

“Juruna quer vender uma pele de onça”

Discursos sobre a sustentabilidade e a representação do indígena como naturalmente ecologista na Rio-92

“Juruna wants to sell a jaguar skin”: discourses on economic development and the representation of indigenous people as inherently ecologists in Rio-92 / “Juruna quiere vender una piel de jaguar”: discursos sobre sostenibilidad y la representación del indígena como un ecologista natural en Río-92

Álvaro Ribeiro Regiani

Mestre em História pela Universidade de Brasília (UnB). Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professor da Universidade Estadual de Goiás (UEG), Brasil.

alvaroregiani2@gmail.com

Kenia Gusmão Medeiros

Doutora em História pela UFG. Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG), Brasil.

keniaerica.gm@gmail.com

RESUMO

Objetiva-se neste artigo compreender como práticas e discursos deram a forma e o sentido da imagem dos indígenas como “naturalmente ecologistas”, por meio de artigos do Jornal do Brasil que tematizaram a venda de uma pele de onça feita pela liderança xavante Mário Juruna durante a Rio-92, e com isso contextualizar os usos políticos da ideia de sustentabilidade.

Palavras-chave: sustentabilidade; indígenas; Rio-92; imprensa.

ABSTRACT

This article aim's to understand how practices and discourses gave shape and meaning to the image of the indigenous people as “inherently ecologists”, by means of articles from Jornal do Brasil that addressed the sale of a jaguar skin by the xavante's leadership Mário Juruna during the Rio-92, and thereby contextualize the political uses of the idea of sustainability.

Keywords: sustainability; indigenous people; Rio-92; press.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es comprender cómo prácticas y discursos dieron forma y significado a la imagen del pueblo indígena como “ecologistas por naturaleza”, por medio de artículos del Jornal do Brasil que abordaron la venta de una piel de jaguar por parte de líder xavante Mário Juruna durante la Rio-92 y contextualizar así los usos políticos de la idea de sostenibilidad.

Palabras clave: sostenibilidad; pueblos indígenas; Rio-92; prensa.

Introdução

Em 1992, o Brasil sediou o maior evento mundial de debates sobre proteção do meio ambiente, a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Cnumad), ou como ficou mais conhecida, a Rio-92. Realizada entre 3 de janeiro e 14 de junho, a Cúpula da Terra debateu a fragilidade do ecossistema global e as possibilidades do desenvolvimento sustentável. Este artigo tem como objetivo discutir as ideias de sustentabilidade que o governo brasileiro tentou representar e que a cobertura da imprensa ajudou a divulgar. Nossa intenção é discutir especialmente as discursividades sobre sustentabilidade e as referências sobre expectativas a respeito de identidades de povos indígenas, como, por exemplo, na cobertura da imprensa sobre a participação do cacique Mário Juruna no evento. Como fontes, analisamos alguns discursos e documentos da Rio-92 e quatro matérias do Jornal do Brasil.

Antes da Rio-92, outros encontros internacionais marcaram os debates sobre o assunto, como a Conferência de Estocolmo (1972), encontro que problematizou como a desigualdade econômica entre países prejudicava a preservação dos recursos naturais. Posteriormente, a Convenção de Viena para a Proteção da Camada de Ozônio (1985) e o Protocolo de Montreal (1987) indicaram a necessidade de acordos multilaterais em oposição aos bilaterais e regionais característicos da Guerra Fria. Em 1987, a ONU reconheceu como prioridade a sanção do Relatório Brundtland (1987), que destacava a importância do desenvolvimento sustentável e a necessidade de realização de uma conferência global sobre temas ambientais. Um ano depois, o plenário da ONU aceitou a representação da diplomacia brasileira para sediar a conferência mundial.

A Rio-92 foi a grande oportunidade para que o Brasil revertesse críticas recebidas sobre políticas ambientais especialmente a partir da Ditadura Militar. Os próprios governos militares demonstraram algum nível de preocupação com essa imagem, e em 1972 foi criada a Secretaria Especial de Meio Ambiente (Sema). A construção da Transamazônica, por exemplo, gerou discussões e, mesmo com algum investimento em educação e saúde na região, desencadeou contágios por doenças, exclusão social de populações locais e significativa mortalidade de ribeirinhos, agricultores, operários e indígenas. As interpretações para os óbitos e as relações com os recentes fenômenos sociais eram conflitantes e, assim, as críticas não chegaram a constituir um impedimento para as obras (Souza, 2015, p. 88). Mesmo com a saída negociada dos militares em 1985, poucas mudanças foram feitas na política ambiental do Estado até a instituição do artigo 225 da Constituição Federal de 1988, que assumiu um compromisso ecológico.

No início dos preparativos da Rio-92, a representação diplomática brasileira procurou apresentar uma “nova” imagem do Brasil para o mundo. O

ex-embaixador brasileiro nos Estados Unidos, Marcílio Marques Moreira, resumiu as aspirações nacionais: "Usando esse trunfo [a democracia] que eu tinha, que era essa nova legitimidade, e procurando recolocar o Brasil diante dessas questões. O que foi feito. Na questão das florestas, nós que éramos muito defensivos passamos a ser ativos, até nos oferecendo para sermos hospedeiros da Eco-92" (Moreira, 2001, p. 156).

Durante a Rio-92, a diplomacia brasileira defendia a sustentabilidade como uma reorientação da produção econômica através de uma política de cooperação global. Essa ideia ficou conhecida como a "tese brasileira" e fundamentou acordos multilaterais globais em um novo paradigma nas relações internacionais. A visão de futuro apresentada estabelecia níveis de cooperação entre o setor produtivo, o Estado, a comunidade internacional e as organizações não governamentais (ONGs) mediante uma nova consciência ecológica das partes envolvidas, bem como na distribuição horizontal das responsabilidades ambientais.

A delegação brasileira ainda fez um adendo a essas negociações, defendendo o argumento de que a pobreza seria o principal obstáculo para a sustentabilidade de países em desenvolvimento e, assim, propôs duas linhas de atuação. A primeira foi a constituição de salvaguardas para frear possíveis sanções de potências estrangeiras, dado que "era perceptível nos países avançados a intenção de utilizar o argumento ecológico como instrumento de pressão sobre os países em desenvolvimento para tolher-lhes riqueza e meios de ação" (Cervo; Bueno, 2002, p. 465). A segunda linha foi a cooperação técnica e científica como meio para captar recursos externos para auxiliar o crescimento econômico e a proteção ambiental de países em desenvolvimento.

Dessa forma, o Brasil se tornou país modelo nessa nova conjuntura e assumiu o protagonismo internacional para a conciliação de posições entre países do norte e do sul. Conforme argumentou o ministro das Relações Internacionais do governo Collor, que na época desempenhava a função de vice-presidente *ex officio* da Rio-92, Celso Lafer: "O Brasil, como país em desenvolvimento, que vivia tanto os problemas ambientais derivados da pobreza e da miséria, quanto os provenientes de uma sociedade industrial moderna – teria condição de catalisar os entendimentos necessários à conciliação das posições" (Lafer, 2018, p. 679).

Conforme argumentou Celso Lafer, a reversão da imagem exterior do Brasil teve um relativo êxito, mas a inserção do país no mundo globalizado foi a principal vitória da diplomacia do governo Collor, dado "que correspondia a uma sensibilidade geracional e ao tema da reorganização da agenda interna e externa do país no mundo da pós-Guerra Fria que foi a marca de sua gestão", pois "representava, além do mais, uma oportunidade única para inequivocamente afirmar a presença do Brasil redemocratizado no mundo" (Lafer, 2018, p. 688).

Os objetivos do governo naquela época consistiam em conciliar o discurso da redemocratização e da abertura da economia brasileira com o da sustentabilidade. Com a ratificação brasileira da Agenda 21 Global, um dos documentos produzidos na Rio-92, a sustentabilidade passou a ser uma aliada na propaganda de Estado para “elevar o nível da vida de todos, obter ecossistemas mais bem protegidos e gerenciados e construir um futuro mais próspero e seguro” (Unced, 1992, p. 5). Na Rio-92 o Brasil estabeleceu adesão ao “princípio da precaução”, que indica a necessidade de relações respeitadas e funcionais entre o homem e a natureza.

Além da nova imagem estatal, a adesão à Agenda 21 traria ganhos de respeitabilidade para os setores produtivos para evitar possíveis boicotes de consumidores ecologicamente engajados. Mas, como não foi apresentada nenhuma mudança efetiva nas condições de responsabilidade empresarial, estatal ou a criação de um organismo transnacional para fiscalização e controle dos países-membros, o desenvolvimento sustentável consolidou-se como propaganda. Tal qual explicou Vandana Shiva:

A globalização criará mais comércio, o comércio criará o crescimento e o crescimento removerá a pobreza. O que se deixa de lado neste mito é que a globalização e a liberação do comércio e do investimento criam crescimento pela destruição do meio ambiente e dos meios de vida locais. (Shiva, 2004, p. 166)

No Brasil foram feitas diversas campanhas de proteção à biodiversidade, acordos de cooperação fronteiriça e tratativas para a proteção das comunidades indígenas, definidas como ações sustentáveis, sendo, inclusive, “elogiadas”, porque afastaram o perigo de intervenção internacional, além de garantirem “à nação os benefícios da riqueza biológica” (Cervo; Bueno, 2002, p. 465-466). Entretanto, o êxito da diplomacia brasileira contra a pressão internacional não contribuiu para o fim de práticas que já ocorriam no país, como o avanço do latifúndio monocultor; a mineração exploratória; as queimadas promovidas por posseiros e colonos; os crimes contra ambientalistas e povos indígenas; a biopirataria e a “abertura de novas trincheiras” no Pará, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Rondônia, que se iniciaram na década de 1980 e se mantiveram ao longo da década de 1990 (Leonardi, 2016, p. 323). Tampouco os “benefícios” da riqueza biológica foram distribuídos, pois continuaram nas mãos de indústrias farmacêuticas (nacionais e internacionais) que patenteavam plantas e sementes como descobertas científicas, numa demonstração da continuidade da colonialidade do saber (Quijano, 2005). Conforme argumentou Vandana Shiva: “O que nega a inovação coletiva, durante séculos, de agricultores, curandeiros e artesãos do

Terceiro Mundo, que são os verdadeiros protetores e usuários desta biodiversidade" (Shiva, 2004, p. 169).

Mesmo com a força das relações econômicas sobre a política ambiental, um dos elementos eficientes na propaganda da sustentabilidade no país foi a valorização da imagem dos indígenas como "naturalmente ecologistas", representação discutida pelo antropólogo Carlos Alberto Ricardo (1999, p. 356). Trata-se da ideia de etnias ecológicas definidas por economias não predatórias e vidas destinadas à preservação dos recursos naturais, descritas no artigo 26 da Agenda 21, porque "desenvolveram um conhecimento científico tradicional holístico de suas terras, recursos naturais e meio ambiente" (Unced, 1992, p. 307).

É preciso, contudo, ponderarmos que a ideia de preservação da natureza para os povos indígenas fundamenta-se em conhecimentos, tradições, crenças e práticas próprias. A vivência dos sentidos das tradições tem lugar no cotidiano e é expressa no corpo, nos rituais, nas *performances*. Nessas práticas as tradições são atualizadas, ou seja, são reforçadas no contemporâneo e permanecem vivas. Assim, mesmo que haja similaridades entre as ideias de preservação de ecologistas e de segmentos preocupados com a degradação do meio ambiente e as dos povos indígenas, elas não são fundamentadas na mesma epistemologia. As noções de preservação e vivência da natureza para os sujeitos indígenas estão intimamente ligadas às suas identidades, como ensina Ailton Krenak:

Nesse lugar, que hoje o cientista, talvez o ecologista, chama de *habitat*, não está o sítio, não está uma cidade, nem um país, é um lugar onde a alma de cada povo, o espírito de cada povo, encontra a sua resposta, resposta verdadeira. De onde sai e volta, atualizando tudo, o sentido da tradição, o suporte da vida mesma. O sentido da vida corporal, da indumentária, da dança, dos cantos. (Krenak, 1992, p. 201)

Além dessa pauta ecológica, a Agenda 21 também buscava propor acordos entre o Estado e as comunidades indígenas para "estabelecer, quando apropriado, mecanismos para intensificar a participação ativa das populações indígenas e suas comunidades na formulação de políticas, leis e programas relacionados com o manejo dos recursos no plano nacional e outros processos que possam afetá-las" (Unced, 1992, p. 308). Contudo, apesar de uma aparente positividade, esse discurso encobre outras diretrizes já acordadas. Na Agenda 21 manteve-se inalterada a Convenção sobre Populações Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (OIT) n. 169, de 1989, que em seu artigo 15 afirma:

Em situações nas quais o Estado retém a propriedade dos minerais ou dos recursos do subsolo ou direitos a outros recursos existentes nas terras, os governos estabelecerão

ou manterão procedimentos pelos quais consultarão estes povos para determinar se seus interesses seriam prejudicados, e em que medida, antes de executar ou autorizar qualquer programa de exploração desses recursos existentes em suas terras. Sempre que for possível, os povos participarão dos benefícios proporcionados por essas atividades e receberão indenização justa por qualquer dano que sofram em decorrência dessas atividades. (OIT, 1989, p. 30).

Nesse âmbito, as comunidades indígenas apenas participariam da administração e da conservação dos recursos naturais em áreas demarcadas, sendo consultadas e posteriormente indenizadas, pois cabia ao Estado o uso econômico de seus recursos. A discursividade sobre o sustentável para povos indígenas e seus territórios relacionava a questão indígena e ecológica aos debates sociais e econômicos, sem, contudo, fazer da compreensão e do respeito à autonomia desses povos um eixo norteador para as medidas efetivas que fossem além de representações a serem vendidas.

Em síntese, na Rio-92 a adoção da ideia de que a pobreza e a questão ambiental pudessem ser resolvidas por meio de procedimentos técnicos ou científicos foi contraproducente, pois, quando os conflitos surgiram por razões econômicas, a aplicação de tecnologias para a preservação se mostrou neutra, ou mesmo nula. Somados à ausência de medidas efetivas para a fiscalização ambiental dos países signatários, as promessas da Conferência da Terra não surtiram o efeito desejado no plano internacional, mas beneficiaram “novos atores como os do setor produtivo, que adquiriram consciência da importância da matéria em discussão” (Lafer, 2018, p. 686).

Breve histórico do SPI, da Funai e das questões indígenas na Nova República

A Rio-92, mais que um evento para discussões de pautas e medidas ecológicas, significou a oportunidade da construção de uma imagem dissociada do autoritarismo da Ditadura Civil-Militar. A Nova República a ser apresentada para a comunidade internacional seria uma renovação, nessa temporalidade aberta pela esperança trazida pelos ventos democráticos. A comunidade internacional precisava acreditar que o país vivia uma nova política que englobava, dentre outras demandas sociais, as questões indígenas e a preservação ambiental sem, contudo, abandonar a busca do desenvolvimento econômico. Nesse âmbito, a inserção das pautas indígenas e ecológicas no debate público visou modificar elementos discursivos estereotipados, mesmo não sendo efetivada uma

coibição eficiente das práticas político-econômicas predatórias que motivaram conflitos interétnicos ao longo do século.

O processo de reversão da imagem do Brasil no exterior nas décadas de 1980 e 1990 passa necessariamente pela reavaliação das políticas indigenistas e de preservação ambiental do Estado, o que remete à história das lutas indígenas por territórios, reconhecimento e independência. Nesse percurso, o SPI e a Funai tiveram papel de destaque, sendo instituições que, apesar de estarem investidas de um viés de autoridade, baseado em conhecimento e defesa dos povos indígenas, não escaparam do atravessamento de relações de dominação e poder no exercício de suas funções.

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPIILTN), criado em 1910, a partir de 1918 chamado de Serviço de Proteção aos Índios (SPI), sustentou o discurso oficial de zelar pela terra e saúde em um processo de integração do "índio" à nação e ao desenvolvimento, ou de proteção de grupos isolados por meio do problemático corpo de diretrizes vislumbrado pelo marechal Rondon: "O objetivo não podia ser exterminar ou transformar o indígena, mas fazer dele um índio melhor, dando-lhe acesso às ferramentas e orientação adequada" (Ribeiro, 2006, p. 132).

O sentido etnológico tradicional do SPI apresentava uma perspectiva evolucionista de superação do estado primitivo para o civilizado em uma hierarquização racial que incorporava de forma violenta os indígenas na sociedade brasileira. Mesmo com o preceito rondoniano "morrer, se preciso for; matar, nunca" e dos "inúmeros casos de sertanistas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) que morreram no cumprimento do seu dever, nos anos 1950, sem jamais terem cometido a menor violência contra os indígenas" (Leonardi, 2016, p. 323), a "orientação adequada" designava uma integração à sociedade civilizada nas condições de tutela, ou de manutenção do isolamento de grupos étnicos.

Por mais que existissem discursos e práticas de tolerância e de defesa de demarcações das terras, onde tradicionalmente viviam os indígenas, a pressão de grupos econômicos sobre o SPI fazia com que seus gestores e servidores públicos muitas vezes defendessem interesses privados em vez das demandas indígenas. Conforme relatou Darcy Ribeiro: "O paternalismo dos velhos burocratas do SPI, se fazendo tratar de papais pelos índios, deu lugar a gente muito pior, porque além de ignorantes eram corruptos" (Ribeiro, 2010a, p. 95).

Com os anos e após sucessivos escândalos de corrupção, em 1967 o SPI foi extinto pelos generais e deu lugar à Fundação Nacional do Índio (Funai), que refletia a política econômica dos ditadores, pois era subordinada ao Ministério do Interior. Durante o regime de exceção, a imagem do indígena "protegido"

foi aos poucos sendo substituída por outras, como a de "improdutivo", ou a de "emancipado", em decorrência do processo de modernização seletiva.

Um dos exemplos dessa nova representação se materializou em política pública um ano depois, em outubro de 1968, quando o governo, por intermédio da Funai, criou a reserva Nambikwara com um milhão de hectares na chapada dos Parecis, onde viviam apenas 10% da etnia, transferindo os outros 90% para terras áridas e arenosas. A Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (Sudam) serviu para entregar as terras férteis dos nambikwaras para grandes grupos financeiros, que instalaram enormes projetos agrícolas no Guaporé e ainda receberam incentivos fiscais do governo (Leonardi, 2016, p. 108).

O exemplo dos nambikwaras foi significativo, pois representa o início da nova orientação do Estado para perseguir, remover e silenciar os povos indígenas por sua suposta improdutividade. Outro exemplo ocorreu com as comunidades waimiris-atroaris, durante a construção da Transamazônica. O Programa de Integração Nacional (PIN), que operacionalizou a rodovia, teve como consequência a morte de cerca de três mil indígenas, segundo a estimativa de Guiuseppe Cravo feita em 1982 para a Funai (Leonardi, 2016, p. 111), mas o número de mortes aumentaria para oito mil, conforme a divulgação preliminar feita pela jornalista Luciana Lima em 2013 do relatório da Comissão Nacional da Verdade, que foi publicado em 2014 (Lima, 2013, p. 1).

Mesmo com a ação de alguns servidores públicos e sertanistas, na prática, a Funai atendia à ideologia política desenvolvimentista dos generais quando seus agentes tinham que fazer vistas grossas a ações de latifundiários e mineradoras. Conforme o discurso do presidente militar Ernesto Geisel, registrado por Darcy Ribeiro, a emancipação seria a única opção para os povos originários; identidade, etnia, cultura, tradição e história foram reduzidas à teimosia:

Por que esses índios se mantêm nessa mania de serem índios? Meu pai e minha mãe são alemães. Eu falei só alemão até os doze anos de idade e hoje sou um brasileiro. Esses índios teimam em ser índios, provavelmente porque são induzidos a isto pelos missionários e pelo serviço de proteção. (Ribeiro, 2010, p. 76-77).

Na Nova República, as políticas indígenas e ecológicas na prática não mudaram tanto, mesmo com ações na Constituinte que demonstraram um esforço por mudanças nas políticas de demarcação de terras dos povos originários, como pode ser visto no artigo 232 da Constituição de 1988: "Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo" (Brasil, 2015, p. 69). Conforme relatou Darcy Ribeiro: "Entre as garantias mais preciosas

dadas pela nova Constituição está o direito ao amparo autônomo do Ministério Público, em vez de deixar os índios condenados a serem defendidos ou não defendidos pelos burocratas da Funai" (Ribeiro, 2010, p. 83).

Contudo, mesmo com o crescimento das demarcações de terras indígenas no governo Sarney, da mediação do Ministério Público e do aumento da cooperação entre o Estado, ONGs e missionários religiosos, "o grande espírito de solidariedade" não conseguiu conter a situação de intolerância, ganância, assassinatos, trabalho análogo à escravidão e a impunidade de grupos que agiam indiscriminadamente em função do interesse econômico na Amazônia (Leonardi, 2016, p. 323). Mas isso não impediu a propaganda oficial para a comunidade internacional na divulgação de supostas mudanças sobre os direitos das minorias indígenas e ambientais, como expressou o ex-embaixador brasileiro Marcílio Marques Moreira: "No tocante aos índios, procuramos defender a ideia da delimitação das reservas indígenas; em relação aos direitos humanos em geral, restabelecemos relações com ONGs" (Moreira, 2001, p. 156).

A demarcação das terras indígenas como um instrumento político de contenção do avanço da exploração predatória da terra e de conflitos não foi uma agenda eficiente no governo Sarney. Embora a Carta de 1988 tenha previsto que em outubro de 1993 ocorreria a regulamentação definitiva das terras indígenas, isso nunca aconteceu. Em vez disso, no governo Collor, o decreto presidencial n. 22, de 4 de fevereiro de 1991, estabeleceu uma orientação sistemática para novas demarcações e manteve a Funai como mediadora entre as comunidades indígenas e o Poder Executivo. Na prática, o aumento da burocracia levou à impossibilidade efetiva de se assegurar o direito à terra e, por consequência, de melhorias das condições de vida. Em termos discursivos, a reversão da imagem do Brasil foi assegurada, pois, diante da comunidade internacional, a diplomacia ostentou a imagem de indígenas protegidos e protetores da natureza.

Em síntese, dos anos de exceção até a Nova República, a política do Estado foi a repetição da violência por meio do discurso sobre a necessidade de integração do indígena. No Brasil democratizado, os usos da imagem e das representações indígenas constituíram capital simbólico para a construção de uma imagem democrática e próxima dos valores de um mundo de economia global e sustentável. Isso, contudo, não correspondeu à efetivação de diálogos e compreensões das identidades indígenas a partir de perspectivas interculturais.

Não há como negar que as ideias de sustentabilidade e defesa do meio ambiente, tão difundidas na Rio-92, possam ter influenciado indivíduos e grupos sociais para reflexões sobre a questão da preservação. No entanto, a pressão internacional para um novo compromisso global em conformidade com os objetivos da Agenda 21 não resultou em tantas mudanças diretas e benefícios a longo

prazo no tocante à preservação ambiental e aos direitos dos povos indígenas, ainda que a discursividade em torno do evento e dos resultados que ele deveria promover indicassem isso: "O reconhecimento de seus valores, seus conhecimentos tradicionais e suas práticas de manejo de recursos, tendo em vista promover um desenvolvimento ambientalmente saudável e sustentável" (Unced, 1992, p. 307). A propaganda da sustentabilidade ajudou a mascarar a manutenção das estratégias de silenciamento e de exploração dos recursos naturais pela iniciativa privada e pública através de um ar de respeitabilidade do comércio e dos governos.

Esse discurso da integração na humanidade sustentável teve diferentes reverberações na sociedade brasileira, mas contrariamente ao discurso oficial, reforçou representações de exclusão que se amparam na reificação do indígena como naturalmente ecologista, sendo condição para legitimidade de seu ecologismo o atendimento às expectativas e representações ligadas a modos de viver estereotipados e vinculados a uma temporalidade por vezes estática.

Ecossociais e políticos da Rio-92

Mário Juruna, da etnia xavante, foi o primeiro deputado federal indígena da história do Brasil, eleito como representante do estado do Rio de Janeiro pela sigla do Partido Democrático Trabalhista (PDT) e atuou na criação da Comissão Permanente do Índio. Também teve um papel de destaque durante a redemocratização, quando denunciou um esquema de compra de votos por Paulo Maluf, do Partido Democrático Social (PDS), durante a campanha na qual este enfrentou Tancredo Neves durante as eleições indiretas. Nesse momento, foram comuns na imprensa os discursos sobre um "índio" que andava pelo Congresso gravando conversas, listando promessas e denunciando evasões e corrupções, conforme a coluna do *Jornal do Brasil* de 27 de outubro de 1984:

Seria cômico, se não fosse, lamentavelmente, trágico. O deputado Mário Juruna (PDT-RJ) ficou célebre como índio quando apareceu em Brasília com um gravador debaixo do braço para registrar todas as suas conversas com os homens brancos. Para o então cacique xavante, os civilizados não tinham o hábito de cumprir suas promessas. Agora, justamente quando o parlamentar indígena se afunda numa novelesca história de suborno eleitoral, não aparecem nem gravador, nem fita ou qualquer outra prova da palavra dos brancos. (*Jornal do Brasil*, 1984, p. 6)

O trecho da matéria citada já possui um tom de ironia em relação às práticas de Juruna durante suas atividades parlamentares e de questionamento ao seu proceder no episódio narrado. O mandato de Juruna (1982-1986) marcou também o fim das lideranças indígenas carismáticas para “entrar na fase de profissionalização política”, em que “predomina a administração rotinizada dos projetos de desenvolvimento sustentável, marcado por um discurso étnico atento à globalização das questões relativas ao meio ambiente desde os anos 80” (Pacheco de Oliveira; Rocha Freire, 2006, p. 196). Anos mais tarde, a imprensa do mundo se preparou para a cobertura da conferência. O Jornal do Brasil criou os suplementos “Ecologia e Cidade” e “Terra Viva”, destinados a reportar a conferência e informar ao grande público sobre novas tendências e conflitos em torno do desenvolvimento econômico sustentável. O suplemento tinha, além da versão em português, uma em inglês e outra em espanhol, mas abria pouco espaço para uma discussão sobre as questões indígenas, exceto pelas curtas matérias que informavam principalmente sobre a aldeia Kari-Oca, construída em Jacarepaguá, bairro da cidade do Rio de Janeiro, que abrigou representantes indígenas de várias etnias da América, da Europa, da África, da Ásia e da Oceania.

Durante os preparativos da Rio-92, Juruna foi autorizado a participar da Comissão Preparatória da Cúpula, especialmente na aldeia Kari-Oca, mas durante o evento não foi convidado a integrar a delegação diplomática. A coluna diária de fofoca do Jornal do Brasil, Zózimo, assinada por Zózimo Barroso de Amaral e Fred Suter, já havia ridicularizado Juruna por não ter sido membro da Cúpula da Terra: “Logo ele: O cacique Mário Juruna anda soltando fumaças pelas ventas em Brasília. Não foi convidado para a Rio-92, nem mesmo para fazer figuração na aldeia de índios montada em Jacarepaguá” (Jornal do Brasil, 1992e, p. 3).

Em 30 de maio de 1992, sob a coordenação do Comitê Intertribal – 500 anos de Resistência e da União Nacional Indígena (UNI) na aldeia Kari-Oca, foi elaborado o documento da Declaração da Aldeia Kari-Oca e Carta da Terra dos Povos Indígenas. Esse documento integrou a visão de futuro da Eco-92 e expressou o posicionamento político e ecológico de diversas lideranças indígenas de todo o mundo. Em celebração com a “unidade espiritual com a Terra e nossos antepassados”, os povos indígenas das Américas, da Ásia, da África, da Austrália, da Europa e do Pacífico propuseram a defesa do “direito coletivo dos povos indígenas” e da “autodeterminação”:

As pegadas de nossos antepassados estão permanentemente gravadas nas terras de nossos povos. Nós, Povos Indígenas, mantemos nossos direitos inerentes à

autodeterminação. Sempre tivemos o direito de decidir as nossas próprias formas de governo, de usar nossas próprias leis, de criar e educar nossos filhos, direito a nossa própria identidade cultural sem interferências. Continuamos mantendo nossos direitos inalienáveis a nossa terras e territórios, e a todos os nossos recursos do solo e do subsolo, e das nossas águas. Afirmamos nossa contínua responsabilidade de passar todos esses direitos às gerações futuras. (Unesco, 1992, p. 1).

A declaração Kari-Oca juridicamente fundamentada em convenções internacionais buscava a autodeterminação e o reconhecimento das identidades coletivas e culturais para contrapor “os sistemas coloniais [que] trataram de dominar e assimilar nossos povos” (Unesco, 1992, p. 1). Mas, conforme Manuela Carneiro da Cunha explicou, ainda na década de 1990, além dos entraves jurídicos que “burlavam” o reconhecimento das identidades indígenas e, consequentemente, dos direitos coletivos, a garantia dada pela Constituição brasileira de 1888, de posse inalienável da terra, não alterou a tutela indígena descrita no Código Civil de 1916 e os direitos contidos no Estatuto do Índio de 1973. Bem como a Convenção 107 da ONU, que deu origem à Convenção 169 em 1988, ainda estava tramitando no Congresso Nacional. Antes mesmo da declaração Kari-Oca ser noticiada, a menção ao termo “autodeterminação” já causou controvérsias, sob a alegação de que isso pesaria na soberania nacional: “o grande alarde que se fez na imprensa sobre a ameaça que a Declaração da ONU (que ainda está em rascunho) faria pesar sobre a Amazônia” (Carneiro da Cunha, 1994, p. 130).

Posições contrárias ao discurso ecológico oficial sofriam críticas públicas, sendo tratadas como contradições ao ideal democrático e ecológico, como demonstra matéria publicada no *Jornal do Brasil* em 7 de junho de 1992, “Espanto na Rio-92: Juruna quer vender uma pele de onça”, assinada por Ana Madureira de Pinho (*Jornal do Brasil*, 1992b, p. 8). No primeiro parágrafo dessa reportagem, uma das principais lideranças indígenas do país foi classificada como um “ente” alienado: “Em tempos de Rio-92, um personagem inusitado e de arrepiar qualquer ecologista tomou conta do Fórum Global na manhã de ontem. Nome: Mário Juruna, 49 anos, índio xavante e ex-deputado federal”. O tom similar ao de notícias policiais descreveu a entrada do sujeito “de arrepiar” que rapidamente “tomou” o Fórum pela “manhã”. A presença de Juruna na Cúpula expressou os perigos que o espírito de civilidade e de cooperação poderia enfrentar, mas a atenta jornalista tratou de identificar o ser “inusitado” pelo “nome”, “idade”, “raça”, e a última “profissão”. Por fim, revelou o “crime”: “Participação no evento: comercializar mais de 2,5 metros de pele de uma onça pintada, caçada no interior do Mato Grosso, em frente à Tenda dos Índios, próximo à estrutura 8” (*Jornal do Brasil*, 1992b, p. 8).

Com o sujeito, o “crime” e a localização expostos, faltava a jornalista explicar apenas o valor do produto: “Preço do produto: US\$ 600 mil (ou Cr\$ 1,8 milhão)” (Jornal do Brasil, 1992b, p. 8).¹ A pele da onça com variação de câmbio não remetia somente a um crime ambiental, mas à confirmação de que os indígenas não viviam mais em uma economia de subsistência. Entre 1990 e 1992, várias reportagens do Jornal do Brasil, dentre elas a entrevista concedida pelo então presidente da Funai, Sydney Possuelo, para Cleber Praxedes e Francisco Gonçalves, “denunciaram” as relações comerciais de madeireiras e mineradoras com comunidades indígenas, mas também de suborno e “da troca de velhos hábitos por automóveis e aviões” (Jornal do Brasil, 1992a, p. 12).

A venda de Juruna se somou a tais “denúncias”, pois ela consistia ainda um desrespeito às premissas de confiança da política ecológico-neoliberal que o governo Collor buscava consolidar. A reportagem advertia os leitores de que o comércio de Juruna já estava fora de moda no exterior: “Num momento em que os casacos de pele de animais caíram em desuso em vários países da Europa e nos Estados Unidos, em decorrência de campanhas ecológicas, a presença de um índio brasileiro vendendo a pele de onça em plena conferência mundial tornou-se, no mínimo, patética” (Jornal do Brasil, 1992b, p. 8).

Foi apresentada na reportagem uma discussão ética ecológica sobre os costumes civilizados, mesmo que não ficasse claro que o objetivo do indígena seria a venda da pele para a produção de casacos. Nesse sentido, foi evocada a imagem da indústria *fashion*, que já havia sido abalada pelos escândalos de crimes ambientais envolvendo a produção de casacos de pele, e por que, por pressão, teve que gradualmente acatar uma visão de futuro sustentável, embora a produção dos mesmos adereços não tenha sido totalmente interrompida. Em todo caso, o argumento indutivo da jornalista vinculou as “campanhas ecológicas” à civilidade dos costumes, algo que a matéria deixava claro que Juruna não entendia: “Eu vendo sim e ninguém vai me impedir. Quando o índio tiver liberdade vai vender cobra, jacaré, jaguatirica e outras onças. Daqui a pouco vão querer impedir bicho de matar bicho”, retrucou Juruna quando questionado sobre sua atitude (Jornal do Brasil, 1992b, p. 8).

Como o Fórum Global discutia as ameaças do comércio predatório e a preservação do modo de vida indígena, seria no mínimo irônico para os leitores do jornal que Juruna não compartilhasse a mesma visão de futuro, ou *quicá* o

¹ Nas pesquisas para este texto, encontramos dois valores: na reportagem “Espanto na Rio-92”, o valor da pele de onça é 600 mil dólares. Na entrevista “Chief Juruna”, o valor diverge para 600 dólares.

mesmo *marketing* do estímulo à venda de produtos que respeitem o meio ambiente. As palavras “quando o índio tiver a liberdade” e o impedimento do “bicho de matar bicho” possivelmente expressavam um nível de descontentamento com a participação efetiva dos indígenas no espaço da Rio-92, pois elas reivindicam o direito à identidade indígena. Mas sua fala sobre esse direito foi reduzida a uma vã negociação:

"Acho que ele trocou o valor. Deve estar querendo Cr\$ 600 mil", disse uma visitante do Fórum que acompanhava o diálogo. E o índio rebateu: "Quero US\$ 600 mil e ainda estou pedindo pouco". Cercado por visitantes e turistas, quase enrolado na pele de onça pintada que tentava vender, Juruna parecia estar se sentindo a grande estrela do Fórum. (Jornal do Brasil, 1992b, p. 8)

Em trecho já anteriormente citado, Krenak reflete sobre a importância das tradições. Em suas palavras: “o sentido da vida corporal, da indumentária, da coreografia das danças, dos cantos” (Krenak, 1992, p. 201). Obviamente, as tradições indígenas, como ensina Krenak, passam por atualizações, exatamente por isso são descabidas as “denúncias” sobre a utilização de tecnologias por parte dos indígenas, ou mesmo de um comércio que incluía elementos retirados de suas próprias terras. Ainda nessas atualizações, as compreensões sobre o que a natureza oferece e suas possibilidades de uso são diferentes dos entendimentos evidenciados por discursos ecológicos forjados em outros espaços sociais, como explicou Manuela Carneiro da Cunha:

Os signos étnicos podem ser elaborados com todas as regras da arte tradicional e, no entanto, terem um significado externo à cultura em que se originaram: não por serem falsos, mas por serem comandados por um sistema que extrapola a cultura tradicional. São, de certa forma, como trocadilhos, que participam de mais de um código semântico. (Carneiro da Cunha, 1994, p. 122-123)

Uma noção de um suposto ecologismo associado às identidades indígenas foi utilizada pelo Estado brasileiro em 1992, para atender as diretrizes da Convenção sobre Populações Indígenas e Tribais da OIT, no entanto, ela não corresponde em total similaridade à própria noção de alguns desses povos acerca de suas relações, usos e preservação da terra, assim como a leitura de Krenak nos permite perceber. As próprias fontes trabalhadas neste artigo permitem uma interpretação de que essa concepção foi idealizada por cientistas, defensores do meio ambiente e pela imprensa envolvidos com a Rio-92, sem que tenha

havido um real diálogo entre todas essas categorias e uma significativa parcela da diversidade de etnias indígenas existentes no Brasil. Uma expectativa externa recém-formada não conseguiria captar toda a carga de sentidos do imaginário presente em múltiplas tradições.

Ainda assim, é preciso considerar que Juruna leva a pele até o espaço da Eco-92 não como adereço ou vestimenta própria, mas como mercadoria à venda. Falta de senso de conveniência? Juruna denunciou, em entrevista posterior ao episódio da venda, que os representantes das nações presentes no evento defendiam interesses de grandes multinacionais (Jornal do Brasil, 1992d, p. 11, tradução nossa). A venda de um "artigo", um animal abatido, proveniente da floresta, em meio a um gigantesco evento para debates ecológicos que consideram interesses do capital, não abriria também um eixo polissêmico a ser debatido pela sociedade?

O texto do Jornal do Brasil conduzia os leitores a uma linha entre o humor e a aversão. Recaía sobre Juruna uma ausência de limites "civilizados", ou o significado da venda de peles seria uma ação reprovável, mas cômica pela avareza exagerada. A defesa do negócio por Juruna atestaria a sua fala como ridícula e, por consequência, desacreditada ao ponto de se tornar uma piada:

"O overno (governo) tem que resolver problema de índio. Mas ele tem interesse maior e esquece da gente", falava para uma reduzida, mas atenta plateia. "Isso aqui não vai dar em nada. Eu acompanho o greve da Alemanha, da Itália, do Japão. Os brancos são confusos, não têm autoridade", prosseguia Juruna em um fragmentado e caótico discurso. (Jornal do Brasil, 1992b, p. 8)

No jornalismo brasileiro, frequentemente ocorrem transcrições que corrigem a fala dos entrevistados seguindo as normas gramaticais, mas o Jornal do Brasil, ao ressaltar a forma como Juruna se expressava, dirigia a atenção do leitor para uma suposta ausência da consciência linguística do mesmo. Os vícios de linguagem, a diferença entre o "índio" e o "branco" e um negócio fraudulento demonstrariam a intenção da jornalista, o humor pelo ridículo. Ou seja, na relação entre o civilizado e o primitivo, o último não partilhava dos valores mínimos da Rio-92, por isso seria risível.

As noções de uma racionalidade e do mito da modernidade europeia como símbolo do progresso seguem sendo atualizados em diversos discursos construídos pela desvalorização do que venha a ser chamado de "outro". Mesmo em alguns discursos pela defesa do desenvolvimento sustentável, o modelo de racionalidade erigido permite poucos avanços quando depara-se com culturas tradicionais e suas atualizações para o mundo contemporâneo.

A consolidação do modelo epistêmico moderno/colonial, ainda hegemônico, quebrou uma visão orgânica do mundo a partir de 1492. O homem, ao se considerar elemento à parte da natureza, passa a buscar insistentemente dominá-la, exercendo, assim, um controle racional sobre o mundo que percebe a realidade de forma compartimentada. (Mortari; Wittmann, 2018, p. 158)

A linguagem política de Juruna, reduzida ao “fragmentado e caótico discurso”, não teria credibilidade e permitia, dentre outras coisas, o descrédito, através da ridicularização, do reconhecimento dos conflitos entre o Estado, os grupos de interesses econômicos e os indígenas. Ainda mais pela última descrição feita pela reportagem: “Segundo o índio, que já exhibe fios de cabelos brancos – que seus parentes xavantes só conheceram aos cem anos – e sofre de diabetes, estresse e excesso de peso, o Ibama (Instituto Brasileiro de Meio Ambiente) já esteve no Fórum, avisando-lhe que era proibido a comercialização da pele de animais” (Jornal do Brasil, 1992b, p. 8).

Os “fios brancos” e a suposta atribuição de poderes sobre-humanos, como a longevidade de sua linhagem xavante, denotam uma ambiguidade entre a decadência de Juruna, por aspirar à civilização, e a idealização do indígena. No entender do historiador Hayden White, “a própria noção de ‘homem’ só é compreensível na medida em que se opõe ao ‘selvagem’ e aos vários sinônimos e cognatos desse termo”. Assim, o selvagem como fetiche estabelece a ambivalência entre a “natureza animal e humana em geral”, que estabeleceria uma dicotomia para

transformar o nativo, de um ser meramente exótico descrito nas caracterizações mais antigas, num “objeto” – um “outro” ontológico ou “opostos” aos homens normais – e, conseqüentemente, numa coisa a ser tratada conforme o exigisse a necessidade, a consciência ou o desejo. (White, 2001, p. 209-213).

Por um lado, Ana Madureira de Pinho descrevia Juruna entre a inocência e a insanidade, como um sujeito permissivo que poderia ultrapassar as barreiras morais e legais sem qualquer pudor. Entretanto, ao banalizar a venda da pele de onça como uma pequena fraude de um homem senil e nu, a jornalista ridicularizou não somente Juruna, mas toda a sua trajetória política: “A resposta do primeiro deputado índio da história do Brasil, que se tornou nacionalmente conhecido por gravar as promessas dos brancos em gravador para cobrá-las no futuro, foi: 'Vão defender a vida do humano, que tem muita gente morrendo por aí. Quem manda na vida do bicho é índio'” (Jornal do Brasil, 1992b, p. 8). Com essa última frase, Ana Madureira de Pinho concluiu o artigo. Por que Juruna seria risível? Uma hipótese básica seria que a comédia, também nos textos

jornalísticos, opera o risível pela mobilização de diversos aspectos, incluindo estratégias de inferiorização. O risível pode facilmente ter como consequência noções preconceituosas e atitudes de desprezo. No caso tratado nesse texto, tais representações que circulam pela cultura histórica brasileira criam e reforçam discursos sobre uma possível subalternização das identidades indígenas.

Na versão em inglês da notícia, sem autoria e resumida, o *Jornal do Brasil* estampava o título "Pathetic Juruna: Who wants to buy spotted jaguar skin for US\$ 600.000?" (Patético Juruna: Quem quer comprar pele de onça manchada por US\$ 600 mil?) (*Jornal do Brasil*, 1992c, p. 7, tradução nossa). Sem se diferenciar muito da versão em português, a qualificação de "patético" e a destinação ao grande público de "quem queria comprar" já no título reforçavam a estratégia para traçar uma veia cômica por meio da afirmação da indolência, da inadequação social, e por meio do relato do negócio atípico de Juruna. No dia 9 de junho de 1992, nas edições de língua inglesa e espanhola, foi publicada outra reportagem sobre o caso da venda de pele. "Scandal at Global Forum: leopard skin on sale for 600 dollars. Chief Juruna: 'I defend the human rights to life, not that the leopards'" (Escândalo no Fórum Global: pele de leopardo à venda por 600 dólares. Chefe Juruna: "Defendo os direitos humanos à vida, não dos leopardos") (*Jornal do Brasil*, 1992d, p. 11, tradução nossa). Dessa vez, na matéria assinada por Pablo Vierci, havia uma entrevista de Juruna sobre o caso que ocorrera dois dias antes.

Sem mudar muito a narrativa, mas deixando de lado o tom cômico e com ligeiras mudanças na classificação do título, Pablo Vierci optou por trocar as palavras "espanto" e "patético" por algo mais provocativo como "escândalo". Mesmo assim, apresentou um discurso igualmente problemático quando associou a venda de peles a um caso de estupro de outra liderança indígena, Paulinho Paiacan:

Os índios amazônicos estão descontentes. Paiacan, do grupo caipó, o chefe que simboliza a pureza ecológica, é denunciado por ter fugido das autoridades após acusações de ter estuprado e torturado uma jovem durante um ritual mágico de estrangulamento, supostamente com a participação de sua esposa. Enquanto isso, no Fórum Global, o chefe Juruna da comunidade xavante chocou ambientalistas e ativistas indígenas ao se apegar a uma grande pele de onça que ele ofereceu para venda a 600 dólares. (*Jornal do Brasil*, 1992d, p. 11, tradução nossa)

Embora Juruna não fosse um "índio" da região da Amazônia, e sim do Mato Grosso, a associação entre a venda de uma pele de onça e um crime como o estupro era muito mais do que uma evidência de um "descontentamento". Provavelmente, era uma crítica à ideia de tutela de comunidades indígenas pela Funai, algo que foi

veiculado pela imprensa como um dispositivo que gerava a impunidade de crimes dos indígenas. E também remetia à discussão do Congresso Nacional sobre a revisão do Estatuto do Índio (1973) pelo projeto de lei 2.057/91, do deputado Luciano Pizzato, através do Estatuto das Sociedades Indígenas.

Embora o Estatuto das Sociedades Indígenas tenha sido aprovado pela Câmara dos Deputados, a proposta não foi finalizada pelo Senado. Na proposta apresentada em 1994, o art. 3º do projeto de lei indicava que “aplicam-se as normas do direito comum às relações entre índios e terceiros, ressalvado o disposto nesta lei” (Brasil, 1991, p. 1). Em uma clara referência às normas penais encontradas nos artigos 56 e 57 do Estatuto do Índio: “Art. 56. No caso de condenação de índio por infração penal, a pena deverá ser atenuada e na sua aplicação o juiz atenderá também ao grau de integração do silvícola” e “art. 57. Será tolerada a aplicação, pelos grupos tribais, de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou disciplinares contra os seus membros, desde que não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte” (Brasil, 1973, p. 9).

Em todo caso, a reportagem de Pablo Vierci estava direcionada ao público estrangeiro que participou da Rio-92. O jornalista registrou como as autoridades da Cúpula tentaram resolver o “escândalo” provocado por Juruna, creditando toda a culpa ao indígena:

A representante da “Comissão Indígena Internacional” fez tudo ao seu alcance para impedir que fotógrafos agarrassem o chefe indígena vestido de onça. E ela se recusava a nos deixar entrevistar Juruna, que permaneceu impassível por todo o lado, como se estivesse em outro planeta, e apenas murmurou “Eu sou um guerreiro, sou um guerreiro”, enquanto o representante tentou afastá-lo dos repórteres. Ao mesmo tempo, um visitante do Fórum Global que tentou tirar sua foto com Juruna foi insultado e repreendido por um fotógrafo e um repórter que considerava sua presença como uma mancha em uma “foto” indígena perfeita. Apesar de seu físico robusto, o turista engoliu seu orgulho, ignorou os insultos e evitou um conflito. Juruna observou a situação como se não tivesse nada a ver com ele. (Jornal do Brasil, 1992d, p. 11, tradução nossa)

Novamente Juruna foi apresentado desempenhando comportamentos que estavam aquém do esperado. Incapaz e tutelado, e ainda indiferente à gafe internacional. Na entrevista que Pablo Vierci fez com Juruna, “apesar dos esforços do representante da Comissão Indígena para impedir entrevistas com Juruna – o único índio brasileiro a ocupar o cargo de deputado –, ele concorda em falar com o Terra Viva” (Jornal do Brasil, 1992d, p. 11). Contudo, o curioso foi que, nessa entrevista, não havia perguntas, transparecendo a descrição de um monólogo:

"Eu gostaria de saber", disse Juruna, "por que um índio, que vive no meio da floresta, não deveria vender a pele de uma onça ou jacaré? Isso é direito de um índio, ninguém pode tirá-lo de mim". "Os indígenas matam animais selvagens porque animais selvagens são mais fortes que nós e podem matar ou ferir pessoas. Usamos a carne para sobreviver. Pergunto a todas essas pessoas que vêm aqui para me insultar sobre a pele do leopardo, o que você quer que eu faça quando eu me encontrar de frente para um leopardo?" Juruna parecia agitado e desapontado. "O que os índios devem fazer? Deixar ser comida pela onça para manter os estrangeiros felizes?" (Jornal do Brasil, 1992d, p. 11, tradução nossa)

Em relato de campo, Darcy Ribeiro descreveu ter participado de uma caçada de cervos com os guerreiros da etnia kadiwéu que vivem entre o Mato Grosso do Sul e o Paraguai, "onças e índios, lado a lado, acompanhando os bandos de cervos". A competição entre os índios e as onças pelos "enormes veados, cuja pele constitui a principal mercadoria", parece confirmar que a caça e o comércio de peles feitos por Juruna consistiam em prática comum entre as nações indígenas (Ribeiro, 2010, p. 62). Os perigos que as onças infligiam e a vingança do kadiwéu seriam retratados pelo olhar antropológico, em vez de um "escândalo", como algo cotidiano:

Ao chegar em casa, as mulheres se queixaram de que uma onça estava desrespeitando a aldeia, estava urrando ali perto e já havia comido galinhas e outros xerimbabos delas. Os índios se danaram com aquilo. Decidiram se vingar da onça. Nem apearam lá. Armados como estavam, foram atrás da bicha e a encontraram numa gruta de serra próxima da aldeia. Lá, a puseram para fora, gritando, urrando. A onça saiu. Quando ela atacava um deles, o outro puxava o rabo dela. Quando ela se virava, o outro jogava uma coisa nela. Trataram a onça desse modo até cansá-la e então fizeram o que tinham pretendido: puseram na boca da onça uma vara, amarraram bem para ela não poder morder, amarraram e atravessaram suas patas com outra vara enorme e a levaram assim para a aldeia. Lá, as mulheres já tinham feito um buraco enorme e eles jogaram a onça viva lá dentro, só para as mulheres brincarem com a onça, se vingarem dela, cuspiendo, gritando e falando com raiva para ela. É a vingança Kadiwéu. (Ribeiro, 2010, p. 64-65)

O relato do antropólogo brasileiro é bem diferente se comparado aos publicados no *Jornal do Brasil*. Se a vingança contra uma onça, ou mesmo a venda de pele, causavam repulsa na visão contemporânea de sustentabilidade, isso decorre da negação da defesa do direito dos indígenas de serem e de permanecerem indígenas. O início do reconhecimento do Estado brasileiro e da comunidade

internacional sobre a existência e a expressão das minorias indígenas implica a aceitação do direito e de seus valores culturais não como uma ação criminosa contra a natureza, mas conforme Juruna disse: "Isso é direito de um índio, ninguém pode tirá-lo de mim" (Jornal do Brasil, 1992d, p. 11, tradução nossa). Juruna tinha consciência de que a maior parte da população brasileira vivia em condições miseráveis, como relatado ao repórter: "Vou te dizer a verdade. Não quero vender pele por 600 dólares. Mas se eu fiz, não deveria ser um problema. 600 não é muito, porque você não tem ideia de quão alta é a inflação do Brasil". Mas, mesmo situando sua condição econômica, ele fazia isso como protesto para a defesa dos direitos indígenas:

"Estou fazendo isso um protesto. E é um protesto muito eficaz também, porque as pessoas estão me chamando de todo tipo de coisa, de um traidor a um palhaço". Juruna se defende cobrando como um touro. "Quero que todos esses ambientalistas e ecologistas se preocupem em defender a vida dos homens do que a vida do jacaré, da onça, dos animais da floresta. Eles devem defender vidas das pessoas em vez de animais, que eles só querem como animais de estimação em seus grandes apartamentos. O ser humano é mais importante que o jacaré. Eles não parecem perceber isso". (Jornal do Brasil, 1992d, p. 11, tradução nossa)

E seguia discursando sobre a importância da distinção entre o direito dos indígenas e o dos animais, mas fazendo um adendo contra a destruição ecológica promovida por multinacionais:

Em suas considerações em todas as acusações contra ele, Juruna grita e acena com seus braços fortes. "Além disso, os multinacionais que vêm aqui não têm sentimento pela terra. Eles não amam as criaturas – eles amam dinheiro. E eles não têm sentimento para as pessoas, então não deve reclamar de mim". "É por isso que, na frente de todas essas pessoas que me insultam, defendo os direitos humanos certos, não os direitos das cobras". (Jornal do Brasil, 1992d, p. 11, tradução nossa)

Para Juruna, não haveria sustentação moral por parte dos integrantes da Rio-92 para levá-lo a acreditar em possíveis mudanças na política ecológica sem a devida demarcação das terras, dos modos de vidas indígenas e da distribuição de renda. Dessa forma, sua sustentação argumentativa partia da negação à figuração atribuída ao indígena na Cúpula da Terra: "para o Primeiro Mundo somos como o cinema, como palhaços, uma fantasia. Mas isso não tem nada a ver conosco. Não queremos viver como criaturas na selva. Queremos conforto, casas, salários", e concluía que:

Esta reunião não vai adiantar nada. É só um grande carnaval e nós somos os palhaços. Mas as pessoas que nos tratam assim não têm o espírito de luz. O capitalista veio discutir em nossa terra, realizar um carnaval às custas dos pobres brasileiros. Como Juruna pode acreditar nos Estados Unidos que matou todos os seus índios? Não, eu não acho que essa Cúpula vai conseguir nada. (Jornal do Brasil, 1992d, p. 11, tradução nossa)

A linha argumentativa de Juruna partiu da defesa de melhores condições e formas de manutenção do modo de vida das comunidades indígenas. A forma como o protesto de Juruna foi recebido pela mídia impressa, seja pelo humor ou pelo escândalo, não reconhecia o caráter político da manifestação. Fica evidente que os dois repórteres do Jornal do Brasil esperavam com suas matérias que Juruna não tivesse uma consciência global, tanto da economia quanto da política, e que ele estivesse integrado ao processo de assimilação ao ponto de reconhecer na sustentabilidade a única forma de preservação de sua cultura. Ou seja, na perda dos seus valores tradicionais, como a venda de pele de onças, trocando-os por uma nova humanidade sustentável. Entretanto, a venda de pele por Juruna mostrou que os saberes adaptados à ecologia constituíram, no dizer de Darcy Ribeiro, a “sua capacidade de se manter e de permanecer” indígena (Ribeiro, 2010, p. 46).

Na visão reafirmada da Rio-92, os indígenas deveriam ser ecológicos, assim como definido pelas lideranças participantes do evento. O contraponto a esse discurso veio com a participação ativa de diversas lideranças indígenas da América, da Europa, da África, da Ásia e da Oceania, na Cúpula da Terra na aldeia global Kari-Oca em Jacarepaguá, na qual Juruna foi um dos membros até ser vedada a sua participação. Por mais que a imprensa carioca tratasse a aldeia Kari-Oca como um efeito de propaganda, esta delimitou uma outra visão global sobre o meio ambiente, desenvolvimento, território existencial e material e os valores culturais e científicos dos indígenas. Conforme os artigos 32 e 66, respectivamente, da declaração da aldeia Kari-Oca:

Nossos territórios são uma totalidade viva em permanente relação vital entre os seres humanos e a natureza. A posse de nossos territórios produz nosso desenvolvimento cultural, pois o conceito de ‘desenvolvimento’ significou a destruição de nossas terras. Rechaçamos qualquer argumento que esse ‘desenvolvimento’ tenha sido benéfico para nossos povos. Não somos culturas estáticas e mantemos nossas identidades através de permanente recriação de nossas condições de vida. (Unesco, 1992, p. 3, 5)

Nessa declaração de 1992, o objetivo dos povos indígenas era restituir o espaço da política alienada pela cultura ocidental, tendo como primazia o direito à terra, e que o conceito de desenvolvimento não deveria ser aplicado de forma homogênea, tal qual foi ratificado pela Agenda 21. O ataque à política neoliberal globalizada incidia sobre a histórica destruição das culturas indígenas, e a solução encontrada pela aldeia foi: "Sentimos o planeta Terra como nossa mãe. Quando o planeta estiver contaminado e enfermo, a saúde humana será impossível. Para que possamos nos curar, devemos curar o planeta e para curar o planeta devemos nos curar. Devemos buscar a cura do planeta, desde nossas bases até o nível mundial" (Unesco, 1992, p. 6).

Indo ao encontro das palavras finais de Juruna em sua entrevista a Pablo Vierci: "Se eles querem que vivamos como selvagens, as pessoas civilizadas devem dar um exemplo. Eles deveriam apagar as luzes em todas as cidades. Então, se estivermos todos no escuro, aceitarei o fato de que não temos luz. Mas se o resto do mundo tem luz, por que devemos viver no escuro?" (Jornal do Brasil, 1992d, p. 11, tradução nossa). Mais uma vez, fica evidente a defesa de que as vidas indígenas sejam também respeitadas em adesões ao mundo contemporâneo e não simplesmente mobilizadas em representações e discursos que desconsideram as necessidades de avanços e garantias sociais a tais grupos.

Conclusão

Não desconsiderando a importância de debates e as prováveis valorosas intenções de pessoas envolvidas na ECO-92, sua realização constituiu um evento no qual o governo brasileiro buscou vender uma imagem renovada e atrelada a ideais de preservação e sustentabilidade que não correspondiam à realidade brasileira. A imprensa reverberou o discurso em favor do meio ambiente e de novas formas de consumo e uso dos recursos naturais, ancorados em pressupostos de racionalidades eurocêntricas. Na acepção de Manuela Carneiro da Cunha, o papel dos sujeitos indígenas no país vai além das representações de um "selvagem ecológico":

Volta à surrada ideia do bom selvagem ecológico? Sim e não. Sim, como possibilidade de um papel importante para os índios no nosso futuro comum; não, porque esse papel não repousa sobre alguma essência que lhes seja atribuída. A posição dos índios no Brasil de hoje e de amanhã desenhar-se-á na confluência de várias opções

estratégicas, tanto do Estado brasileiro e da comunidade internacional quanto das diferentes etnias. Trata-se de parceria. (Carneiro da Cunha, 1994, p. 134)

Os povos indígenas, cujas imagens cristalizadas no imaginário ocidental faziam parte das representações a serem difundidas, tiveram uma participação que não se traduziu em poder de decisão. No caso de exploração da notícia sobre Juruna e a venda da pele de onça, nota-se que parte da imprensa ainda cultivava e disseminava discursos repletos de julgamentos e inferiorizações. Percebe-se que os discursos sobre povos indígenas que circulam pela sociedade brasileira estavam em 1992, e ainda estão atualmente, repletos de representações estereotipadas. Perspectivas de interculturalidade precisam ser difundidas, compreendidas e praticadas em segmentos diversos não apenas na imprensa, mas em outros produtos culturais, bem como em políticas públicas e no ensino formal.

A análise de algumas das compreensões políticas discutidas na Eco-92, e também da cobertura de mídia a ela dedicada, demonstra a persistência de ideias e discursos nos quais predomina a visão dos povos indígenas como esse "outro", sobre o qual criam-se expectativas que em sua maioria não estão em diálogo com a autopercepção dos sujeitos que compõem essas populações. Ainda que sejam importantes tais problematizações, é necessário dizer que o evento fortaleceu, antes mesmo de ocorrer, espaços discursivos e, portanto, de lutas por direitos que já existiam.

O processo de demarcação de terras indígenas foi acelerado e ficou definida a anuência governamental para numerosos projetos de preservação ambiental. Foram estabelecidas parcerias com agências multilaterais (como o Banco Mundial, o BID, a Comunidade Econômica Europeia, o Grupo dos 7 etc.) que contam com apoio político da opinião pública internacional. (Pacheco de Oliveira; Rocha Freire, 2006, p. 195)

O reconhecimento do lugar social dos povos indígenas no mundo contemporâneo se fundamenta no respeito às identidades e aos saberes que homens e mulheres indígenas mobilizam em suas vivências cotidianas, em suas relações com pessoas indígenas e não indígenas e em suas lutas históricas pela terra e pela vida, entendendo que esses sujeitos "reelaboram as relações de contato, entronizam novas formas de ler, pensar, habitar, agir e existir na vida urbana" (Sarmiento, 2020, p. 248).

Referências

- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Secretária de Editoração e Publicações; Sagraf, 2015.
- BRASIL. Presidência da República. Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil>. Acesso em: 25 jan. 2020.
- BRASIL. Projeto de lei n. 2, 057/91. Brasília: Câmara dos Deputados, 1991. Disponível em: <https://ambientes.ambientebrasil.com.br/>. Acesso em: 25 jan. 2020.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. O futuro da questão indígena. *Estudos Avançados*, v. 8, n. 20, jan./abr. 1994.
- _____. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- CERVO, Amado Luiz; BUENO, Clodoaldo. *História da política exterior do Brasil*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.
- JORNAL DO BRASIL. Entrevista: Sydney Possuelo. "Paiacan é uma grande vítima". Rio de Janeiro, 21 jun. 1992a. Caderno 1. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 24 nov. 2019.
- _____. Espanto na Rio-92: Juruna quer vender uma pele de onça. Rio de Janeiro, 7 jun. 1992b. Suplemento Ecologia e Cidade. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 24 nov. 2019.
- _____. Informes JB. Rio de Janeiro, 27 out. 1984. Caderno 1. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 24 nov. 2019.
- _____. Pathetic Juruna: Who wants to buy spotted jaguar skin for US\$ 600.000?. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 7 jun. 1992c. Suplemento Ecologia e Cidade (English Edition). Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 24 nov. 2019.
- _____. Scandal at Global Forum: leopard skin on sale for 600 dollars. Chief Juruna: "I defend the human rights to life, not that of leopards". Rio de Janeiro, 9 jun. 1992d. *Terra Viva* (English Edition).
- _____. Zózimo. Rio de Janeiro, 2 jun. 1992e. Caderno B. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em: 24 nov. 2019.
- KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto. *Tempo e história*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- LAFER, Celso. *Relações internacionais, política externa e diplomacia brasileira: pensamento e ação*. Brasília: Funag, 2018.
- LEONARDI, Victor Paes de Barros. *Entre árvores e esquecimentos: a modernidade e os povos indígenas no Brasil – história social dos sertões*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Paralelo 15, 2016.
- LIMA, Luciana. *Construção de rodovias no governo militar matou cerca de 8 mil índios*. IG, 25 set. 2013. Disponível em: <http://memoriasdaditadura.org.br/indigenas/>. Acesso em: 1 jan. 2019.
- MOREIRA, Marcilio Marques. *Diplomacia, política e finanças*. Entrevista à Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- MORTARI, Claudia; WITTMANN, Luisa Tombini. *Histórias compartilhadas: propostas universitárias de construção de conhecimentos decolonizados*. *Revista PerCursos*, Florianópolis, v. 19, n. 39, p. 154-176, jan./abr. 2018.
- OIT. Convenção n. 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais. 1989. Disponível em: www2.camara.leg.br. Acesso em: 21 fev. 2019.
- PACHECO DE OLIVERIA, João; ROCHA FREIRE, Carlos Augusto da. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Laced/Museu Nacional, 2006.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIjano.pdf. Acesso em: jan. 2021.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Meus índios, minha gente*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Editora UnB, 2010a.
- _____. *Falando dos índios*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília: Editora UnB, 2010b.

- RICARDO, Carlos Alberto. A demarcação das terras e o futuro dos índios no Brasil. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- SARMENTO, Ismatônio de Castro Sousa. O índio na cidade ou cidade indígena: identidade, direito e organização etnopolítica tentehar-guajajara na cidade de Barra do Corda/MA. In: ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira de (org.). *Direitos humanos em múltiplas perspectivas*. Jundiá (SP): Paco Editorial, 2020.
- SHIVA, Vandana. O mundo no limite. In: GIDDENS, Anthony; HUTTON, Will (org.). *No limite da racionalidade*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- SOUZA, César Martins de. Morte, saúde e ditadura na construção da Transamazônica. *Revista Tempos Históricos*, v. 19, 2. semestre de 2015, p. 65-91. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempohistoricos/article/view/12702/9391>. Acesso em: 3 fev. 2021.
- UNCED. Agenda 21 Global. *Relatório da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Cnumad)*. Rio-92. Disponível em: <http://www.ecologiaintegral.org.br/Agenda21.pdf>. Acesso em: 13 out. 2019.
- UNESCO. *Kari-Oca Declaration and indigenous peoples' earth charter*. World Conference of Indigenous Peoples on Territory, Environment and Development, kari-oca 25-30 may 1992. Disponível em: www.lacult.unesco.org/lacult_en/docc/Kari-Oca_1992.doc. Acesso em: 20 jan. 2020.
- WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaio sobre a crítica da cultura*. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. 2. ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2001.

Recebido em 28/8/2020

Aprovado em 3/2/2021