiano do roraimense ou do bolivarense, o *genocídio yanomami* causou reações semelhantes ou diferentes, ou divergente em relação ao sentimento do restante do mundo, por outro e, não menos impactante, o garimpo na “makuxiland”, como já fiz referência, fortaleceu a ideologia dominante e modificou o cotidiano de Boa Vista, considerando-se que as conseqüências desta atividade foram bem diferentes das ocorridas na “Princesa do Orinoco”, sem, no entanto, passar despercebida e ser desconsiderada na vida cotidiana destes centros urbanos, até mesmo como uma possível intenção de resistir a este apelo ideológico do “progresso”, em Bolívar, denunciada por artistas não indígenas e, na capital roraimense, pelo mais típico representante das etnias indígenas regionais.

As obras de arte as quais chamo a atenção, não só mostram uma “certa imagem do índio”, mas, mostram semelhanças e diferenças no modo de ver, de pensar, de interpretar uma questão que está no cotidiano destes dois centros urbanos escolhidos para esta pesquisa. Ninguém fica fora deste debate, nem o índio, nem o não índio e as imagens aqui apresentadas parecem sinalizar para a questão do cotidiano e da socialidade. Segundo Maffesoli, referindo-se às características da pós-modernidade, “o fato de tocar o outro, de escutar com ele, de sentir conjuntamente e, claro, de ver juntos é uma maneira de socializar, de comunicar e mesmo de harmonizar as diferenças” (1997:261). Pelo que se percebe, viver o pós-moderno nestes dois centros urbanos já não parece uma novidade.

Creio que, negar a existência de um processo direcionado para a consolidação de uma sociedade pós-moderna, nestes dois centros urbanos nos quais desenvolvo este estudo, não seja uma via muito segura, afinal, não poucas vezes, nas críticas aos indígenas pelo fato destes, em

certas malocas, assistirem TV com antena parabólica e, na cidade, utilizarem a internet, já se está marchando neste processo que afeta a todos igualmente e que, como percebi ao analisar as telas, contra ou a favor do índio, considerando-o ou não um entrave ao progresso, vendo-o como sujeito ou objeto deste, o autóctone ocupa o seu lugar na sociedade e, com isto, apressa o processo de mesclagem cultural, o que vem referendar as palavras de Sodré: “não há mais lugar para uma só identidade ou uma só cultura hegemônica, apesar dos reiterados esforços das elites nacionais dominantes para predefinir (identitariamente) as situações etnoculturais” (2000:126).

Nem sempre as mudanças em determinadas culturas ocorrem sem alguns traumas, principalmente se a nova cultura for constituída por marcas mais identificadas com o povo, contrariando certas permanências pautadas na homogeneização cultural, afinal, segundo Bhabha, “cada vez mais, as culturas “nacionais” estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas” (op. cit. p. 25). São, na verdade, tendências que partem do seio do povo, do mesmo povo que produz e admira estas obras as quais procuro analisá-las. “O povo não é nem o princípio nem o fim da narrativa nacional; ele representa o tênue limite entre os poderes totalizadores do social como comunidade homogênea, consensual, e as forças que significam a interpelação mais específica a interesses e identidades contenciosos, desiguais, no interior de uma população” (id. p. 207). As trocas culturais, portanto, ocorrem e, neste processo lento e progressivo, silencioso ou barulhento, feio ou bonito, fundamenta-se discretamente a sociedade pós-moderna, em um e outro destes centros urbanos aos quais ora me refiro. Sodré ainda vai mais além ao afirmar: “Torna-se visível o deslocamento do poder simbólico que sustenta a identidade nacional (graças à imposição de padrões de “raça” ou de “etnia”) por diferenças humanas que podem estar presentes nos mitos fundadores da nação, mas não exercem tradicionalmente papel ativo no jogo da cidadania” (2000:126).

Com o título - Silêncio e realidade: alguns sentidos do discurso jornalístico – abro a próxima parte desta tese. Como se verá, é o espaço para inscrever a questão indígena no âmbito do processo de construção de práticas cidadãs e, nestas imbricações, o papel do discurso jornalístico.

CAPÍTULO 2

SILÊNCIO E REALIDADE: ALGUNS SENTIDOS DO DISCURSO JORNALÍSTICO

2.1. Um silêncio que fala de integração

O parentesco entre o fazer jornalístico e o fazer histórico é abordado por Negrão de Mello (1987), em texto que se constrói com base no diálogo entre profissionais das áreas. No que mais proximamente interessa a este estudo chamou-me a atenção o aspecto referente à validade do jornal como fonte de pesquisa histórica. A autora reporta-se aos finais do século XIX, conjuntura em que “enfermo de uma objetividade congênita ... o positivismo negou ao jornal o estatuto de fonte” (1987:22). E prossegue: “afastado o argumento na esteira do próprio estiolamento da escola positivista, o parentesco entre o Jornalismo e a História prosseguiu solidário em seu percurso ...” (id. *ibid.*).

Prosseguir detalhando especificidades e convergências entre uma área e outra seria desviar-me por demais do meu percurso e, quanto ao jornal como fonte de pesquisa, assim como tantas outras teses, considero-o incluso no universo que imbrica os dois domínios. Assim, nas fontes jornalísticas encontrei o solo fértil para encaminhamentos inspirados na Análise do Discurso (AD) que “visa fazer compreender como os objetos simbólicos produzem sentidos, analisando assim os próprios gestos de interpretação que ela considera como atos no domínio simbólico, pois eles intervêm no real do sentido” (Orlandi, 2000:26). Porém, alerta a autora que a AD

não estaciona na interpretação, trabalha seus limites, seus mecanismos, como parte dos processos de significação. Também não procura um sentido verdadeiro através de uma “chave” de interpretação. Não há esta chave, há método, há construção de um dispositivo teórico. Não há verdade oculta atrás do texto. Há gestos de interpretação que o constituem e que o analista, com seu dispositivo, deve ser capaz de compreender (id. *ibid.*).

Segundo Martins Rodrigues, “só através da complexidade narrativa é que o espaço da interpretação ganha significado no interior do círculo hermenêutico como dimensão constitutiva da relação de aproximação entre compreensão e explicação, transformando-as em ações interativas de produção de conhecimento” (op. cit. p. 66/67). Considero, também, a questão da produção de sentido, do falar nas entrelinhas, do silenciar, o que não significa falta de sentido

historiográfico. O sentido produzido na imprensa escrita, também é reflexo do falar da cotidianidade. Em relação a essa produção de sentido, Mariani alega que “o discurso jornalístico tanto se comporta como uma prática social produtora de sentidos como também, direta ou indiretamente, veicula as várias vozes constitutivas daquele imaginário. (...) integra uma sociedade, sua história”(1993, p. 33).

O fato de este trabalho abordar um tema sobre a perspectiva de uma história cultural do social, e tendo no jornal um rico manancial de representações sociais, me leva a considerar os interesses que pautam as matérias jornalísticas, costumeiramente publicadas nas duas situações de meu plano de observação (nos dois palcos), afinal, como escreve Chartier, “as representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam” (op. cit. p. 17).

Em Bolívar, não existia jornal antes do “Correo del Orinoco”, o emblemático periódico que marcou a história da Venezuela, considerando-se, também, o fato de que foi em suas dependências que o libertador Simão Bolívar, proclamou o já referido e, também emblemático, Discurso de Angostura. Como escreveu Negrón, em seu artigo “Breve Esbozo de la Cultura en Ciudad Bolívar”: “En el periodismo nada se encuentra antes del Correo del Orinoco, es decir, antes de la consolidación del poder patriota con el Congreso de Angostura”¹ (1970:X).

O “Correo del Orinoco” segundo Fernández, “nació para divulgar las ideas republicanas que animaban a la rebeldía, a las acciones de guerra contra el reino hispano que por más de 300 años se había enseñoreado sobre las tierras americanas”² (1994:109). Segundo este, “el periódico circuló desde el 27 de junio de 1818 hasta el 23 de marzo de 1822, cuando ya Venezuela y Cundinamarca se erigían ante el mundo como una sólo República soberana y libre”³ (id. ibid.).

Após o Correo del Orinoco, muitos outros foram surgindo sem, no entanto, manterem uma vida duradoura. “Luego aparecieron muchos periódicos de escasa duración, característica que parece haber minado la historia de nuestro periodismo regional”⁴ (op. cit. p. X).

¹ “No jornalismo nada se encontra antes do Correo do Orinoco, isto é, antes da consolidação do poder patriota, com o Congresso de Angostura”. (Tradução Burgardt)

² “nasceu para divulgar as idéias republicanas que animavam a rebeldia, as ações de guerra contra o reino espanhol que, por mais de 300 anos, se havia assenhoreado sobre as terras americanas”. (Tradução Burgardt)

³ “o periódico circulou desde 27 de junho de 1818 até 23 de março de 1822, quando já Venezuela e Cundinamarca se erguiam ante o mundo como uma só República soberana e livre”. (Tradução Burgardt)

⁴ “Logo apareceram muitos jornais de curta duração, característica que parece haver minado a história de nosso jornalismo regional”. (Tradução Burgardt)

Analisando o artigo de Negrón, detenho-me na observação que já fiz a respeito do silêncio que caracteriza a imprensa escrita de Bolívar com relação ao índio. Quando Negrón destaca a cultura regional, mais especificamente da “Princesa do Orinoco”, praticamente ignora o grande legado das sociedades indígenas que habitaram e habitam a região da Guayana e que deram o próprio nome ao grande rio onde, na parte mais *angosta*, ergueu-se a grande capital. A única referência ao índio que encontrei no significativo artigo foi uma observação a respeito da música: “Le toca el turno después a Abelardo Gorrochotegui, quien se deja arrastrar cadenciosamente por la influencia de Zorrilla de San Martín al cantar la huidiza sensibilidad indígena”⁵ (id. *ibid.*). Percebe-se, portanto, a já comentada e significativa ausência do índio no discurso jornalístico da capital bolivarense.

Quando me refiro ao silêncio sobre o índio no discurso jornalístico de Bolívar, não significa que este silêncio seja total, mas, o assunto “índio” é quase ausente ao longo de todo o ano, sendo que considerações sobre o autóctone são publicadas raramente, com mais intensidade nas proximidades do “dia de la raza”,⁶ publicações estas as quais selecionei algumas, suficientes para identificar vozes do falar cotidiano deste importante centro político da Venezuela. Refiro-me ao discurso jornalístico como uma das formas de representação lingüística do cotidiano da “Princesa do Orinoco”.

A linguagem é capaz não somente de construir símbolos altamente abstraídos da experiência diária, mas, também, de “fazer retornar” estes símbolos, apresentando-os como elementos objetivamente reais na vida cotidiana. Desta maneira, o simbolismo e a linguagem simbólica tornam-se componentes essenciais da realidade da vida cotidiana e da apreensão pelo senso comum desta realidade (Berger e Lukmann, *op. cit.* p. 61).

A questão deste simbolismo abstraído da vida cotidiana, refletido na quase ausências na imprensa escrita, leva-me a refletir que, também para Orlandi pode ser uma, entre outras, a ser considerada na dimensão política do silêncio. Segundo esta, “em face dessa sua dimensão política, o silêncio pode ser considerado tanto como parte da retórica da dominação (a da opressão) como de sua contrapartida, a retórica do oprimido (a da resistência)” (1995:31).

A respeito da referida expressão “día de la raza”, uma notícia publicada no Diário El Progreso, chama a atenção para uma crítica. “Consultada la Agenda Histórica de Vinício Romero

⁵ “O toca, por sua vez, depois, Abelardo Gorrochotegui, quem se deixa arrastar cadenciadamente pela influência de Zorrilla de San Martín ao cantar a huidiza sensibilidad indígena”. (Tradução Burgardt)

⁶ “Dia da raça”, ou seja, “dia do índio”, comemorado em 12 de outubro.

Martínez dice lo siguiente: 1492. Este día impropriamente llamado el “Día de la Raza”, Cristóbal Colón descubrió el Continente Americano al tocar en la Isla de Guanahaní, que el Almirante llamó San Salvador. A este hecho, se ha dado en llamar ENCuentro DE DOS MUNDOS. También se le da a esta fecha el nombre de “DIA DE LA HISPANIDAD”⁷ (1993:12).

Com referência a esta matéria, aparentemente o jornalista quer chamar a atenção sobre uma dúvida histórica, ou seja, a incerteza sobre a data exata do contato entre os integrantes das naus Santa Maria, Pinta e Nina e os indígenas, aproveitando o momento, às vezes até comemorado com uma certa dose de ufanismo que contagia a sociedade pelo que a data representa para o conjunto da nação. Segundo Jodelet, “há representações que cabem em nós como uma luva ou que atravessam os indivíduos: as impostas pela ideologia dominante ou as que estão ligadas a uma condição definida no seio da estrutura social” (2001:32). Ora, este ufanismo ao qual a sociedade é conduzida pela mídia, conforme mostra o jornal, nem sempre abordando diretamente a questão principal, o “problema indígena”, é a resposta esperada, ou seja, aquela que mais serve ao jogo do poder, uma vez que o poder tem na mídia um importante instrumento de efetivar a dominação e o controle sociais. Enquanto se anuncia o índio e se discorre sobre a hispanidade, sobre a origem latina da nação, propositalmente ou não, se desvia o olhar daquele que está à mostra ao longo do restante do ano, o índio, embora esquecido, aparecendo apenas como classe excluída, no anonimato do subemprego, da mendicância, da falta de assistência e do preconceito. Estas peculiaridades na prática jornalística estimulam a reflexão sobre o caráter político do apelo da mídia como um todo, apelo ao qual a sociedade, ao aceitar o jogo, dá-se a conhecer, isto é, “a sociedade se representa a si mesma naquilo que tem de distinto, de próprio” (Moscovici, op. cit. p.52). Esta forma peculiar de mostrar o índio que percebo em Bolívar, mostra, também, o cotidiano da sociedade, que não vê o autóctone nas ruas, vê-o nas selvas e nas savanas.

Se há matérias jornalísticas que exaltam o “dia le la raza” ou “dia de la hispanidad”, há matérias que procuram mostrar um outro sentido. Refiro-me ao artigo de Williams intitulado “Año de las poblaciones y comunidades indígenas”,⁸ onde o autor tece várias críticas a forma como estas comemorações normalmente acontecem, tendo em vista o que aconteceu com as comunidades indígenas ao longo dos 501 anos de colonização do “Novo Mundo”. “Año de las

⁷ “Consultada a Agenda Histórica de Vinício Romero Martínez, disse o seguinte: 1492. Este dia, impropriamente chamado o “Dia da Raça”, Cristóvão Colombo descobriu o Continente Americano ao tocar na Ilha de Guanahaní, que o Almirante chamou São Salvador. A este fato, se veio chamar ENCONTRO DE DOIS MUNDOS. Também se dá a este fato o nome de “DIA DA HISPANIDADE”. (Tradução Burgardt)

⁸ “Ano das populações e das comunidades indígenas”. (Tradução Burgardt)

poblaciones indígenas, más persiste el expolio. Pudren sus aguas, aniquilan sus sabanas, envenenan su aire, pero aferrados a la tierra la aman, porque es sagrada. La Tierra es la madre y la madre no se vende porque no es un insumo ni renta”⁹ (1993:2).

Chama a atenção, também, o seguinte comentário de Williams:

Qué poder tendrá esta gente que después de tantos siglos de crimen y castigo, erguidos caminan descalzos? Que pánicos generan? Traicionados por la humanidad y no vistos como raza histórica, sino como objetos de estudios. No se ha querido aceptar que tienen cultura sino folclor. No se admite que tienen arte sino artesanía. No se acepta que tienen lenguas sino dialectos¹⁰ (id. *ibid.*).

Neste fragmento discursivo, o autor invoca a questão do índio como “culturalmente diferente” e sobre a histórica resistência que vêm oferecendo à cultura do colonizador, cultura esta que se impõe brutalmente, em todo o continente latino-americano e que, segundo o autor, em tempos mais atuais, tem influência direta da cultura norte-americana. (id. p. 3). Aproveitou, também, o referido colunista para chamar a atenção sobre o recente massacre de índios *yanomami*, ocorrido em território venezuelano e praticado por garimpeiros brasileiros, que garimpavam nas terras destes índios, em meados de julho daquele ano, ocasião em que vários índios foram executados, entre homens, mulheres, crianças e idosos, inclusive deficientes físicos, conforme consta na revista *Documentos Yanomami* (Albert, 2001, *passim*). Este fato teve repercussão internacional e, talvez por esta razão, foi apurado¹¹ rapidamente pelas autoridades dos dois países, tão logo souberam da ocorrência.

Voltando ao exemplo de como se anuncia o “assunto índio” e se discorre sobre algo diferente, retiro de uma outra publicação do *Diário El Progreso*. Há uma manchete com os seguintes dizeres: “Hoy se conmemora el “Día de la Raza””¹² (1994:6). Não há registro sobre a autoria da matéria, nem há referência sobre os índios no desenvolvimento do tema, que inicia com o seguinte teor: “12 de Octubre de 1492: Juan Rodrigo Bermejo (Rodrigo de Triana) en la madrugada de este día, dio el grito de Tierra! Por lo tanto hoy se cumplen 502 años de este

⁹ “Ano das populações indígenas, mas, persiste a espoliação. Poluem suas águas, aniquilam suas savanas, envenenam seu ar, mas, aferrados à terra, a amam, porque é sagrada. A Terra é a mãe e a mãe não se vende, porque não é um insumo nem renda”. (Tradução Burgardt)

¹⁰ “Que poder terá essa gente que depois de tantos séculos de crime e castigo, erguidos, caminham descalços? Que pánicos geram? Traídos pela humanidade e não vistos como raça histórica, senão como objetos de estudo. Não se quer aceitar que têm cultura, senão folclore. Não se admite que têm arte, senão artesanato. Não se aceita que têm línguas, senão dialetos”. (Tradução Burgardt)

¹¹ Apurado não significa necessariamente punição a todos os executores.

¹² “Hoje se comemora o “Dia da Raça””. (Tradução Burgardt)

magno acontecimiento”¹³ (id. *ibid.*). O autor, durante todo o texto, discorre sobre o assunto anunciado no subtítulo “quien fue Cristóbal Colón”,¹⁴ logo após as palavras iniciais. Não há sequer comentários sobre o encontro com os indígenas. Porém, em artigo na página anterior, intitulado “Tributo a América”, de Mejía há um convite à reflexão, quando este autor, após discorrer sobre o contato desigual dos indígenas americanos com o invasor europeu, ressaltando a atuação de importantes chefes indígenas, destacando alguns venezuelanos, levanta alguns questionamentos, tais como: “Cuatro siglos han transcurrido de aquel descubrimiento, encuentro o genocidio que hoy en día despierta diversas teorías y pasiones: la europea, la americanista y la mestiza”¹⁵ (1994:4). Refere-se a questões teóricas sobre a chamada “interrupção cultural” (causadora do subdesenvolvimento da América Latina), a tese europeia do nutriente cultural como integrador lingüístico e religioso e o encontro cultural como formador de uma nova cultura, com características próprias e únicas (id. *ibid.*).

Como se percebe nas matérias jornalísticas até aqui analisadas, a questão ideológica, aparentemente, está presente, tanto no mascaramento do índio como no chamar a atenção para ele, bastando para tal prestar atenção para a argumentação dos autores. “Os mecanismos enunciativos não são unívocos nem auto-evidentes. São construções discursivas com seus efeitos de caráter ideológico” (Orlandi, 1988:54). A ideologia, portanto, é um viés muito importante para se analisar as falas cotidianas, pois, atuam decisivamente nas condições de produção das práticas discursivas. “O discurso não é um conjunto de textos, é uma prática. Para se encontrar sua regularidade não se analisam seus produtos, mas os processos de sua produção” (id. p. 55). Mesmo sendo mantido escondido, há vozes que trazem o índio ao cenário, fazem-no emergir do anonimato da venda de artesanato do terminal de ônibus, do vai-vem no Orinoco entre El Paseo e Soledad, enfim, do sempre esperançoso porvir da Via Cardoso.

Se o objetivo desta tese é refletir sobre a imagem do índio, ou seja, como cotidianamente é representado em vários domínios culturais e, também, como este se coloca diante dos olhares que a ele são dirigidos, não poderia deixar de dar voz ao autóctone: em um outro artigo menor, atribuído a Maneiro (indígena), sob o título “La voz de los pueblos indígenas”¹⁶ (1994:4), o autor

¹³ “12 de outubro de 1492: Juan Rodrigo Bermejo (Rodrigo de Triana) na madrugada deste dia, deu o grito de Terra! Para tanto, hoje se cumprem 502 anos deste magno acontecimento”. (Tradução Burgardt)

¹⁴ “Quem foi Cristóvão Colombo”. (Tradução Burgardt)

¹⁵ “Quatro séculos transcorreram daquele descobrimento, encontro ou genocídio que hoje em dia desperta diversas teorías e paixões: a europeia, a americanista e a mestiça”. (Tradução Burgardt).

¹⁶ “A vós dos povos indígenas”. (Tradução Burgardt)

levanta algumas questões de teor, aparentemente, bastante contundente, parecendo querer responder ao artigo publicado no dia anterior, com a manchete “Hoy se conmemora el “Día de la Raza””. Pergunta Meneiro: “Por quê se segue chamando “Dia da Raça”? Qual raça se celebra? Quanto ao descobrimento, pergunta: qual descobrimento? “Nosotros estábamos y hemos vivido aquí durante milenios de años en estas tierras: Colombia, Venezuela, Perú, Estados Unidos, Canadá, todo este Continente entero es indígena”¹⁷ (id. *ibid.*). Questiona, também, a autora o fato de ter-se convencido chamar o 12 de Outubro o “Dia da Raça”. Nas manchetes do jornal chama-se a atenção para o índio (quando se chama) e fala-se do espanhol que trouxe a “civilização” à América. Percebo, também, que há uma outra ausência, considerando-se que se fala em “Dia da Raça”, uma ausência significativa. E o afro-descendente? Este não é incomum em Bolívar, apesar de mesclado com o europeu e o índio.

Na página seguinte do periódico, há duas matérias interessantes, atribuídas a Yánez e que, pela colocação na página, levam o leitor atento e crítico a refletir sobre a questão indígena. A primeira destas matérias, sob o título “Indígenas de todo el país piden incorporar la tenencia de sus tierras en reforma de la Constitución”¹⁸ (id. p. 5), trata sobre um encontro realizado em Caracas, onde índios de todas as etnias do país, formalizaram um pedido de inclusão das demarcações de terras indígenas nas discussões da reforma constitucional. A segunda matéria a qual me refiro é a que está sob o título “Com registros de comércios es como se desarrolla la minería en la región”¹⁹ (id. *ibid.*) e que trata sobre a questão da mineração na região da Guayana. As matérias chamam a atenção do leitor mais atento pelo fato de estarem postas lado a lado e de forma contraditória, ou seja, ao mesmo tempo em que apresenta o interesse indígena (a demarcação das terras), apresenta, o problema indígena (a mineração nas terras indígenas). Propositalmente ou não, as duas matérias invocam interesses que tem tido um peso muito grande na tomada de decisão dos administradores públicos, isto é, a exploração das riquezas que, aparentemente, só podem ser exploradas de forma intensiva, como têm sido exploradas, nas terras conquistadas aos índios, o que vem causar uma certa mobilização destas comunidades visando reconquistá-las, ao tempo em que, também, mobilizam o interesse contrário, ou seja, as empresas mineradoras.

¹⁷ “Nos estábamos e temos vivido aqui durante milênios de anos nestas terras: Colômbia, Venezuela, Peru, Estados Unidos, Canadá, todo este Continente inteiro é indígena”. (Tradução Burgardt)

¹⁸ “Indígenas de todo o país pedem a incorporação da demarcação de suas terras na reforma da Constituição”. (Tradução Burgardt)

¹⁹ “Com registros de comércios é como se desenvolve a mineração na região”. (Tradução Burgardt)

Em relação às comemorações do Dia de La Raza, a mesma edição publicou matéria relativa ao ato cívico realizado na Praça Bolívar, onde as diversas instâncias do poder foram representadas e, cada uma destas, depositaram coroas de flores naturais ante a estátua do Libertador. Quanto ao escrito no citado periódico, em relação ao índio, como principal homenageado, lê-se o seguinte: “Como acto especial, se guardó un minuto de silencio en memória de los venezolanos pertenecientes las diferentes etnias indígenas, que han sido objeto de humillaciones, opresiones y vejámenes a lo largo de estos años”²⁰ (id. p. 7). Percebe-se que, mesmo na honraria a que o índio foi o ator principal, este quase não aparece na notícia. Até nas fotos, o índio está ausente, dando-se preferência às autoridades e à colocação das flores na base do monumento ao herói Bolívar. Este (o índio) só vem aparecer ao final da matéria jornalística, quando o jornalista narra a ocasião do “minuto de silêncio”, no reconhecimento das humilhações, da opressão e dos vexames a que tem sido exposto ao longo dos anos, décadas e séculos de exploração. A homenagem, portanto, se for considerado o par “imagem/texto”, foi pelo chamado “Dia da Hispanidade”. Desta forma, há uma certa coerência entre a data e o papel do índio no contexto, ou seja, o “minuto de silêncio” vem formar seu sentido do ato cívico, pois, representa o próprio falar do habitante de Bolívar, sobre o indígena.

Retomando o ato cívico, há, um outro sentido que pode ser explorado nos escritos. As expressões “diferentes etnias indígenas, que foram objeto de “humilhações”, “opressões” e “vexames” ao longo dos anos”, são expressões que funcionam como verdadeiros *momentos de ação retórica*.

Na descrição de uma realidade objetiva, (...) o poeta nos faz vivenciar a cena “como se” estivéssemos participando dela. Isso é uma função básica da retórica. Quando essa função se cumpre, é possível exercer outras influências, transformando percepções e até mesmo motivando alguém a agir, por ter ficado comovido, indignado o entusiasmado com nosso discurso em prol de alguma causa ou contra uma situação (Halliday, 1990:31/32).

Ora, todo o discurso é retórico, pois, tenta conduzir o interlocutor (que pode ser uma ou mais pessoas, ou uma multidão) a determinadas reações. A retórica, no dizer de Halliday, como disciplina ou subárea da comunicação humana, “ocupa-se de examinar, descrever, prescrever e avaliar atos e eventos que visem influenciar percepções, sentimentos, atitudes e ações, com

²⁰ “Como ato especial, se guardou um minuto de silêncio em memória dos venezuelanos pertencentes às diferentes etnias indígenas, que têm sido objeto de humilhações, opressões e vexames ao longo destes anos”. (Tradução Burgardt)

palavras e outros símbolos” (id. p. 9). No silencioso simbolismo do ato cívico o qual é narrado na matéria jornalística, se há um desejo de manter o apagamento da questão indígena, pelos interesses que irão ser atingidos, ou a sociedade silenciada em relação ao autóctone, nas palavras do autor da matéria há evidência de um apelo à atenção sobre o problema da exclusão e do apagamento do índio, ou seja, um apelo em sentido contrário.

A questão do silêncio costumeiro do habitante bolivarense, do poder público e da mídia, em relação ao índio, pode ser interpretado não como uma “política do silêncio”, mas, como parte da estratégia montada pela dominação para que, ao não falar sobre o índio, não se possa falar, também, nas questões polêmicas, tais como, os direitos dos povos autóctones, as questões relacionadas à terra, aos problemas causados pela mineração, enfim, eliminar parte da identidade cultural de uma sociedade. Segundo Ermyny, “los silencios identitarios no se refieren solo al habla, incluyen las formas no verbales de comunicación y las actividades no específicamente comunicativas. Abarcan lo que disminuye, modifica, altera, paraliza o impide las manifestaciones de nuestra identidad”²¹ (2001:464). É o chamado “silêncio fundador”, silêncio em que o índio, mesmo levado a aceitar o jogo do poder, resiste, não deixa de falar. Encontro em Orlandi uma importante colocação sobre esta questão do silêncio e seu sentido: “Assim, em face do discurso, o sujeito estabelece necessariamente um laço com o silêncio; mesmo que esta relação não se estabeleça em um nível totalmente consciente. Para falar, o sujeito tem necessidade de silêncio, um silêncio que é fundamento necessário ao sentido e que ele reinstaura falando” (1995:71). O silêncio em relação ao índio no meio jornalístico se justifica pelo próprio silêncio do poder local e pelo silêncio geral sobre o indígena. Estrategicamente, de uma forma ou de outra, se tenta apagar o índio da memória nacional, até mesmo na negação desta estratégia, como é o caso da comemoração do “día de la raza”. Segundo Mariani,

a partir da análise das formas de inscrição da historicidade (de uma formação social em uma dada conjuntura) na linguagem, torna-se possível entrever os processos discursivos que atuam na perpetuação e cristalização de determinados sentidos em detrimento de outros, ou seja, processos discursivos que tecem e homogeneízam a memória de uma época (op. cit. p. 41).

²¹ “Os silencios identitarios não se referem só a fala, incluem as formas não verbais de comunicação e as atividades não especificamente comunicativas. Abrangem o que diminui, modifica, altera, paralisa ou impede as manifestações de nossa identidade”. (Tradução Burgardt)

Quando na ocasião em que estava desenvolvendo minha pesquisa de campo em Bolívar, me propus a desenvolver entrevistas, não só com o “homem comum”, mas, também, com autoridades locais. Não consegui obter depoimentos, nem do Alcalde, nem de sua Diretora de Desenvolvimento Social, Sra Jane Luna, a quem fui conduzido pela assessoria daquele. Após infrutíferas e cansativas tentativas, o máximo que consegui foi um encaminhamento por parte da própria Sra Luna, para uma entrevista com o líder indígena Crispín Alvarez, do “Fondo de Desarrollo Indígena del Estado Bolívar”. A única autoridade local que concordou em dar entrevista foi o Deputado Túlio Gudiño, indígena da etnia *kariña*. Das autoridades locais não indígenas, portanto, não consegui sequer uma entrevista. A dificuldade com relação às entrevistas estende-se do poder social ao conjunto da própria sociedade, pois, até o cidadão comum procura evitar a fala. A maioria concorda em falar, se não for gravado.

Se por um lado o próprio silêncio sobre o autóctone, característico na imprensa escrita de Bolívar, vem dar voz ao índio, por outro referenda o sentido do discurso da dominação. Segundo Orlandi, “o silêncio não é o vazio, o sem-sentido; ao contrário, ele é o indício de uma totalidade significativa. Isto nos leva à compreensão do “vazio” da linguagem como um *horizonte* e não como *falta*” (1995:70). É, também, a voz da ideologia. Voz que está calcada nas entranhas da sociedade, previamente plantada e ao longo do tempo muito bem articulada ao discurso fundador da nação. “A noção de discurso fundador, como podemos observar, é capaz, em si, de muitos sentidos. Um deles, que ainda não mencionamos aqui, é o que liga a formação do país à formação de uma ordem de discurso que lhe dá uma identidade” (Orlandi, 1993:18).

Chamou-me a atenção uma matéria publicada em uma outra edição do “Diário El Progreso”, sob o título “Defienden a los indígenas, personas que no los conocen”²² (Sierra, 1997:16).²³ A manchete, em si, já pode suscitar mais de uma interpretação, tais como: defendem os indígenas, as pessoas que não sabem que eles não prestam. Ou, então, defendem os indígenas as pessoas que não sabem que eles necessitam de atenção e de ajuda. Ou, até mesmo, defendem os indígenas pessoas que não têm nem idéia do que eles mais necessitam, ou o que realmente são ou representam no conjunto da nação. Enfim, pode-se atribuir múltiplos sentidos aos dizeres da manchete. Qualquer que seja o sentido proposto pelo autor haverá sempre mais de um, conforme a apropriação das palavras transmitidas. “As palavras mudam de sentido segundo as posições

²² “Defendem os indígenas, pessoas que não os conhecem”. (Tradução Burgardt)

²³ Trata-se de uma entrevista do indigenista José Gómez a Fernando Sierra.

daqueles que as empregam. Elas tiram seu sentido dessas posições, isto é, em relação às formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem” (Orlandi, op. cit. p. 58).

Continuando a análise desta matéria, faço referência aos seguintes dizeres: “El problema principal por los que atraviesan los indígenas – indicó Gomes - la tenencia de la tierra que lo es todo para el indígena”²⁴ (1997:16). A questão do direito a terra vem recrudescendo nos últimos anos na Venezuela, conforme já fiz referência na Parte I desta tese. Há uma certa preocupação das autoridades, que tratam-na conforme o interesse do poder público. Na entrevista o Deputado Túlío Gudiño, falou o seguinte: “já há uma comissão formada para estudar esta questão, eu mesmo a criei”.²⁵ Nas práticas políticas, conforme se percebe, o ato de nomear uma comissão, ou de propor regulamentar uma lei, ou até mesmo retirá-la da pauta para melhorá-la, é uma das estratégias que o poder utiliza para ganhar tempo, enquanto articula uma forma de não tomar uma decisão, principalmente quando o assunto divide muito a opinião ou envolve interesses bastante conflitivos.²⁶

Voltando à matéria intitulada “defienden a los indígenas personas que no los conocen”, detenho-me no seguinte fragmento, onde Gómez se refere à questão da demarcação e posse da terra pelos indígenas de Bolívar:

(...) en cuanto a la demarcación no estoy de acuerdo porque la demarcación ya está hecha por la Comisionaduría del IAN²⁷, que Jefatura la Dra Lucila Clarín y es el trabajo que comenzarán las empresas contratadas a través Del IAN y en cuanto al decreto si estoy de acuerdo con ella porque eso “de que el indígena preservará su cultura, pero no la propiedad de la tierra es una falacia mal concebida ya que el indígena por hecho y por derecho le corresponde la propiedad privada en todo su contexto de la palabra ya que la misma lo es todo para el indígena ya por ser los primeros pisatarios de la tierra”²⁸ (id. Ibid.).

²⁴ “O problema principal por que passam os indígenas - indicou Gómez - é a posse da terra, que é tudo para o indígena”. (Tradução Burgardt)

²⁵ Cf depoimento oral daquela autoridade política, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese. Trata-se da Comissão de Assuntos Indígenas da Assembléia Legislativa do Estado Bolívar, da qual o Deputado era, à época, presidente.

²⁶ Estas estratégias políticas têm sido amplamente debatidas durante as aulas de Ciência Política, as quais tenho acompanhado, no Instituto de Ensino Superior Cencista, em Unaí-MG.

²⁷ IAN (Instituto Agrário Nacional).

²⁸ “quanto a demarcação não estou de acordo, porque a demarcação já está feita pela Comissão do IAN que é chefiada pela Dra Lucila Clarín e é o trabalho que já começaram as empresas contratadas através do IAN e, quanto ao decreto, sim, estou de acordo com ela porque isso de que o indígena preservará sua cultura mas não a propriedade da terra é uma falácia mal concebida, já que ao indígena de fato e de direito lhe corresponde a propriedade privada em todo seu contexto da palavra, já que a mesma é tudo para o indígena, por serem os primeiros a pisarem-na”. (Tradução Burgardt)

Refere-se Gómez à questão da terra, respondendo a uma pergunta do interlocutor sobre a posição que teria em relação a um projeto do Legislativo da Venezuela. A pergunta foi a seguinte: “Esta usted de Acuerdo con lo que dijo la Diputada del Congreso Nacional Lelis Páez sobre la necesidad de las demarcaciones de las zonas en manos indígenas y la aprobación de un Decreto que permita establecer el otorgamiento de la tenencia de la Tierra?” (id. *ibid.*).²⁹

Não deixou de ser uma crítica do entrevistado às propostas emanadas dos poderes constitucionais destinadas às comunidades indígenas. A ligação manchete-texto está correta em sua plenitude, afinal, enquanto há legisladores preocupados com a questão da terra, problema que Gómez não vê como prioritário, pelas razões já explicitadas, há outros problemas que são graves e que não têm tido o tratamento adequado por parte das autoridades competentes, nem destaque nas pautas de votações das Casas Políticas. “Yo le sugiero a esta Diputada que se ponga de acuerdo con sus colegas en el Congreso Nacional para que legislen sobre la tenencia de la tierra, salud y educación de los pueblos indígenas, ya que estas tres cosas fundamentales carecen del 50%, ya que la agenda Venezuela no ha llegado en su totalidad a los pueblos indígenas”³⁰ (id. *ibid.*). Há críticas diretas, também, aos Alcaldes das regiões onde há comunidades indígenas. Cita, no mesmo artigo, um problema que está havendo com a etnia *shiriana*, no alto rio Parágua, onde em 1968 existiam 5.623 indígenas deste grupo e em 1997, estariam em torno de 324, portanto, em um processo rápido de extinção. Indiretamente, sugere que os legisladores tenham mais conhecimento sobre as comunidades para as quais apresentam propostas. Está claro na matéria a qual analiso que nem os integrantes do parlamento têm conhecimento suficiente sobre os problemas indígenas, o que os leva a proporem políticas muitas vezes em desacordo com a realidade destas comunidades autóctones.

Se por um lado, se percebe um certo silêncio da imprensa escrita de Bolívar em relação à questão indígena, ou ao índio, por outro, percebo que nas poucas ocasiões em que é dada oportunidade ao bolivarense falar sobre o autóctone, mostrar sua imagem através do discurso jornalístico, esta imagem reflete um falar positivo, pois, não há referência ao índio como entrave ao progresso, há um certo respeito à cultura do diferente. Em relação ao respeito à cultura do

²⁹ “Você está de acordo com o que disse a Deputada do Congresso Nacional Lélia Paez sobre a necessidade das demarcações das zonas em mãos indígenas e a aprovação de um Decreto que permita estabelecer a outorga da posse da terra”? (Tradução Burgardt)

³⁰ “Eu sugiro a esta Deputada que se ponha de acordo com seus colegas no Congresso Nacional para que legislem sobre a posse da terra, saúde e educação dos povos indígenas, já que estas três coisas fundamentais carecem de 50%, já que a Agenda Venezuela não chegou em sua totalidade aos povos indígenas”. (Tradução Burgardt)

autóctone, perguntei a uma funcionária da Biblioteca Rômulo Gallegos se o povo de Bolívar costumava respeitar o índio. Ela respondeu que “o respeito é próprio da educação da pessoa, portanto, a pessoa bem educada, automaticamente irá respeitar o índio, uma vez que ele é merecedor deste respeito”.³¹ O índio, portanto, pelo falar jornalístico é visto como importante, e é considerado partícipe da sociedade, muito embora nos artigos e matérias que selecionei não haja um questionamento sobre o lugar que ocupa nesta participação. Não só sinalizam para isto o silêncio reconhecedor, mas, também, as vozes que se levantam para defendê-lo, bem como a manutenção de sua cultura.

Quanto às vozes que referendam sua importância, tomo um outro exemplo. Em artigo intitulado “Reconociendo la llegada de Cristóbal Colón, indígenas de Bolívar mantienen sus tradiciones y espíritu de lucha para evitar la conquista de sus últimos territorios”,³² publicado no citado *El Progreso*, Rojas, identificada como indígena, após discorrer sobre a questão da construção do “Linhão de Guri” ou, “Tendido Eléctrico” e da resistência indígena a este e outros projetos governamentais, todos ligados às comunidades autóctones do sul do país diretamente afetadas, de uma forma ou de outra, encerra o texto demonstrando o mesmo ufanismo das demais matérias as quais me referi, porém, não um ufanismo que mascara, silencia, apaga, mas, que dá esperança, sugere caminho, estimula a fé: “Hermanas y hermanos, decimos que estos pueblos nunca se desaparecerán, entraremos el nuevo milênio com nuestra identidad de pueblos indígenas. Después de todo tenemos mucho que enseñarles al resto del mundo”³³ (1998:3). O fato de dar voz ao índio, concedendo-lhe um espaço no periódico, não deixa de dar voz à própria sociedade nacional, da qual este é importante parcela e é através das palavras deste que uma grande parcela da sociedade fala, do lugar do povo e não do lugar do poder social. O fato da autora do referido artigo ser acadêmica, ou o fato de Crispín Alvarez, liderança a qual já me referi, ser formado em um Curso Superior, não lhes retira a identidade, não lhes apaga a cultura própria.

Uma outra observação importante e que faço mister citá-la é um período do próprio texto de Rojas no referido artigo, que faz referência à questão da mineração na Guayana: “Sabemos que la vida de una mina de oro es de 8-14 años. Y después de ese tiempo todo el oro

³¹ Cf depoimento pessoal da funcionária Mercedes, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

³² “Reconhecendo a chegada de Cristóvão Colombo, indígenas de Bolívar mantêm suas tradições e espírito de luta para evitar a conquista de seus últimos territórios”. (Tradução Burgardt)

³³ “Irmãs e irmãos, dizemos que estes povos nunca desaparecerão. Entraremos no novo milênio com nossa identidade de povos indígenas. Depois de tudo teremos muito que ensinar ao resto do mundo” (Tradução Burgardt)

desaparecerá de nuestro territorio, y al beneficio de quien? Del pueblo venezolano?”³⁴ (id. *ibid.*). A preocupação da autora é com as atividades da grande mineração que está sendo desenvolvida por empresas multinacionais. Coloca-se como venezuelana, apesar de índia, ou seja, a etnia já não mais apaga a pertença nacional. Denuncia a exploração das riquezas do país por parte de outros. Quanto a esta questão da identidade indígena e nacional, que pretendo verticalizar melhor na próxima Parte, em momento algum percebi nas entrevistas, algum índio que não se considerasse venezuelano. “Antes de indígena sou venezuelano”,³⁵ me falou Bêneton, no alto do Monte Roraima, seguindo uma frase que já havia sido repetida por outros indígenas *arekuna* e *taurepang* com os quais fiz contato.

A identidade indígena, já compõe o conjunto cultural da nação venezuelana. Izquierdo, em um importante artigo publicado no Diário El Bolivarense, sob o título “El Acervo Cultural de Guayana”, datado de 09 de julho de 1970, refere-se à cultura regional, após refletir sobre várias conceituações de cultura, como integração “de su historia y por el conjunto de sus instituciones, tradiciones y costumbres; mitos y leyendas; manifestaciones folklóricas, concepciones intelectuales, científicas y religiosas; normas de conducta familiar y social; lengua y dialectos; testimonios y expresiones literarias, artísticas y artesanas”³⁶ (1970:2). Segundo este autor, portanto, “la existencia de varias fratrías indígenas en nuestro territorio, es un fenómeno etnográfico, pero el conocimiento de sus características raciales y de su cultura particular forma parte del patrimonio cultural de Guayana”³⁷ (id. *ibid.*). O autor, neste artigo, prefere não entrar no debate sobre a questão das diferenças culturais, preferindo dizer que o conhecimento das características culturais e raciais do autóctone, forma parte do patrimônio cultural da Guayana. Há, portanto, uma clara alusão à apropriação cultural do índio, o que leva este a se identificar culturalmente como nacional.

O fato dos índios se identificarem como venezuelanos, absorvem as preocupações quanto aos problemas nacionais que, aparentemente, se tornam comuns, afinal, se por um lado os índios

³⁴ “Sabemos que a vida de uma mina de ouro é de 8-14 anos. E depois desse tempo todo o ouro desaparecerá de nosso território e a benefício de quem? Do povo venezuelano?” (Tradução Burgardt)

³⁵ Cf depoimento pessoal daquele indígena, para subsidiar a pesquisa para a elaboração desta tese.

³⁶ “de sua história e pelo conjunto de suas instituições, tradições e costumes; mitos e lendas; manifestações folclóricas, concepções intelectuais, científicas e religiosas; normas de conduta familiar e social; língua e dialetos; testemunhos e expressões literárias, artísticas e artesanais”. (Tradução Burgardt)

³⁷ “a existência de vários grupos indígenas e nosso território, é um fenómeno etnográfico, mas, o conhecimento de suas características raciais e de sua cultura particular, forma parte do patrimonio cultural de Guayana”. (Tradução Burgardt)

têm consciência que são explorados pela sociedade nacional,³⁸ por outro, têm consciência que esta exploração pode ser uma extensão da exploração que esta sociedade sofre por parte de grupos oriundos de outras nações, o que justifica a pergunta de Rocha, referindo-se a questão da exploração do ouro na Guayana: “y al beneficio de quien? Del pueblo venezolano?”

As relações sociais têm um peso muito grande na responsabilidade por este “identificar-se com a sociedade”, mesmo que esta identificação seja por uma relação de oposição, ou seja, é incluído porque não há outro jeito senão marchar junto com a maioria, mesmo que nesta marcha esteja em situação plenamente desfavorável, conforme parece querer mostrar em tela o artista Régulo Perez, conforme fiz referência no subitem anterior. “A identidade é evidentemente um elemento-chave da realidade subjetiva, e tal como toda realidade subjetiva, acha-se em relação dialética com a sociedade. A identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais” (Berger e Luckmann, op. cit. p. 228).

A abordagem das matérias jornalística até aqui analisadas apresenta, de forma clara ou subentendida, marcas de um cotidiano influenciado por visíveis indicações de influência ideológica ou de variados “modos de ver” o culturalmente diferente. Esta constatação vem sinalizar para a questão da responsabilidade política pelos esquecimentos e pelas inclusões, pelos silêncios e pelos dizeres. Conforme Bhabha, “o crítico deve tentar apreender totalmente e assumir a responsabilidade pelos passados não ditos, não representados, que assombram o presente histórico” (op. cit. p.34). E, nestes não ditos, não representados, inclui-se, também, o já citado “silêncio fundador de sentido”.

Voltando aos fragmentos discursivos do discurso jornalístico, detenho-me na matéria, sob o título “Existe una bomba de tiempo en la Gran Sabana”.³⁹ É um outro exemplo de que as falas referentes ao autóctone sinalizam para opiniões que lhes são favoráveis. Na referida matéria, há um comentário sobre a desigualdade de tratamento dispensado aos índios e aos não índios que exploram a mineração nas cercanias do Parque Nacional Canaima, o que vem poluindo descontroladamente os rios da região, inclusive com a destruição de forma irreversível de alguns cursos d’água. Segundo o autor, os *pemón* estão sendo perseguidos por integrantes da Guarda nacional (GN), pelo fato de terem se colocado contra a construção do “Linhão de Guri”. Esta

³⁸ Cf depoimento pessoal do líder indígena Crispim Alvarez, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

³⁹ “Há uma bomba de tempo na Gran Sabana”. (Tradução Burgardt)

etnia é acusada de estar poluindo os rios e provocando degradação ambiental no interior do Parque. “Los indígenas están dispuestos a paralizar sus actividades mineras en las zonas de parque y cuenca, siempre y cuando se paralice toda esta actividad dentro del parque Canaima y la cuenca del Caroní, que realizan mineros criollos y hasta extranjeros indocumentados”⁴⁰ (2000:29).

Com relação ao fragmento discursivo acima, o autor, ao assinalar para a disposição dos índios em cessar as atividades poluidoras do meio ambiente, não deixa de denunciar a presença ilegal de *criollos* e estrangeiros em situação irregular entre as categorias que, à margem da lei, insistem em degradar o Parque e a Bacia do rio Caroní. Ora, os indígenas, como proprietários naturais das terras do Canaima, poderiam estar usufruindo um direito de explorar, de forma sustentável, determinadas áreas do Parque ou em suas imediações, para sua própria sobrevivência. Segundo a matéria, a autorização para que mineiros viessem a explorar estas áreas fora emitida pelo Ministério das Minas, em setembro de 1991, após uma recomendação presidencial do mês anterior. Alerta a matéria que, segundo os indígenas, a Guarda Nacional não tem fiscalizado as áreas onde há mineração ilegal.

Aquí se quiere formar un escándalo presentando y acusando solo a los indígenas como mineros destructores del Parque Canaima, pero, ellos están dispuestos a demostrar como han sido destruidos en forma irreversible, importantes cursos de agua por parte de los mineros criollos. El caso más específico, es la cuenca alta y media del río Caroní, las cuales forman parte del parque Canaima, incluso hoy concesiones dentro de los linderos del parque otorgadas por el Ministerio de Minas como: El Abismo, Saray, Trompa, Zapata, El Pemón, Futuro, etc. También consideran los indígenas como ilegal la minería que se realiza en los ríos Asa, Charrúa, Chiguao, Paragua, etc. Sin embargo allí la Guardia Nacional no realiza ningún operativo en esas zonas ⁴¹ (id. ibid.).

Com relação ao fragmento discursivo acima, percebe-se que o autor da matéria não está de acordo com a forma com que a mineração ocorre no Parque ou nas imediações deste, principalmente porque, talvez para justificar a presença de mineiros em áreas ricas em ouro,

⁴⁰ “Os indígenas estão dispostos a paralisar suas atividades mineiras nas zonas do parque e bacia, sempre e quando estiver paralisada toda esta atividade dentro do parque Canaima e na bacia do Caroní, que realizam mineiros não indígenas e, até estrangeiros sem documentos”. (Tradução Burgardt)

⁴¹ “Aqui se quer formar um escândalo apresentando e acusando só aos indígenas como mineiros destruidores do parque Canaima, mas, eles estão dispostos a demonstrar como tem sido destruídos, de forma irreversível, importantes cursos de água por parte de mineiros não indígenas. O caso mais específico é a bacia do alto e médio Caroní, as quais formam parte do parque Canaima, incluindo as concessões nas cercanias do parque, outorgadas pelo Ministério das Minas, como El Abismo, Saray, Trompa, Zapata, El Pemón, Futuro, etc. Também consideram os indígenas como ilegal a mineração que se realiza nos rios Asa, Charrua, Chiguao, Parágua, etc., no entanto, ali a Guarda Nacional não realiza nenhuma operação nestas zonas”. (Tradução Burgardt)

toma-se a iniciativa de excluir o índio partindo de uma acusação, segundo a idéia do autor, improcedente. Denuncia, portanto, um jogo de interesses, com a conivência de um órgão federal que deveria fiscalizar para que houvesse uma normalidade.

A “bomba de tempo”, que consta na manchete, é uma metáfora. Pode querer alertar para uma reação indígena, ou para uma invasão maciça de mineiros ao interior do Canaima, o que seria desastroso para o meio ambiente e um problema de difícil resolução para as autoridades regionais. Pode, também, a referida manchete, chamar a atenção para o que pode acontecer se os próprios índios, seguindo o exemplo dos indígenas da Maloca Maturuca, na TIRASOL, resolverem retirar os garimpeiros por sua própria conta e banir de vez a mineração no Parque Canaima.

Em relação a esta matéria, pode o autor ter chamado a atenção, mesmo que de forma velada, sobre o problema da demarcação da terra, já requerida pelos indígenas, até mesmo como forma de resistência a esta demarcação, ou seja, estimula a idéia que índios, em atividades de mineração, estariam degradando o meio-ambiente no Parque Nacional Canaima e no alto rio Caroni. A *bomba de tempo*, portanto, é a questão indígena, questão esta que, mascarada pelo problema ambiental, desqualifica o tema principal: a já articulada demarcação de terras para os *pemón* em uma área junto à fronteira com o Brasil. Os alegados ataques ao meio-ambiente promovidos pelos autóctones, portanto, servem para justificar a idéia de que o índio não cuida da natureza, o que já levanta o questionamento sobre a necessidade da demarcação das terras, afinal, o autor, de forma subentendida, pode estar querendo dizer que terra demarcada significa destruição ambiental.

A imagem do índio que o jornal, no silêncio de grande parte de suas edições, vez por outra procura apresentar, não tem sido outra nos últimos trinta anos do século XX. Em um artigo do *Diario El Bolivarense*, intitulado “Guayana posee una riqueza lingüística excepcional”,⁴² o autor ressalta o seguinte: “Aquellos indígenas, como los que moran en las rancherías dispersas a lo largo y ancho de la geografía guayanesa, suelen ser calificados estúpidamente de “salvajes” e lo que es peor, son tratados como “irracionales”⁴³ (Izquierdo,1970:8). Há neste fragmento discursivo, um certo sentimento de contrariedade do autor com relação à forma com que estas populações (indígenas) são vistas no conjunto da sociedade. Ressalte-se que este escrito data de

⁴² “Guayana possui uma riqueza lingüística excepcional”. (Tradução Burgardt)

⁴³ “Aqueles indígenas, como os que moram nas malocas dispersas ao longo e esparramada na geografia guayanesa, são qualificados estupidamente de “selvagens” e o que é pior, são tratados como “irracionais”. (Tradução Burgardt)

04 de março de 1970, início da última geração do século XX, ocasião em que a região da Guayana iria começar a ser explorada economicamente pela Venezuela, porém, as pesquisas do autor foram feitas onze anos antes deste escrito.

Na publicação de Izquierdo há uma notória sintonia entre a manchete (título) e o texto (artigo), pois, o autor anuncia uma reflexão sobre aspectos lingüísticos dos índios do médio rio Orinoco e, apesar de discorrer em boa parte do texto sobre aspectos culturais destes povos, na última parte comenta sobre a riqueza das línguas indígenas, bem como os trabalhos que, em outros tempos foram divulgados sobre o tema, o que vem atestar a importância de seu escrito para a divulgação de uma cultura diferente e que, até então, se encontrava escondida nas selvas e savanas da Guayana.

Em um outro fragmento discursivo logo a seguir, o autor complementa a idéia que deseja passar ao conjunto da população leitora:

Empero, los hombres, las mujeres y los niños que nosotros vimos en el poblado “Capure” (?), no eran salvajes ni irracionales. Todo lo contrario. Eran y son seres humanos que, aunque vivan de manera primitiva en las profundidades de sus selvas y en las orillas de sus remotos ríos, aferrados a sus creencias, tradiciones y leyendas milenarias, posee su propia cultura, cuya antigüedad se pierde en la noche de los tiempos ⁴⁴ (id. Ibid.).

Se no artigo de Izquierdo, o qual me referi anteriormente, sem entrar no debate sobre a questão das diferenças culturais, preferindo optar pela apropriação cultural, neste fragmento discursivo, o autor procura valorizar o índio como ser humano de cultura diferente e utiliza, agindo retoricamente, os já citados “momentos de ação retórica” (força da narração), um “modo de ver o índio”, com a clara intenção de levar o leitor a uma mudança de atitude em relação às populações autóctones. Aparentemente reconhece o indígena como diferente culturalmente e quer fazer com que o leitor compreenda tal situação.

Em julho do mesmo ano, este autor retomaria o tema, referindo-se a aspectos culturais do autóctone e sobre o próprio, com as seguintes palavras: “Hay gente de concepciones tan chiquitas que rechazan la idea de que nuestros indígenas sean creadores y poseedores de una Cultura. Esa

⁴⁴ “Mas, os homens, as mulheres e as crianças que nós vimos no povoado “Capure” (?), não eram selvagens nem irracionais. Pelo contrário. Eram e são seres humanos que, ainda que vivam de maneira primitiva nas profundezas de suas selvas e nas margens de seus remotos rios, apegados a suas crenças, tradições e lendas milenares, possuem sua própria cultura, cuja antiguidade se perde na noite dos tempos”. (Tradução Burgardt)

gente suelen llamar “irracionales” y “salvajes” a los venezolanos autóctonos que moran en las rancherías indígenas de Guyana”⁴⁵ (1970:2).

Se em alguns discursos jornalísticos aqui referidos há uma “certa imagem” positiva do índio em Bolívar, constata-se, também, especialmente neste fragmento discursivo, que na vida cotidiana o indígena não é sempre visto conforme sinalizam as vozes plurais dos periódicos deste centro urbano, o que não se pode negar que estas vozes representem o “modo de ver” de uma parcela considerável da sociedade. O fato de o autor dizer “não eram selvagens nem irracionais, mas, pelo contrário, eram e são seres humanos que, ainda que vivam de maneira primitiva...”, significa que fala para alguém que pensa diferente, ou seja, admite que há vozes que, por puro preconceito ou na defesa de certos interesses, se manifestam desta forma, isto é, vêem o índio como selvagem, irracional e quase desumano. Segundo Halliday,

no exame detalhado do ato retórico é preciso investigar os apelos tanto à credibilidade do retor (a sua autoridade para apresentar o assunto ou argumentar de determinada maneira), à capacidade de raciocínio da audiência (por exemplo, o uso de estatísticas, a promessa de vantagens), como às emoções (invocações de sentimentos de família, pátria, solidariedade, felicidade, justiça) (1988:127).

A credibilidade do retor fala por si, considerando-se o fato do autor ser um renomado colunista do jornal, com uma série de artigos já publicados, abordando a cultura regional e com um bom número de leitores que reconhecem neste alguém que fala com conhecimento de causa, o que, certamente, influi positivamente na retórica de mudança de opinião ou de manutenção, esta como retórica para “fortalecer posições já existentes” (Halliday, op. cit. p. 36), aquela “a fim de conseguir que alguém mude de opinião ou deixe de acreditar em uma coisa para acreditar noutra” (id. p. 34).

Um outro exemplo de como o discurso jornalístico, fugindo ao costumeiro silêncio sobre o índio, procura mostrar uma certa preocupação com a questão indígena, encontro em uma edição do ano 2000, do Diário El Progreso. O autor, no próprio título do artigo, “Descubrimiento o apropiación...?”,⁴⁶ levanta a questão da ocupação europeia do Novo Mundo. Aproveitando o mote do “día de la raza”, detendo-se nas conseqüências catastróficas da chegada dos espanhóis à

⁴⁵ “Há gente de concepções tão pequenas que rechaçam a idéia de que nossos indígenas sejam criadores e possuidores de uma Cultura. Essa gente insistem em chamar “irracionalis” e “selvagens” aos venezuelanos autóctones que moram nas malocas indígenas de Guayana”. (Tradução Burgardt)

⁴⁶ “Descobrimiento ou apropriação...?” (Tradução Burgardt)

América, não só fala sobre o extermínio do autóctone, como, também, sobre a questão dos ataques ao meio ambiente, incluindo uma significativa crítica aos historiadores que, ao escreverem a história do Continente, assumiram uma posição bem ao gosto do poder.

Esa INVASIÓN ESPAÑOLA e indocumentada fue el abreboca para la deforestación, y el inicio de las LUCHAS SOCIALES como generativa de discriminaciones y diferencias étnicas, y religiosas. Nuestros sometidos historiadores sin ofrecer mucha resistencia al dogma sin hacer esfuerzos intelectuales para revisar el fondo de tan cacareada hispanidad y descubrimiento. Había que clonar los escritos de los supuestos testigos presenciales de aquellos, hoy dudosos, hechos ⁴⁷ (Arenas, 2000:6).

Complementa ainda sua idéia, o referido autor: “Una penetración indebida que utilizó la cruz como escudo y excusa para someterse al indio libre y soberano. Una infeliz violación a los derechos humanos de nuestros antepasados étnicos”⁴⁸ (id. *ibid.*). Três idéias destacam-se neste fragmento discursivo. O *índio livre*, referindo-se à cultura indígena que invoca a liberdade não como um simples direito natural, mas, como um componente cultural; o *índio soberano*, não como rei, mas, como dono do território, ou seja, o poder de mando em última instância;⁴⁹ nossos *antepassados étnicos*, como componentes primeiros de nossa sociedade americana, historicamente substituídos pelos europeus.

A função simbólica do discurso jornalístico de Bolívar, portanto, não deixa de ser cumprida, ou pelo silêncio formador de sentido, ou pelas poucas vezes em que o autóctone aparece nas notícias ou nas demais produções que, eventualmente, ocupam espaço nas colunas dos periódicos da “Princesa do Orinoco”. O chamado quarto poder não se furta de, na fala ou no silêncio, mostrar a forma como o assunto “índio” tem sido tratado pelo conjunto da sociedade, na realidade da vida cotidiana, ou seja, como a imagem do “habitante primeiro da Guayana” tem sido articulada pela ideologia dominante e como esta tem se esforçado para apagá-lo da identidade nacional, através do discurso da “integração”, num momento em que o processo de hibridação cultural insiste em chamá-lo à inclusão. Num momento em que a nação tenta

⁴⁷ “Essa INVASÃO ESPANHOLA e sem documentação foi o abre boca para o desmatamento e o início das LUTAS SOCIAIS como geradoras de discriminação e diferenças étnicas e religiosas. Nossos submetidos historiadores não ofereceram muita resistência ao dogma, nem fizeram esforços intelectuais para revisar o fundo de tão gaguejada hispanidade e descobrimento. Tinham que copiar os escritos das suspeitas testemunhas presentes daqueles, hoje duvidosos, feitos.” (Tradução Burgardt)

⁴⁸ “Uma penetração indevida que utilizou a cruz como escudo e excusa para submeter ao índio livre e soberano. Uma infeliz violação aos direitos humanos de nossos antepassados étnicos”. (Tradução Burgardt)

⁴⁹ Neste caso prefiro trabalhar a soberania em seu sentido lato, ou seja, com o conceito político-jurídico de Bobbio e Matteucci, apud Bittar, 2002:32)

homogeneizar-se a realidade se faz representar em sentido oposto. “A partir do lugar do enquanto isso”, onde a homogeneidade cultural e o anonimato democrático articulam a comunidade nacional, emerge uma voz do povo mais instantânea e subalterna, discursos de minoria que falam em um espaço intermediário e entre tempos e lugares” (Bhabha, op. cit. p. 223).

É este discurso, emanado das vozes plurais do índio, do corso (histórico fundador do Casco Histórico de Bolívar), do *criollo*, do caribenho e de todas as mais variadas nacionalidades que se fixaram à margem direita do rio Orinoco, em sua parte mais *angosta*, que hoje emitem os mais variados discursos formadores da nação venezuelana e que, vez por outra, rompendo o costumeiro silêncio sobre o tema “índio”, aparecem nos periódicos locais, representando a voz cotidiana do importante centro político. “A cidade é o espaço construído e que, enquanto tal, é um discurso onde se inscrevem todas as tensões e onde são apreensíveis as linhas de desenvolvimento, estabelecendo, através da descrição densa das mesmas, os ritmos e tempos culturais presentes na cidade” (Rodrigues, op. cit. p. 74).

Em Bolívar, portanto, pelas análises que fiz, arrisco-me a assinalar que no falar silencioso da nação, o índio raramente ocupa as páginas dos periódicos locais, o que deixa um forte indício que se trata de uma estratégia superestrutural muito bem montada e que se caracteriza como uma das formas da nação se expressar (ou deixar de se expressar), diferente de Boa Vista, onde desde o início da década de 70 do século XX, quando os *makuxi* iniciaram a mobilização pela reconquista de seu território, as notícias começaram a fazer parte do cotidiano dos jornais da capital roraimense, conforme passo a analisar a seguir.

2.2. Realidade e retórica na “Terra dos Makuxi”

Diferente de Bolívar, a imprensa escrita de Roraima começa a ter vida própria no início do século XX, quase um século depois desta já existir na “Princesa do Orinoco”. Destacou-se, inicialmente, entre os primeiros jornais de Roraima, “O Caniço”, criado, segundo Shirley Rodrigues, em 15 de junho de 1905, ligado ao poder local. Segundo esta, os primeiros jornais de Boa Vista “tanto elogiavam políticos quanto criticavam adversários” (1996:29), referindo-se a uma característica da imprensa escrita de Roraima, que iria permanecer até os dias atuais, com raras exceções, posição aparentemente defendida pelo atual proprietário da “Folha de Boa Vista”,

quando, ao falar a Shirley Rodrigues, referiu-se a um fator muito importante para a sobrevivência deste periódico: “a falência dos vários jornais ocorrida em Boa Vista deve-se ao fato de muitos terem sido porta-vozes de grupos políticos e dirigidos por testas-de-ferro, criados não só para elogiar seus donos, mas, para criticar, ofender e hostilizar adversários, sem nenhuma postura empresarial jornalística” (id. p. 32). O envolvimento político dos jornais roraimenses chamou a atenção, também, de Joaquim, ocasião em que a estudiosa discorreu sobre a disputa ideológica travada nos jornais de Boa Vista, pelos atores envolvidos na demarcação da TIRASOL (2003, *passim*).

Se em Bolívar, apresentar a “imagem do índio” não tem sido uma constância no discurso jornalístico, o mesmo não ocorre em Boa Vista, onde o autóctone é mostrado diariamente nos periódicos, ou nas notícias ou nos mais diversos artigos de abalizados formadores de opinião. As opiniões sobre o tema, em geral, são divergentes e, emitidas pelos periódicos, chegam até os leitores (povo), retornando à fonte como substrato das falas em circulação na sociedade, o que Maffesoli, referindo-se ao papel do imaginário na estruturação da socialidade básica, chama de “minúsculas situações da vida cotidiana” (1984:64).

Com relação à “imagem” a qual procuro mostrar, segundo Joaquim, “a imprensa roraimense ainda está presa à divulgação de idéias preconcebidas e não nos fatos como eles são, merecedores de uma observação mais detalhada, mais objetiva e menos parcial” (2003:178). Há matérias onde as considerações sobre o índio ocorrem de forma direta e há ocasiões em que certas matérias, com o nítido propósito de atacar o indígena desferem-no ataques indiretos, ou seja, atacam as instituições que os protegem ou que se propõem a defender os interesses destes, como é o caso da Igreja Católica, das ONGs e, mais recentemente, da própria FUNAI.

Na pesquisa que realizei nos jornais de Boa Vista procurei ater-me ao período da última década de 90, ocasião em que o processo de demarcação da TIRASOL avançou e os discursos se tornaram mais contundentes, quando as falas cotidianas passaram a dividir opiniões e estas opiniões vieram a fortalecer a construção de uma “certa imagem do índio”.

As matérias as quais escolhi para fundamentar este estudo representam as vozes plurais do povo aos mais diversos apelos dos formadores de opinião. Estes ataques ao índio, aos quais me referi, ao que tudo indica, são frutos de um cotidiano plasmado nas mais elementares idéias racistas e preconceituosas, introduzidas em Roraima pelos mais diversos grupos de migrantes que, anualmente, fazem crescer a população deste Estado.

Roraima, na verdade, é uma sociedade nova, em formação, em que se manifestam preconceitos entre “os da terra” e os “de fora”. É uma sociedade que não consegue esconder seu preconceito em relação aos povos indígenas, não conseguindo, em momento algum, colocar-se a hipótese de realizar um caminho de futuro melhor para Roraima com a participação dos povos indígenas e muito menos sem eles (Relatório do PT, 1998:2).

A migração tem sido o principal fator a ser considerado na tentativa de encontrar uma razão para crer, de fato, que Roraima, como povo constitutivo do norte do Brasil, seja considerada uma terra culturalmente caribenha, uma vez que, estudos realizados sinalizam neste sentido. Cabrera, referindo-se sobre as culturas de migração do Caribe Insular e o Brasil Caribenho, escreve que há mecanismos que “impulsionam a los grupos forçados a la frontera étnica por el discurso nacional del país receptor”⁵⁰ (op cit. p.150), o que vem sustentar o argumento que estes mecanismo funcionam da mesma forma dentro do próprio território de uma nação e isto se pode perceber sem muita dificuldade na “makuxiland”. Ora, considerando este aspecto, e outros que apresentarei na próxima Parte, há fortes razões para se acreditar que a sociedade roraimense possua as características caribenhas, pois, a migração tem ocorrido ininterruptamente desde o *boom* do garimpo, fator este aliado à retórica da ocupação das últimas fronteiras agrícolas, muito utilizada pelo Governo do Estado,⁵¹ o que atua como idéia fortalecedora do discurso nacional.

Uma idéia que costuma circular no cotidiano de Boa Vista e que fortalece uma “certa imagem do índio” é considerá-lo como “massa de manobra” de interesses escusos. Esta imagem que é uma das várias como o índio é visto e representado na capital roraimense, está constando em uma edição do Diário de Roraima. Na ocasião este periódico fez referência a uma viagem a Brasília da delegação composta por autoridades do Estado, a fim de se oporem à demarcação da TIRASOL. Fazendo parte do conteúdo da chamada “Carta de Roraima”, publicada na íntegra, destaco o segundo parágrafo do referido documento: “Os índios estão sendo utilizados como massa de manobras para servir a grupos cujos interesses atentam contra a Pátria e seu Povo” (1993:2).

Para esclarecer melhor sobre esta importante “imagem do índio”, ou seja, a “massa de manobra”, retomo a edição do Jornal Brasil Norte e a fala do líder Gilberto Macuxi: “o CIR é

⁵⁰ “impulsionam os grupos forçados à fronteira étnica, pelo discurso nacional do país receptor”. (Tradução Burgardt)

⁵¹ Refiro-me ao lema “Roraima: terra de oportunidades”, que atraiu grandes correntes migratórias de todo o Brasil, com destaque, inclusive, para os já citados rizicultores da TIRASOL, facilitando, inclusive, a eleição de alguns políticos tradicionais do Estado.

manipulado pela Igreja Católica” (1999:2). O líder indígena se refere à organização indígena que tenta, como escrevi no primeiro capítulo, fazer com que os próprios índios tomem suas decisões, representados pelas suas organizações, priorizando a reconquista de suas terras. A manipulação, portanto, no entender do líder indígena, é o trabalho desenvolvido pela instituição eclesiástica junto aos índios em prol da demarcação da TIRASOL em área contínua.

A Igreja Católica desenvolveu, na década de 70 do século XX, atividades que vieram fortalecer o movimento indígena, promovendo as reuniões anuais de tuxauas, ocasião em que importantes lideranças, hoje em organizações indígenas alheias ao CIR e à Igreja Católica, ascenderam politicamente no movimento indígena, como foi o caso de Macuxi, conforme relata o próprio jornal: “Dissidente dos ideais da Igreja Católica, ele próprio, que foi “formado” sobre seus direitos pelos padres, sabe do poder de manipulação que a Igreja faz sobre alguns segmentos indigenistas” (id. *ibid.*). Além do líder indígena, o jornal utiliza, também a expressão “manipulação”, ao se referir às atividades da Igreja, da qual os índios, manipulados, seriam uma massa de manobra para esta atingir seus objetivos.

Não foi por menos que, em 1979, os missionários católicos foram expulsos das áreas indígenas, o que levou Dom Aldo Mongiano a emitir uma Carta Pastoral, como resposta ao Delegado Regional da 10ª Delegacia da Funai, sediada em Roraima. Em um dos trechos da Carta, Dom Aldo, ao tempo em que denuncia um desserviço do órgão governamental, alerta para o abandono a que seriam levados os índios, sem a presença dos missionários:

2- Os verdadeiros lesados são os índios, os mais desprotegidos do território: Infelizmente a maioria das pessoas não sabe e nem avalia quão aviltante é a situação de muitos índios, carentes de alimentos e assistência, prensados pelo latifúndio, dependentes nas coisas mais elementares, dominados, desfrutados e manipulados. Aproximadamente 20.000 pessoas vivem como rebotinho da sociedade (Mongiano, 1979:3).

Retomando o texto da “Carta de Roraima”, esta se refere a “grupos” que atentam contra a Pátria. Estes “grupos” são as ONGs e a Igreja Católica que, conforme já esclareci, sempre estiveram na vanguarda da defesa dos interesses indígenas, desde as primeiras atuações visando a reconquista do território por parte das etnias que compõe a TIRASOL. As autoridades, portanto, nesta manifestação, fazem um pedido para que o Executivo Nacional tome providências para que a área não seja demarcada. O documento é concluído com o seguinte parágrafo:

Roraima não pede mais do que alguns dos seus direitos como unidade federada. Se receber o que pede, terá condições plenas de caminhar rumo a um desenvolvimento produtivo e pacífico, transformando-se numa terra onde todos possam almejar uma vida melhor. Se nada receber, corre o risco de ter que continuar se submetendo às ações externas cujos resultados podem ser a inviabilização do Estado e o sepultamento, por parte de sua gente, mesmo contra a sua vontade, do sentimento de patriotismo que vem cultivando durante toda a sua história. E, em razão desse abandono, Roraima deixará, com certeza, de ser Brasil (op. cit. p. 2).

A “Pátria” e o “Povo”, em destaque naquela citação, e “Roraima deixará, com certeza, de ser Brasil” nesta, são fortes argumentos utilizados pelos autores. O patriotismo tem sido um recurso utilizado pelas elites quando buscam a unidade em torno de um projeto, mesmo que o projeto deixe excluída uma significativa parcela da população. O patriotismo, também, representa o mais alto sentimento da nação, mesmo que este sentimento, muitas vezes invocado e difundido, seja apenas a reprodução de uma perversa formação social, que tem no nacionalismo um verdadeiro culto a este sentimento. Segundo Gilroy “as idéias de nação, nacionalidade, filiação nacional e nacionalismo são supremas. Elas são extensamente apoiadas por um agregado de estratégias retóricas que podem ser denominadas “inclusivismo cultural” (2001:36). O termo “inclusivismo cultural”, utilizado pelo autor, é tomado por empréstimo de Werner Sollors (id. *ibid.*).

Ainda sobre o fragmento discursivo extraído da Carta de Roraima, destaco o chamado “risco de ter que continuar se submetendo às ações externas”. É um reforço sobre a questão dos chamados “grupos internacionais que atuam no Estado”. Perguntei a meus entrevistados, alguns se dizendo preocupados com a atuação das ONGs internacionais,⁵² se poderiam identificar, pelo menos, uma destas organizações internacionais que estavam atuando em Roraima. Não obtive, sequer, uma resposta. O máximo que consegui foi ouvir a inclusão da Igreja Católica entre estas.

Há líderes indígenas que criticam a “atuação das ONGs” em Roraima, mas, fazem parte delas, como é o caso das lideranças das organizações indígenas ARIKOM, ALIDCIR e SODIUR, entre outros, como consta nas diversas edições dos jornais de Boa Vista: “Roraima deixará, com certeza, de ser Brasil”. Este alerta, também constante da “Carta de Roraima”, chama a atenção para um aspecto sobre o qual já teci comentários na primeira Parte, ou seja, o “mito da internacionalização da Amazônia” e que, por pertinência, retomo.

⁵² Perguntei, inclusive para pessoas ligadas à segurança, encarregadas de monitorar estes e outros grupos. Não souberam informar qual a ONG estrangeira que atuava no Estado, junto aos índios da TIRASOL.

Esta internacionalização tem sido digerida por um bom número de estudiosos e políticos que, aparentemente, não têm muita simpatia, nem com as demarcações de Terras Indígenas nem com a criação de Áreas Protegidas e, ainda, ficam imobilizados diante do dogma da soberania nacional.⁵³ Por ser esta internacionalização um mito político muito bem arquitetado, há bastante tempo, pelas elites políticas nacionais, impõe sua lógica à sociedade e cria, nas áreas onde é mais difundido, um certo delírio coletivo, como parece estar ocorrendo não só na sociedade roraimense, mas, em boa parte do Brasil. Segundo Girardet

a coerência e a lógica do delírio paranóico vão ao encontro aqui da coerência e da lógica do discurso mitológico. A análise sociológica e a observação psiquiátrica tendem a confundir-se. E pouco importa, no caso, a qual desses dois modos de interpretação conviria mais particularmente apegar-se. Em relação à história, ambos concordam ao fazer o mito desempenhar o papel de um revelador. É talvez pelo exame desses sonhos que uma sociedade revela com mais segurança algumas de suas desordens e alguns de seus sofrimentos (op. cit. p. 57).

O mito que se refere ao interesse de nações ricas em apossar-se das riquezas da Amazônia, tem sido uma característica regional e colabora decisivamente para que haja suspeição sobre qualquer pesquisador ou entidade que queira trabalhar ou pesquisar no norte brasileiro. Um outro exemplo de como este mito está enraizado no imaginário do amazônida, retiro de Koch-Grünberg, pesquisador alemão que enfrentou esta suspeita ao desenvolver seu trabalho de pesquisa entre os rios Amazonas e Orinoco, conforme escreveu o próprio cientista, no início de sua obra: “Naturalmente que todos están muy interesados en mis planes de viaje y los discuten intensamente mapa en mano. Algunos pasajeros no creen del todo en mi misión de visitar a los indios bravos, pues están firmemente convencidos de que yo quiero ir a buscar oro y minerales en las cordilleras inexploradas”⁵⁴ (op. cit. p. 22).

Desde a elaboração da “Carta de Roraima”, até 2004, portanto, em um período de onze anos, o discurso midiático, especialmente o jornalístico, em relação as ONGs não se alterou. Retiro da Folha de Boa Vista um outro fragmento que se refere a esta tão propalada e nunca provada ação entreguista destas organizações. Sob o título “ONGs atuam sem controle em Roraima”, o periódico discorre sobre um pedido do Procurador da República, ocasião em que

⁵³ Quanto a este elemento característico do Estado, tecerei maiores considerações na terceira parte desta tese.

⁵⁴ “Naturalmente que todos estão muito interessados em meus planos de viagem e os discutem intensamente, com o mapa na mão. Alguns passageiros não acreditam de todo em minha missão de visitar aos índios bravos, pois, estão firmemente convencidos de que eu quero ir buscar ouro e minerais nas cordilheiras inexploradas”. (Tradução Burgardt)

este “notificou as entidades indígenas com atuação em Roraima para que apresentassem uma lista com o nome e a nacionalidade dos estrangeiros presentes na reserva indígena Raposa/Serra do Sol” (2004:7). Nas listas apresentadas, segundo o jornal, pela FUNAI e pelo CIR, há ONGs de alguns países atuando em Roraima, ligadas ao CIMI, ao próprio CIR, às Missões Evangélicas Sem Fronteiras (Masef) e às Missões Evangélicas da Amazônia (MEVA). Ainda segundo a publicação “já entregaram a lista o CIR e a Funai, que defendem a homologação da terra indígena em área única. Curiosamente, duas das entidades que são contra a demarcação em área contínua – Sodiur e Alidicir – ainda não informaram se têm algum estrangeiro ou ONG presente na reserva com a sua autorização” (id. *ibid.*). E complementa o jornal: “Para o procurador existe um certo exagero quando se diz que tais ONGs trabalham pela internacionalização da Amazônia” (id. *ibid.*).

Apesar da matéria não apresentar mistério algum sobre a atuação das ONGs e, até mesmo, expressar o pronto atendimento ao pedido da Procuradoria da República por parte das entidades sob suspeita de favorecerem a atuação de grupos estrangeiros, colocando em dúvida algumas entidades indígenas locais ligadas a setores políticos de Roraima, não deixou de colocar a manchete da matéria de forma a fortalecer a desconfiança do leitor em relação ao tema.

Ainda em relação as ONGs, segundo depoimento de um Missionário da Consolata, “não há ONGs estrangeiras atuando no Estado”,⁵⁵ referindo-se, provavelmente, ao fato de que todas as organizações estrangeiras que atuam em Roraima são ligadas à organizações maiores que são brasileiras. Portanto, a afirmação que estas estariam trabalhando para a internacionalização da Amazônia seria um pouco de precipitação e irresponsabilidade.

Refutando a idéia de que as ONGs oferecem um certo perigo para a soberania do Brasil sobre a Amazônia, o próprio Presidente da República, Fernando Henrique Cardoso, na ocasião da demarcação da TIRASOL, assim se expressou, conforme publicou a Folha de Boa Vista:

Eu faltarei ao meu dever se não dissesse também que houve apoio internacional para essas demarcações, discursou o presidente. “E nós queremos que esse apoio se mantenha. A cooperação do PPG-7 (Programa Piloto do Grupo dos Sete Países Mais Ricos) é importante para que nós possamos fazer mais depressa a demarcação”. Segundo FHC, havia no passado muito divergência entre as entidades internacionais e o governo na questão da demarcação das reservas. (...) “Acho que passou a época em que Estado e não-governamentais guerreavam. É preciso que os dois se unam para resolver os problemas das populações que precisam de solução”, afirmou” (1999:4).

⁵⁵ Cf depoimento oral do missionário para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

O fator ideológico tem tido um peso muito grande na tentativa de julgar a atuação das diversas organizações, nacionais ou internacionais, que atuam na fronteira norte do Brasil e, aparentemente, está subentendido na questão das ONGs. Uma publicação da Folha de Boa Vista apresenta em quadrinho (charge de Marco) a visão geral que se percebe em Boa Vista sobre este tema (Gravura 1), na coluna Opinião, sob o título “Invasão” (1998:2).



Gravura 1 – Uma forma bem humorada de representar a atuação das ONGs junto aos índios de Roraima (Folha de Boa Vista, 21 mai. 1998. Opinião, p. 2).

As charges, em todos os contextos, se tornam significativas formas de reprodução da riqueza do imaginário social.

Neste sentido, o fantástico, a ficção (...), participam na constituição da “realidade”. Isto pode ser visto no rico corpus de contos, anedotas e histórias destiladas na cotidianidade dos bares e ruas de nossas cidades, podendo ser igualmente visto no fascínio exercido pelo *fait-divers*, licencioso, lascivo, cruento, através da imprensa local ou de jornais especializados (Maffesoli, op. cit. p. 65).

A influência das ONGs, segundo Baines, “tem sido imprescindível nas últimas duas décadas, conduzindo lideranças de diversos grupos étnicos fragmentados por línguas e costumes muito diversos, e histórias de contato muito diferentes, a romperem com o controle policialesco sobre sua mobilidade, imposto a muitos grupos pelo governo” (2001:11). Esta influência tem

aumentado nos últimos tempos em virtude da própria situação econômica dos países subdesenvolvidos. Ainda segundo Baines,

a tendência internacional de abertura da economia nacional para capital externo especulativo, a política de dismantelamento do Estado, e a conseqüente contenção radical de recursos para questões sociais entre as quais se coloca a política indigenista governamental, acompanham retóricas e concessão de poder e de “autonomia” às populações nativas para justificar a redução radical da participação do estado nacional. A privatização do indigenismo cresce com a atuação cada vez maior da ONGs indigenistas e ambientais, fortalecendo as desigualdades internacionais e a oposição entre os países doadores e países receptores de programas indigenistas-ambientais, e desta maneira isentando os estados nacionais da sua responsabilidade para com os povos indígenas (id. p. 12).

Camuflando a falta de responsabilidade dos Estados Nacionais, se percebe que há um apelo cada vez maior a determinados mitos políticos que atuam como incremento ideológico. O fator ideológico, como tenho assinalado, tem sido determinante nas publicações de matérias jornalísticas e nos mais diversos artigos que tratam sobre a questão das organizações que atuam junto às etnias indígenas de Roraima. Historicamente, as elites locais já incrustaram no imaginário da sociedade roraimense, os mecanismos facilitadores da absorção da ideologia dominante. O que a classe dominante acredita, o que ela pensa e o que ela vê, é repassado através da mídia às classes dominadas, onde tudo é absorvido e refletido, para logo em seguida, emanado da realidade da vida cotidiana, voltar à mídia, como o exemplo da charge de Marco, afinal, segundo Orlandi, “todos esses mecanismos de funcionamento do discurso repousam no que chamamos formações imaginárias. Assim não são os sujeitos físicos nem os seus lugares empíricos como tais, isto é, como estão inscritos na sociedade, e que poderiam ser sociologicamente descritos, que funcionam no discurso, mas suas imagens que resultam de projeções” (2000:40).

A questão da imagem do índio “massa de manobra” também é visto pelo viés da tutela, imagem esta já bastante impregnada no cotidiano, às vezes aparentando uma forma bastante fantasiosa. “Como nos contos e nas lendas populares, a imagem eufemiza o que, na prática de todo dia, passa despercebido. Essa eufemização do tempo e do espaço mostra a ligação orgânica, no sentido forte do termo, que une fantástico e cotidiano” (Maffesoli, 1984:73). Em relação a esta imagem de tutela, especialmente da tutela da instituição eclesiástica, considero importante tecer algumas considerações.

Em 1998, em palestra no Colégio Maria dos Prazeres Mota, em Boa Vista, os líderes indígenas Jerônimo e José Adalberto, este era então coordenador do CIR, abordaram a questão indígena em Roraima. José Adalberto foi questionado por uma aluna com a seguinte pergunta: “É verdade que a Igreja explora os índios?” O líder limitou-se a responder com uma outra pergunta: “Hoje em dia, quem não explora o índio?”⁵⁶ O grande problema, portanto, que parece inquietar mais o cotidiano da população de Boa Vista é a influência da instituição eclesiástica sobre os índios, o que tem sido uma realidade, conforme já me referi, até mesmo por uma questão de coerência dos integrantes do clero, o que não deixa de provocar certas especulações se a Igreja não estaria mesmo utilizando os índios, mantendo-os na miséria a fim de apropriar-se das riquezas que existem em suas terras. Quanto a esta dúvida, o próprio Dom Aldo Mongiano já se manifestou em 1989: “A Igreja não quer tirar nada de ninguém, apenas defender o povo humilde e despossuído”.⁵⁷ Retomava, portanto, o discurso emitido uma década antes, em sua Carta Pastoral, em que se referiu ao trabalho dos missionários:

Não fazem o trabalho missionário por interesses pessoais, tendo em vista vencimentos ou louvores. Estão – embora com defeitos e limitações – a serviço de toda a população do território, sem auferir lucros, querendo ajudar a todos a viver dignamente na justiça, fundamento indispensável para que a vida do homem seja vivida com honra. E nessa atitude eles têm respeitado as leis brasileiras e o povo (1979:3).

Se há, no cotidiano, vozes que acusam, há, também, vozes que defendem o trabalho da Igreja junto aos índios. Retomando o texto de Pablo Sérgio, onde o jornalista se refere ao discurso reinante em Roraima no qual sempre se fez referência a uma perfeita *harmonia entre fazendeiros e índios*, harmonia esta só quebrada com a chegada dos missionários, aos quais as elites acusam de serem *guerrilheiros a serviço do capital internacional*, conforme já fiz alusão na Parte anterior.

Ora, a alegada “corrente de paz” entre os indígenas consolidava-se pelas já citadas relações de trabalho. O índio foi utilizado como mão-de-obra barata, na lavoura e no trato do gado. Uma forma de manter o índio dependente do “civilizador”, foi a relação de *compadrio*, ou seja, o fazendeiro batizava os filhos do índio. Fazendeiro e índio tornavam-se compadres. Ressalte-se aqui a responsabilidade da Igreja nos períodos Colonial, Imperial e, até mesmo, nos primórdios

⁵⁶ Refiro-me a uma palestra proferida em agosto de 1998, a qual fui o organizador.

⁵⁷ Cf declaração do prelado em programa realizado pela TV Escola, intitulado “Yanomami/Makuxi”, apresentado em 1989, na TV Educativa (gravado em fita de VC).

da República, postura muito diferente da postura atual da Igreja Católica de Roraima. Nesta situação, o índio jamais deixaria de prestar favores ao compadre, a quem devia o fato deste ter tornado seus filhos cristãos. Com isto, a família indígena conseguia alguma coisa (alimento, roupas usadas, estudo para as meninas na cidade – na realidade eram empregadas domésticas, sem remuneração), mesmo dependente do fazendeiro (patrão), que garantia mão-de-obra a baixo custo e, até amantes índias, as quais tinham de permanecer caladas, sob pena de expulsão, afinal, jamais os índios teriam razão contra seus patrões, conforme escreveu Pablo Sérgio:

Conforme relatei em outra ocasião, há quem afirme que o fim da maioria das indígenas trazidas em nome da harmonia entre fazendeiros e índios era a violação sexual, o estupro que acontecia através do “chefe de família”, por um dos filhos ou um parente próximo da família que abrigava a indígena. Caso viesse à público a agressão sexual, a responsabilidade quase sempre recaía na indígena que era qualificada de vários adjetivos impróprios para publicação num espaço tão conceituado com este. Eram colocadas no olho da rua ou obrigadas à retornarem às malocas de origem (1999:2).

Não há, porém, generalização sobre estas atitudes em relação aos fazendeiros, por parte do jornalista, que admite, também, o caráter racista, sobre o qual me referi, como uma das marcas da sociedade roraimense. Admite ser verdade que “houve casos de não índios que se esforçaram para manter uma relação de respeito e igualdade em relação aos indígenas, contudo, desde os primeiros colonizadores moldava-se o que formamos hoje, uma sociedade eminentemente racista, preconceituosa” (id. *ibid.*).

Com relação aos *missionários guerrilheiros*, a bem da verdade, reproduz a idéia das elites descontentes com o trabalho da entidade eclesiástica e que procuram transmitir este descontentamento à sociedade roraimense. É o impacto da nova evangelização. As relações entre Igreja e as elites locais, salvo períodos esporádicos, nunca foram das melhores. No início do século XX, os padres beneditinos desentenderam-se com os políticos, principalmente com a família Brasil. Integrantes desta, em 1909, espancaram os padres beneditinos, após dispararem suas armas contra sua residência (Diocese de Roraima, 1989:31).

Após 1970, quando a Igreja decidiu colocar em prática o que fora acordado em Medellín (Colômbia), no 2º Encontro do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), a nova evangelização reabriu certas feridas, pois, como já antecipei, não agradou aos fazendeiros locais, uma vez que a terra teria que ser dividida com os índios que, graças a já citada campanha “uma vaca para o índio”, estes tiveram o direito de reclamar a devolução de suas terras.

Não é surpresa, portanto, a onda de ataques que, ao longo deste período, sofreu e tem sofrido a Ordem N. S. Consolata, a qual pertence grande parte dos missionários de Roraima, especialmente o Padre Giorgio Dal Ben que, juntamente com outros, foi precursor do trabalho que veio gerar o fortalecimento da cultura *makuxi*, apesar de ataques, difamações, perseguições e ameaças de morte, dirigidas contra ele por parte de setores da imprensa, e de grande parte dos políticos e fazendeiros locais, ataques tais como o noticiado pela Folha de Boa Vista: “Recentemente foram feitas faixas e pichações em toda região com slogans contra os padres e os índios” (1999:1). Estas faixas e pichações foram apenas alguns componentes de uma grande campanha contra a instituição eclesiástica, campanha esta que explorou inúmeros lugares de concentração para chamar a atenção, como é o caso do bar localizado nas proximidades do antigo “Posto Cem”, em uma das margens da rodovia BR 174, que liga Boa Vista à fronteira com a Venezuela, onde é muito comum os viajantes pararem para um descanso (Foto 39). Houve, também, a colocação de *outdoors* por parte dos integrantes de um grupo denominado “Movimento por Roraima”, conforme foto publicada no informativo Surumu Yekare, da missão religiosa da Vila Surumú (Foto 40). Este informativo narra o fato que ocorreu em Roraima, como parte da campanha contra os religiosos, ocasião em que duas irmãs missionárias da Ordem do Espírito Santo, juntamente com nove indígenas, incluindo crianças, foram interceptadas por um grupo de fazendeiros que, além de ameaçarem-nas, jogaram o carro em que estas viajavam de uma ponte sobre um rio. “Imediatamente depois a cidade de Boa Vista ficou repleta de outdoors contra a demarcação em área contínua da AIRASOL⁵⁸ e contra o trabalho que a Diocese vem desenvolvendo junto às comunidades indígenas. Outros iguais foram colocados em Brasília, capital do país” (SurumuYekere, 2000:2).

Na origem do conflito entre a Igreja e o Estado em Roraima, está uma postura evangélica que nunca foi bem assimilada por uma significativa parte dos “católicos” locais. Pude perceber isto com nitidez em uma das grandes manifestações organizadas pelos agricultores e pecuaristas de Roraima, incluindo um bom número de grandes comerciantes que, se não se fizeram presentes,

⁵⁸ Antes da homologação da Raposa/Serra do Sol esta era chamada de Área Indígena Raposa/Serra do Sol AIRASOL. Após a homologação a área passou a ser designada Terra Indígena Raposa/Serra do Sol (TIRASOL).

apoiaram o evento boicotando a venda de gêneros alimentícios durante alguns dias no comércio de Boa Vista.⁵⁹



Foto 39 – Em vermelho, no fundo branco, a faixa diz o seguinte: “A Diocese é uma entidade religiosa e não fundiária”. (Foto Burgardt)



Foto 40 – Um dos vários *outdoors* espalhados em Boa Vista, como parte da campanha contra a Diocese de Roraima, ocorrida no ano 2000. (Foto Surumu Yekare)

⁵⁹ Refiro-me às grandes manifestações ocorridas em Boa Vista, nos primeiros dias de janeiro de 1999, promovidas pelos produtores rurais, em repúdio à Portaria Ministerial 820, do Ministério da Justiça, que demarcou a TIRASOL em área contínua.

A imagem passada ao público, pela mídia, foi que a demarcação da TIRASOL ocasionaria um completo desabastecimento no mercado. Naquela ocasião, Luiz Faccio, um dos palestrantes, ao apontar os culpados pelo caos da produção rural, apontou para a Catedral do Cristo Redentor e disse: “Os culpados estão lá. É de lá que saem as idéias de demarcação de terra para índio”. De outro modo, a distribuição gratuita de arroz e carne, como parte da manifestação ocorrida no Centro Cívico, não deixou de ser um “argumento” de peso no comparecimento da população em geral, principalmente a de baixa renda.⁶⁰ O mesmo rizicultor havia declarado dias antes no Jornal Brasil Norte: “forças estranhas incitam os indígenas que vivem em harmonia com os não-índios, levando a um clima de guerra. Não queremos uma Bósnia em Roraima” (1999:10).

As acusações de que o índio, além de tutelado da Igreja é explorado pela instituição eclesiástica, se percebe nas críticas a sacerdotes e outros membros religiosos, normalmente os mais ativos defensores da causa indígena os quais, em certas ocasiões, receberam ameaças de morte, como foi o próprio caso de Dom Aldo.

A opinião pública a respeito da questão indígena é polêmica e caminha para um possível conflito entre fazendeiros e índios ou índios e garimpeiros. Esta foi a constatação durante o “Ato em favor da vida”, com a presença de centenas de pessoas, organizado pela Diocese de Roraima na sexta-feira última em solidariedade ao bispo Dom Aldo Mongiano, devido as constantes ameaças de morte que vem sofrendo (Diário de Roraima, 1993:7).

O autor faz um relato sobre uma significativa manifestação promovida pela Diocese de Roraima, onde povo e autoridades solidarizaram-se ao prelado num momento em que as relações entre a instituição eclesiástica e os segmentos contrários à causa indígena estavam muito tensas, o que levou um bom número de pessoas ligadas a estes a se posicionarem em atitude contrária ao ato em favor do Bispo, conforme mostra a mesma matéria: “Fora Dom Aldo, esgoelava uma fazendeira. “Esses religiosos precisam saber que somos nós que fazemos o futuro dessa terra”” (id. *ibid.*).

O discurso jornalístico de Boa Vista, aparentemente, se por um lado tem representado, ao longo das últimas décadas, a tensão que foi aumentado a medida em que a questão indígena foi pesando em favor dos índios, por outro, em algumas vezes, aparentemente, tem fomentado um certo sentimento de ódio entre os interesses conflitantes. O ato de desagravo a Dom Aldo reflete

⁶⁰ Cf minhas próprias observações *in loco*.

muito bem quais os interesses em jogo e, deixa claro para o leitor, de onde poderiam estar partindo as ameaças de morte. A tensão reinante no ato a que se refere o fragmento discursivo anterior, foi narrada no Diário de Roraima sob a manchete “Desagravo a Dom Aldo vira “batalha””, porém, na manchete de capa referiu-se a mesma matéria com os dizeres “Ato quase se transforma em “batalha”, com o seguinte anúncio:

O ato de desagravo a Dom Aldo Mongiano mostrou que a sociedade roraimense não aceita mais a violência contra os cidadãos e compareceu à Praça do Centro Cívico na sexta-feira para se solidarizar com o chefe da Igreja Católica em Roraima. Contudo, garimpeiros e fazendeiros aproveitaram a oportunidade para protestarem contra a ação evangelizadora da Igreja na questão indígena e garimpagem no Estado (1993:1).

A tensão do evento, porém, não passou de batalha discursiva, pois, a presença de importantes autoridades, entre estas o Governador Ottomar de Sousa Pinto, se fizeram presentes e solidarizaram-se com o Bispo, ocasião em que o aparato policial não permitiu atos de violência física.

Estas ameaças de morte dirigidas a integrantes da Igreja de Roraima quase chegaram a se concretizar. Segundo Dom Aparecido Dias,

houve uma grande manifestação de garimpeiros, ao final dos anos 80, no Centro Cívico, quando Dom Aldo e vários padres estavam reunidos nas dependências da Diocese, em frente ao local, ocasião em que um importante político de Roraima incitou-os a invadirem a Catedral e matar os missionários que aqui estavam. Só não ocorreu o fato por intervenção do próprio político que, enquanto os garimpeiros se deslocavam para a ação, teve um momento de lucidez e resolveu chamá-los de volta”.⁶¹

Em 1993, uma declaração de Dom Aldo Mongiano, além de não ter sido bem interpretada, foi duramente criticada por autoridades e pela população em geral, pela forma como foi explorada pelos meios de comunicação. Refiro-me a uma declaração do prelado, afirmando que a demarcação da TIRASOL poderia ser financiada por capital europeu (Folha de Boa Vista, 1993:3). Bastou esta declaração, em forma de proposta, para voltarem os ataques ao Bispo e as mais diversas acusações, muitas carecendo de crédito, pelos erros que apresentaram. Costa, em seu artigo, ao expressar-se sobre o fato, de forma interrogativa coloca, entre outras, duas questões:

⁶¹ Cf colóquio com Dom Aparecido Dias, Bispo de Roraima até 2004, para subsidiar a pesquisa para elaborar o projeto desta tese.

4º - É verdade que o Sr bispo Dom Aldo Mongiano foi deportado da África do Sul por sua ingerência nos assuntos internos daquele país e pelo semeio de discórdia entre seu povo?
5º - É verdade que, por detrás do bispo diocesano de Roraima esconde-se a figura de um agente de campo a serviço de nações estrangeiras interessadas no domínio da Amazônia brasileira? (Diário de Roraima, 1993:3).

Percebe-se nos questionamentos do autor duas acusações. A primeira, com evidências de não se tratar de informação verídica, pois, refere-se a atuação do Bispo na África do Sul. Pelas informações que obtive em minha pesquisa, me foi informado que Dom Aldo nunca esteve na África do Sul e sim em Moçambique,⁶² o que já bastou para a circulação dos boatos sobre sua participação no movimento de guerrilha da FRELIMO.⁶³ Conforme Vieira, Dom Aldo foi expulso pelas forças revolucionárias daquele país, na metade da década de 70 do século XX (2003:173). “Dom Aldo veio de uma experiência de Moçambique, onde a Igreja e o Estado andavam juntos. Ele quando chegou achava que mesmo a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil tendo rompido com a ditadura militar, o diálogo entre a Igreja e o Estado ainda era possível” (Vasconcellos, apud Vieira, id. p. 174). A segunda acusação é fruto do já referido “mito da internacionalização da Amazônia”. Voltando a este componente ideológico do simbólico de Boa Vista, lembro-me que Maffesoli, em rápida incursão neste tema, alega que a “mitologia visa apenas sublinhar o aspecto paradigmático da cidade que é, ao mesmo tempo, lugar de perdição (Babilônia) e terra eleita (Jerusalém), o que significa dizer que realiza, de maneira visível, o simbólico em suas diversas manifestações” (1984:59).

As alegações de que *ao índio não é necessária a terra*, ou que, *é muita terra para pouco índio*, são freqüentes nos comentários e estas frases já fazem parte do cotidiano das conversas em locais de concentração de pessoas, ou de bares da cidade e até mesmo nas orientações em educandários do Estado, o que, na verdade, justifica a sintonia do público alvo com os comunicadores de maior destaque na mídia local.

A primeira alegação acima está fundamentada na visão de que a terra não vai adiantar nada ao índio, pois, ele não sabe utilizar as novas tecnologias, o que provocaria a improdutividade da

⁶² Conforme percebi, nos dois anos que residi em Roraima, são informações divulgadas no cotidiano das pessoas interessadas na expulsão dos missionários estrangeiros que trabalham neste Estado. Estas informações são passadas para a imprensa e esta as divulga, às vezes sem qualquer responsabilidade, como, aparentemente, foi o caso do artigo de Costa que, apesar de não ser colunista do referido periódico, ocupou a coluna para escrever sobre o Bispo.

⁶³ Cf colóquio com Dom Aparecido Dias, Bispo de Roraima até 2004, para subsidiar a pesquisa para elaborar o projeto desta Tese e confirmado pelo padre Lírio Girardi, em depoimento pessoal para subsidiar a pesquisa para escrever este trabalho.

terra, colaborando decisivamente para a inviabilidade econômica de Roraima, o que não deixou de ser representado humoristicamente na “charge de Marco, sob o título “alto risco” (Gravura 2).



Gravura 2 – O humor tem sido uma das formas do jornal representar as vozes cotidianas de Boa Vista (Folha de Boa Vista, 29 dez. 1999, Opinião, p. 2)

Se por um lado estas colocações humorísticas no cotidiano do discurso jornalístico alegam a inviabilidade econômica do Estado, por outro complementam a imagem do caos que as demarcações de terras para os índios provocariam em Roraima (Gravura 3). Ambas as charges, ao tempo em que representam, de forma indireta, não só um “modo de ver o índio como alguém inútil, que se opõe ao progresso” e que se deixa manipular por quem o quer ver “isolado” representam o pensamento de importante parcela da população que acredita nos dados apresentados por Vicente Gianluppi:

O produtor explicou que dos 225.116 quilômetros de extensão, 99.051, ou seja, 44%, estão sob o domínio da Fundação Nacional do Índio; outros 13.507 quilômetros “pertencem” ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente – Ibama – correspondente a seis por cento do total. Além disso, Gianluppi disse que outros 12% das terras do Estado são de áreas montanhosas, imprestáveis para a atividade agropecuária pela legislação ambiental vigente ou por ser alagada. Nessa percentual, estão incluídos dois por cento que são de domínio do Exército (Folha de Boa Vista, 1999:4).

O fragmento discursivo acima se refere à matéria sobre um encontro ocorrido em Boa Vista, no dia 27 de janeiro de 1999, promovido por várias entidades, tais como, a Câmara Municipal de Vereadores da capital roraimense, as lideranças indígenas opostas à demarcação da

TIRASOL, políticos e dirigentes das classes produtivas, com a representação de todos estes segmentos estando presentes a Mesa Diretora, ocasião em que apresentaram seus pontos de vista sobre a questionada demarcação.



Gravura 3 – Representação humorística da inviabilidade econômica de Roraima (Folha de Boa Vista, 11 jan. 1999, Opinião, p. 2)

Um outro ponto que chama a atenção na questão da alegada *muita terra para pouco índio* é o argumento que estas terras ficariam improdutivas e nelas os indígenas passariam a viver de forma isolada, à margem do progresso tecnológico, ou seja, toda esta parcela de terras seria retirada do Estado. Referindo-se aos *yanomami*, Vieira escreveu o seguinte, na Folha de Boa Vista:

Estas etnias indígenas estão sofrendo um processo de exploração, das ONGs e do Governo Central, que teima em encurrala-las dando-lhes áreas incomensuráveis nunca percorridas pelas debilidades físicas deste povo em extinção. Então, porque não fazer em cada grupamento uma espécie de “cidade” com todo o apoio de um bairro, e integrar estes povos à realidade atual? Porque renega-las ao abandono, ao desprezo, deixando-as à mercê das doenças que estão dizimando todos? (1999:2).

Apesar de o autor aparentar uma certa preocupação com a situação desta etnia, a ordem de seu discurso não deixa dúvidas quanto ao argumento do “isolamento do índio, promovido pelas ONGs”, o que vem fortalecer a argumentação já conhecida no cotidiano de Boa Vista: *ao índio não é necessário terra*. Ao tempo em que propõe a criação de uma cidade ou de um bairro

indígena, reforça a idéia da ocupação indiscriminada das terras indígenas, para o bem do “desenvolvimento” do Estado. O confinamento dos índios em um único local deixaria as TI livres para as atividades de mineração, agricultura e pecuária.

Sobre o argumento “muita terra para pouco índio”, Ramos vai além, ao alegar que, “se formos medir a quantidade de lavouras de soja ou outras culturas e verificar a quantos pertencem, vamos perceber que a proporção entre proprietário e quantidade de terra é muito mais desigual”.⁶⁴ Os grandes latifúndios de criadores de gado também são exemplos que, a meu ver, corroboram a idéia da antropóloga. Little aborda este tema através de dois prismas: “qual a visão da terra que se tem? Se você tem uma visão que toda terra deve ser loteada e posta em produção agrícola, pareceria que os índios têm muita terra, mas, se você tem o uso extensivo e não intensivo, o argumento é diferente, este é visto pelo lado do uso da terra”.⁶⁵ Ainda segundo Little, “a proporção entre o número de pessoas e a área entre Equador e Brasil é muito diferente, ou seja, no Brasil tem uma área bem maior em relação ao número de habitantes, o que não quer dizer que se tem que retirar um pouco da área do Brasil e dar ao Peru e Colômbia. Não é por aí que se calcula a noção de territorialidade. A questão da territorialidade não passa pela matemática”.⁶⁶ Uma outra constatação sobre esta questão é a grande concentração de terras em Roraima. Segundo relatório apresentado pelo Partido dos Trabalhadores na ocasião do grande incêndio de 1998, que destruiu grande parte da vegetação do território do Estado, a concentração fundiária em Roraima se torna “vergonhosa e deprimente”, uma vez que “o Estado de Roraima tem uma das maiores concentrações fundiárias do Brasil: apenas 3% dos proprietários rurais possuem 50% das terras com área igual ou superior a mil hectares. Somente 45% das terras dos Assentamentos de Roraima estão produzindo” (op. cit. p. 2). Referendando os dizeres do citado relatório, Freitas alega que em Roraima “ainda se pode dizer que há muita terra para pouca gente. Na região do Lavrado, pela própria qualidade do solo e sua destinação para a pecuária extensiva, as propriedades são grandes (média de 1.000 há)”⁶⁷ (op. cit. p. 51).

Retornando à fala de Gianluppi, este acrescenta que “os números comprovam que na região Amazônica, são destinados de 700 a 800 hectares para cada índio, número infinitamente superior ao das outras regiões brasileiras” (1999:4), alertando para o risco do desabastecimento, “já que os

⁶⁴ Cf depoimento oral da antropóloga Alcida Rita Ramos, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁶⁵ Cf depoimento oral do antropólogo Paul E. Little, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ O autor utilizou dados do IBGE, referentes ao ano de 1995.

produtores estão sendo expulsos de suas áreas” (id. *ibid.*). O desabastecimento, portanto, seria uma das conseqüências destes processos demarcatórios de terras indígenas, o que levaria o Estado ao caos, segundo esta corrente de pensamento.

O “isolamento do índio”, supostamente pretendido pelas entidades que os apóiam e pleiteiam a demarcação da terra em área contínua, tem sido um forte ingrediente retórico das correntes que não desejam a demarcação de terras indígenas e, entre estas, como se percebe até aqui, se encontram não poucos líderes indígenas. Refiro-me, por exemplo, a Gilberto Macuxi, quando este falou o seguinte: “um isolamento significará falta de tratamento de saúde, educação, transporte e comunicação – com os Ianomâmi isso já está acontecendo, não queremos que a história se repita na Raposa/Serra do Sol. Demarcação em ilhas e blocos é a melhor solução” (Brasil Norte, 1999:7). José Adalberto, ex-coordenador do CIR, nega que seja esta a intenção dos movimentos favoráveis à demarcação da TIRASOL em área contínua. “Não queremos nos isolar dos não índios. Queremos aquilo que o não índio tem de bom. O vício, a prostituição e as doenças, isto nós não queremos. Temos quase trinta mil cabeças de gado na Raposa/Serra do Sol e poderemos, através da pecuária, ajudar a desenvolver o Estado, mas, antes, queremos a demarcação de nossa terra e a retirada dos invasores”.⁶⁸ As declarações de Gilberto Macuxi foram prestadas durante uma Assembléia Indígena ocorrida em Boa Vista entre os dias 24 e 25 de março de 1999, no Palácio da Cultura, sem a presença das entidades indígenas favoráveis à demarcação da TIRASOL. O discurso desta liderança vem sinalizar sobre quem está por detrás da chamada “demarcação em ilhas”, considerando uma fala de Macuxi alguns dias antes, conforme publicou o mesmo periódico: “O presidente da Arikon, Gilberto Macuxi disse várias vezes que “o que nós queremos é uma demarcação justa, que favoreça o nosso Estado e os pioneiros que contribuíram com o nosso desenvolvimento cultural”” (Brasil Norte, 1999:9). É um exemplo da forma como o índio ao incluir-se na sociedade nacional, se auto exclui, como demonstra o fragmento discursivo acima, ou seja, “o indígena abdica da própria luta, em favor do outro” (Burgardt, 2003:103).

A questão da denominada “demarcação em ilhas” tem ocupado um bom espaço em algumas edições dos jornais de Boa Vista. As manchetes, sempre em destaque, ressaltam esta forma de demarcação de áreas indígenas, estimulada pelos líderes indígenas considerados aliados dos produtores rurais e da grande maioria dos políticos de Roraima. Já expus na primeira parte o

⁶⁸ Cf José Adalberto, na já citada palestra proferida em agosto de 1998, no Colégio Maria dos Prazeres Mota.

que é, na prática esta demarcação, sobre a qual separei três importantes manchetes do Brasil Norte, jornal com uma linha de editoração bastante favorável a este tipo de solução para a questão da demarcação da TIRASOL.

A primeira manchete é a seguinte: “Invasão da Funai: Índios viajam a Brasília para pedir a demarcação em ilhas” (1999:6). O leitor menos atento e que se contenta apenas com a manchete, é induzido a crer que os índios, na sua totalidade, não desejam a demarcação “de forma contínua” da TI. Apenas dois pequenos fragmentos discursivos se referem à existência de índios favoráveis à demarcação da terra em área contínua: “Os tuxauas vão pedir a demarcação da Raposa/Serra do Sol em ilhas, alegando principalmente que nunca foram ouvidos a respeito do assunto e que a opção por área contínua atende apenas a interesses do CIR (Conselho Indígena de Roraima), da Igreja Católica e de Organizações Não Governamentais” (id. *ibid.*). E logo em seguida há mais uma pequena citação onde aparece a expressão “de forma contínua”: “Caso isso não aconteça, os índios já decidiram o que fazer. Vão chamar todos os parentes que são contra a demarcação de forma contínua, trazê-los para Boa Vista e ocupar de vez a Funai” (id. *ibid.*). Refere-se a matéria sobre a invasão provisória das dependências, como forma de pressionar as autoridades federais para que estas recebessem a comissão de tuxauas com a proposta de “demarcar a TI em ilhas”.

Uma outra matéria no mesmo jornal, atribuída a Weber, com a manchete “Raposa/Serra do Sol: índios querem mudar demarcação de reserva” (1999:3), se refere à comissão de tuxauas que se deslocou a Brasília para reivindicar a demarcação da terra “em ilhas”, porém, apesar do teor da manchete, há um esclarecimento do autor sobre a divisão entre os índios: “Os índios estão divididos. Parte deles concorda com os termos da portaria ministerial. Diretores do Conselho Indigenista de Roraima fazem *lobby* pela demarcação da área em Brasília desde a semana passada” (id. *ibid.*). Refere-se, também, sobre as declarações do líder *makuxi*, José Adalberto, que denuncia a manipulação de índios pelos fazendeiros, o que faz com que alguns autóctones se posicionem contrários à demarcação de forma contínua (id. *ibid.*).

Em 27 de janeiro de 1999, um debate entre líderes indígenas, políticos, pecuaristas e empresários gerou uma outra manchete sobre o tema “demarcação em ilhas”. Refiro-me à matéria do mesmo jornal Brasil Norte, sob o título “Raposa/Serra do Sol: Índios voltam a defender uma demarcação em ilhas” (1999:3), ocasião em que, mais uma vez, o periódico, sub-repticiamente, destinou ao público leitor a idéia que “os índios não desejam a demarcação da TIRASOL em área contínua”. O teor da matéria variou entre as máximas muita terra para pouco índio, justificada

nos dados numéricos do agricultor Vicente Gianluppi e entre a alegada internacionalização da Amazônia, justificada pela alegação que o Conselheiro Amazonas Brasil teria um farto material sobre “um plano elaborado na Bélgica para atingir este objetivo” (id. ibid.).

A confusão entre as versões sobre esta questão das demarcações também não escapou ao humor da charge de Marco (Gravura 4), sob o título “Estranho”, dando a entender que há inverdades sendo reveladas aos índios.



Gravura 4 – A disputa ideológica a nível jornalístico confunde a população sobre a questão da demarcação da TIRASOL, explorando a fertilidade da imaginação de índios e não índios (Folha de Boa Vista, 21 abr. 1999. Opinião, p. 2)

Percebe-se, até aqui, que toda a polêmica em torno da demarcação e posterior homologação da TIRASOL, o que não ocorre em Bolívar e, ao que parece, não ocorreu quando o governo venezuelano criou e ampliou o Canaima, é o que tem alimentado a imaginação e projetado as várias imagens do indígena. Entendo os discursos dominantes, como uma imposição de vontade das elites locais, portadoras do poder e da terra, às quais se apropriaram ao longo do processo de colonização do vale do rio Branco e de posteriores avanços sobre as ricas jazidas minerais do norte, às minorias excluídas, ávidas por reconquistar seu espaço e sua dignidade. Entre ambos os lados, surgem matrizes discursivas de toda ordem, chamando a atenção da opinião pública. Enquanto representam simbolicamente uma realidade, externam os interesses, articuladores da formação de sentidos. Ressalto aqui a pertinência da colocação de Orlandi: “De acordo com a

análise de discurso, o sentido não existe em si, mas é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas” (1993:58).

Em 1998, sob o título “Conclamação aos cidadãos roraimenses”, a Associação dos Arrozeiros de Roraima conclamou a população de Boa Vista a comparecerem a uma manifestação, a ser realizada no último dia daquele ano. Há argumentos muito fortes na conclamação atribuída ao movimento, tais como: “O Estado de Roraima está sendo retalhado à nossa revelia”, “mais de 90% das terras de Roraima permanecerão intocáveis”, “Roraima precisa de todos nós!”, Roraima precisa de nosso fervor cívico, antes que seja tarde demais!”. Nesta convocação, porém, há uma referência à demarcação sem especificar o tipo, se “de forma contínua”, ou “em ilhas”: “Não fazemos oposição à demarcação. Queremos que seja justa, e não como nos é imposta pela Funai. Por isso, conclamamos os cidadãos roraimenses, comprometidos com essa terra, que venham se juntar a nós para manifestarmos nossa indignação publicamente, porque seremos todos, de uma ou outra forma, afetados, caso se concretizem essas desmedidas pretensões da FUNAI” (1998:1).

A argumentação da referida conclamação girou em torno da partilha do Estado, o que poderia ser evitado pelo “fervor cívico” da população mobilizada. Com relação às “terras intocáveis”, chamou a atenção, principalmente do público menos letrado ou que não tem acesso constante à informação, pois, as alegadas áreas sob legislação ambiental, conforme discorri na Parte I, estão, em boa parte, superpostas às áreas indígenas. Apelou, também, ao fervor cívico da população, o que não é difícil, considerando-se esta importante característica do povo roraimense.

Um manifesto atribuído às classes produtoras e trabalhadoras de Roraima, foi publicado em primeira página da Folha de Boa Vista, em 05 de janeiro de 1999, com um teor menor que o anterior, atribuído a Associação dos Arrozeiros de Roraima, porém mais contundente, apesar de discorrer sobre o mesmo assunto. Expunha a situação dramática que, segundo o documento, se encontrava o Estado, após a demarcação da TIRASOL em área contínua. Em um dos fragmentos discursivos da nota, assim está expresso o manifesto:

Ante este dramático quadro produzido pelas ações combinadas da FUNAI/CIR, que extrapolam os limites da intolerância, haverá o total desabastecimento dos produtos da cesta básica para a população como arroz, carne, leite, hortifrutigranjeiros e etc. Configura-se, assim, com a paralisação das forças produtivas de Roraima, o ESTADO DE CALAMIDADE PÚBLICA, devida à INSEGURANÇA ALIMENTAR, da população de Roraima, assumindo esse fato uma dimensão social gravíssima, pois afeta todo o conjunto da sociedade (1999:1).

A contundência se caracterizou pela colocação das palavras chaves em destaque, dando a entender que “a população iria passar fome”, “haveria uma total insegurança quanto à produção de alimentos” e “a sociedade presenciaria uma calamidade pública em todo o Estado”. Os autores não convocaram o povo para manifestação, porém apelaram ao Presidente da República, para que este revisse a demarcação. A nota não deixou de apontar os culpados, ou seja, o CIR e a FUNAI e, seguindo o exemplo do manifesto ao qual me referi anteriormente, apelou para o espírito cívico das autoridades e da população, diante de uma ameaça: “Solicitamos, também às autoridades estaduais constituídas que se unam aos clamores das ruas para a defesa de Roraima, pois a classe produtiva roraimense considera que é dever de todos a defesa dos interesses superiores do Estado e a soberania da Nação, quando estes se sentem ameaçados, como presentemente” (id. *ibid.*).

Se por um lado há grupos cujos interesses foram atingidos pela demarcação da TIRASOL em área contínua, há grupos que, aparentando um maior equilíbrio reflexivo, procuraram esclarecer a população quanto aos acontecimentos. Refiro-me, por exemplo, a uma nota de esclarecimento atribuída ao Fórum Permanente de Defesa dos Trabalhadores Rurais, Urbanos e Índios do Estado de Roraima que, em um pequeno espaço que lhe foi destinado pelo jornal, alegou o seguinte: “Com a demarcação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol evidenciou-se o que nós já desconfiávamos. A demarcação das terras indígenas não representa nenhum problema para a economia de Roraima. O problema são os cartéis e latifundiários que se institucionalizaram e nunca aceitam que suas proposições não sejam acolhidas” (1999:1). Acusa estes cartéis de provocarem de propósito o desabastecimento do Estado e pede o fórum que a população avalie “quem são os verdadeiros produtores comprometidos com o desenvolvimento do Estado de Roraima – se são os grandes latifundiários que sempre se locupletaram com verbas públicas, ou pequenos produtores que nunca tiveram real apoio governamental” (id. *ibid.*).

Nos primeiros dias de janeiro de 1999 houve um desabastecimento de arroz e carne em Boa Vista, provocado por pressão das classes produtivas e pelos comerciantes que aderiram ao movimento, razão pela qual o citado fórum encerrou a nota da seguinte forma: “É inadmissível que um pequeno grupo fique fazendo chantagens e manobras contra o povo roraimense. Conclamamos o Ministério Público e demais autoridades competentes para atuar contra esses cartéis e responsabilizar os autores dos atos praticados contra a economia popular” (id. *ibid.*).

Estudar a cultura e refletir sobre aspectos identitários de uma sociedade ou grupo, não pode prescindir do representacional e do imaginário social, um de seus suportes. As reproduções

emanadas da fala são, portanto, expressões das manifestações do psíquico da sociedade e tem uma grande parcela de importância na caminhada social, pois, é na manifestação do psíquico que se articula a vida social. Pelo fato de estar tentando trabalhar aspectos da identidade de uma parcela da população, alvo de minha pesquisa, acho prudente citar Backzo: “é assim, que através dos imaginários sociais, uma coletividade designa a sua identidade, elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais” (1985:309). As posições sociais dos sujeitos vão fazendo sentido, a partir de que se procede a análise nos próprios discursos veiculados pela mídia. Destacam-se, no imaginário de Roraima, dois importantes tipos de reproduções, diferentes matrizes discursivas, sendo a mídia de Roraima, como uma arena onde ocorrem os embates discursivos, cuja nitidez se percebe, principalmente nos impressos diários locais publicados na segunda quinzena de dezembro de 1998 e na primeira de 1999.

A característica da argumentação dos produtores rurais reside no material com que é construído. Estes não poupam recursos financeiros e tecnológicos, credibilidade dos comunicadores e dos ajudantes e os recursos não verbais (por exemplo: a imagem da primeira colheiteira de Roraima sendo queimada em praça pública, durante uma das manifestações), enquanto as categorias mais simpáticas ao trabalho das ONGs, sustentando uma posição diferente em relação ao índio, até mesmo por questões ideológicas, usam apenas os recursos lingüísticos. As próprias características do público alvo são diferentes: os produtores procuram atingir todas as classes sociais de Roraima, enquanto os demais, optam pelos leitores dos jornais diários. Há, portanto, no meio jornalístico de Boa Vista, um farto manancial de fontes escritas, reproduzindo toda a articulação de um imaginário rico em representações. Segundo Chartier,

as estruturas do mundo social não são um dado objectivo, tal como o não são as categorias intelectuais e psicológicas: todas elas são historicamente produzidas pelas práticas articuladas (políticas, sociais, discursivas) que constroem as suas figuras. São estas demarcações, e os esquemas que as modelam, que constituem o objecto de uma história cultural levada a repensar completamente a relação tradicionalmente postulada entre o social, identificado com um real bem real, existindo por si próprio, e as representações, supostas como reflectindo-o ou dele se desviando (op. cit. p. 27).

As críticas ao índio ou às entidades ou pessoas que defendem seus interesses são muito difundidas e, pelo que se pode perceber nesta abordagem que procurei apresentar, ocorrem em relação a qualquer tema ou assunto que se relacione à questão indígena. Na percepção do humor

como uma das vias das críticas cotidianas ao índio, retiro da charge de Marco mais um exemplo destas críticas, mesmo se tratando de uma questão referente ao sistema judiciário do país (Gravura 5).



Gravura 5 – As críticas indiretas ao índio não poupam nem o sistema judiciário do país (Folha de Boa Vista, 24 abr. 1998. Opinião, p. 2)

Tendo incluído as charges nesta parte dedicada ao discurso jornalístico, cabe aqui um parêntese sobre esta inclusão. Charges e caricaturas são, também, assim como editoriais e colunas, gêneros opinativos da imprensa. No caso específico das charges trata-se de discurso “cuja eloquência está no vigor do traço, na concisão de palavras e no humor que instrumentaliza a crítica (Negrão de Mello, 1987:90).

As articulações ideológicas, como se percebe, parecem ser decisivas construções da opinião pública de Boa Vista, principalmente sobre a questão indígena e os meios de comunicação, neste estão incluídos os jornais, “refletem os interesses econômicos e políticos sobre a terra indígena, incentivando até a invasão e publicando difamações contra as entidades que defendem a causa dos índios, especialmente a Igreja Católica” (CNBB, 1992:9). Em Bolívar, com raras exceções, não se escreve sobre o índio no cotidiano da imprensa escrita e nas poucas manifestações a respeito do autóctone, não há falas contrárias a este. Na capital roraimense, se escreve muito sobre o indígena e, na maioria das matérias, como apresentei nesta parte da tese, considerando a grande quantidade de ataques às instituições que defendem os interesses indígenas, há uma clara

imagem do índio carregada de estereótipos racistas, caracterizando todo o preconceito que está incrustado na população urbana da capital roraimense. Como se refere Pablo Sérgio, em artigo escrito na Folha de Boa Vista, referindo-se ao incêndio da antiga Missão Surumú,⁶⁹ hoje transformada no Centro de Formação e Cultura Raposa/Serra do Sol:

Essa mentalidade enraizada, impregnada em nossa cultura e, muitas vezes, muito bem camuflada, insiste em caracterizar o indígena, o nativo desta terra, como um ser sub-humano, preguiçoso, acomodado, que não vale “um tostão furado” e que tem mais é que ser explorado ao máximo para justificar sua existência. Com essa linha de raciocínio, justifica-se todo e qualquer tipo de violência, seja do mais simples ao mais complexo e escabroso como a queima de um de nossos mais importantes patrimônios históricos (2005:2).

No silêncio dos jornais da “Princesa do Orinoco”, ou nos inflamados discursos dos jornais da “capital *makuxi*”, estes carregados ou não de preconceito, não deixam de ser um *feedback* das práticas cotidianas, que se acostumaram a ter uma ideologia engenhosamente articulada, perpassando as práticas culturais destes dois centros urbanos. “A vida cotidiana se define como lugar social desse *feedback*. Um lugar desdenhado e decisivo, que aparece sob um duplo espectro: é o resíduo (de todas as atividades determinadas e parcelares que podemos considerar e abstrair da prática social) e o produto do conjunto social” (Lefebvre, op. cit. p. 39).

Reitero minha proposta de apresentar esta tese como uma análise cultural do social, com a intenção de fortalecer o caráter interdisciplinar desta pesquisa. Por pertinente, cito um trecho da reflexão da já citada historiadora Negrão de Mello, que afirma: “hoje o debate gira em torno das conexões entre o jornalismo e a história imediata; tema a partir do qual se resgatam noções como a de *acontecimento* e *tempo histórico*, numa espécie de *Annales* revisitada” (1994:133/134).

Os grandes produtores rurais tiveram sempre a mídia a seu favor. A maior parte das Estações de Rádio e Canais de TV de Boa Vista, pertencem à classe dominante, comprometida com os grandes proprietários e com os políticos locais (Burgardt, 2003:15). As manifestações destes refletem-se na mídia. O índio, portanto, não é visto como culturalmente diferente (caçador, coletor e agricultor das matas ou do lavrado, porém com possibilidade de crescer na diferença de sua cultura), mas, conotado como *caboclo preguiçoso*, tutelado pelos missionários exploradores e protegido pelas ONGs.

⁶⁹ O incêndio ocorreu provocado por atos de vandalismo, praticado por mais de 100 pessoas encapuzadas, na madrugada do dia 17 de setembro de 2005, alguns dias antes das comemorações da homologação da demarcação da TIRASOL, ocorridas na maloca Maturuca (Folha de Boa Vista, 19 set. 2005:1).

Em relação ao trabalho desenvolvido pelo Estado, junto à mídia, há que se ressaltar o grande controle que as instituições governamentais, em todos os níveis, exercem sobre a população. Tendo em vista que as representações hegemônicas se engendram na classe dominante, entende-se a utilização da mídia e seu papel neste controle. Cabem neste aspecto, as idéias de Backzo: “garantir ao Estado o controle total sobre as mentalidades e, designadamente, sobre a imaginação social” (op. cit. p. 314). O exercício efetivo deste controle cria uma certa impotência na população, mantendo-a alienada, sujeita a todo tipo de articulação que possa mascarar a realidade. Segundo Lefebvre,

nessa situação, nessa reviravolta da história e na perspectiva que se anuncia, a alienação adquire um sentido profundo. Ela afasta o cotidiano de sua riqueza. Dissimula esse lugar da produção e da criação humilhando-o e recobrando-o com o falso esplendor das ideologias. Uma alienação específica transforma a pobreza material em pobreza espiritual, impedindo que a riqueza seja libertada das relações constitutivas do trabalho criador conectadas diretamente com a matéria e com a natureza (op. cit. p. 40).

A maneira alegre como a população de Roraima se diverte e esta característica do roraimense eu já fiz referência, principalmente aos finais de semana, onde não faltam atrações nos bares e casas onde se dança o *forró*, a *toada de boi* e o *calypso*, em todas as camadas sociais, não significa necessariamente uma alienação, ou qualquer tipo de desinteresse pela situação social e política da comunidade, porém, neste jeito alegre e caribenho de ser, pode estar subentendido um sinal de alienação, considerando minhas observações sobre as práticas eleitorais nos pleitos anteriores ao ano de 2004.⁷⁰ Estas observações se justificam no já citado relatório do PT, segundo o qual, “existem programas sociais desenvolvidos pelo governo do Estado e municípios que possuem como característica o assistencialismo e o propósito eleitoreiro” (op. cit. p. 1), o que vem explicar as filas de necessitados na distribuição de “cestas básicas”, mensalmente e, explica, também, o retorno garantido em votos nos pleitos futuros.

Se, portanto, há costumeiros ataques ao índio, mesmo que (quase sempre) de forma indireta na imprensa escrita de Boa Vista e, se o silêncio tem emprestado sentido às falas dos periódicos de Bolívar, entendo ser apenas uma questão de estratégia. Se, por detrás do silêncio formador de sentido há um certo respeito ao índio, desde que ele esteja lá no interior da selva, portanto, bem

⁷⁰ Cf as observações de Joaquim (op. cit. passim) e o monitoramento que procedi sobre algumas equipes de candidatos a vários cargos no legislativo e no executivo do Estado de Roraima, na campanha eleitoral de 1998. Considere-se, também, a questão do “caso dos gafanhotos” já explicitado nesta tese.

longe da cidade ou, se há ataques preconceituosos e racistas dirigidos ao chamado “caboclo”, o apagamento do autóctone parece ser o objetivo das duas formações discursivas as quais estou a discorrer. Ratifica-se, portanto, a colocação de Orlandi, quando a estudiosa se refere à questão ideológica e ao apagamento do índio da identidade cultural nacional: “Esse processo de apagamento do índio da identidade cultural nacional tem sido escrupulosamente mantido durante séculos. E se produz pelos mecanismos mais variados, dos quais a linguagem, com a violência simbólica que ela representa, é um dos mais eficazes” (1990:56).

CAPÍTULO 3

“HABLAR SOBRE INDÍGENAS ES SIEMPRE UM PROBLEMA”¹

Mas não apenas do texto escrito e representações pictóricas valeu-se o “corpus” documental desta pesquisa. Desde logo percebi a importância das fontes orais que a leitura de Thompson corrobora: “A história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação (...). Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade” (1992:44). A oralidade, portanto, torna-se um pressuposto da análise cultural do social. Como exemplo destas falas, cito a conversa com uma funcionária pública da Assembléia Legislativa do Estado de Bolívar, quando esta me disse a seguinte frase, a qual tecerei comentários adiante: “hablar sobre indígenas es siempre un problema.”²

Além dos depoimentos coletados entre os cidadãos dos dois centros urbanos que fazem parte do meu plano de observação, utilizei, também, um corpus constituído por fitas de VC, onde um farto manancial de depoimentos, tanto de autoridades roraimenses como de outras pessoas da comunidade puderam se expressar livremente, por ocasião de alguns debates promovidos por um canal de TV local e que, conforme se percebe, as vozes dialogam com os depoimentos coletados, tanto nas ocasiões em que os busquei na cotidianidade e durante as importantes entrevistas que procedi em dois colégios (Libertador, em Bolívar e Maria dos Prazeres Mota, em Boa Vista), onde priorizei a opinião da juventude destas escolas.³ Passo, então, a analisar, primeiramente as falas cotidianas da cidade de Bolívar.

3.1. “Se es o no se es indígena” – entre el romántico y la integración⁴

Creio ser indispensável nos estudos das sociedades contemporâneas, a atenção às histórias de vida, principalmente quando analisadas conjuntamente com o discurso jornalístico, pelo

¹ “Falar sobre indígenas é sempre um problema”. (Tradução Burgardt)

² Cf depoimento pessoal da referida funcionária, para subsidiar a pesquisa para elaborar esta tese.

³ A idéia de entrevistar doze jovens estudantes em cada um dos centros urbanos me ocorreu durante o *fazer-se da pesquisa*, uma vez que os jovens recebem influências (ou pressões) da família, da escola e da mídia, o que os torna integrantes de um público especial, que requer a oportunidade e o espaço para a fala e, creio, foram estes depoentes muito importantes, pelo que pude apurar em seus depoimentos.

⁴ “Se é ou não se é indígena – entre o romântico e a integração” (Tradução Burgardt)

enriquecimento da pesquisa de campo. Como diria Molano: “(...) es el único camino que sin traicionar los principios de la disciplina posibilita reflexionar sobre procesos vivos. El resultado es un gran fresco”⁵ (1996:15). Montenegro, também, dá pistas sobre a validade da utilização de entrevistas, até mesmo quando utilizadas para reforçar outras fontes: “A história enquanto representação do real se refaz, se reformula, a partir de novas perguntas realizadas pelo historiador ou mesmo da descoberta de outros documentos ou fontes” (1994:19). Foi nestas histórias de vida que consegui importantes depoimentos com significativas reproduções das falas cotidianas. Na ocasião destas entrevistas, sempre que o foco da conversação esteve por ser abandonado, tomei a iniciativa de perguntar diretamente ao interlocutor: *para você, o que é ser índio? E, ainda: você acha que o índio tem direito a sua terra? Por quê?*

Em conversa com uma professora das primeiras séries do ensino fundamental, de uma escola de Santa Elena de Uairén, com a qual tive a oportunidade de viajar até a grande cidade de Guayana, esta se mostrou muito preocupada com a situação do índio no território venezuelano, perguntando-me, inclusive, o que os índios iriam ganhar com minha pesquisa. Ao obter a resposta que todo o trabalho de pesquisadores que viesse colaborar para a preservação ou para o fortalecimento da identidade cultural do índio seria muito importantes para eles, pareceu conformar-se, porém, quando ressaltai a importância do trabalho, também, para contribuir com a demarcação de terras para os índios, pareceu não ficar muito à vontade. Ora, segundo Thompson, “toda história depende finalmente de seu propósito social” (apud. Prins, 1992:192), “e a história oral é a que melhor reconstrói os particulares triviais das vidas das pessoas comuns para aqueles que desejam realizar isso” (Prins, id. ibid.).

A questão da demarcação das terras, na Venezuela, aparentemente, “é desnecessária”, pois, os índios têm a permissão para ocupar os Parques Nacionais, o que não ocorre no Brasil. Pelo que se percebe nas falas cotidianas, esta é uma idéia muito bem inculcada no cenário bolivarense, enquanto desvia a atenção do que tem sido, a meu ver, o verdadeiro *calcanhar de Aquiles* do governo venezuelano. Enquanto não se fala no índio, esta questão não aparece e, enquanto não aparece, não incomoda. Talvez seja esta a razão pela qual os periódicos de Bolívar mantenham o silêncio, a Igreja (da cidade de Bolívar) se mantém afastada do problema e os próprios políticos,

⁵ “(...) é o único caminho que, sem trair os princípios de disciplina, possibilita refletir sobre processos vivos. O resultado é uma grande objetivação”. (Tradução Burgardt)

mesmo os diretamente envolvidos com a causa indígena,⁶ procurem não falar, alegando estes que toda a preocupação do Estado é “integrar o indígena à sociedade nacional, transformando-o num cidadão comum”.⁷ A Constituição venezuelana estabelece, em seu artigo 26, que “los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible. De conformidad con esta Constitución tienen el deber de salvaguardar la integridad y la soberanía nacional”.⁸

Para o representante indígena no parlamento do Estado de Bolívar, “toda a política indigenista da Venezuela é voltada para integrá-lo à sociedade nacional, criando condições para que ele possa ser sujeito de seu próprio desenvolvimento”.⁹ O que se comenta na capital bolivariense é que o indígena que vive na cidade já está integrado, “é um cidadão venezuelano, igual aos demais”.¹⁰ Diferente de Boa Vista, onde se fala o seguinte: “não existe mais índio e sim caboclo”.¹¹

Duas observações se fazem necessárias sobre o parágrafo acima. A primeira é que, em momento algum da entrevista com o deputado, ele se referiu à questão da terra, preferindo fazer referência às políticas desenvolvidas para melhorar, segundo ele “a situação de penúria em que vivem as comunidades indígenas na Guayana”.¹² A segunda é a questão do conformismo e da pouca importância que os índios citadinos, aparentemente, dão à questão da própria identidade cultural, já se sentindo “igual aos demais”, ou seja, como um venezuelano *criollo*, o que, pelas condições de vida, o colocam na exclusão. O ponto de partida desta exclusão é o apagamento do índio como componente da grande nação, seja pelo discurso fundador, seja pelas práticas cotidianas, reflexo de uma articulação ideológica muito bem pensada e executada pelas elites políticas e econômicas ao longo de todo o processo de colonização e de formação dos novos Estados Nacionais que evoluíram a partir dos reinos ibéricos, o que acarretou semelhanças entre Venezuela e Brasil, cabendo nesta comparação a observação do importante trabalho de Orlandi, onde a estudiosa aborda a questão da presença do índio na formação da identidade nacional brasileira.

⁶ Como é o caso do Deputado Estadual Túlio Gudiño, representante indígena na Assembléia Legislativa do Estado e Bolívar. Preside, também, a Comissão de Assuntos Indígenas daquela Casa Política.

⁷ Cf depoimento oral do deputado supra-citado, que pertence a etnia *kariña*, para subsidiar minha pesquisa.

⁸ Cf Diploma Legal publicado no site <http://www.tsj.gov.ve/legislacion/constitucion1999.htm>.

⁹ Idem depoimento oral do deputado Túlio Gudiño.

¹⁰ Cf depoimento oral de um indígena *kariña*, residente em Bolívar, funcionário do Diário El Progreso, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

¹¹ Cf depoimento oral de um funcionário público de Boa Vista, para subsidiar a pesquisa para esta tese.

¹² Idem depoimento oral do deputado Gudiño.

Assim é porque o apagamento é do domínio da ideologia. Não está marcado em lugar nenhum como tal. Funciona através dos silêncios, de práticas que o atestam mas que não se expõem como tal. Daí sua eficácia. É claro que esse silêncio, uma vez estabelecido, volta sobre o mundo com toda a sua violência. Dessa forma, se passa do apagamento ideológico para o extermínio que tem, por sua vez, formas mais ou menos diretas de violência: desde o assassinato puro e simples até a exclusão do índio da discussão de problemas que o afetam diretamente (1990:59).

O parlamentar ao qual me referi anteriormente é apenas um exemplo do quanto esta estratégia visando apagar o índio da identidade nacional tem surtido efeito. Esteja na posição que estiver, o índio se auto-exclui, ou pela palavra ou pelo silêncio. Portanto, o ficar pouco à vontade da professora preocupada com a situação do índio, ao ouvir sobre a questão da demarcação da terra, o silêncio institucional e midiático sobre o indígena e a alegação do próprio representante indígena na importante Casa Política do Estado de Bolívar de tornar o indígena um cidadão comum, consubstanciam o pensamento emanado no discurso da já citada funcionária pública desta Assembléia, secretária deste parlamentar, ocasião em que afirmou o que o título deste texto afirma: “hablar sobre indígenas es siempre un problema”. É o silêncio ganhando formas. É muito interessante entender estas formas, saber interpretá-las.

Sim. O silêncio das vozes em circulação, da mídia, da Igreja e do Estado, atravessa as palavras. O falar sobre índio é um problema, pois, cobra a dívida histórica da sociedade envolvente para com estas etnias o que implica no reconhecimento de seus direitos a terra. É reconhecer seus direitos à dignidade. É tratá-las como igual respeitando suas culturas diferentes e, o respeito à cultura do diferente, trás uma outra questão: a cultura nacional não é homogênea, mas, heterogênea, portanto híbrida e, se é híbrida, garante um lugar para todas que têm participação na formação cultural da nação e com isto, a identidade nacional se fortalece. Segundo Hall,

a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (2001:13).

Aquilo que é mais importante e que não é dito é exatamente aquilo que, por mais importante que seja a cultura do diferente, tem que ser mascarado, ficar sob a proteção do

silêncio, do silêncio fundador, pois, fundamenta a omissão que gera o não-sentido, que carrega consigo a faculdade de congelar a ameaça. É a ideologia perpassando o silêncio, o sentido e a fala. Desta forma, a ideologia ao invés de ocultar a relação entre a linguagem e o mundo, ela a estabelece, através de todo o complexo imaginário.

Há, porém, o outro lado da omissão, da máscara. Se por um lado há um silêncio que omite aquilo que ameaça a ordem vigente, o *status quo* e, portanto, não pode ser mostrado, falado ou, até mesmo, cultuado, por outro há um silêncio que funda a espera. Aquele silêncio que, propositalmente, dá um sentido aparente à exclusão. Orlandi ressalta ainda que, “... este silêncio pode ser compreendido como resistência do Índio a toda tentativa de integração: ele não fala (do lugar em que se “espera” que ele fale). Quer se trate de dominação ou de resistência, é pela historicidade que se pode encontrar todo um processo discursivo marcado pela produção de sentidos que apagam o Índio, processo que os colocou no silêncio” (op cit. p. 59). Tentando interpretar este processo, tão bem articulado no imaginário da sociedade nacional, busquei subsídios, a fim de analisar, primeiramente, o que pensa o habitante de Bolívar sobre o índio, ou seja, qual a imagem que o bolivarense tem sobre o autóctone. Para tal, tomei o depoimento de doze jovens depoentes do Colégio Libertador e as imagens que eles têm do índio são várias, as quais passo a analisá-las.¹³

Sobre a questão do direito a terra, argumentando vários motivos, foram unânimes em concordar que o índio tem o direito a posse de sua terra.¹⁴ Ora, estes depoimentos se tornam importantes pelo que representam como manifestações de caráter cultural. “É a partir da linguagem e de sua manifestação nos diálogos do cotidiano, nos textos e nas imagens que construímos as referências que viabilizam a existência da memória e que permitem que nos identifiquemos como membros deste ou daquele grupo social” (Ferreira e Orrico, 2002:8).

Em relação ao “ser índio”, o Diploma Legal da Venezuela, a exemplo do brasileiro, não conceitua o índio. Os conceitos sobre o indígena, no caso venezuelano, aparecem em algumas obras. Sevilla refere-se ao indígena como “aquella persona descendiente de los pobladores originales de América antes de la invasión europea, que en la actualidad manifiestan características culturales que los distinguen del resto de la sociedad nacional y que por lo general

¹³ Para facilitar a análise, optei por atribuir um número seqüencial aos depoentes, iniciando em 1. Os depoimentos que foram omitidos na seqüência (quatro ao todo) referem-se a depoentes sem opinião ou com opiniões idênticas aos demais.

¹⁴ Os depoimentos foram tomados no Colégio Libertador, no Casco Histórico de Bolívar, num universo de doze estudantes de nível médio, com idades variando entre 16 e 18 anos.

ocupan una posición de inferioridad y de marginación económica y social frente al resto de la población”¹⁵ (1997:141) ou, então, faz referência às populações indígenas utilizando o conceito de Stavenhagen:

aquellos grupos humanos que pueden considerarse como descendientes de los pobladores originales de América antes de la invasión europea, que en la actualidad manifiestan características culturales que los distinguen del resto de la sociedad nacional, y que por lo general ocupan una posición de inferioridad y de marginación económica y social frente al resto de la población¹⁶ (Stavenhagen, apud Sevilla, id. p. 15).

Analisando a conceituação de Sevilla, percebe-se que há um diálogo do autor com a Constituição atual da Venezuela. Na oportunidade em que a Constituição Bolivariana foi escrita, ao reconhecer que “los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y promover sus propias prácticas económicas basadas en la reciprocidad, la solidaridad y el intercambio; sus actividades productivas tradicionales”¹⁷ (Constituição, 1999), referendou a idéia deste autor, pois, reconhece nas diferenças culturais, o grande problema a ser enfrentado na questão da igualdade e da integração total do índio no conjunto da sociedade nacional, como, aparentemente, pelos depoimentos até aqui comentados, parece ser o objetivo do Estado venezuelano.

Há, porém, um outro conceito que se refere aos povos indígenas: “pueblos descendientes de los habitantes originarios de una región en particular con características que le son propias, con un sentido común de identidad histórica y una Idea del destino ligada al territorio ocupado ancestralmente”¹⁸ (Aguilar Castro, 2002:106). Nesta abordagem o autor prefere priorizar a questão da identidade histórica ligada a um território, o que não afasta a questão cultural, uma vez que aponta características próprias. É um pouco mais abrangente, pois, não se refere diretamente ao índio da América, mas, a todos os grupos humanos que descendem de grupos originários de uma região. A descendência, portanto, continua a ser um aspecto muito importante

¹⁵ “aquela pessoa descendente dos povoadores originais da América antes da invasão européia que, na atualidade, manifestam características culturais que os distinguem do resto da sociedade nacional e que, no geral, ocupam uma posição de inferioridade e de marginalização econômica e social frente ao resto da população”. (Tradução Burgardt)

¹⁶ “aqueles grupos humanos que podem se considerar como descendente dos povoadores originais da América antes da invasão européia que, na atualidade, manifestam características culturais que os distinguem do resto da sociedade nacional e que, no geral, ocupam uma posição de inferioridade e de marginalização econômica e social frente ao resto da população” (Tradução Burgardt)

¹⁷ “os povos indígenas têm direito de manter e promover suas próprias práticas econômicas, baseadas na reciprocidade, na solidariedade e no intercâmbio; suas atividades produtivas tradicionais”. (Tradução Burgardt)

¹⁸ “povos descendentes dos habitantes originários de uma região em particular, com características que lhes são próprias, com um sentido comum de identidade histórica e uma idéia de destino ligada ao território ocupado ancestralmente”. (Tradução Burgardt)

para se iniciar uma interpretação do que possa ser o índio e de que forma ele pode ser representado à luz de tantos olhares.

Ainda sobre a questão “o que é ser índio”, um depoente (nº 10) respondeu que “o índio é uma pessoa que vive na selva, usa flechas, caça e busca seu próprio alimento. Ultimamente eles têm procurado às cidades, onde passam trabalho, pois, a maioria não estudou e são pessoas analfabetas”.¹⁹ Um outro depoente (nº 2) falou o seguinte: “É uma pessoa que vive da pesca, que cultiva, que nasce nas regiões do Amazonas, que não sabe ler nem escrever. Para mim não vejo nenhuma distinção, pois, todos somos iguais e pessoas com diferenças, mas, seres humanos”.²⁰

O que se percebe nos dois depoimentos dos jovens estudantes? Em primeiro lugar se referem ao índio como analfabeto e que vive na selva, ou seja, na região amazônica, sem esquecer o índio que procura a cidade para tentar melhorar sua vida. Percebe-se neste caso que na chegada à cidade o autóctone ainda é índio, no sentido literal. Este só se torna igual ao não índio ao passar a residir no centro urbano. Os “muros da cidade”, portanto, definem o limite entre o índio e o não índio. É neste ponto que começa a questão da igualdade e que muito tem preocupado cientistas sociais de diversas áreas do conhecimento. O discurso que se funda na igualdade jurídica de direitos e deveres molda o pensamento social. Segundo Orlandi, “A mera aplicação do discurso liberal já é um mecanismo de apagamento. Essa fala se sustenta sobre a relação de dominação do branco; é porque considera o índio como igual que pode desqualificá-lo, ou seja, esse discurso traz o índio para o interior das categorias de igualdade estabelecidas pelo branco e pelas quais o índio passa a ser visto pelas qualidades que não são suas” (op. cit. p. 58). Em segundo lugar a flecha, a caça e a pesca reproduzem hoje a imagem inculcada no imaginário da sociedade desde o período romântico, em paz com a natureza, se alimentando desta sem depredá-la, vivendo em paz e solidariamente. A solidariedade é uma das características indicadas por um dos depoentes (nº 3), ao declarar que “ser índio é ajudar aos demais”.²¹ Esta imagem não é característica só de Bolívar, mas, também, de grande parte das sociedades latino-americanas.

O Imaginário Social não é, pois, reflexo da realidade: é seu fragmento. Como um amálgama, ele institui histórica e culturalmente o conjunto das interpretações, das experiências individuais, vividas e construídas coletivamente. Essa rede de sentidos matrícia, sob diversos aspectos, a conduta coletiva na medida em que valores, normas e interdições,

¹⁹ Cf depoimento escrito (depoente nº 10) para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

²⁰ Cf depoimento escrito (depoente nº 2) para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

²¹ Cf depoimento escrito (depoente nº 3) para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

como códigos coletivos, são internalizados, apropriados pelos agentes sociais (Teves, 2002:66).

Quanto aos motivos do índio ter direito a sua terra, um destes depoentes afirmou o seguinte: “tem direito porque eles também têm que viver e desfrutar como todos nós e conhecer a qualquer coisa, porque a necessitam para sua agricultura”.²² Ou, então: “têm direito a suas terras porque são pessoas e seres humanos iguais a outro qualquer e porque vivem de suas terras e do que cultivam”.²³ Além da agricultura, a ancestralidade também foi lembrada em um dos depoimentos: “porque eles cultivam suas próprias terras e seus ancestrais viveram ali durante muito tempo”.²⁴

Continuando as análises dos depoimentos coletados no Colégio Libertador, um outro depoente (nº 6) se expressou da seguinte forma: “Um índio, para mim, é uma pessoa que cultiva, que trabalha, que é capaz de suportar muitas coisas. Em poucas palavras, é como um de nós, com a diferença que não sabem falar nem escrever em nosso idioma”.²⁵ A expressão “é como um de nós” vem ratificar a idéia liberal de igualdade jurídica, a qual já discorri e a idéia cristã de que “somos todos irmãos, filhos do mesmo Pai (Deus)”. Há, neste depoimento, uma diferença entre os anteriores, no que tange à questão do analfabetismo. Neste caso, o depoente utiliza a expressão: “não sabem falar nem escrever em nosso idioma”, ou seja, não reconhece no autóctone o analfabeto e sim lhe atribui o desconhecimento do idioma oficial. Não quer dizer, portanto, que o índio não tem seu próprio idioma, o que por si já admite a diferença cultural, tornando menos gritante a questão da igualdade, apesar de invocá-la ao responder a pergunta sobre a posse da terra: “é igual a nós, por isso tem direito a sua terra”. Ainda sobre a primeira parte do depoimento, ao se referir “capaz de suportar muita coisa”, aparentemente idealiza um ser humano bastante rude, conforme escreveu Fernández, ao se referir ao índio da Guayana: “El indio lleva una vida azarosa, vive al día, hace una comida fuerte y se estimula con yerbas. Su vida es más fácil en los meses intermedios de invierno y verano porque cosecha sus siembras y se nutre suficientemente como para resistir los extremos de las estaciones”²⁶ (2001:21).

²² Idem.

²³ Cf depoimento escrito (depoente nº 2) para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

²⁴ Cf depoimento escrito (depoente nº 10) para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

²⁵ Cf depoimento escrito (depoente nº 6) para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

²⁶ “O índio leva uma vida de azar, vive o dia, faz uma comida forte e se estimula com ervas. Sua vida é mais fácil nos meses intermediários de inverno e verão porque faz suas colheitas e se nutre suficientemente como para resistir os extremos das estações”. (Tradução Burgardt)

Um outro importante depoimento (nº 7) é atribuído a um jovem índio, Segundo ele, “A maioria dos habitantes venezuelanos tem antepassados índios, que são considerados como algumas das primeiras raças, que logo foram se tornando civilizadas, mas, ainda continuam, algumas tribos, isoladas, que são pessoas analfabetas, que só se mantém e sobrevivem com sua família da caça, da pesca, da agricultura e, também, da coleta”.²⁷ Percebe-se neste depoimento um rico manancial de expressões típicas da sociedade envolvente, “modos de ver o índio”, respaldados na ideologia dominante. “O modo de ver o mundo [e as etnias diferentes], as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são assim produtos de uma herança cultural, ou seja, resultado da operação de uma determinada cultura” (Laraia, op. cit. p. 68).

Demonstra o estudante estar inteirado sobre a origem de grande parte do habitante da grande nação venezuelana, consciente sobre a descendência de uma cultura bastante antiga e sobre o processo civilizatório. Aborda a questão das etnias isoladas, ou seja, aquelas que vivem, por exemplo, nas selvas longínquas do Amazonas. O que me leva a considerar esta posição é o fato do depoente se referir a muitos venezuelanos como “descendentes” e não como “índios”. Repercute aqui a memória, que “possibilita resgatar as marcas de como foram vividos, sentidos, compreendidos determinados momentos, determinados acontecimentos; ou mesmo o que e como foi transmitido e registrado pela memória individual e ou coletiva” (Montenegro, 1993:56).

O estudante entrevistado, a quem estou me referindo, não se declarou descendente, mas, índio, apesar de ser apenas neto de indígenas e viver na capital do Estado de Bolívar e estar estudando em um importante educandário localizado no “Casco Histórico”. Segue, portanto, a mesma linha do líder indígena Crispim Alvarez, que é filho de pais indígenas, apesar de viver nesta capital, ter curso superior (Hotelaria) e possuir emprego em um órgão público, se declara índio (e assim o reconhecem seus colegas de trabalho da Secretaria de Desenvolvimento Social) e ainda lembra que seu nome “é o nome de branco, imposto pelos colonizadores”.²⁸

Retomando o depoimento do jovem estudante índio, refiro-me a questão da terra. Para este “todos os índios têm direito a sua terra, porque, graças a ela estes sobrevivem, a exceção dos índios que emigraram do Amazonas e de suas terras. Os que ficaram em suas terras têm direito a estas”.²⁹ A questão da terra, portanto, para o depoente, passa ser uma questão de sobrevivência.

²⁷ Cf depoimento escrito (depoente nº 7) para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

²⁸ Cf depoimento oral deste líder indígena, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

²⁹ Idem depoente nº 7.

Os autóctones que abandonam suas regiões de origem, para o estudante, abdicam dos seus direitos. O aspecto “sobrevivência” parece não ser apenas apontado pelo aluno índio. Um outro aluno depoente (nº 9) declarou que “devem dar terras aos índios porque nelas nasceram e se criaram e não se deve negar a eles este direito, pois, se assim ocorrer, eles estarão pedindo dinheiro na cidade, por não terem emprego, conseqüência do analfabetismo”³⁰. São índios, para este, “pessoas que nasceram e vivem em zonas montanhosas, alguns vivem nas cidades, têm outro tipo de língua, não sabem ler, são analfabetos, acostumados ao lazer, andam em grupos, e são uma classe de pessoas muito trabalhadoras”.³¹

A imagem do índio segundo o último depoente destoa um pouco das anteriores. A primeira diferença é em relação à região onde há índios: é montanhosa. Provavelmente esteja este se referindo aos *pemón*, que vivem na região das serras e montanhas do sul. Reconhece que há índios nas cidades, portanto, continuam sendo indígenas aos transpor os “muros da cidade”. Há, neste depoimento, uma explicação para o analfabetismo, ou seja, a alegação que o índio tem outra língua. Não interpreto o lazer e o trabalho, duas fortes características do depoimento, como uma contradição, mas, como maneiras do autóctone viver de acordo com o momento e com a necessidade. O andar em grupo pode ser uma referência às concentrações de indígenas em alguns pontos de Bolívar (Paseo Gaspari e Via Cardoso), aos quais já me referi.

Os dois últimos depoimentos coletados entre os estudantes do Colégio Libertador apresentam muita diferença. O penúltimo depoente (nº 11) se referiu ao índio da seguinte forma: “são pessoas que vivem no Amazonas, são analfabetas, mas, são pessoas iguais a nós. A diferença é que são analfabetas, vivem em uma selva e se alimentam de tudo”.³² Mesmo declarando não ter opinião muito bem formada sobre o índio, o último depoente (nº 12), argumentou que “somos descendentes deles [dos índios], visto que herdamos, indiretamente, sua raça”.³³ Mesmo sem ter descendência direta (pai, mãe ou avós), declarar-se herdeiro da raça indígena, o que vem diferenciar dos depoimentos anteriores, provavelmente pela consciência da grande miscigenação existente, não só na Venezuela, mas, em toda a América Latina.

Sobre a questão da terra, concorda o depoente nº 12 com o direito dos índios sobre esta e argumenta que “o governo já está formalizando esta posse, incluindo educação e fornecendo a

³⁰ Cf depoimento escrito (depoente nº 9) para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

³¹ Idem.

³² Cf depoimento escrito (depoente nº 11) para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

³³ Cf depoimento escrito (depoente nº 12) para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

eles documentos de identidade”.³⁴ Cabe ressaltar que na ocasião destes depoimentos havia uma forte publicidade na imprensa local sobre as ações governamentais junto às comunidades indígenas do sul venezuelano, destacando-se os programas de saúde e educação promovidos pelo Governo do Estado, como publicou o Diário El Bolivarense: “En los últimos meses el Gobernador Antonio Rojas Suárez há venido desplegando una importante ayuda hacia las comunidades indígenas que están ubicadas al Sur del Estado Bolívar”³⁵ (2003:47). Ainda sobre esta questão, a posição do depoente nº 11 é de parecer que o “índio tem direito a terra como tem direito a vida, pois precisa dela para cultivá-la”.³⁶ Segundo Teves, “toda sociedade conta com um sistema de representações cujos sentidos traduzem um sistema de crenças que legitima a ordem social em vigor. Trata-se de uma complexa rede de sentidos que circula, cria e recria, instituindo/instituindo-se na luta pela hegemonia” (op. cit. p. 65).

Percebe-se, portanto, que os depoimentos pessoais reproduzem, de forma simbólica algumas das imagens atribuídas aos autóctones, seja aqueles que vivem na selva, seja aqueles que já se aventuraram a ultrapassar os “muros da cidade”. A agricultura é um dos fatores mais lembrados pelos depoentes, quando questionados sobre a questão da terra, afinal, é uma das condições básica para sobrevivência. O princípio da igualdade, do “somos todos iguais”, impregnado de liberalismo, raramente se refere às diferenças culturais, por vezes deixando-as subentendidas, afinal, como no dizer de Bourdieu, “as realidades históricas são sempre enigmáticas e, sob sua aparente evidência, difíceis de decifrar (...). Nesse caso mais do que nunca, a análise rigorosa das situações e das instituições é sem dúvida o melhor antídoto contra as visões parciais e contra todos os maniqueísmos” (1998:35).

Mas, afinal, qual é a ameaça que a sociedade e o Estado de Bolívar tanto respeitam, a ponto de utilizarem todas estas estratégias que estou a discorrer para que se mantenha o silêncio? Considerando o representacional de Bolívar mostrado nas telas e o representacional indígena mostrado nas formas do próprio silêncio dos demais domínios culturais e do próprio povo, arrisco falar que a principal ameaça é a questão da terra. Ora, a respeito desta questão, Gilly dá uma pista interessante no fragmento discursivo que inicia seu importante artigo:

³⁴ Este posicionamento do depoente pode ter tido, também, influência das proximidades do “dia de la raza”, ocasião em que os Canais de TV publicavam seguidamente as ações cívico-sociais do governo federal junto às comunidades indígenas no sul da Venezuela.

³⁵ “Nos últimos meses o Governador Antonio Rojas Suárez vem promovendo uma importante ajuda às comunidades indígenas que estão localizadas ao sul do Estado Bolívar”. (Tradução Burgardt)

³⁶ Idem depoente nº 11.

La concepción de tenencia y uso de la tierra que tienen las comunidades indígenas guardan relación con su distribución espacial en el territorio, sus patrones de asentamiento (basados en el libre desplazamiento) y su visión de aprovechamiento respetuoso de los recursos de la naturaleza. Esta concepción milenaria es reconocida por tratados internacionales sobre derechos humanos como los Convenios 169 y 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), este último ratificado por Venezuela en 1983. Igualmente este es el espíritu que le da contenido al “régimen de excepción” para las comunidades indígenas, que El artículo 77 de la Constitución Nacional reconoce³⁷ (1999:2).

A autora se refere a já iniciada luta das etnias indígenas pela demarcação da terra e ao problema que poderia causar a estas comunidades indígenas o *Linhão de Guri*, condutor de energia elétrica da Hidrelétrica Raul Leoni até o Brasil, ao atravessar todo o Parque Nacional do Canaima. Na verdade, o *linhão*, em si, conforme estudo da Eletronorte (empresa de Energia Elétrica do Brasil) apresentado no I Seminário Internacional dos Povos Indígenas,³⁸ não ofereceria ameaça alguma a estas comunidades, porém, a forma como foi planejado pelos dois governos é que veio causar todas as reclamações, uma vez que os índios não foram consultados sobre tal empreendimento e só vieram a saber quando os acordos internacionais para a construção já estavam assinados pelos Presidentes dos dois países, o que gerou amplos atos de protestos, iniciados no lado brasileiro e estendido ao lado venezuelano por pressão das lideranças indígenas ligadas ao Conselho Indígena de Roraima (CIR). O Estado venezuelano assinou os tratados citados pela autora, portanto, sabe que terá de cumpri-los, como terá, também, de cumprir o que consta na Constituição Nacional, situação que não é diferente no Brasil, onde a luta pela demarcação já obteve vários resultados positivos, muito embora ainda haja muito a fazer para que se presencie o total cumprimento do que prescreve o Diploma Legal.

³⁷ “ A concepção da posse e uso da terra que têm as comunidades indígenas, guarda relação com sua distribuição espacial no território, seus padrões de assentamento (baseados no livre deslocamento) e sua visão de aproveitamento respeitoso dos recursos da natureza. Esta concepção milenar é reconhecida por tratados internacionais sobre direitos humanos, como os Convênios 169 e 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), este último retificado pela Venezuela em 1983. Igualmente este é o espírito que contém o “regime de exceção” para as comunidades indígenas, que o artigo 77 da Constituição Nacional reconhece”. (Tradução Burgardt)

³⁸ I Seminário Internacional dos Povos Indígenas de Brasil, Venezuela e Guiana, ocorrido em agosto de 1997, em Boa Vista, foi promovido pelas seguintes organizações indígenas: Conselho Indígena de Roraima (CIR), Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE) e Amerindian Peoples Association (APA), seminário este que participei integralmente, inclusive nos trabalhos em grupo, ocasião em que a decisão de não aceitar a construção do *linhão* foi tomada, como forma de pressão sobre as autoridades dos dois países, chamando a atenção para a existência das comunidades indígenas da Gan Sabana, que sequer foram alertadas sobre tal empreendimento. Foi, também, uma forma dos índios da Raposa/Serra do Sol, no Brasil, barganharem a demarcação desta área em forma contínua.

Até há pouco tempo, as comunidades indígenas resistiam à exclusão apenas com o próprio silêncio. Hoje, mantendo diálogos com as comunidades indígenas brasileiras, principalmente os *makuxi* ligados ao CIR, que desde o início da década de 70 do século XX iniciaram a luta pela reconquista de suas terras, seguindo uma tendência natural que passa a ser realidade nos países latino-americanos, os *pemón* e outras etnias da Guayana desenvolvem intensas atividades voltadas para a cobrança dos direitos que lhes são devidos, atividades estas que se iniciaram contemporaneamente à luta que se desenvolve ao sul da Serra de Pacaraima, onde os índios da TIRASOL buscam reconquistar seus territórios. Ainda citando, Gilly: “Por estas razones los pueblos indígenas han realizado actos de protesta, han exigido reuniones con las autoridades, han convocado a diversos sectores de la sociedad para que se sumen a su protesta, han movilizado a la opinión pública y han introducido demandas legales ante los tribunales nacionales”³⁹ (id. *ibid.*).

A questão da demarcação das terras começou a ganhar mais força, aparentemente, a partir do I Seminário Internacional dos Povos Indígenas. As realidades, porém, são diferentes. Enquanto no lado brasileiro os meios mais reacionários preferem acusar os movimentos indígenas e os indigenistas de trabalharem para a internacionalização da Amazônia, instrumento de retórica muito forte e contundente, considerando o papel que representa a invocação da *soberania nacional*, no lado venezuelano, como se pode ler nas páginas anteriores deste texto, o silêncio é quem tem falado mais alto e que tem convencido a sociedade a deixar o problema como está. O silêncio que causa o apagamento e a auto-exclusão. Percebe-se que há uma preocupação nos movimentos indígenas com o cumprimento dos tratados internacionais e dos dispositivos constitucionais. Estes tratados e dispositivos seriam condição básica para a promoção do índio como etnia e condição, também, para instituir o respeito à diferença cultural afinal, é razoavelmente claro o documento do Encontro Internacional de la Resistência y Solidaridad de los Pueblos Indígenas y Campesinos, a primeira recomendação. “Que el Estado Nacional fortalezca los espacios logrados en materia de reivindicación de derechos como pueblos y permitan avanzar en la construcción de una sociedad multiétnica y pluricultural”⁴⁰ (2003:1).

Os reflexos do propósito indígena de re-conquistar suas terras já se fazem sentir, e o líder Crispim Alvarez não deixa dúvidas quando se refere aos conflitos que já ocorrem entre índios e

³⁹ “Por estas razones los pueblos indígenas têm realizado atos de protesto, têm exigido reuniões com as autoridades, têm convocado diversos setores da sociedade para que se unem a seus protestos, têm mobilizado a opinião pública e têm introduzido demandas legais ante os tribunais nacionais”. (Tradução Burgardt)

⁴⁰ “Que o Estado Nacional fortaleça os espaços conquistados em matéria de reivindicação de direitos como povos e permitam avançar na construção de uma sociedade multiétnica e pluricultural”. (Tradução Burgardt)

não índios na Gran Sabana,⁴¹ causados pelo consentimento do governo à garimpagem nestas terras. O que ocorre, também, atualmente, é uma conscientização das comunidades indígenas sobre a demarcação de suas terras. Aparentemente o silêncio, este importante componente da linguagem cotidiana, está próximo de ser rompido e a realidade está prestes a emergir. Há uma realidade cotidiana, iludida pelo silêncio. Pelo que se percebe, há uma máscara encobrindo uma realidade que está preste a mostrar-se. É um silêncio conspirador, pois, dissimula o cotidiano, ou seja, esconde um problema que as elites político-econômicas e o Estado não querem enfrentar. Lefebvre, referindo-se à relação entre linguagem e vida cotidiana, assim escreve: “Sem deixar de se desvalorizar, a linguagem faz os seus valores. Ao mesmo tempo, ela faz o cotidiano; ela é o cotidiano e o ilude; mascara-o recusando-se a desvendá-lo. Ao contrário, dissimula o cotidiano, enfeitando-o de retórica e de imaginário. A linguagem e as relações de linguagem tornam-se assim, no transcorrer do cotidiano, negação da cotidianidade” (op. cit. p. 131).

Segundo Alvarez, quando o indaguei sobre o silêncio da mídia em relação à problemática indígena, há um apoio do governo federal para as mais de quinhentas comunidades indígenas de Bolívar, porém, a verba que é destinada chega a poucas comunidades, pois, o restante da verba é desviado para “outros fins”. Preferiu o líder não entrar no mérito da linguagem do silêncio, pretendendo apontar problemas estruturais outros, importantes para a resolução de problemas mais urgentes. Em outras palavras, esta liderança procurou, propositalmente ou não, identificar um dos indícios sobre os sentidos do silêncio cotidiano.

Sobre a participação das ONGs, perguntei ao líder se eram vistas como no Brasil, como entidades pertencentes a países europeus que tinham interesse em apropriar-se da Amazônia. Segundo ele, há comentários sobre algumas, alegações que estariam fomentando o levante indígena, porém, são alegações de pessoas ligadas ao poder, que desejam manter o índio sempre submetido. Até nestas palavras, como se pode perceber, há uma explicação para o silêncio institucional e para-institucional sobre a questão indígena. É um silêncio que tem seu sentido, porque faz parte de uma trama muito bem arquitetada pelas classes dominantes, em nível superestrutural, visando a manutenção do *status quo*, trama esta a qual já discorri e voltarei a considerá-la. A respeito deste sistema de representações, acho pertinente citar Teves:

⁴¹ Cf depoimento oral do líder Crispim Alvarez, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

Toda sociedade conta com um sistema de representações cujos sentidos traduzem um sistema de crenças que legitima a ordem social em vigor. Trata-se de uma complexa rede de sentidos que circula, cria e recria, instituindo/instituindo-se na luta pela hegemonia. Não é difícil perceber que o Imaginário institui verdades; no plano do conhecimento, muitas vezes o real aparece como mentiroso, inautêntico e até odioso (2002:65).

Na ocasião em que entrevistei o deputado Túlio Gudiño, este fez referência à situação de pobreza dos índios que vivem na periferia das cidades do Estado de Bolívar, exemplificando a situação de Puerto Ordaz (esta cidade, juntamente com San Felix, formam a grande cidade de Guayana) e referiu-se, também, indiretamente, embora sem enunciar nomes e entidades, a indigenistas e ONGs, como sendo pessoas e entidades que aproximam-se dos índios com interesse em levar vantagens financeiras ou outras vantagens.⁴² Quando lhe perguntei se a demarcação das terras não poderia criar uma imagem do índio como é apresentada no Brasil: “um obstáculo ao progresso”, respondeu que, “a demarcação visa integrar o índio, fazê-lo participar do progresso como integrante da própria sociedade, sem discriminá-lo. Visa o Estado promover o desenvolvimento econômico da comunidade para o próprio benefício do país”.⁴³

Uma outra questão que abordei com o Deputado foi a “identidade indígena”. Segundo ele,

a identidade cultural do índio não fica em perigo com a integração, pois, há uma preocupação governamental para que isto não ocorra. A integração visa, também, fazer com que os povos indígenas tenham seu crescimento integrado à sociedade nacional até mesmo para que se apague esta idéia generalizada na América Latina, que o índio é um obstáculo ao progresso, ao crescimento econômico e ao desenvolvimento social.⁴⁴

Percebe-se que, estrategicamente, o parlamentar respondeu a pergunta que lhe fora feita, de outra forma, abordando aspectos relacionados à integração do índio, sua participação no progresso social. Não fossem as últimas palavras, poder-se-ia interpretar sua resposta como uma tentativa de desqualificar a questão, porém, o argumento da “integração do índio”, foi utilizado com o propósito de dizer que a única forma deste não se tornar um obstáculo ao progresso da sociedade é a busca desta integração à sociedade nacional. Lembro-me do mural de Régulo Pérez (foto 36), onde o índio se encontra, como no dizer vulgar “levado por diante”, ou acompanha ou fica para traz. Parece ser este o objetivo da política venezuelana, muito embora no Diploma Legal haja

⁴² Cf depoimento verbal do parlamentar, para subsidiar minha pesquisa.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

bastante clareza quanto ao papel do Estado como órgão encarregado de promover (ou proteger) a cultura diferente do autóctone:

El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y la ley⁴⁵ (Artigo 119).

Com relação a integração do índio, a demarcação de suas terras e sua participação no desenvolvimento, há sinalizações que apontam para um processo já em andamento. O Canaima tem sido explorado, ou para a mineração (em suas cercanias, como é o caso que já me referi, na região de Claritas), ou para o turismo ecológico (principalmente na região de *los tepuyes*). Nos dois casos, a participação do índio é como mão de obra barata,⁴⁶ sendo reservado a este os piores trabalhos ou na procura do ouro ou carregando as malas dos turistas, conforme há referências no trabalho do já citado MOIIN:

Introducida la ideología del turismo dentro de la etnia y la comunidad, y si resulta rentable, los Estados propiciarán en una segunda etapa la expropiación de las mejores tierras de acuerdo con su ubicación estratégica, por parte de los mayoristas del turismo norteamericano y transnacional, hasta convertir al nativo en un extranjero y en un obstáculo. El indio será “integrado” a la sociedad criolla como cargador de maletas, limpiabotas y sus mujeres como prostitutas al servicio del llamado “desarrollo” nacional (op. cit. p. 143).

A idéia de demarcação de terras para os índios da Gran Sabana já está consolidada. Segundo o Deputado Túlio Gudiño, há uma comissão para desenvolver um estudo sobre a forma como poderá ser efetivada. Há, no entanto, a possibilidade do confronto entre índios e *criollos* que também dividem as terras com os índios da Gran Sabana, mas, a comissão, segundo o representante do Parlamento, tem propostas para que haja uma negociação entre as partes. Ele

⁴⁵ “O Estado reconhecerá a existência dos povos e comunidades indígenas, sua organização social, política e econômica, suas culturas, usos e costumes, idiomas e religiões, assim como seu habitat e direitos originários sobre as terras que ancestral e tradicionalmente ocupam e que são necessárias para desenvolver e garantir suas formas de vida. Corresponderá ao Executivo nacional, com a participação dos povos indígenas, demarcar e garantir o direito à propriedade coletiva de suas terras, as quais serão inalienáveis, imprescritíveis, não embargáveis e intransferíveis, de acordo com o estabelecido nesta Constituição e a lei”. (Tradução Burgardt)

⁴⁶ Cf colóquio com um brasileiro que possui garimpo na região de Claritas e que me conduziu de carro de Boa Vista a Santa Elena de Uairén.

participou, inclusive, da fundação de um Instituto Autônomo Indígena, uma idéia da Assembléia Legislativa do Estado de Bolívar, Instituto este encarregado de promover o índio, torná-lo protagonista de seu próprio destino, atuando como planejador. No Brasil, a experiência tem demonstrado que, o ato de nomear-se uma comissão para estudar e resolver uma questão tem servido para não resolvê-lo. Popularmente, sabe-se que isto é uma forma do Estado ganhar tempo enquanto planeja uma solução. As entidades promovidas pelo Estado, por exemplo, Secretaria do Índio em Roraima, não tem tido força suficiente para promover o índio, uma vez que, em algumas oportunidades, as próprias pessoas nomeadas para dirigi-las, não têm qualquer identificação com os indígenas, quando não são pessoas notadamente antiindígenas.⁴⁷

Segundo o líder indígena brasileiro José Adalberto (na ocasião em que era Coordenador do CIR), quando em uma troca de experiências com as lideranças *pemón* em Santa Elena de Uairén, afirmou que: “O objetivo é utilizar a experiência brasileira para solucionar o problema que acontece do lado da Venezuela. (...) Antes de tentarem qualquer pedido de indenização, os índios da Venezuela precisam lutar pelo direito da terra, ou seja, pela demarcação das áreas indígenas.”⁴⁸ Há dúvidas, porém, se o trabalho da Comissão a que se refere o Deputado Túlio, terá sucesso. Em relação a sua designação para a Vice-Presidência do Consejo Legislativo Regional, ao falar aos jornalistas, em momento algum se referiu aos índios, os quais representa no Parlamento, limitando-se a dizer que “ahora como vice presidente trataré de coordinar y mencomunar esfuerzos con el Ejecutivo Regional para beneficiar a la mayoría de las poblaciones que lo necesiten”(Salazar, 2004:3). Não deixou de receber a crítica de um outro parlamentar que, sem esclarecer se tal crítica fora uma referência ao discurso do empossado (ou pela falta de discurso) sobre os indígenas, que por ele são representados, ou referindo-se ao trabalho que tem desenvolvido como representante indígena na Assembléia Estadual (ou pela falta de trabalho), afirmou: “Gudiño representa a las comunidades indígenas, pero él no há estado a la altura de sus deberes con esa comunidad” (id. *ibid.*). A questão da “vontade política”, portanto, se por um lado pode ser um fator facilitador, quando há “interesse” por parte dos parlamentares, por outro pode ser uma dificuldade, quando há “interesses” de grupos de pressão sobre os parlamentares.

⁴⁷ Cf minhas próprias observações e pelo fato de conhecer pessoas que dirigiram aquela entidade governamental.

⁴⁸ Cf site <http://www.herbario.com.br>, em matéria intitulada “Lideranças indígenas trocam experiências em Santa Elena”, de out. 2000. A indenização a que se referiu José Adalberto seria pela passagem da linha de alta tensão sobre as terras indígenas da Gran Sabana.

Se há um silêncio forjador de sentidos nas falas cotidianas de Bolívar, onde a questão indígena não costuma aparecer, ou aparece muito pouco e se este silêncio é um invólucro integrador, por vezes aparecendo com um rótulo romântico, em Boa Vista, apesar das peculiaridades locais, há semelhanças com aquela capital nas falas cotidianas, sobre as quais passo a refletir.

3.2. Política e mito nas falas cotidianas

Refletindo sobre a questão do que é ser índio, a fim de entender a imagem com que este é visto, e representado na sociedade roraimense, especialmente no meio urbano de Boa Vista, notei que a origem pré-colombiana é uma das condições mais importantes para determinar o “ser índio”. O Estatuto do Índio, lei que ainda está em vigor até ser aprovada outra que ainda está em estudo,⁴⁹ prevê em seu artigo terceiro que índio “é todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional” (FUNAI, 2003:48). Há, porém, um outro conceito, aparentemente bastante relativo, no Projeto de Lei que está em estudo (PL nº 2057), que diz o seguinte: “Índio, o indivíduo que se considera como pertencente a uma sociedade ou comunidade indígena e é por seus membros reconhecido como tal” (1991:2).

A relatividade do segundo conceito prende-se ao fato que, mesmo esta conceituação estando ligada a uma outra, de Sociedades Indígenas, dá margem para que qualquer pessoa, mesmo sem ter vínculo histórico com populações de origem pré-colombiana, nem sangue indígena, possa ser considerada índia. Laraia, comentando estas duas conceituações, sinaliza para o aspecto do fenótipo.⁵⁰ Estas conceituações fazem parte do debate diário entre os habitantes de Boa Vista, afinal, de uma forma ou de outra, ou seja, conceituado de um jeito ou de outro, o índio esta presente no cotidiano, mesmo que os sistemas simbólicos, por vezes, os queiram afastá-lo. A cotidianidade também é um conceito, conceito este que, segundo Lefebvre, pode ser tomado como “fio condutor para conhecer a “sociedade”, situando o cotidiano no global: o Estado, a técnica e a tecnicidade, a cultura (ou a decomposição da cultura), etc. Eis, a nosso ver, a melhor

⁴⁹ Refiro-me ao Estatuto das Sociedades Indígenas (PL nº 2057).

⁵⁰ Cf depoimento oral deste antropólogo, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese, ocasião em que comentou as condições definidoras do “ser índio”.

maneira de tratar da questão, o procedimento mais racional para captar nossa sociedade, penetrá-la e defini-la” (op. cit. p. 35).

Partindo das duas conceituações sobre o índio, passo a considerar o falar cotidiano sobre o índio em Boa Vista.⁵¹ Com relação à imagem do índio, surpreenderam-me alguns depoimentos, tais como dos depoentes que apresentam uma imagem romântica do índio, tal qual a imagem muito comentada entre os alunos do Colégio Libertador. “A maioria deles vive na mata amazônica”,⁵² ou ainda, “são aqueles que vivem na floresta amazônica”.⁵³ O complemento da representação romântica se caracteriza, por exemplo, na fala do depoente nº 18, quando este aluno afirma que “o índio é um tipo de pessoa nascida e criada dentro da mata, que chamamos de aldeia, é nativo, filho da natureza e mora dentro dela, vivendo da caça e da pesca, não totalmente ligado aos brancos e é um tipo de pessoa isolada”.⁵⁴ Dialogando com este, o depoente nº 20 alega que “o índio vive na natureza e depende sempre dela”,⁵⁵ também o depoente nº 22 encontra na natureza uma das características peculiares do índio: “ser índio é ter orgulho de viver na natureza e conviver com tudo que existe nela”.⁵⁶

A visão romântica, já bastante esgarçada em Roraima, surpreendeu-me pelo fato de que o índio é reconhecidamente um habitante, também, do meio urbano, conforme já apresentei na primeira parte deste trabalho, diferente das visões de Bolívar, que vê no índio urbano um “não índio”, exceto os que perambulam pelas ruas deste centro urbano, normalmente vendendo artesanato. O fato dos depoentes estarem a se referir sobre a Amazônia já é um bom motivo para se deixar conduzir pelo imaginário popular, o que obrigatoriamente direciona a visão para o “bom selvagem” de Rousseau. Conforme Little, “uma linha forte do imaginário social sobre a Amazônia é identificá-la como um lugar idílico, pouco perturbado pelo ser humano e, portanto, muito parecido com o paraíso (...)” (2004:324). Provavelmente, esta visão encontrada em Boa Vista é reflexo, também, de movimentos migratórios, que, conforme já ressaltai, introduzem no extremo norte do Brasil toda uma carga de preconceito. Romântica ou não, é uma visão diferente, embora depreciativa, pois fortalece a idéia do “isolamento” e faz parte de uma das heranças culturais do Brasil. “A nossa herança cultural, desenvolvida através de inúmeras gerações,

⁵¹ Analiso, primeiramente, na visão dos estudantes, sem identificar os depoentes, atribuindo-lhes, a exemplo do caso de Bolívar, apenas um número, iniciando em 13.

⁵² Cf depoimento escrito do depoente nº 13, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁵³ Idem depoente nº 14.

⁵⁴ Idem depoente nº 18.

⁵⁵ Idem depoente nº 20.

⁵⁶ Idem depoente nº 22.

sempre nos condicionou a reagir depreciativamente em relação ao comportamento daqueles que agem fora dos padrões aceitos pela maioria da comunidade” (Laraia, op. cit. p. 67).

Quanto à visão diferente, embora depreciativa, o próprio depoente nº 20 fala que “ser índio é viver dentro de uma sociedade diferente, sendo que suas vidas são completamente diferentes das vidas de quem vive na cidade”.⁵⁷ Os depoentes nº 14, 20 e 22 ressaltam as críticas aos indígenas, embora sem enunciá-las e o preconceito a que estão sujeitos críticas estas as quais tomo por hipótese a questão da terra, analisando uma redação encontrada nos arquivos do Colégio Maria dos Prazeres Mota. Segundo o autor, “os índios precisam de terra, é claro, mas, como querem, é terra de mais pra pouco índio, além do mais há terras pra todos, ou seja, índio e branco podem conviver juntos”.⁵⁸ É um trabalho escolar que se caracteriza pela riqueza de conteúdo e que, em momento algum esconde as paixões do autor, paixões estas que emanam da teatralidade da vida diária, o que torna o autor um ator na trama teatral da cotidianidade. “Se indicamos aqui brevemente a importância da paixão no transcurso das histórias humanas, é porque isso nos permite fornecer um fundamento à teatralidade cotidiana. O drama de todos os dias, que se modula de várias maneiras, encontra uma câmara de eco na paixão operante a nível geral” (Maffesoli, 1984:132).

A já ressaltada imagem do índio como “massa de manobra” aparece muito clara nesta redação, ao tempo em que há um diálogo com os depoentes de visão romântica. “A questão indígena em Roraima é muito complexa. De um lado, o índio sem muita “malícia”, que precisa da terra para sobreviver e criar seus filhos. Do outro lado, funcionários de órgãos e autarquias nacionais e internacionais que, com pretexto de defender o índio ou de evangelizá-lo, agem em interesses próprios, defendendo não os índios e sim seus altos ordenados”.⁵⁹ Reproduz o autor a preocupação de boa parte dos habitantes de Boa Vista com relação “a atuação de grupos religiosos missionários, que buscam a evangelização principalmente dos indígenas, o que muitas vezes provoca ruptura de padrões comportamentais e culturais dessas populações” (Bursztyn, 2004:307).

Detendo-me um pouco mais sobre a citada redação, cito a expressão “sem muita malícia”, atributo dado ao índio, pelo autor. É este o ponto em que o coloca como “massa de manobra” ou “índio manipulado”. Esta manipulação está explícita no texto, como estão nítidas as instituições

⁵⁷ Idem depoente nº 20.

⁵⁸ Cf redação datada de 20 nov. 1998, escrita por um aluno da sala 125, de número 18, com nome ilegível.

⁵⁹ Idem redação datada de 20 nov. 1998.

manipulantes, tais sejam, a FUNAI e a Igreja Católica.⁶⁰ Não deixa dúvidas o documento quanto ao “modo de ver o índio” pelo autor, ou sobre a ideologia deste, afinal, não incluiu entre os manipuladores os políticos ligados ao Governo do Estado, nem aos produtores rurais de Roraima, mas, ataca de forma subentendida certas iniciativas que se apresentam como respostas aos problemas localizados e que, com relação às entidades estrangeiras, Bursztyn cita “a intensa atuação de ONGs ambientalistas dos países do hemisfério Norte nas comunidades da região, seja diretamente, seja por intermédio de instituições locais” (id. ibid.).

Finalizando a redação, o autor dialoga com o Deputado Túlio Gudiño, quando este representante indígena no parlamento de Bolívar se refere as ONGs como “pessoas que se aproximam do índio para tirar proveito, ou seja levar algumas vantagens”.⁶¹ Escreveu o aluno: “Mas, o índio está se conscientizando e com o grande apoio que os têm, espero que “virem o jogo” e se desenvolvam e que eles mesmo pleiteiem os seus direitos, deixando assim de serem usados como “fantoques” e venham a ser respeitados como povo, deixando de ser usados como instrumentos por pessoas inescrupulosas que só querem se dar bem”.⁶² As palavras escritas por este autor refletem uma crítica ao modelo assistencialista, ou por parte dos órgãos governamentais ou pelas próprias ONGs. Se há uma crítica, esta funciona como invólucro de uma ideologia, que só se mostra por ocasião do conhecimento da vida cotidiana. Segundo Lefebvre, “a análise crítica do cotidiano revelará analogias, ao passo que o conhecimento do cotidiano compreenderá uma crítica ideológica e, bem entendido, uma autocrítica perpétua” (op. cit. p. 34).

Retomando as entrevistas, há um destaque para a imagem do índio como “ser humano, portanto, uma pessoa qualquer”⁶³ e para a imagem do índio como “grupo humano tão grande e tão diferenciado entre si, porém, quando na mesma tribo, falam a mesma língua e têm costumes e tradições comuns”.⁶⁴ Uma outra curiosidade nestes depoimentos coletados no Colégio Maria dos Prazeres Mota, foi a ausência de alunos se declarando indígena, afinal, a pesquisa foi desenvolvida em educandário da periferia de Boa Vista onde, notadamente, há muitas famílias indígenas residindo (Bairro Santa Tereza), conseqüência das migrações indígenas, conforme escreveu um aluno deste Colégio, também em 1998, em uma outra redação quando, defendendo a

⁶⁰ Refiro-me apenas à Igreja Católica tendo em vista que as demais Igrejas de Roraima, aparentemente, não se envolvem na questão das TI.

⁶¹ Cf depoimento oral daquele parlamentar para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁶² Idem redação, datada de 20 nov. 1998.

⁶³ Cf depoentes nº 15 e 17, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁶⁴ Idem depoente nº 24.

ampliação das áreas indígenas como forma de mantê-los na TI, assim se referiu sobre estas migrações: “com isso o índio se sente obrigado a vir pra cidade e passa a viver na periferia, muitas vezes sem limpeza, sem saneamento básico nenhum. É por esses problemas e outros mais que devemos conscientizar a população do valor que o índio tem para o nosso Brasil”.⁶⁵ Refere-se o autor ao impacto cultural que vem assolando as populações indígenas do país todo, desde a chegada dos portugueses em 1500, o que os vem comprimindo cada vez mais em espaços de terra cada vez menores.⁶⁶

Nos depoimentos se constata, especialmente neste último, uma grande preocupação com a terra a ser demarcada e/ou homologada para os indígenas. Quando levantei esta questão entre os alunos os quais entrevistei, dois dos alunos foram contrários à demarcação de TI, alegando de forma bastante radical o seguinte: “se ele [o índio] não quer que invada a terra dele, nós também não queremos que invada a nossa terra. Eles [os índios] não devem fazer parte da nossa terra, porque eles também não querem que nós façamos parte da terra que eles vivem”.⁶⁷ É, na verdade um diálogo com um outro depoente, Paulo Oliveira, que questiona o seguinte: por quê tanto privilégio para índio?”⁶⁸ A questão foi respondida pelo debatedor Paulo Santilli, que respondeu ao depoente “não se tratar de privilégios, mas, de direitos territoriais e primários dos indígenas, constantes na Constituição Federal”.⁶⁹ Apesar do aparente radicalismo do depoente nº 14 em relação à questão da terra, onde deixa à mostra uma polarização tipo “ele lá e eu aqui”, alega não desejar fazer críticas aos índios, ou seja, não seguir o exemplo de pessoas que os criticam.⁷⁰ O outro aluno que não concorda com as demarcações, alega uma divisão de idéias, pois, concorda apenas que os índios devem ter suas terras de forma semelhante aos não índios. “Cada um tem direito a sua terra merecida”.⁷¹ Levanta as seguintes questões: “por quê eles [os índios] têm a prioridade de ter suas terras? Por quê eles querem mais do que devem ter nos seus direitos de cidadãos? Eles têm que se contentar com o pouco que têm”.⁷² Percebe-se a já referida máxima *muita terra para pouco índio*, máxima esta contestada por Ramos, quando esta antropóloga, fazendo alusão às grandes extensões de terras de latifúndios e lavouras de soja, argumenta que

⁶⁵ Cf redação datada de 19 nov. 1998, de autoria de um aluno da turma 222, do Colégio Maria dos Prazeres Mota.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Cf depoente nº 14, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁶⁸ Cf depoimento coletado em fonte de fita de vídeo-cassete, versando sobre debates relativos a homologação da demarcação da TIRASOL, levado ao ar pela TV Roraima, em julho de 2003.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ Idem depoente nº 14.

⁷¹ Cf depoente nº 22, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁷² Idem.

“as terras indígenas ainda estão em menor extensão se comparadas a extensão das que se encontram em mãos de latifundiários e de lavouras de soja”.⁷³ Um outro argumento sobre a questão da terra vem do repórter fotográfico Alan Suassuna, do qual destaco o seguinte fragmento discursivo: “Com relação à demarcação da área indígena Raposa/Serra do Sol, alguns não índios acham que é muita terra para pouco índio. Um único homem branco pode ter de 40 a 50 mil hectares de terra. Levando-se em consideração a população de 12 mil índios na Raposa/Serra do Sol, ainda é pouca terra!” (1998:2). A exemplo do depoente nº 14, o depoente 22, exceto sobre a questão da terra, contraria as críticas dirigidas ao índio.

Entre os argumentos favoráveis a demarcação das terras para os indígenas, o depoente nº 18 alega que o índio “é filho da natureza, mora e cuida das matas, protege a natureza da ameaça de desmatamento, que parte do branco, protege os rios”.⁷⁴ Os depoentes 13, 15 e 17 alegam o direito do índio a terra pelo fato de serem pessoas humanas, iguais às demais. Nota-se, portanto, neste conjunto de depoimentos duas visões sobre o índio: a visão conservacionista e a visão integracionista. Esta como efeito da própria lei, ou seja, a política indigenista desenvolvida pelo Estado brasileiro. Basta recorrer ao próprio Estatuto do Índio para chegar-se a esta conclusão “Art 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (FUNAI, op. cit. p. 47). Explicando esta idéia de “integração” do índio, no parágrafo único do citado artigo consta o seguinte: “Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei” (id. ibid.). Aquela como “as formas tradicionais de exploração dos ecossistemas amazônicos praticadas pelos diversos grupos sociais da região, como particular ênfase nas sociedades indígenas” (Little, 2004:331). Ora, segundo Mansutti Rodríguez, “las sociedades indígenas han sido conservacionistas porque la interrelación entre su tecnología, su estructura económica y la capacidad de carga del ambiente tiene efectos conservacionistas”⁷⁵ (apud Aguilar Castro, 2002:19).

⁷³ Cf depoimento oral da antropóloga Alcida Rita Ramos, da UnB, para subsidiar a pesquisa para elaboração deste tese.

⁷⁴ Cf depoente nº 18, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta tese.

⁷⁵ “as sociedades indígenas têm sido conservacionistas porque a inter-relação entre sua tecnologia, sua estrutura econômica e a capacidade de carga do ambiente tem efeitos conservacionistas”. (Tradução Burgardt)

Há, portanto, um contraste nas falas cotidianas estudantis sobre o índio, reflexo, talvez, de um sistema educacional planejado pelos interesses políticos governamentais e influenciado pelo falar da mídia que, pelo que se pode notar nos discursos dominantes, prefere, ver o índio como “selvagem, defensor da natureza, mas que, aos poucos, deve ser integrado à sociedade”, pelo menos como disfarce da visão real, ou seja, o índio como um sério entrave ao progresso, idéia totalmente oposta à visão ideal: vê-lo habitando as terras tradicionalmente ocupadas por seus ancestrais porque tem o direito de ocupá-la e ser sujeito de seu próprio desenvolvimento e, por conseqüência, do desenvolvimento da sociedade nacional. Seja na visão real (disfarçada ou não) ou na visão ideal, o choque cultural é muito grande e atinge o índio com muita violência. “Para aqueles que não fazem esta escolha total (transferir-se para Boa Vista), mas que realizam viagens periódicas, é a cultura material dos brancos que impõe-se principalmente à atenção deles. As ruas centrais da cidade estão normalmente cheias de índios, prontos a gastar o pouco dinheiro que possuem em objetos coloridos, de pouca ou nenhuma utilidade na maloca” (Diocese de Roraima, 1990:21).

Estas falas foram caracterizadas, também, nos debates sobre os quais já fiz referência, ocorridos na TV Roraima, em julho de 2003, onde foram abordados vários temas relacionados à homologação da TIRASOL, falas estas que passo a fazer alguns comentários, até mesmo pela importância reveladora da vida cotidiana de Boa Vista, afinal, esta vida cotidiana é o discurso e este é a representação daquela, consubstanciada no farto manancial de críticas que vieram a enriquecer ainda mais estes eventos o que, nem por isto, retira o caráter científico destas abordagens afinal, a análise crítica do cotidiano “não separa a ciência da crítica” (Lefebvre, op. cit. p. 34).

Na ocasião em que o Vice-Governador Salomão Cruz, representando o Governador, posicionou-se contra a homologação da demarcação da TIRASOL, teceu críticas ao laudo antropológico, alegando não ser este fundamental para servir de base na análise da questão da demarcação de uma área indígena.⁷⁶ Ora, as críticas de políticos e outras autoridades locais ao laudo antropológico, pelo que percebi nas conversas cotidianas em Boa Vista aparentam uma total desinformação sobre o que é um laudo antropológico, ou o método que se utiliza para sua elaboração, o que é natural em pessoas que não têm nem idéia do que seja um trabalho

⁷⁶ Cf depoimento constante em fita de vídeo-cassete, versando sobre debates relativos a homologação da demarcação da TIRASOL, levado ao ar pela TV Roraima, em julho de 2003.

acadêmico, ou porque nunca passaram por uma Universidade, ou porque, se o fizeram, não tiveram a dedicação necessária para uma boa formação, o que vem gerar comentários inoportunos.

Com relação à presença do Pelotão do Exército instalado em Uiramutã e as relações entre os soldados e os índios, o General Paulo Studart, então Comandante da 1ª Brigada de Infantaria de Selva, em debate com o antropólogo Paulo Santilli, afirmou que “quando há respeito mútuo entre as partes não há problemas de relacionamento”.⁷⁷ Foi uma manifestação sobre a afirmação do antropólogo, na ocasião em que este alegou que “o problema não são as relações e sim como elas ocorrem”.⁷⁸ Pelo que se pode perceber, este debate serviu para esclarecer alguns pontos confusos na questão da instalação do Pelotão no interior da TIRASOL. O primeiro ponto, esclarecido pelo comandante militar, foi a falta de um entendimento prévio entre as autoridades federais e os índios antes da construção da Unidade Militar. “Deveria ter havido uma maior troca de informações antes da construção do Pelotão”.⁷⁹ Esclareceu na ocasião o General Studart a questão sobre os relacionamentos sexuais que tem ocorrido entre militares e índias nas áreas indígenas onde há presença militar, informando que “tudo é apurado com a maior transparência e as providências judiciais são imediatamente tomadas, quando se configura a responsabilidade”.⁸⁰ Conforme já fiz referência, as forças favoráveis à homologação da TI nunca se opuseram à instalação do Pelotão no interior desta, mas, quanto ao local que, conforme mostrei anteriormente, ficou, praticamente, dentro de uma maloca.

Percebe-se no debate entre o comandante militar e o antropólogo uma clareza argumentativa, consequência de um debate que mostrou um grande conhecimento destas questões pelos debatedores, onde o radicalismo em momento algum ascendeu ao diálogo, o que veio gerar críticas nas camadas mais baixas da hierarquia militar local. Durante um evento social em Boa Vista, presenciando comentários sobre este debate, lembro-me das colocações de uma praça graduada do Exército: “o General me decepcionou, pois, foi muito fraco em suas colocações. Deveria ter arrasado aquele antropólogo comunista”.⁸¹ Pelo que se percebe, e está na fala de Ramos, a política das Forças Armadas mudou: “o radicalismo ainda é característico entre os

⁷⁷ Cf depoimento constante em fita de vídeo-cassete, versando sobre debates relativos a homologação da demarcação da TIRASOL, levado ao ar pela TV Roraima, em julho de 2003.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Idem.

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Cf comentários proferidos em minha presença, durante um evento social onde se encontrava, também, uma autoridade civil de Uiramutã.

integrantes da *corda miúda*⁸², mas, os generais não pensam assim, pois, já se habituaram à nova política do Exército”.⁸³ Quem pensa e determina estas políticas são os generais e os demais oficiais do Estado-Maior e pelo que percebo é uma reação natural das praças e dos oficiais de baixa patente, uma vez que, provavelmente, não tiveram a oportunidade de acompanhar as mudanças ocorridas nas políticas da caserna, nem foram preparados ao longo do processo de redemocratização do país para o novo momento político (os antigos ministérios e comandos das Forças Armadas não se preocuparam com esta preparação), razões pelas quais ainda guardam consigo um rancoroso e claro sentimento de aversão aos “comunistas”, hoje representados pelos ambientalistas, missionários, cientistas sociais de diversas áreas do conhecimento e integrantes de ONGs, o que se esclarece ainda mais nas palavras de Fregapani ao se referir sobre a questão ambiental e ao Parque Yanomami:

O apoio dos comunistas e outros esquerdistas a criação do novo país indígena está assegurado por causa da adesão romântica ao sonho do bom selvagem, que existiu somente na imaginação de Rousseau, mas o grande auxílio viria certamente dos ambientalistas sinceros, como inocentes úteis, que desejam uma floresta intocada, mas que talvez mudassem de idéia se tivessem que enfrentar suas serpentes e insetos peçonhentos (op. cit. p. 61).

O segundo ponto que parece ter ficado esclarecido no debate ao qual estou a tecer estas considerações é a utilização do termo “reserva indígena”, inadequado segundo Santilli, uma vez que “reserva” significa uma área fechada (isolada) e não é esta a intenção quando se procura homologar a demarcação de uma área indígena, afinal, estes são povos livres, têm o direito de optar.⁸⁴ Desta forma, o antropólogo, de forma subentendida, se referiu ao aspecto dinâmico da cultura, o que não significa que nas relações índio/não índio deva-se abolir um certo período de preparação para o contato. Segundo Laraia, “as sociedades indígenas isoladas têm um ritmo de mudança menos acelerado do que o de uma sociedade complexa, atingida por sucessivas inovações tecnológicas. Este ritmo indígena decorre do fato de que a sociedade está satisfeita com muitas de suas respostas ao meio e que são resolvidas por suas soluções tradicionais” (op. cit. p. 95). Esta é uma das questões que aparece nas falas cotidianamente e que não é (ou não quer ser) muito bem entendida pelos seguidores da “ideologia do progresso”.

⁸² A expressão é da antropóloga, e pode ser entendida como praças e oficiais de baixa patente, sem grandes responsabilidades de comando, chefia ou direção.

⁸³ Cf depoimento pessoal de Alcida Rita Ramos, para subsidiar a pesquisa para elaboração desta Tese.

⁸⁴ Idem.

Uma outra colocação que Santilli fez foi sobre a questão das Terras Indígenas como garantia da presença do Estado. Teve a intenção, a meu ver, de esclarecer as dúvidas a respeito da disponibilidade destas terras, que passam à propriedade da União, portanto, elimina-se a idéia do perigo da apropriação por parte de Estados Transnacionais, idéia tão difundida não só em Roraima, mas, no restante do Brasil, como parte de uma bem arquitetada retórica para dificultar as demarcações de TI. Esclarecendo melhor, consta na Constituição da República o seguinte: “Art. 20 **São bens da União:** (...)**XI – as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios**”⁸⁵ (FUNAI, 2003:24). E, ainda, na Lei nº 6.015, de 31 de dezembro de 1973, que dispõe sobre os registros públicos, consta o seguinte no parágrafo 2º do artigo 297: “Tratando-se de terra indígena **com demarcação homologada**,⁸⁶ a União promoverá o registro da área em seu nome” (FUNAI, id. p. 169). Estes dispositivos legais, portanto, vem esclarecer definitivamente a questão muito debatida nas falas cotidianas sobre as demarcações de Terras Indígenas e criação de Parques Nacionais, ocasião em que aparecem costumeiras alegações que estariam fazendo parte de um processo para a internacionalização da Amazônia. É surpreendente que, na maioria das vezes, estes alertas partem de autoridades civis, militares e eclesiásticas, conhecedoras, portanto, das leis do país, ou seja, *ao omitirem fatos e situações de interesse da sociedade, aparentemente comprometem, em parte, a promoção da cidadania, a qual tem na informação um de seus “pressupostos importantes”* (Maranhão, 1993:4).

Quanto à ausência de esclarecimentos sobre o alegado perigo da internacionalização da Amazônia, detenho-me em um artigo de Jessé Sousa, na Folha de Boa Vista, em que o autor considera uma verdadeira paranóia, ao se referir sobre uma fictícia obra de geografia publicada nos Estados Unidos, em que aparece o mapa do Brasil sem a Amazônia. Só aparece aquela página na grande rede, mas, jamais apareceu qualquer exemplar da obra. “Como este livro não existe e trata-se de uma fraude, tal prova jamais irá aparecer. E como estas pessoas que reproduzem a fraude de forma consciente também sabem disto, o ressurgimento deste assunto tem o único e nefasto objetivo de desinformar e pregar a paranóia da internacionalização” (2005:2). Fazendo coro com o autor, percebo que não se constata apenas nos meios menos letrados esta crença, mas, em camadas supostamente bastante esclarecidas da população, fruto de uma retórica muito bem articulada por correntes ditas ultradireitistas que alegam uma possível

⁸⁵ Grifos meus.

⁸⁶ Idem.

invasão da Amazônia pelos Estados Unidos da América. Sobre isto continua o autor: “A paranóia da internacionalização está deixando de ser uma simples paranóia para se tornar em verdade para vários setores da sociedade brasileira. Mas o texto que circula na internet é de um absurdo sem precedente que custo a crer que pessoas esclarecidas acreditem nele” (id. *ibid*).

Dos debates que analiso retiro um dos exemplos que, aparentemente, se inclui entre estas pessoas esclarecidas citadas por Jessé Sousa, que acreditam (ou querem que os outros acreditem) no chamado “mito da internacionalização da Amazônia”. Refiro-me ao historiador Amazonas Brasil que, debatendo com a antropóloga Maria Auxiliadora, da UFRR, mostrou mapas da localização das reservas minerais do extremo norte do Brasil, ressaltando a coincidência destas estarem localizadas em áreas pretendidas pelos índios (Yanomami, São Marcos e TIRASOL), defendendo enfaticamente a idéia de que há uma conspiração em marcha. Segundo o historiador, “nas terras yanomami se encontra a maior província mineral do mundo, por isso as ONGs querem esta internacionalização”.⁸⁷ A assimilação destas idéias conspiratórias por boa parte da sociedade roraimense implica na construção de um nacionalismo *xenóforo*, onde o estrangeiro é visto com suspeita e até como ameaça, como foi o caso do repórter fotográfico francês Antoine Juarez, quase linchado em Uiramutã em 08 de fevereiro de 2002, pelo motivo simples de ser repórter estrangeiro simpático à causa indígena.⁸⁸ Após ter sido espancado, foi amarrado no mastro da bandeira nacional, na praça do povoado, por jagunços que, segundo Rosha, estavam sob as ordens de Zélio Mota, pai da prefeita do local.⁸⁹

A terceirização dos serviços foi criticada por Amazonas Brasil, na ocasião dos debates televisivos, referindo-se talvez ao fato da FUNASA ter atribuído a uma ONG, o CIR, os cuidados com a saúde indígena, distribuindo-lhes, inclusive, as verbas necessárias, o que nunca foi bem aceito por boa parte da população,⁹⁰ ou porque entendem como uma omissão do Estado ou porque o serviço começou a dar bons resultados. Segundo este historiador, “o CIMI, [ao qual é ligado o CIR] é internacionalista, está provado”.⁹¹ Caracteriza-se desta forma o diálogo entre o estudioso com Fregapani: “Numa hipótese pessimista vemos no presente a concretização da proposta do CIMI como primeiro passo. Aceitação de “nações” indígenas com direito à justiça

⁸⁷ Cf depoimento constante em fita de vídeo-cassete, versando sobre debates relativos a homologação da demarcação da TIRASOL, levado ao ar pela TV Roraima, em julho de 2003.

⁸⁸ Cf Rosane Lacerda, <http://www.social.org.br/relatorio2002/relatorio010.htm>.

⁸⁹ Cf J. Rosha, http://www.jornaldomeioambiente.com.br/commodities/boletins/commod_bolet_010.asp.

⁹⁰ Cf críticas pessoais de um funcionário público, entrevistado durante a pesquisa para elaboração desta tese.

⁹¹ Idem debate sobre a homologação da demarcação da TIRASOL.

própria, nacionalidades distintas da nacionalidade brasileira” (op. cit. p. 60-61). Dialoga, também, com Menna Barreto, quando este autor se refere às elites brasileiras que, segundo ele, “por timidez, demagogia ou ingenuidade, cedem às exigências do CIMI, ou às pressões das ONGs, com prejuízo do povo de Roraima, cada dia mais acuado, no fundo de quintal que ainda lhe resta” (op. cit. p. 142). Estes argumentos, segundo a antropóloga Maria Auxiliadora, da Universidade Federal de Roraima (UFRR), “servem apenas para colocar os povos indígenas como instrumentos de cobiça”⁹² e sobre a participação das ONGs como consequência de uma notória “ausência do Estado e da falta de políticas sociais”.⁹³

Uma outra idéia sobre o chamado “isolamento do índio”, o qual o povo, talvez por falta de um melhor esclarecimento, tem uma certa tendência a identificá-lo com as correntes que defendem as demarcações de TI, partiu de um telespectador que acompanhava o debate, o qual levantou a questão: “Como os índios vão trabalhar comercialmente se não faz parte da cultura deles”?⁹⁴ É uma das formas de rotular o indígena como “preguiçoso”, rótulo este configurado quando na utilização da expressão de forma pejorativa “caboclo”. Ora, os índios comercializavam entre si, antes mesmo da chegada dos europeus à região. “Os Caribes, por exemplo, desenvolveram, a partir do médio curso do Orinoco, uma enorme atividade comercial e, em muitos casos, verdadeiras conquistas” (Diocese de Roraima, 1989:5). Na TIRASOL, desde há muito tempo o comércio é difundido, em forma de cooperativa. No texto de Dal Ben consta o seguinte: “Outras aldeias dos Macuxi, Wapixana, Taurepang, estimulados pela Prelazia que facilitava o transporte, orientava os administradores e dirigia um armazém central, abriram “cantinas” ou postos indígenas de venda” (op. cit. p. 9). Pude, em minha estadia na TI, constatar o sucesso destes empreendimentos comerciais promovidos pelos índios.

Uma outra fala cotidiana, sobre a qual já discorri em capítulos anteriores, mas, por ter surgido com destaque nos debates sobre os quais estou a comentar, faço mister retomá-la. Refiro-me a participação de um telespectador de nome Lourenço, do bairro Jóquei Clube, que afirmou o seguinte: “em outros tempos os índios viviam à vontade com os brancos, então, por quê desejam agora a separação”?⁹⁵ A resposta foi da advogada do CIR, Joênia Wapixana, alegando que “ninguém quer separação e sim harmonia, mas, harmonia com respeito, pois, o que havia antes

⁹² Idem.

⁹³ Idem.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Cf depoimento constante em fita de vídeo-cassete, versando sobre debates relativos a homologação da demarcação da TIRASOL, levado ao ar pela TV Roraima, em julho de 2003.

era uma relação entre empregado e empregador e o índio não tinha nenhum conhecimento de seus direitos. Não defendemos o isolamento do índio e sim os seus direitos”.⁹⁶ Percebe-se, portanto, que os debates sobre a homologação da TIRASOL foi uma oportunidade para que a mídia pudesse colaborar para um esclarecimento sobre as falas que, pela significação, influenciam e interferem na vida cotidiana de Boa Vista.

A problemática da internacionalização da Amazônia, a qual passei a chamar de “mito da internacionalização da Amazônia”, está sempre presente, razão pela qual passo a me referir sobre os boatos que circulam em Roraima com alegações que os missionários seriam agentes a serviço dos países ricos. São alegações cotidianas que, por vezes, beiram a invocação da fantasia e da ficção. Volto a ressaltar que tudo parece fazer parte de uma estrutura discursivo-ideológica muito bem articulada pelas elites políticas locais, sem a necessidade de identificá-las com as classes produtivas e, utilizando uma linguagem quase romanesca inculca na população realidades que parecem desafiar o bom senso. Segundo Maffesoli, “o fantástico e a ficção não possuem outro sentido senão organizar um espaço vital, tornando o cotidiano aceitável. Nessa perspectiva, a anormalidade, a loucura, a exceção encontram seus lugares no transcurso da existência de um bairro, de uma aldeia” (1984:67).

Ressalto, por pertinência, as várias acusações que foram feitas ao Padre Giorgio Dal Ben (Jorge), sobre o qual já fiz referência no primeiro capítulo e, pelo que se tem falado sobre ele em Roraima, tornou-se uma verdadeira lenda. Refiro-me à lenda no sentido apresentado por Sánchez Trincado: “los desocupados dedican un tiempo, que la civilización actual nos secuestra, para elaborar fantasías”⁹⁷ (apud Armellada, 1964:16). Ou ainda: “estaría en la natural tendencia de la mente humana a tomar la metáfora por realidad”⁹⁸ (id. *ibid.*). Atribuem ao Padre Giorgio a participação na guerrilha dos movimentos de libertação africanos e a utilização de técnicas destes movimentos na maloca da Maturuca. Segundo depoimento de um funcionário público “o costume praticado por um índio da maloca Maturuca, onde o “Padre Jorge” é missionário, de anotar tudo o que os visitantes falam nas poucas visitas que esta maloca recebe, é uma técnica utilizada pelos

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ “os desocupados dedicam um tempo, que a civilização atual os rouba, para elaborar fantasia”. (Tradução Burgardt)

⁹⁸ “estaria na natural tendência da mente humana tomar a metáfora por realidade”. (Tradução Burgardt)

guerrilheiros da Unita, de Angola”.⁹⁹ O depoente pode ter se referido ao já citado documento apócrifo, no qual está escrito o seguinte:

Qualquer visitante [estrangeiro] que chegue a Maturuca passa por um pequeno interrogatório, de modo que a conversa a ser mantida deve ser muito convincente, capaz de convencer o interlocutor. O “estrangeiro” [visitante] é obrigado a assinar um documento e sua identificação é conferida. É importante ressaltar que SOBRAL e INÁCIO anotam, em um caderno, todos os tópicos de uma conversa com “estrangeiros” [visitantes], prática essa que já foi observada junto aos guerrilheiros da UNITA (op. cit. p. 3).

Em minha visita a Maturuca conversei com um dos índios encarregados das referidas anotações e em momento algum, fui interrogado, nem assinei documento e sequer me pediram a carteira de identidade para verificação. Trata-se de Inácio, o professor da maloca, que é indígena e tem o costume de registrar a presença dos visitantes a fim de constar na história da comunidade. Trata-se, portanto, de um historiador, preocupado com a memória do local.¹⁰⁰ O alto grau de desenvolvimento tecnológico desta maloca, em relação à grande maioria das demais, a importância que ela representa no conjunto da TI, requer registros fortalecedores da história e da memória coletiva destas etnias. A memória coletiva desempenha um importante papel na evolução das sociedades.

Exorbitando a história como ciência e como culto público, ao mesmo tempo a montante enquanto reservatório (móvel) da história, rico em arquivos e em documentos/monumentos, e a aval, eco sonoro (e vivo) do trabalho histórico, a memória coletiva faz parte das grandes questões das sociedades desenvolvidas e das sociedades em vias de desenvolvimento, das classes dominantes e das classes dominadas, lutando todas pelo poder ou pela vida, pela sobrevivência e pela promoção (Le Goff, op. cit. p. 475).

Em 1999, nas comemorações da demarcação da TIRASOL, houve uma grande festa na maloca da Maturuca (Foto 41), oportunidade que a Folha de Boa Vista, em um fragmento discursivo bastante discreto, dá uma pista da tendenciosidade das afirmações sobre o tratamento aos não índios que tentam nesta adentrar. “Na chegada até assusta, foi o que disse uma família de não índios residentes na vila de Mutum que prestigiou as atividades na Maturuca. “Disseram que a gente ia ser amarrado quando chegasse aqui, mas fomos bem recebidos”, afirmou Antônio Admar Soares, 35, que levou esposa, 5 filhos e o cunhado para a festa” (1999:6).

⁹⁹ Cf colóquio com um funcionário público de Boa Vista.

¹⁰⁰ Cf minhas próprias observações e os colóquios com os índios, durante os dias em que estive naquela maloca, em janeiro de 2005.

Há uma constatação que o documento apócrifo dialogam com outros veículos de comunicação, que se preocupam em informar sobre os boatos cotidianos que circulam em Boa Vista. Acho mister citar como exemplo uma publicação da revista “Isto É”, com uma matéria jornalística sobre a questão indígena de Roraima, onde se publicou as palavras de um dos principais fazendeiros que tinha fazendas nas terras da TIRASOL, Wilson Alves Bezerra (seu Galego, como é conhecido), ocasião em que este se refere ao “Padre Jorge” como um treinador de guerrilheiros: “Além de ensinar táticas de guerrilha, ele faz com que os índios garimpem ouro e diamante, que, depois, são enviados para a Itália” (Pedrosa, 2000:29).

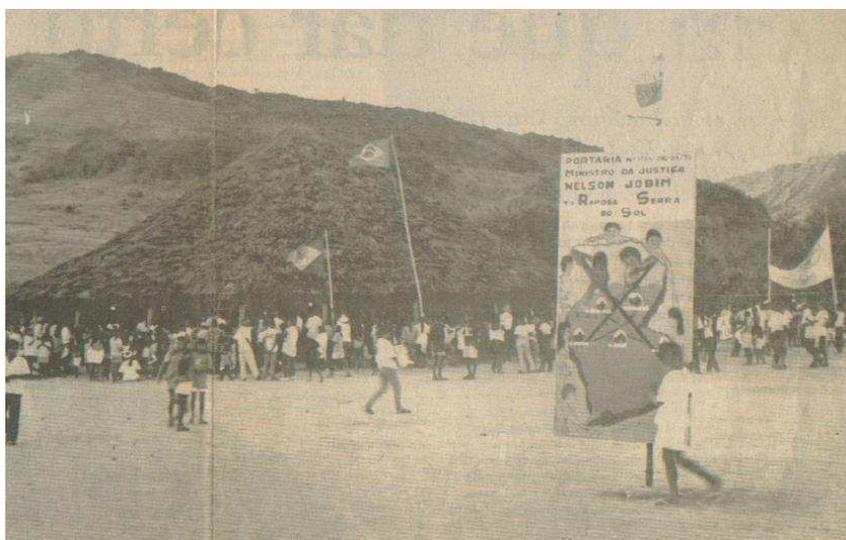


Foto 41 – Cerca de 2.500 índios comemoram a assinatura da Portaria que demarcou a TIRASOL. Está em destaque a Bandeira do Brasil (Foto André Vasconcelos).

O mesmo autor da matéria de “Isto É” se refere ao sacerdote como um comandante militar, pois, “nessa guerra pela demarcação que divide brancos e índios, o padre Giorgio está no olho do furacão. Com sua defesa de uma ampla e contínua reserva que englobe as principais e cobiçadíssimas jazidas minerais do Estado, conseguiu arregimentar um verdadeiro exército de índios estimado pelos adversários em dois mil soldados” (id. p. 30). Estas afirmações servem para alimentar ainda mais a “lenda do padre Jorge”, o que se evidencia pela posição defendida por um funcionário público de Boa Vista, ao afirmar, sem qualquer prova ou evidência, que “o padre Jorge não é padre e sim um coronel do exército italiano, que veio para o Brasil ainda tenente, a

serviço da inteligência daquele país, porém, com uma grande vivência religiosa, o que facilita seu disfarce de padre”.¹⁰¹ Percebe-se, portanto, na imaginação do depoente, uma riqueza e uma fertilidade muito grandes, que não deixam de sinalizar para um certo aspecto mítico da vida cotidiana.

As estruturas míticas que podem ser encontradas no rico corpus de lendas e contos, e isso em todas as civilizações humanas, ao integrar a prática e a poética, o visível e o invisível, o racional e o irracional, fortificam, sobretudo a socialidade de base. É a partir de uma tal proposição que o fantástico cotidiano e suas diversas modulações podem ser compreendidos (Maffesoli, 1984:76).

Nestas falas cotidianas, sobre as quais estou a refletir, se pode perceber afirmativas moduladas em um cotidiano fantástico, e estas modulações calcadas em argumentos fortes, fertilizam ainda mais a imaginação, gerando certas imagens que se inserem na já citada temática do Complô, cuja explicação de Girardet parece centrar-se na questão dos códigos do imaginário:

O que significa, entre outras coisas, que em sua estrutura, em sua forma como em seu conteúdo, a mensagem a ser transmitida deve, para ter alguma possibilidade de eficácia, corresponder a um certo código já inscrito nas normas do imaginário. Aqueles mesmos que quisessem jogar com o imaginário se veriam obrigados, assim a submeter-se as suas exigências. O mito existe independentemente de seus usuários eventuais; impõe-se a eles bem mais do que eles contribuem para sua elaboração (op. cit. p. 51).

As citações acima já bastam para justificar as manifestações do imaginário de Boa Vista, onde se costuma dizer que há na missão religiosa da Maturuca, um túnel que liga a maloca ao território do outro lado do rio Maú, pertencente à República Cooperativista da Guiana, além de um galpão ao lado da residência dos missionários, cheio de armas e munições, para um possível movimento de guerrilha. Visitei estas instalações e percebi que, sem uma gigantesca obra de engenharia, seria impossível construir um túnel até a Guiana, passando por baixo do rio Maú, pois, o terreno é muito pedregoso (toda a região faz parte de um conjunto granítico) e, até mesmo pela grande distância que existe entre a maloca e o outro lado da fronteira. A laje que seria a entrada do túnel é a fossa de dejetos da missão. O galpão que, segundo os boatos, seria depósito de munição e armamento é um depósito de farinha e cereais.¹⁰² Aparentemente, nesta realidade social, a ideologia tem fertilizado a imaginação do público. Segundo Bourdieu, “as ideologias, por oposição ao mito, produto colectivo e colectivamente apropriado, servem interesses

¹⁰¹ Cf colóquio com um funcionário público de Boa Vista.

¹⁰² Cf minhas já citadas observações *in loco*.

particulares que tendem a apresentar como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo [dominante]” (1998:10).

Afirmar que os índios estão sendo recrutados para um movimento de guerrilha e que, por ordem dos missionários, estão desviando ouro e pedras preciosas para fora do país, é mais um dos “modos de ver o índio” como massa de manobra de interesses alheios aos interesses nacionais. É uma das formas de mascarar todo o preconceito que existe no cotidiano de Roraima em relação ao autóctone, e que, pelo que se percebe nas falas em circulação, o qual estou analisando, nem sempre parte da esfera cotidiana do cidadão comum e sim, de esferas sobrepostas a esta afinal, “os preconceitos sempre desempenharam uma função importante também em esferas que, por sua universalidade, encontram-se acima da cotidianidade” (Heller, 2000:43).

A imagem do “índio guerrilheiro treinado na comentada maloca da Maturuca” é reforçada, também, pelo citado documento apócrifo, o qual dialoga com a imprensa local.

A maloca possui organização e limpeza primorosas, parecendo um quartel. Os seguintes aspectos merecem ser destacados: possui uma escola de ensinos fundamental e médio, cujas instalações são semelhantes aos melhores estabelecimentos públicos de ensino do país. Os alunos são submetidos a uma disciplina rigorosa, como se fossem recrutados em instrução. Existe uma disciplina de circulação e, diferente de outros locais, não se observam pessoas em atitude descuidada ou sem estarem realizando uma tarefa.” (op. cit. p. 2).

De fato, percebi que a maloca é bastante organizada, porém, não exageradamente como quer fazer parecer tal documento, pois, a circulação de índios é normal, o colégio é bem cuidado, onde tremula a bandeira do Brasil¹⁰³ e, aparentemente, há professores indígenas bem preparados para o exercício do magistério. Em momento algum, nos dias que lá estive, notei qualquer indício de treinamento militar ou semelhante. Há, também, um mini-hospital, onde os agentes de saúde indígenas, treinados pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), se encarregam de fazer exames em pacientes, até mesmo em não índios.¹⁰⁴ Talvez o fato da missão religiosa e de algumas salas de aula da citada escola estarem supridas com iluminação oriunda de painéis solares, estimule no observador um pouco preconceituoso, a cultivar a já conhecida idéia de que “o índio não pode evoluir tecnologicamente”, ou questiona-se, também, que as observações

¹⁰³ Cf depoimento do já citado funcionário público de Boa Vista, a bandeira do Brasil já foi substituída por uma bandeira desconhecida, caracterizando a intenção dos índios de criarem uma “zona liberada”, primeiro passo para a independência e separação do Estado brasileiro.

¹⁰⁴ Pelo que me foi informado pelo missionário que trabalhou nesta maloca, até fazendeiros utilizavam o serviço de saúde da Maturuca para fazerem o “teste de malária”.

publicadas sejam causadas pela importância que esta maloca teve e tem, como sede do movimento dos *makuxi* que lutaram pela demarcação e homologação da TIRASOL, o que requer uma estrutura bem maior que as demais. Portanto, percebo que *as mesmas pessoas que denunciam as tentativas de “isolamento do índio” por parte de antropólogos, ONGs e Igreja Católica, são as que criticam os indígenas quando estes utilizam alguma tecnologia um pouco mais avançada.*

Portanto, após ter discorrido sobre os falares cotidianos, o falar do homem ordinário (homem comum), procurei mostrar que tais vozes são reproduções da própria vida cotidiana. É muito importante para a História este falar espontâneo, pois, conforme nos fala Certeau, “o trivial não é mais o outro (encarregado de reconhecer a isenção do seu diretor de cena); é a experiência produtora do texto. O enfoque da cultura começa quando o homem ordinário se torna o narrador quando define o lugar (comum) do discurso e o espaço (anônimo) de seu desenvolvimento” (1994:63).

Analisei o aspecto que mais tem influenciado estes falares e pude perceber a importância do silêncio, como forjador de sentido e a eficiente utilização de ataques de forma indireta aos indígenas, o que me leva a auscultar outros espaços. Ainda com o intuito de apontar e analisar semelhanças e diferenças entre as duas realidades do meu plano de observação optei por analisar, e o faço a seguir, aspectos literários.

CAPÍTULO 4

ROMANTISMO, MITO E REALIDADE, MAS, LITERALMENTE ÍNDIO.

Até este capítulo abordei imagens pictóricas, discursos jornalísticos e falas cotidianas em circulação. Com relação ao domínio cultural da literatura, há inúmeras publicações de autores bolivarenses, em prosa e verso, porém, sobre o índio e as questões da imagem e da identidade deste, que fazem parte do foco central deste trabalho, encontrei pouco, porém, verdadeiras obras de arte, com sinalizações suficientes para um entendimento melhor de “certas imagens do índio” e, como parece ser a intenção dos autores, propor mudanças com relação a estas imagens afinal, como escreve Martins Rodrigues, referindo-se a estas simbolizações culturais do meio urbano: “A simbolização não depende apenas do pensamento mas também da experiência cultural compartilhada, pois é através dela que os valores culturais ultrapassam os limites do lugar de sua produção e ganham extensividade, traduzida sob a forma dos símbolos pertencentes ao imaginário urbano” (op. cit. p. 73). O muito que consegui, foram alguns livros de contos infantis e quatro romances. Estes, mesmo não sendo todos escritos por autores regionais, fazem referências ao índio, sinalizam sobre a questão da identidade indígena e são referências literárias aos leitores locais.

As obras literárias às quais me refiro e chamo a atenção neste capítulo, podem ser consideradas clássicas no conjunto da literatura latino-americana, sendo que duas destas, “Canaima”, de Rómulo Gallegos e “El camino de El Dorado”, de Arturo Uslar Pietri, foram escritas por autores venezuelanos. As outras duas obras sobre as quais também irei tecer considerações, são “Los pasos perdidos”, de Alejo Carpentier e “Kumewawa El hijo de la selva”, de Tibor Sekelj, este natural da antiga Tchecoslováquia e aquele de naturalidade cubana. Com relação à obra de Carpentier já chamei a atenção sobre alguns fragmentos na primeira parte desta tese, pois, além de contar um drama literário, retrata com precisão muito da geografia da Guayana e conta, de forma metafórica, os primórdios da ocupação desta importante região da Gran Sabana, narrativas frutificadas pela própria experiência vivida pelo autor nas selvas e savanas guayanesas .

O romance de Tibor Sekelj conta um drama ocorrido na Amazônia brasileira, região do rio Araguaia e se trata de um conto tipicamente instrutivo, aparentemente destinado aos jovens,

visando despertar nestes o espírito de aventura e o amor pela natureza, além de mostrar, ainda que com uma aparente ficção, a realidade da selva amazônica. Refiro-me a ficção entendendo que, em alguns momentos da narrativa surgem situações que me deixaram dúvidas se o autor se refere à realidade ou à ficção, pois, não encontrei na literatura científica, nem nos depoimentos de habitantes da Amazônia (da região do rio Araguaia) referências sobre as peculiaridades das chamadas “hormigas venticuatro”:¹

Muchos millones de hormigas se juntaron en un reducido espacio y se comprimieron en una gran bola. En sus inicios, ésta tenía el tamaño de un balón, pero los insectos, tanto de los árboles como de la tierra, poco a poco llegaron para aumentar con sus cuerpos la pelota, hasta la altura de un hombre de mediana estatura. Entonces, cuando ni siquiera se veía una hormiga en los árboles, la bola, cual si hubiera sido movida por un impulso mágico, empezó a rotar en el agua. La negra pelota daba vueltas en dirección al medio del río, mientras a la vez la corriente la conducía aguas abajo. Cuando llegó al centro, la enorme bola continuó avanzando, hasta alcanzar la orilla opuesta ² (Sekelj, 1979:61).

O drama narrado pelo autor conta a história de um grupo de turistas que passa a depender de um menino índio, por motivo de uma avaria na embarcação onde viajavam, o que veio a obrigá-los a esperar em terra, durante o período de reparação do barco. O autor, na verdade, conta sua própria história onde o eixo central é o relacionamento entre o índio e os viajantes, onde há um destaque para a questão ecológica (aparentemente, em importância, esta é a segunda mensagem da obra).

A imagem que passa a ser mostrada sobre o menino índio não é diferente daquela que a grande maioria das crianças vê nas muitas representações, como por exemplo, as estampadas nas telas e painéis das fotos 25, 26 e 32 desta tese e em diversos domínios culturais e que, aparentemente, o autor parece querer ratificar: “No había cesado nuestro asombro, cuando de repente oímos una fuerte carcajada. Todas las miradas se dirigieron a lo alto, en la dirección donde provenía. Entonces súbitamente vimos un joven indio que descendía de una rama. En la

¹ “Formigas vinte e quatro”. Segundo o tradutor, estas formigas são chamadas assim porque a dor que provoca sua picada dura vinte e quatro horas (Sekelj, 1979:59).

² “Muitos milhões de formigas se juntaram em um reduzido espaço e se comprimiram em uma grande bola. No início, esta tinha o tamanho de um balão, mas, os insetos, tanto das árvores quanto da terra, pouco a pouco chegaram para aumentar com seus corpos a bola, até a altura de um homem de estatura média. Então, quando sequer se via uma formiga nas árvores, a bola, como se houvesse sido movida por um impulso mágico, começou a rodar na água. A negra bola dava voltas em direção ao meio do rio, enquanto a correnteza a conduzia rio abaixo. Quando chegou ao centro, a enorme bola continuou avançando, até alcançar a margem oposta”. (Tradução Burgardt)

mano tenia una flecha y un arco”³ (Sekelj, op.cit. p. 15). O saber e a generosidade do pequeno índio são os ingredientes retóricos e as principais figuras de linguagem que o autor utiliza para transmitir sua mensagem onde aspectos importantes da fauna e da flora amazônica passam a fazer parte do cenário do romance. Como que para referendar a visão romântica do autor, em relação ao índio, descrita no texto, são intercaladas algumas imagens. Chartier, ao se referir às formas editoriais do *cordel*, alega que “as imagens vêm ilustrar um texto já estabelecido e impresso, o que faz aumentar a sua sedução, e torna também mais explícitos e decifráveis os seus contornos” (op. cit. p. 180). Apesar das imagens serem próprias do *cordel*, não se trata, no entanto, deste tipo de literatura, o que não impediu o autor de utilizar a mesma estratégia, estratégia esta que, até certo ponto, parece estar obtendo os resultados esperados, o que se percebe nos depoimentos orais que coletei em Bolívar, dentre os quais o depoente nº 10, do Colégio Libertador parece representar fielmente: “o índio é uma pessoa que vive na selva, usa arco e flechas, caça e busca seu próprio alimento”. Ainda há muito, portanto, de “bom selvagem” entre a fala e a escrita.

Desde o século XVII, quando foi lançada a imagem do bom selvagem, completamente natural e intocado pelos vícios da civilização, houve uma forte tendência de romantizar os povos indígenas da Amazônia. Muitos grupos ambientalistas contemporâneos não fazem mais que atualizar essa imagem por meio de um novo vocabulário que transforma esses povos numa espécie de “bom selvagem ecológico” que vive em perfeita harmonia com seu habitat (Redford, apud Little, 2004:327).

Por um lado, em determinados momentos, Sekelj parece provocar os leitores a um certo respeito pela natureza, ou temor, quando escreve: “Las pirañas perciben en el acto la proximidad de sangre, ya sea por el olor o por el color. Nadan rápidamente, cual flecha, hacia su víctima, con el propósito de tomar de ella, trátese de animal irracional o ser humano, un solo bocado”⁴ (op. cit. p. 29). Por outro lado, o fato de o autor incluir uma preocupação com a preservação da natureza, demonstra o sentimento que tenta passar ao público infantil e juvenil, preocupado, talvez, em despertar o espírito de preservação das espécies ameaçadas, ao tempo em que dá voz ao indígena: “Ahora todos sus compañeros teniendo lo suficiente para comida, y no necesitar más cazar. Viejo Maloa decir: “Animal matando otro animal solo cuando hambriento. Hombre no debiendo ser

³ “Não havia cessado nosso assombro quando, de repente, ouvimos uma forte gargalhada. Todos os olhares se voltaram para o alto, na direção de onde provinha. Então, subitamente, vimos um jovem índio que descia de um galho. Na mão tinha uma flecha e um arco”. (Tradução Burgardt)

⁴ “As piranhas percebem no ato da aproximação do sangue, seja pelo odor ou pelo calor. Nadam rapidamente, igual a flecha, até sua vítima, como o propósito de tomá-lo. Não importa tratar-se de animal irracional ou ser humano.”. (Tradução Burgardt)

peor que animal””⁵ (id. p. 81). Maloa é um personagem a quem o pequeno índio se refere, por diversas vezes, apresentando-o como um ancião sábio da tribo. Há, portanto sinalizações suficientes sobre “o modo de ver o índio”, ou seja, de que maneira o autor o vê e as estratégias que utiliza, através do discurso literário, para que o público leitor absorva imaginariamente esta visão romântica e o represente simbolicamente.

Retomando o discurso, Sekelj, referindo-se ao índio, conclui: “En este momento comencé a ver también el otro lado del carácter de mi joven amigo. Incluso, empecé a sentir hacia él más estimación que antes,”⁶ (op. cit. p. 81). Neste ponto da narrativa, há que considerar uma outra possibilidade de interpretação da mensagem, transmitida de forma proposital ou não, ou “para explicar sua solidariedade para com os indígenas e neles ressaltar a imagem da bondade e da inocência”(Burgardt, 1996:130) ou para interpelar a um só tempo, através de idéias de preservação da natureza o não índio e ao próprio índio, pelo seu comportamento, enquanto tece sua crítica aos que contrariam os princípios preservacionistas. Pelo que se percebe ao ler o romance, há significativas sinalizações que atribuem ao autor uma idéia preservacionista. Ora, o preservacionismo a que me refiro é uma ideologia que “nasceu no século XIX em resposta às crescentes industrialização e urbanização dos países do Norte, nos quais a noção de *wilderness* (a natureza no seu estado selvagem) foi consagrada como uma fonte de inspiração e pureza espiritual a ser apreciada pelo ser humano” (Oelschlaeger, apud Little, 2004:330). Muito embora a criação de áreas protegidas, segundo Little, tenha sido uma das principais políticas públicas promovidas por esta vertente (id. *ibid.*), a retirada das populações autóctones destas não tem sido possível, até mesmo porque, em alguns casos, como o Parque Nacional Monte Roraima e a TIRASOL estas áreas ficam superpostas e, no caso do Canaima, as populações indígenas receberam permissão governamental para nele habitarem e protegerem seus recursos naturais.

Em uma outra representação sobre o “modo de ver o índio” o autor chama a atenção para o aspecto econômico. Ao ser oferecido dinheiro ao indígena, este recusa dizendo: “Yo no necesitar dinero. Todo cuanto necesitar, en selva, y lo que no hallándose aquí, no usando”⁷ (Sekelj, op. cit. p. 90). É uma outra imagem muito comum no pensamento juvenil e infantil, conforme percebi ao

⁵ “Agora todos seus companheiros têm o suficiente para a comida e não necessitam mais caçar. Velho Maloa diz: “animal mata outro animal só quando faminto. O homem não deve ser pior que o animal””. (Tradução Burgardt).

⁶ “Neste momento comecei a ver, também, o outro lado do caráter de meu jovem amigo. Inclusive, comecei a sentir até mais estima que antes”. (Tradução Burgardt)

⁷ “Eu não necessito dinheiro. Tudo que necessitar na selva, e o que não se achar aqui, não é usado”. (Tradução Burgardt)

coletar os depoimentos entre os estudantes, de que o índio tem tudo o que a natureza lhe oferece, não necessitando utilizar dinheiro. Ora, esta visão, além de configurar uma falácia, fortalece a aversão que um bom número de não índios têm de verem índios utilizando carros, eletrodomésticos e até energia elétrica em suas malocas.

Uma outra publicação sobre o representacional de Bolívar, além de abordar a imagem do índio, propõe, ainda que de forma bastante sutil, uma reflexão sobre uma das grandes crenças indígenas das etnias que compõem os sub-grupos *pemón*: refiro-me ao Canaima, a já referida entidade transcendental que dá nome ao gigantesco Parque Nacional sobre o qual tenho discorrido, não deixando de ressaltar as belezas naturais que abriga, o que não me desobriga de, também, considerar o fato de que os aspectos climáticos (calor intenso), vegetais (selva úmida e fechada) e da fauna (insetos, formigas e animais venenosos ou peçonhentos) e as doenças endêmicas (malária e leishmaniose), em determinados momentos, pode-se pensar que “o inferno é ali”, o que vem fortalecer a interpretação de Eduardo Liendo,⁸ conforme veremos adiante.

Mesmo que o espaço destinado ao índio nesta obra literária não tenha sido o mesmo atribuído por Sekelj, o autor pode ser interpretado sob duas hipóteses: ou rompe com o pacto do silêncio midiático, característico da imprensa escrita de Bolívar, sobre o qual já me referi, procurando mostrar, na trama que envolve o *criollo* Marcos Vargas, não apenas o índio da Guayana, mas, um dos aspectos mais importantes de sua cultura, ou seja, trás ao público um dos itens cruciais do imaginário indígena, dando roupagens novas aos sujeitos envolvidos no drama romanesco ou, pelo fato de mostrar as feições do índio apenas em uma pequena parte da novela, adere ao referido pacto. O cenário é o mesmo narrado no romance escrito por Alejo Carpentier, o qual voltarei a comentar em parágrafos adiante: a região da Gran Sabana.

Eduardo Liendo, discorrendo sobre a crença indígena no Canaima, interpreta-o da seguinte forma: “El predominio del escenario (social y geográfico) sobre los personajes, es otra característica evidente en la novela de Gallegos. El medio y las circunstancias le imprimen a sus criaturas una fatalidad”⁹ (Gallegos, 1999,11), ou seja, a própria selva, com suas limitações, seus perigos, seu clima, seus insetos, etc, se encarrega de torturar quem se atreve a nela penetrar, sem estar preparado física e psicologicamente para tal, chegando até mesmo, em algumas situações, vir a perecer. Não é necessário ir muito longe para sentir os efeitos desgastantes da *hiléia*

⁸ Apresentador da última edição do romance de Gallegos.

⁹ “O domínio do cenário (social e geográfico) sobre os personagens é outra característica evidente na novela de Gallegos. O meio e as circunstâncias o imprimem a suas criaturas uma fatalidade”. (Tradução Burgardt)

amazônica. Basta sentir o contato com a floresta de Imataca, onde uma de suas partes se confunde com a Gran Sabana, para experimentar todos seus efeitos, o que o autor representa de forma figurada e com muita riqueza de detalhes, aproveitando o mote da crença indígena.

El infierno verde por donde los extraviados describen los círculos de la desesperación siguiendo sus propias huellas una y otra vez, escoltados por las larvas del terror ancestral, sin atreverse a mirarse unos a otros, hasta que de pronto resuena en el espantoso silencio, sin que ninguno la haya pronunciado, la palabra tremenda que desencadena la locura: Perdidos! ¹⁰ (id. p. 158)

Considerando que a narrativa ocorre na região do chamado *El Dorado*, interpreta Liendo que “Canaima es también el recuento de la inacabable aventura de la quimera del oro”¹¹ (id. p. 11.). Sobre esta visão, há que se considerar os seguintes aspectos sobre a argumentação do apresentador. Refere-se aos primeiros viajantes que adentraram a região que hoje se constitui no Parque Nacional Canaima e que sempre fizeram apologias a uma região riquíssima, sem, no entanto, identificarem o local exato das minas inesgotáveis. A quimera do ouro nunca deixou de existir e, hoje, com a exploração de ouro que está sendo desenvolvida nesta região, principalmente na floresta de Imataca, o mito continua presente, nunca partiu, como nunca deixou esta região de atrair aventureiros de diversas regiões da América, em busca dos tão perseguidos sonhos, pelos quais tem valido a pena o convívio com a constante ameaça do Canaima, “El maligno, la sombría divinidad de los guaicas y maquiritares, el dios frenético, principio del mal y causa de todos los males, que le disputa el mundo a Cajuña el bueno. Lo demoníaco sin forma determinada y capaz de adoptar cualquiera apariencia, viejo Ahrimán redivivo en América”¹² (id. p. 159). Percebe-se, na narrativa do autor, uma discreta inserção de algum detalhe extra-americano, ou por iniciativa própria, ou porque, ao longo do processo de colonização e, até mesmo em consequência do hibridismo cultural, há uma tendência a esta mesclagem com entidades de fora, desconhecidas no Novo Mundo, o que é notório em relação ao “viejo Ahrimán redivivo en América”. Em relação a origem, há, um evidente deslocamento do

¹⁰ “O inferno verde, por onde os extraviados descrevem os círculos do desespero, seguindo suas próprias pegadas uma e outra vez, escoltados pelas larvas do terror ancestral, sem atrever-se a olharem uns aos outros, até que, de pronto, ressoa no espantoso silêncio, sem que ninguém haja pronunciado, a palavra tremenda que desencadeia a loucura: Perdidos!” (Tradução Burgardt)

¹¹ “Canaima é, também, o recontar da inacabável aventura da quimera do ouro”. (Tradução Burgardt)

¹² “O maligno, a sombría divindade dos *guaicás* e *maquiritares*, o deus frenético, princípio do mal e causa de todos os males, que disputa o mundo com Cajuña, o bom. O demoníaco sem forma determinada e capaz de adotar qualquer aparência. Velho Ahriman redivivo na América”. (Tradução Burgardt)

mito, muito bem caracterizado na “sombria divinidad de los guaicas y maquiritares”. Ora, retomando as divindades da antiga Pérsia, no escatológico zoroastrismo, encontro Ahrimán como a personagem traiçoeira e maligna que presidia as forças das sombras e do mal, oposta a Ahura-Mazda, infinitamente boa e incapaz de qualquer fraqueza, princípio da luz, da verdade e da retidão (Burns, 1977:104). Gallegos, ao deslocar o mito de sua origem (da Pérsia para a Guayana), desloca-o também, do índio para o não índio.

Se por um lado Canaima, originalmente deslocado ou não, aborda, ainda que pela via do mito, o ambiente hostil da selva, por outro, ainda que lhe reservando um papel coadjuvante, aborda o índio em seu dia a dia. Fernández, comentando a novela, refere-se ao principal personagem, Marcos Vargas, como “el hombre que abandona la ciudad para internarse en el mundo de Canaima y de Cajuña y quien al final se deja arrastrar por la vorágine hasta confundirse con la selva (...) poseído de un demonio interior, descende, al fondo de su propio origen hasta encontrarse a si mismo”¹³ (2001:40).

Retomando a análise da obra de Gallegos, refiro-me à posição ocupada pelo índio durante a narrativa, a quem o novelista reserva a menor parte do texto, ou seja, a imagem como é apresentado o indígena só se percebe mais ao final da obra, principalmente no capítulo XVIII. É uma imagem de um grupo explorado pelos chamados “nacionais”. Percebe-se aqui um indício evidente que se trata de uma estratégia discursiva, o chamado discurso fundador, que tenta determinar o lugar do índio no conjunto da nação. Na perspectiva das sociedades americanas, temos pistas para um entendimento do papel do imaginário na construção da nação. Mesmo que ao escrever uma obra, o autor tenha a melhor das intenções, é muito difícil para um publicista desvencilhar-se da lógica do discurso nacional, pelas razões óbvias da firmeza com que se encontram as raízes culturais da nação, muito bem articuladas ao longo de séculos.

As questões dos deslocamentos e das subalternidades dos sujeitos podem ser explicadas, em parte, pela busca de uma nova cara para a nação e, se por um lado estão relacionadas as repetições, ou seja, o chamado “plebiscito diário” (Renan, apud Bhabha, op. cit. p. 225), explicam, também, os esquecimentos. Ora, se o discurso da nação implica em “certas hierarquizações”, estas se tornam responsáveis por alternâncias nos papéis dos sujeitos, relegando alguns a papéis subalternos, ou seja, o primeiro passo para o esquecimento total, o que sucede a

¹³ “o homem que abandona a cidade para internarse no mundo de Canaima e de Cajuña e quem ao final sedeixa arrastar pela vorágine até confundir-se com a selva (...) possuído por um demônio interior, descendo ao fundo de sua própria origem até encontrar-se a si mesmo”. (Tradução Burgardt)

exclusão do conjunto cultural da nação. Segundo Bhabha, estes esquecimentos já estão na origem do discurso nacional: “é este esquecer – a significação de um sinal de subtração na origem – que constitui o começo da narrativa da nação. O arranjo sintático e retórico desse argumento é mais esclarecedor que qualquer leitura abertamente histórica ou ideológica” (id. *ibid.*).

Apesar de toda a significação da entidade espiritual chamada “Canaima”, o sujeito da trama novelesca não é o índio. O deslocamento original desta entidade faz com que seja deslocado, também, o sujeito, que passa a ser o *criollo* Marcos Vargas. Com a novela de Gallegos, o Canaima se desterritorializa e na trama literária, deixa de ser uma entidade espiritual somente indígena e passa a ser, também, do não índio que adentra a Gran Sabana. Estabelece-se aqui o que Canclini chama de “perda da relação “natural” da cultura com os territórios geográficos e sociais e, ao mesmo tempo, certas realocações territoriais relativas, parciais, das velhas e novas produções simbólicas” (Canclini, 2000:309).

O termo “racional” é empregado algumas vezes por Gallegos para definir o *cauchero*:¹⁴ “En la gran sabana del Ventuari donde ahora se los encontraba Marcos Vargas, parecían soplar por fin Aires de Cajuña el bueno, el que da la salud y procura la pesca abundante y librada de las garras del “racional” conduciendo al indio adonde no creciera el árbol de la goma”¹⁵ (1973:376). Para o leitor mais atento, pode parecer que o autor considera o índio “irracional”, ou seja, um animal qualquer, perseguido por um caçador.

Há uma outra conotação que merece uma maior atenção, ou seja, o índio perseguido, explorado, sujeito a todo tipo de abuso por parte do “homem branco”, que só tem um interesse: a exemplo da mineração, sobre o qual já abordei, fazer o índio extrair a goma para vendê-la, sem a preocupação do que isto pode significar para o autóctone. Não deixa de se referir à história das sociedades indígenas pós-chegada do europeu, com todos os problemas advindos: “Los enemigos implacables del aborígen, causas de la migración de sus tribus: la tuberculosis que los diezma y el cauchero que los explotava y los tiranizaba”¹⁶ (id. *ibid.*). Em tempos mais recentes, a exemplo dos males que o garimpo (ou mineração) causou às comunidades indígenas em Roraima, não tem sido diferente nas imediações do Canaima.

¹⁴ Aquele que extrai o caucho, uma espécie de goma (resina de uma árvore), semelhante a balata, à época muito procurada para a indústria.

¹⁵ “Na grande savana do Ventuari, onde agora se encontrava Marcos Vargas, pareciam soprar finalmente os ares de Cajuña, o bom, o que dá a saúde e procura a pesca abundante e livrava das garras do “racional”, conduzindo o índio aonde não crescera a árvore da goma”. (Tradução Burgardt)

¹⁶ “Os inimigos implacáveis do índio, causas da migração de suas tribos: a tuberculose que o dizimava e o cauchero que os explorava e os tiranizava”. (Tradução Burgardt)

Se por um lado esta concepção de mineração como fenômeno social, “se constitui a chave para explicar o significado político dos conflitos sociais e, conseqüentemente, a realidade roraimense” (Rodrigues, op. cit. p. 94), por outro explica parte do processo de ocupação da Guayana, o que a obra de Gallegos apresenta com muita riqueza de detalhes e se torna uma referência ao papel das obras literárias na busca e na explicação do conhecimento histórico. Não se pode ver, portanto, na literatura, apenas um auxílio à investigação a que o historiador pode contar em seu trabalho, mas, sinalizações efetivas e convincentes de identificação dialógica o que me leva a fazer coro com Negrão de Mello:

De há muito, Clio descolou-se daquela erudição estável e contemplativa, quando se cercava de amigas discriminadas desde o ápodo que as identificava, homogênea e conotativamente, como “ciências auxiliares” assim as decorávamos nos compêndios escolares. Sabendo adequar-se aos tempos e com o estímulo de reverenciadores que assumiram a empreita, seu círculo de amizades ampliou-se, e não mais se caracteriza por hierarquizações – hoje falamos em áreas intersolidárias (2002:40).

Um outro modo de ver o índio aparece nesta parte do romance, ou seja, um modo de ver a mulher indígena. Referi-me anteriormente e de forma bastante discreta, sobre a imagem da índia, quando fiz referência a abordagem de Pablo Sérgio sobre a questão das amantes indígenas de alguns fazendeiros roraimenses. Ora, o romance sinaliza para uma certa semelhança sobre o papel desempenhado pela mulher indígena em todo o contexto desta exploração. “Tú serás la mujer del racional. Saca de ese hombre el mayor provecho para ti y para tu gente”¹⁷ (Gallegos, 1973:381). Aparentemente nem sempre há um interesse apenas material, mas, uma certa necessidade de proteção, caracterizando a já conhecida tutela a que o indígena tem de se submeter. “Por el momento no estaba amenazada su tribu por los caucheros, pero siempre sería conveniente tener a su favor a un racional a quien los otros respetasen, y viviendo en Marcos un buen defensor por su gente le había dado por mujer a su hermana, (...)”¹⁸ (Gallegos, id. p. 384).

A hospitalidade do índio é um outro componente cultural importante que o autor evidencia: “Por otra parte, al proceder así Ponchopire había obedecido tanto al sentido hospitalario, muy desarrollado en el indio, como al que éste tiene de la comunidad humana, dentro de la cual ni el

¹⁷ “Tu serás a mulher do racional. Tira desse homem o maior proveito para ti e para tua gente”. (Tradução Burgardt)

¹⁸ “No momento não estava ameaçada sua tribo pelos caucheros, mas, sempre seria conveniente ter como aliado um racional a quem os outros respeitassem, e vendo em Marcos um bom defensor para sua gente, lhe havia dado por mulher a sua irmã, (...)”. (Tradução Burgardt)

individuo, ni la familia pueden existir en sí solos ni para sí mismo”¹⁹ (Gallegos, op. cit. p. 384). Percebe-se que, ao mostrar o índio hospitaleiro, mostra-o, também, como sujeito social, comprometido com a comunidade. Alia-se esta imagem à já referida imagem do “bom selvagem” que o público juvenil nunca deixa de invocar, apesar de que, nem sempre pode ser uma imagem real, uma vez que o índio é uma pessoa humana real.

A inesgotabilidade do real coloca limites a qualquer aspiração de captá-lo em sua totalidade, o que nos leva a convir que, em nossos discursos, veiculamos fragmentos de um real que nos é dado perceber. Para a viabilização de tais construções discursivas entram em cena os registros do simbólico e do imaginário, instâncias de suporte das representações que configuram o nosso modo de ver o mundo (Negrão de Mello, 2002:38).

Se em Gallegos há uma tendência a mostrar o “índio real”, opostamente à visão romântica de Sekelj, onde o arco e a flecha aparecem praticamente como adornos, em Carpentier o arco e a flecha são armas reais e destinadas ao uso. Em “Los passos perdidos”, a terceira publicação a qual já fiz referência anteriormente e que, pela origem do autor, vem colocar uma pitada de tempero caribenho no representacional, o personagem principal, no afã de encontrar-se a si próprio ou, as raízes de sua própria vida, abandona o conforto de Nova York para embrenhar-se na selva venezuelana, a fim de encontrar, não um espírito maligno da mitologia indígena, mas, um instrumento musical utilizado por antigos indígenas. Se em “Canaima” há uma valorização da imagem da América que ainda preserva o sentido de alguma remota *idade do ouro*, ainda muito presente no imaginário amazônico, em “Los passos perdidos” ocorre o mesmo. A própria idéia de incluir *el minero* na trama literária, envolvido em brigas, bebidas e prostitutas, indiretamente já faz referência ao mito do *El Dorado* (Carpentier, op. cit. p. 92). Aqui aparece um outro aspecto da problemática indígena: a mineração. Esta atividade que atrai as pessoas há séculos, pelo desejo de enriquecimento e que tantos males tem causado às comunidades indígenas, tais como alcoolismo, doenças, prostituição, envenenamento pelo mercúrio e ataques ao meio ambiente, não resolve o problema econômico do minerador, que na maioria dos casos, gasta mais do que ganha, muito menos do índio, que trabalha como mão de obra de baixo custo e acaba refém dos citados males.

Em “Los passos perdidos”, há uma imagem interessante do índio:

¹⁹ “Por outro lado, ao proceder assim Ponchopire havia obedecido tanto ao sentido hospitaleiro, muito desenvolvido no índio, como o que este tem da comunidade humana, dentro da qual nem o indivíduo, nem a família podem existir em si só, nem para si mesmo”.

Aquellos indios que yo siempre había visto a través de relatos más o menos fantasiosos, considerándolos como seres situados al margen de la existencia real del hombre, me resultaban, en su ámbito, en su medio, absolutamente dueños de su cultura. Nada era más ajeno a su realidad que el absurdo concepto del salvaje. La evidencia de que desconocían cosas que eran para mí esenciales y necesarias, estaba muy lejos de vestirlos de primitivismo²⁰ (id. p. 152).

Desconstruindo algumas visões puramente preconceituosas que, costumeiramente, são mostradas no senso comum e uma das visões românticas apresentadas por Sekelj, a imagem que Carpentier constrói do índio refere-se como “dueños de su cultura”, aliás, os aspectos culturais parecem ser uma preocupação do autor, talvez pelas possíveis reflexões que tenha feito nas longas caminhadas através da Gran Sabana, a qual percorreu antes de escrever sua obra. Levanta, também, alguns questionamentos, que se evidenciam quando escreve: “Me preguntaba ya si el papel de estas tierras en la historia humana no sería el de hacer posibles, por vez primera, ciertas simbiosis de culturas, (...)”²¹ (id. p. 105).

A respeito das observações acima, considero que a palavra “tierras” pode estar mal colocada, pois significa território, que não é um fator que possa definir mudanças culturais significativas. Penso que o autor utilizou-a como metáfora, para significar “etnias”. Estas, sim, podem ser capazes de promover mudanças profundas na formação das sociedades humanas, se respeitadas como sujeitos culturais. Aparentemente, o autor já prenunciava um certo hibridismo cultural, mesmo tendo consciência da condição subalterna do índio. É neste ponto que volto a invocar Bhabha, quando tematiza esta questão: “Os próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas, a transmissão consensual ou contígua de tradições históricas, ou comunidades étnicas “orgânicas” – *enquanto base do comparativismo cultural* -, estão em profundo processo de redefinição” (op. cit. p. 24). Esta redefinição proposta por Bhabha não dispensa as culturas ditas subalternas, portanto, mesmo que de forma sutil, abre um diálogo com Carpentier.

Discorda este, porém, da imagem do *selvagem*. Prefere caracterizá-lo como homem de um meio geográfico bastante hostil, que o leva a desenvolver sua cultura própria, diferente,

²⁰ “Aqueles índios que eu sempre havia visto a través de relatos mais ou menos fantasiosos, considerando-os como seres situados à margem da existência real do homem, resultavam, no âmbito de si, em seu meio, absolutamente donos de sua cultura. Nada era mais alheio a sua realidade que o absurdo conceito de selvagem. A evidencia de que desconheciam coisas que eram para mim essenciais e necessárias, estava muito longe de vesti-los de primitivos”. (Tradução Burgardt)

²¹ “Me preguntaba ya se o papel destas terras na história humana não seria o de tornar possível, pela primeira vez, certas mudanças culturais”. (Tradução Burgardt)

desrespeitada e, portanto, apagada, senhor de uma natureza que o obriga a ser do jeito que é, razão pela qual age adequadamente de acordo com o ambiente em que vive e utiliza o que tem com maestria, porque é com o que pode contar em seu dia a dia. Há, porém, neste romancista, uma forma menos romântica de se referir ao índio, preferindo “pintá-lo” mais de acordo com a realidade, onde os arcos e as flechas são instrumentos do dia-a-dia e não ornamentos.

Detrás de mí, amasando el casabe, había varias indias de pecho desnudo, con el sexo apenas oculto por un guayuco blanco, sujeto a la cintura con un cordón pasado entre las nalgas. De las paredes de hojas de moriche colgaban arcos y flechas de pesca y de caza, cerbatanas, carcajes de dardos envenenados, taparas de curare, y unas paletas de forma de espejo de mano que servían – lo sabría después – para la maceración de una semilla dispensadora de embriaguez, cuyos polvos se aspiraban por canutos hechos con esternones de pájaros²² (Carpentier, op. cit. p. 150).

Os indígenas com os quais conversei no Canaima, não souberam me informar sobre a “semilla” causadora de embriaguez. Pode ser algum preparado especial utilizado mais restritamente por algumas comunidades localizadas mais a sudoeste, já próxima ou no interior da selva amazônica. Entre os *pemón*, a embriaguez é causada pelo *cachirí*,²³ bebida fermentada à base de *yuca*²⁴ e outros tubérculos (Urbina, op. cit. p. 31). Além do *cachirí*, Thomas se refere a outras duas bebidas causadoras de embriaguez entre os índios: a *parakari*, “una bebida blanca que se prepara fermentando yuca rallada en un lecho de hojas verdes y luego hirviendo juntas la pasta fermentada y las hojas”²⁵ (op. cit. p. 320) e a *paiwa*, “hecha de tortas de casabe quemadas y fermentadas”²⁶ (id. ibid.). Ainda segundo Thomas, esta já quase não é mais utilizada pelos indígenas.

Entende-se que, na obra de Carpentier, ele se preocupa em mostrar não o índio pictórico, próprio para ser admirado pelo público infanto-juvenil, mas real, o que se justifica, nas descrições físicas detalhadas no fragmento discursivo a seguir: “Bajo la autoridad de un viejo tan arrugado que ya no le quedaba carne lisa, los mozos se ejercitaban con severa disciplina en el manejo del

²² “Atrás de mim, amassando o beiju, estavam várias índias, com os peitos desnudos, com o sexo apenas oculto por uma proteção branca, fixada na cintura por um cordão passado entre as nádegas. nas paredes de folhas de buriti, penduravam arcos e flechas de pesca e de caça, zarabatanas, canudos de dardos envenenados, embebidos em curare, e umas pás em forma de espelho de mão que serviam – soube depois – para amassar uma semente que causava embriaguez, cujos pós eram aspirados por canudos feitos com externos de pássaros”. (Tradução Burgardt)

²³ A mesma bebida tradicionalmente utilizada pelos *makuxi* da TIRASOL.

²⁴ Mandioca.

²⁵ “uma bebida branca que se prepara fermentando a mandioca ralada em um leite de folhas verdes e logo fervendo juntas a pasta fermentada e as folhas”. (Tradução Burgardt)

²⁶ “feita de tortas de beiju queimadas e fermentadas”. (Tradução Burgardt)

arco. Los varones movían potentes dorsales, esculpidos por los remos; las mujeres tenían vientres hechos para la maternidad, con fuertes caderas que anmarcaban un pubis ancho y alzado”²⁷ (id. p. 152). Percorrendo-se o Canaima se constata esta narrativa, o que se explica pelas constantes atividades rudimentares a que estão sujeitos os autóctones. O autor, porém, não faz referência às demais atividades da mulher indígena, que não se restringe apenas à maternidade.

Podemos decir que es la actividad hortícola la que se ejecuta con mayor regularidad, y en ésta es la mujer la que desarrolla una actividad más seguida. Las responsabilidades de los hombres son la tala y la quema, que constituyen las actividades más fuertes y de más riesgo, pudiendo intervenir parcialmente en las otras etapas, como las limpias, la siembra y la cosecha, actividades principalmente femeninas²⁸ (Urbina, op. cit. p. 30-31).

O papel dos anciãos também está nítido na narrativa, ao se referir “a autoridade”, bem como os demais papéis do conjunto da comunidade, ou seja, os moços são apresentados como trabalhadores braçais, o que lhes possibilita um físico característico, restando às mulheres seu papel principal: ser mãe. Cada membro da comunidade tem sua função e todas as atividades, de acordo com o autor, são importantes: “Por lo menos, aquí no había oficios inútiles, como los que yo hubiera desempeñado durante tantos años”²⁹ (id. *ibid.*). Com relação ao pensamento reinante em uma parte significativa da sociedade roraimense, onde o termo *caboclo*, o qual já teci considerações, contém uma grande carga de representações negativas sobre o índio, esta imagem apresentada pelo autor em nada se compara aquela.

Há em Carpentier uma preocupação que não percebi nos demais autores aos quais analiso: a imagem do índio como pessoa e, até nesta ocasião, procura representá-lo de forma real, com a mesma força com que são inseridos os ingredientes retóricos com que outros artistas, de outros domínios culturais, representam outras características do autóctone, especialmente o aspecto pictórico.

²⁷ “Sob a autoridade de um velho, tão enrugado que já não lhes restava carne lisa, os moços se exercitavam com severa disciplina no manejo do arco. Os varões moviam potentes dorsos, esculpidos pelos remos; as mulheres tinham ventres feitos para a maternidade, com destacadas cinturas que demarcavam um púbis largo e destacado”. (Tradução Burgardt)

²⁸ “Podemos dizer que é a atividade de horticultura a que se executa com maior regularidade e nesta é a mulher que desenvolve uma atividade mais seguida. As responsabilidades dos homens são a derrubada e a queima, que se constituem nas atividades mais fortes e de maior risco, podendo intervir parcialmente nas outras etapas, como as limpezas, a sementeira e a colheita, atividades principalmente femininas”. (Tradução Burgardt)

²⁹ “Pelo menos aqui não havia ofícios inúteis, como os que eu havia desempenhado durante tantos anos. (Tradução Burgardt)

Esos individuos con piernas y brazos que veo ahora, tan semejantes a mí; esas mujeres cuyos senos son ubres flácidas que cuelgan sobre vientres hinchados; esos niños que se estiran y ovillan con gestos felinos; esas gentes que aún no han cobrado el pudor primordial de ocultar los órganos de la generación, que *están desnudas sin saberlo*, como Adán y Eva antes del pecado, son hombres, sin embargo³⁰ (id. p. 159).

Neste fragmento discursivo, o fato de o autor ressaltar, que os índios são homens, (“son hombres, sin embargo”), insere uma crítica velada às idéias racistas e preconceituosas sobre o autóctone, idéias que, se não o negam a condição de seres humanos, os colocam na condição de subumanos. É uma espécie de retórica, ou de mudança de opinião ou de manutenção,³¹ afinal, já havia ressaltado ao início do parágrafo que os índios são “individuos con piernas y brazos que veo ahora, tan semejantes a mi”. Cobra, portanto, na admiração que acabava de sentir, um certo respeito ao culturalmente diferente, fazendo com que a narrativa funcione como argumento de apelo a que se respeite o indígena.

Há, ainda, um reforço em seu argumento que descarta outras idéias românticas existentes em painéis, telas e romances sobre o índio: “Cuando las aguas en crecientes les aíslan durante meses en alguna región de entrerríos, y han pelado los árboles como termes, devoran larvas de avispa, triscan hormigas y liendres, escarban la tierra y tragan los gusanos y las lombrices que les caen bajo las uñas, antes de amasar la tierra con los dedos y comerse la tierra misma”³² (id. *ibid.*). Há um certo diálogo do autor com Fernández, que não fica alheio a uma imagem do índio com grande percentual de realidade, quando afirma que, “el indio lleva una vida azarosa”³³ (2001:21).

Com relação ao diálogo entre estes dois publicistas, há um detalhe interessante que faço mister considerar. A questão do respeito pelos recursos naturais é ressaltada por Carpentier, ao comentar alguns acordos firmados na comunidade indígena. Trata-se de não comer determinado tipo de caça, normalmente animais considerados de grande porte, tais como o veado: “La emigración de ciertas manadas, la caza inconsiderada, la acción de las fieras, han mermado la

³⁰ “Esses indivíduos, com pernas e braços que vejo agora, tão semelhantes a mim; essas mulheres, cujos seios são ubres flácidos que caem sobre ventres inchados; esses meninos que se estiram e se enrolam com gestos felinos; essas gentes que ainda não obtiveram o pudor primordial de ocultar os órgãos genitais que estão desnudos sem saberem, como Adão e Eva antes do pecado, são homens sim”. (Tradução Burgardt)

³¹ Segundo Halliday, estas retóricas servem para fazer alguém mudar de idéia sobre uma determinada coisa e para fortalecer posições já existentes (op. cit. p. 36).

³² “Quando as águas, durante as cheias os isolam durante meses em alguma região de entre rios e se esgotam os recursos das árvores, devoram larvas de vespas, comem formigas e insetos, revolvem a terra e devoram os vermes e as lombrigas que lhes caem sob as unhas, antes de amassar a terra com os dedos e comê-la”. (Tradução Burgardt)

³³ “O índio leva uma vida azarosa”. (Tradução Burgardt)

existencia del venado rojo en la comarca, justificándose la medida”³⁴ (op. cit. p. 180-181). Fernández argumenta que o índio “prefiere el pescado a la carne y quienes comen carne prefieren la de los animales pequeños”³⁵ (2001:21). Na raiz do problema, não se pode descartar a questão ecológica, argumentada por Carpentier, ou seja, o perigo da extinção de certas espécies animais, o que não o impede de apresentar uma “certa imagem do índio” como defensor da natureza, muito embora as razões apresentadas por Fernández sejam várias para a dieta de carnes de certos animais de médio e grande porte, criando-se, segundo este, “una mente reguladora de la caza en la dieta de los pueblos indígenas”³⁶ (id. p. 22). Enriquecendo o diálogo com estes autores, Urbina faz referência ao comportamento ecológico das comunidades da Gran Sabana: “La relación que se establece entre los patrones culturales de una sociedad y los retos planteados por el ambiente que ésta ocupa, se infiere de la percepción y manejo de los recursos ambientales que podríamos llamar comportamiento ecológico cultural”³⁷ (op. cit. p. 8). Mesmo que estas razões sejam fundamentadas em crenças religiosas, o efeito sobre o meio biológico é o mesmo. Portanto, entre os autores até aqui comentados, Carpentier aparenta ter se preocupado mais em mostrar a vida real do índio, até com uma certa admiração, admiração esta que se acentua à medida que passa a entender sua cultura diferente. O diálogo com Fernández e Urbina se torna possível pela percepção em “los pasos perdidos” da vida rígida e cheia de dificuldades do indígena e com a implicação de suas práticas culturais em um certo equilíbrio ambiental, muito embora a questão do meio ambiente à época da primeira edição de sua obra ainda não chamasse muita atenção. A condição humana do índio não deixa de ser a principal característica invocada por Carpentier ao procurar representar a imagem do autóctone, respeito este que não está ausente na sociedade boliviana, bastando apenas procurá-lo na trama cotidiana, onde será encontrado preso à teia do romantismo ou no silêncio do discurso midiático.

Em um outro clássico da literatura venezuelano, Arturo Uslar Pietri narra a crueldade do expedicionário espanhol Lope de Aguirre, incumbido da missão de explorar o interior da Amazônia, descendo o rio Marañon em busca do El Dorado, ocasião em que este se desvia dos objetivos de sua missão e passa a agir independente da vontade das autoridades espanholas que o

³⁴ “A emigração de certas manadas, a caça incontrolada, a ação das feras, diminuem a existência do veado vermelho na comarca, justificando-se a medida”. (Tradução Burgardt)

³⁵ “prefere o pescado à carne e os que comem carne preferem a dos animais pequenos”. (Tradução Burgardt)

³⁶ “uma mente reguladora da caça na dieta dos povos indígenas”. (Tradução Burgardt)

³⁷ “A relação que se estabelece entre os padrões culturais de uma sociedade e os retos plantados pelo ambiente que esta ocupa, se infere na percepção e manejo dos recursos ambientais que poderíamos chamar comportamentos ecológico cultural”. (Tradução Burgardt)

subordinam, sendo que nesta aventura, em pequenos fragmentos discursivos, pode-se perceber o papel do índio neste contexto, o que me leva a tecer algumas considerações sobre a imagem com que o índio é representado. Muito embora a obra de Pietri não trate sobre indígenas, nem sobre a cultura indígena, demonstra, nos referidos fragmentos discursivos que o autóctone se faz presente, bem como partes minúsculas de sua cultura, apesar de não se perceber muitas diferenças em relação às demais imagens até aqui apresentadas.

“Eran también días de tratar con los indios que llegaban en canoas por el río, motilones de recortados cabellos, tubalosos de rostros pintados como máscaras, a trocar yuca y maíz por cuchillos y cuentas y baratijas de Castilla”³⁸ (Pietri, op. cit. p. 16). Percebe-se, portanto, neste encontro da expedição com os índios, uma relação de troca, relação esta na qual, em geral, os índios dificilmente levam alguma vantagem ao trocarem o produto de todo seu árduo trabalho por “quinquilharias”. Estas trocas desiguais podem ser encontradas, também, em Farage:

Presentes foram também destinados a consolidar esta suposta inclinação dos índios: já no início do ano de 1776, o então comandante da tropa portuguesa, Fillippe Sturm, pedia ao governo colonial a remessa de extensa lista de quinquilharias, entre machados, foices, verônicas, tesouras, navalhas, espelhos e miçangas em quantidade, “tudo para o novo estabelecimento da Gentilidade destes Rios” (1991:150)

Se, em meados dos séculos XVI e XVIII, os autóctones aparentavam não ter idéia que estavam sendo enganados, nos dias atuais, podem até tê-la, mas, a permanência destas relações desiguais de trocas se evidencia nas relações de trabalho, nos próprios arredores do Canaima, conforme Cousins: “Mucha gente me comento la mala situación de los indígenas que trabajan en la Bizcitarra.”³⁹ Por un lado, según mis informantes, la compañía no pesa el oro delante de los obreros y en consecuencia hay “mucha tracaleria”. Un criollo, que trabajó como encargado en la compañía, me dijo que “muchos de los indios no se dan cuenta y si llegan a quejarse los botan sin “arreglo”⁴⁰ (op. cit. p. 140).

³⁸ “Eram, também, dias de tratar com os índios que chegavam em canoas pelo rio, motilones de cabelos recortados, tubalosos de rostros pintados como máscaras, trocando mandioca e milho por facas e contas, quinquilharias de Castilla”.

³⁹ Segundo Cousins, a Bizcitarra é uma companhia de mineração que, no trabalho de extração de minérios, mais tem empregado indígenas na região de Claritas. Os donos desta companhia são bascos (op. cit. p. 139).

⁴⁰ Muita gente comentou comigo sobre a má situação dos indígenas que trabalham na Bizcitarra. Por um lado, segundo meus informantes, a companhia não pesa o ouro diante dos trabalhadores e, em consequência, há “muito cambalacho”. Um não indígena que trabalhou como encarregado na companhia, me disse que “muitos dos índios não se dão conta e se chegam a queixar-se os botam sem “piedade””. (Tradução Burgardt)

Uma outra imagem do índio que Pietri coloca em evidência em sua narrativa se refere à subordinação indígena, ou seja, o “índio servo”. “Casi todos iban cabalgando en más de trescientos caballos. Las pocas mujeres montaban rodeadas de sus criadas indias”⁴¹ (op. cit. p. 29). Logo a seguir, escreve o autor: “A ratos, de algún grupo de negros esclavos, se alzaban gurrurales cantos acompasados. Los indios iban silenciosos mascando hojas, menos los yanacunas, que vestidos con algunas prendas españolas se atareaban sirviendo a sus amos”⁴² (id. ibid.). É uma forma direta de o autor narrar uma relação de trabalho escravo, afinal, à época a escravidão negra era institucionalizada. A escravidão do índio sofreu disfarces. A relação de compadrio, sobre a qual já fiz referência e as adoções de crianças indígenas, foram alguns disfarces da exploração do índio como escravo.

Além da sorte,⁴³ vicejaram, com a expansão dos criatórios pelos campos, outras instituições e relações sociais impostas pela situação de isolamento das unidades domésticas, que caracterizava a área. Dentre elas, o compadrio, a adoção de crianças indígenas por “civilizados”, o casamento com índias, tornaram-se disseminados, borrando e, ao mesmo tempo, recriando os contornos dessa sociedade (Santilli, op. cit. p. 56-57).

Com relação ao fragmento discursivo acima, me desobrigo de tecer maiores verticalizações sobre as questões do compadrio e das adoções, em virtude de já ter discorrido sobre tal, porém, sobre o casamento, questiono-o como forma de escravidão, uma vez que a quantidade de homens recrutados para as missões afastadas dos povoamentos não poderia ter outro resultado, senão o casamento com as índias, afinal, nestas missões o número de mulheres que os acompanhavam era mínimo, como ressaltou no fragmento discursivo anterior o próprio Pietri: “las pocas mujeres montaban rodeadas de sus criadas indias”. Estes casamentos foram até sugeridos por algumas autoridades como, por exemplo, o Capitão Manuel da Gama Lobo D`Almada quando, em meados de 1787, assim aconselhava certos procedimentos para que a colonização do rio Branco fosse facilitada: “(...) f) favorecer os casamentos entre soldados e índias, até incentivando-os com donativos de vacas” (Diocese de Roraima, 1989:20).

⁴¹ “Quase todos iam cavalgando em mais de trezentos cavalos. As poucas mulheres montavam rodeadas de suas criadas índias”. (Tradução Burgardt)

⁴² “Às vezes, de alguns negros escravos, partiam cantos típicos compassados. Os índios iam silenciosos, mascando folhas, exceto os yanacunas que, vestidos com algumas roupas espanholas, aplicavam-se servindo seus amos”. (Tradução Burgardt)

⁴³ A “sorte”, ou “quarta”, era um regime bastante difundido, pelo qual um vaqueiro adquiria o direito sobre uma das quatro crias do rebanho sob seus cuidados, o que já lhes proporcionava condição de fazendeiro (Santilli, op. cit. p. 56).

Retomando o texto de Pietri, encontro em alguns de seus fragmentos uma significativa representação simbólica do “índio expropriado”. “Ya Salduendo tenia arreglado el alojamiento, en algunas de las grandes chozas de los indios. A ellas pasaron los que iban a pernoctar en tierra. Otros se quedaron a la intemperie entre los indios, y los enfermos no bajaron de las embarcaciones”⁴⁴ (op. cit. p. 41). Ou seja, alguns membros da expedição ocuparam as casas dos indígenas aos quais, juntamente com os escalões mais baixos daqueles, restou passarem a noite ao relento. Mais uma vez o autor ressalta as trocas desiguais entre os expedicionários e os indígenas: “[Los soldados] mientras comían y bebían, reían y gritaban como niños, los indios los observaban silenciosamente y sin mezclarse con ellos. Algunos por señas cambiaban baratijas por yuca, chicha [una especie de bebida] o gallinas de monte”⁴⁵ (id. ibid.). Estas trocas, porém, nem sempre, segundo a narrativa do autor, serviram para forjar esta imagem do índio passivo diante da exploração. Em um certo momento, Pietri se refere a mais uma das constantes trocas: “Habían encontrado abundante comida y al poço tiempo los indios comenzaron a acercarse y a hacer rescate e alimentos por baratijas. Muchos resultaron taimados y hábiles ladrones que con mucho sigilo entraban por las noches a las chozas y se llevaban los alimentos que habían traído por el día y de añadidura algunas prendas y armas de los soldados”⁴⁶ (id. p. 87).

Com relação ao fragmento discursivo acima, ressalto que a idéia que o autor procura passar ao leitor pode ser interpretada de várias maneiras. Uma das hipóteses pode ser a forma do autor afirmar que o índio é uma pessoa humana e, como tal, tem seu caráter, seja bom ou mau, o que lhe dá o direito de escolha da personalidade. O roubo, portanto, aparece como um sinal da personalidade de alguns índios, ou por já praticarem furtos em seu cotidiano, ou porque, ao tomarem consciência da exploração a que foram vítimas, resolveram reaver os alimentos. Uma outra hipótese que não pode ser descartada sobre a imagem do “índio ladrão” é a questão cultural. Sobre esta questão, aliás, o autor não define seu pensamento. No contexto narrado por este, a

⁴⁴ “Já Saldueno tinha sido presenteado com um alojamento, em algumas das grandes ocas dos índios. Nelas passaram os que iam pernoitar em terra. Outros ficaram na intempérie, entre os índios, e os enfermos não saíram das embarcações”. (Tradução Burgardt)

⁴⁵ “[Os soldados], no entanto, comiam e bebiam, riam e gritavam como meninos, os índios os observavam silenciosamente e sem misturarem-se com eles. Alguns, através de senhas, trocavam quinquilharias por mandioca, chicha [uma espécie de bebida] ou galinhas montesas”. (Tradução Burgardt)

⁴⁶ “Haviam encontrado abundante comida e em pouco tempo os índios começaram a acercar-se e a fazer troca de alimentos por quinquilharias. Muitos resultaram em hábeis ladrões que, com muito sigilo, entravam durante às noites nas ocas e levavam os alimentos que haviam trazido durante o dia, inclusive alguns objetos e armas dos soldados”. (Tradução Burgardt)

conquista da América já era um processo em constante movimento e as trocas culturais já estavam em marcha. Segundo Martins Rodrigues,

a cultura, neste contexto, é uma experiência que envolve um duplo movimento. Aquele que descreve o mundo a partir das referências que são conhecidas e o outro que interpreta o sentido e o significado de elas estarem presentes naquele momento. A interpretação da cultura permite o conhecimento daquilo que interpreta e do mundo interpretável. O resultado desse procedimento é tornar o mundo mais inteligível, mantendo a sua complexidade (do mundo) (op. cit. p.73).

Chego, portanto, a crer na hipótese do autor ter se referido ao índio como ladrão no sentido literal, considerando o fato do autóctone ter furtado não só o que havia perdido na troca, mas, por ter ido além, furtado objetos e armas dos soldados, o que, no referencial do literato é uma ação errada, mesmo que no referencial do índio esta ação fosse entendida de outra forma.

Ao dar voz ao personagem Lope de Aguirre, Pietri apresenta o indígena como um “objeto descartável”, ou seja, alguém que só tem utilidade em determinado momento, podendo ser descartado, quando se pode julgá-lo inútil. “- Hay que dejar estos hombres, que ya no han de servirnos sino de estorbo y gastarnos los pocos alimentos que llevamos para la travesía del mar”⁴⁷ (op. cit. p. 101-102). Ora, o fato de se descartar não significa apenas que não tenha mais utilidade ou que seja um estorvo, mas, como no dizer de Arvelo-Jiménez, ao se referir a uma ofensiva de imprensa contra grupos indígenas do Amazonas: “gente atrasada, ignorante, en el mejor de los casos infantil y, por ende, manipulable”⁴⁸ (1991:20), ou seja, se não for útil para o “progresso”, não serve mais. O progresso da expedição de Aguirre requeria o abandono dos índios, não importando o que pudessem ter representado até aquele momento. A tendência da sociedade envolvente e neoliberal de hoje, no mesmo território percorrido por aqueles exploradores, pelo que se pode perceber na pesquisa que ora procuro apresentar resultados, continua na mesma direção. O autor, portanto, apenas representa de forma simbólica uma realidade sócio-cultural e econômica que nunca experimentou a ficção ou um olhar nos aspectos cotidianos da “sociedade subterrânea”, para utilizar um termo de Maffesoli. Segundo este estudioso “a temática do cotidiano exige uma audácia do pensamento de modo a romper o fechamento da lógica político-econômica, sempre presente no fundo de nossas análises” (1984:8).

⁴⁷ “Temos que deixar estes homens, que já não nos servirão mais, senão como estorvo e para gastarmos os poucos alimentos que levamos para a travessia do mar”. (Tradução Burgardt)

⁴⁸ “gente atrasada, ignorante, no melhor dos casos infantil e, pior, manipulável”. (Tradução Burgardt)

Se por um lado, os romances sobre os quais procurei até aqui propor esta reflexão, procuram mostrar a imagem do índio do meio rural, nunca como ator principal, exceto no primeiro caso,⁴⁹ mas, como coadjuvante, para não dizer com uma participação especial, por outro esquecem e, até mesmo pela questão da ambiência do drama, não apresentam o índio do meio urbano, aquele que, na cidade, “o lócus privilegiado da cultura”(Bresciani, 1996, p. 39), faz parte do cotidiano das grandes aglomerações urbanas, vivendo “subterraneamente” e sofrendo toda carga de preconceito, preconceito este que, com as mãos lhe oferece o silêncio e com a boca lhe chama de “caboclo” e que, pelo princípio liberal da igualdade jurídica, torna-o realmente igual, aos demais excluídos da sociedade, do sistema econômico, refém das mais diversas políticas e que, diariamente, se encontra perambulando desamparado, pelas ruas de Bolívar, ou de Boa Vista, oriundos de bairros pobres da periferia destas duas cidades.

Talvez a própria idéia do *índio integrado*, como parece ser a meta dos Estados em relação a estes e que não é menos violenta por ser sutil, leve os romancistas ao deslocamento do índio de volta às malocas, pois, a imagem de um ser à margem da existência real do homem, dá um caráter mais exótico, o que pode ratificar a manutenção do silêncio, o que, por pertinência, obriga-me a repetir as palavras da já citada funcionária pública, “hablar sobre indigenas es siempre un problema”, silêncio este que é o próprio discurso característico da sociedade que não quer ver nem falar sobre aquilo que está à mostra, mas, que resiste, e já faz parte do processo de hibridação cultural, que possui uma identidade própria, ainda que negada, que possui uma memória própria, ainda que a tentem apagar, que possui uma linguagem própria, ainda capaz de dizer: “Quiero morir mi muerte, antes que vivir una vida ajena, dirigida por otros ...”. Quando me refiro à sutileza da violência do Estado, refiro-me às várias formas de representações que, como procurei evidenciar ao longo desta parte do trabalho, não deixam de ser um tipo de violência. Chartier se refere ao recurso a estas da seguinte forma: “Assim deturpada, a representação transforma-se em máquina de fabrico de respeito e de submissão, num instrumento que produz constrangimento interiorizado, que é necessário onde quer que falte o possível recurso a uma violência imediata (...) (op. cit. p. 22).

Creio que, para uma análise da imagem do índio mostrada pelo domínio cultural da literatura, as quatro obras literárias que apresentei, cumprem seu papel, ou seja, mostraram muitas imagens do índio, imagens estas que não se afastam do conjunto social a qual são trabalhadas

⁴⁹ No caso do conto infantil de Tibor Sekelj intitulado Kumewawa: El hijo de la selva.

imaginariamente. “A problemática do <mundo como representação>, moldado através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente a uma reflexão sobre o modo como uma figuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos (ou das imagens) que dão a ver e a pensar o real” (Chartier, id. p. 23-24). Ainda que pese as raras publicações que encontrei sobre o tema, creio que o horizonte deste domínio cultural será ampliado em novas incursões, já planejadas, afinal, a importância da literatura para a investigação histórica não deve ser minimizada. “La literatura – no solo la epopéyica – y la historia rinden cuenta de como los pueblos se autodenominan y se perciben en relación con sus congéneres y vecinos, aliados o enemigos”⁵⁰ (Alemán, 2001:18). Carpentier, pela sua origem e pelo que representou sua viagem através da Gran Sabana, antes mesmo de escrever seu romance, ao tempo em que dá o tempero caribenho, aborda uma imagem um pouco mais real do índio, tornando-se leitura imprescindível ao pesquisador que pretende embrenhar-se no Canaima, não só pela narrativa sobre esta imagem do autóctone, mas, por apresentar detalhes bastante significativos do território guayanês.

Se por um lado o conjunto de telas, painéis, romances, falas cotidianas em circulação e a mídia apresentam uma “certa imagem” do índio, por outro tendem a mostrar a formação social que acomoda uma representação maior, ou seja, a cultura nacional, evoluída das diversas (sub) culturas regionais que, aparentemente, já estão envolvidas em um pós-moderno processo de hibridação que fortalece, ao tempo em que modifica, a identidade destes grupos “isolados” e as grandes concentrações urbanas que formam a grande nação. Fortalecem uma nova identidade cultural nacional, como abordarei na parte seguinte.

⁵⁰ “A literatura – não só a epopéica – e a história rendem conta de como os povos se autodenominam e se percebem em relação a seus congéneres e vizinhos, aliados ou inimigos”. (Tradução Burgardt)