

O ÍNDIO HIPER-REAL(*)

Alcida Rita Ramos

Como lutar contra a injustiça sem criar injustiça? (Carlos Fuentes)

O estopim que deflagrou este artigo foi um episódio que me foi contado em 1990. Trata-se de um encontro malsucedido entre três índios e o representante de uma organização não-governamental em Brasília. Descrevo o ocorrido mais abaixo, pois quero antes definir meu propósito neste trabalho e esclarecer de saída que não se trata de uma denúncia, ou crítica negativa, mas sim de uma tentativa de compreender os rumos que vem tomando a prática do ativismo indigenista na cena brasileira, especialmente na última década. Entenda-se "tentativa" tanto em sua forma substantiva quanto adjetiva, pois, embora fruto de uma observação prolongada e, em grande medida participante, é ainda uma primeira aproximação ao problema, sujeita a modificações que inevitavelmente virão como resultado de reflexões teóricas mais profundas e de experiências empíricas mais diversificadas (1). Tomo por alvo a atividade indigenista secular e não-oficial, isto é, detenho-me especificamente no ativismo leigo que emergiu da chamada sociedade civil; por isso, excluo tanto o indigenismo oficial praticado pelos funcionários da Funai como a importante atuação do Cimi (Conselho Indigenista Missionário), que, no início dos anos 70, organizou as primeiras assembleias indígenas regionais. Quero, pois, traçar a trajetória de associações laicas, de seus humildes começos à maturidade formal, e o que aconteceu com a figura do "índio" quando as entidades de apoio a sua luta se metamorfosearam em aparatos burocráticos.

Da fase heróica ao fim da *communitas*

A fase contemporânea desse ativismo indigenista "civil" começou, a rigor, em 1978. O gatilho que a detonou foi a ameaça do governo de "emancipar" os índios, isto é, de declará-los não-índios perante a lei e, desse modo, eximir-se do encargo de protegê-los, juntamente com suas tradições, seus usos e costumes e, o mais importante, suas terras. O decreto de emancipação, esboçado pelo presidente Geisel, por intermédio de Rangel Reis, seu ministro do Interior, teve o efeito catalisador de reunir na mesma plataforma uma série de profissionais. Entre coro e solo, antropólogos, advogados, jornalistas, religiosos e artistas se revezaram num inflamado palco político com líderes indígenas que, como por encanto, afloraram na cena pública, tomando de assalto os meios de comunicação. Foi o momento heróico do indigenismo atual. Embalados pelo sucesso de seus protestos, que conseguiram engavetar o projeto de emancipação, os índios criaram a União das Nações Indígenas e os brancos se organizaram em uma proliferação de entidades de apoio ao índio. Praticamente cada capital do Brasil tinha a sua Anai ou CPI cuja vida, a exemplo dos andróides de *Blade Runner*, estava como que programada para ser breve: Com raras exceções (por exemplo: a Comissão Pró-índio de São Paulo e do Acre, o Centro de Trabalho Indigenista de São Paulo, a Associação Nacional de Apoio ao índio de Porto Alegre e da Bahia), nenhuma das entidades surgidas naquela época sobreviveu ao fim desse momento heróico.

Aquele efeito inicial de *communitas*, bem ao gosto de Victor Turner (1969), quando longuíssimas reuniões noite adentro ocupavam locais improvisados ou mesmo os espaços domésticos de seus entusiasmados militantes, também foi previsivelmente curto, como sói ocorrer com as *communitas*, esse apanágio da "antiestrutura" que prima por ser efêmero. O sentimento de *esprit de corps* que envolvia os

ativistas era como que um parêntese ideológico que, ao mesmo tempo que os unia num só corpo, separava-os do resto. Com a constância e consistência de uma nuvem, sua efemeridade denunciou-se rápida e claramente, a princípio nos primeiros sinais de desentendimentos internos e depois na busca de uma estruturação que lhes desse maior concretude sociológica. Já em 1982 eram perceptíveis os sinais de divergência entre brancos e índios dentro do movimento que, a essa altura, já se tornara pan-indígena, alcançando todas as regiões e a grande maioria dos povos indígenas do país. Naquele ano, durante o primeiro encontro nacional de líderes indígenas em Brasília, a maior parte dos antropólogos e outros ativistas do movimento que lá compareceram rebelou-se contra os índios quando estes decidiram convidar o então presidente da Funai, coronel Leal, para dar-lhes uma palestra. Nesse momento, a oposição aos militares vinha num crescendo, e a iniciativa dos índios de chamar um homem que também pertencia ao Conselho de Segurança Nacional para prestigiar seu encontro soou entre os brancos ativistas como um verdadeiro "tapa na cara". Depois de haver ajudado os índios a financiar e organizar o encontro, esses amigos dos índios sentiam-se no direito de dizer a estes o que era certo ou errado, quem eram os mocinhos e os bandidos. Vários sentiram-se traídos pelos líderes indígenas, que com aquele convite demonstravam desconsideração por seus princípios políticos. A mensagem embutida nessa reação poderia ser lida - e o foi, por alguns observadores - como: nós, brancos, ajudamos vocês, índios, para em troca vocês, índios, fazerem o que nós, brancos, achamos correto. Na verdade, essa atitude ecoava uma prática da época: utilizar a questão indígena para ventilar críticas ao regime militar sem incorrer em maiores repressões. O tema "índio" era uma das poucas tábuas de salvação que flutuavam no mar da censura e das represálias à liberdade de expressão.

Até a Nova República, entretanto, o movimento indigenista (não confundir com indígena) foi mantendo uma aparência de unidade; iam sendo suprimidas as divergências internas ditadas por interesses que nem sempre convergiam (por exemplo, entre membros da Igreja, advogados, antropólogos e jornalistas). Unindo-os estava o eterno inimigo comum, os militares. Durante a campanha de Tancredo Neves para a Presidência da República, parecia que a utopia de ter ativistas do indigenismo participando da construção de uma política indigenista oficial iria, afinal, realizar-se. Esperava-se sair da oposição para, até que enfim, fazer parte da situação. Mas, com a morte de Tancredo e a tomada do poder pela equipe herdada por Sarney, em poucos meses de Nova República os indigenistas amargaram a experiência de ver traída essa utopia (Fundação Nacional Pró-Memória, 1988). A partir daí, ainda no primeiro semestre de 1985, ficou claro que a era militar do indigenismo estava muito longe de acabar. Ao contrário, a militarização da Amazônia e da questão indígena foi ficando cada vez mais forte. O inimigo comum continuava são e salvo.

Porém, já haviam sido dados os primeiros arranhões na união e harmonia entre as entidades, a partir do momento em que lhes foi acenada a possibilidade de fazerem parte do poder. Nem mesmo a consciência de que continuariam como sempre a fazer oposição aos eternos militares e a outras forças conservadoras foi suficiente para aparar as arestas da competição e do desentendimento, entre algumas entidades. A frente única mostrava rasgões difíceis de remendar, como se pôde perceber durante o prolongado lobby que persistiu por todas as etapas da Assembléia Constituinte, apesar dos esforços para manter as aparências.

Mas não são as dissidências que mais me interessam aqui. O que me chama a atenção é o trajeto que vai do anseio artesanal ao formalismo profissional. É o destino burocrático das entidades de apoio ao índio; traçado individualmente por cada uma, esse destino se repete com uma recorrência monótona e até previsível, desvelando uma curiosa transformação em suas relações mútuas: da unidade à uniformidade. É uma réplica coletiva da clássica rota para a inescapável burocratização do carisma.

A caminho do escritório

O período de desilusão com a Nova República foi também a época de consolidação das

organizações indigenistas, sob a forma de aparatos burocráticos. Instalou-se o profissionalismo das relações de trabalho e criaram-se compromissos com agências financiadoras que, por sua vez, produziram estruturas próprias para gerir os recursos daí decorrentes.

Chegamos, assim, à década de 90 com um panorama indigenista que pouco lembra os dias de agitação e arrebatamento cívico de 78. Para ilustrar esse novo *ethos* ativista me detenho no episódio a que me referi no início do artigo. Trata-se da expulsão dos índios Tukano de uma de suas áreas reconhecidas pelo governo e do apelo de seus representantes a uma entidade de apoio ao índio. O anonimato das pessoas e entidades é proposital, pois o que importa não é apontar indivíduos componentes do sistema, mas refletir sobre o próprio sistema, tentar entender como se forja uma ética "interétnica", por meio de um esforço de análise de como se dá a institucionalização daquilo que, por sua natureza, se quer anti-establishment.

Incidente em Brasília

A 9 de maio de 1990, 28 soldados do Exército expulsaram 123 homens, mulheres e crianças Tukano que garimpavam num dos retalhos de terra de 10 mil hectares - originalmente chamado de "Colônia Indígena" e depois rebatizado de "Área Indígena" Pari Cachoeira III - que lhes havia sido destinado pelos dirigentes do Projeto Calha Norte, em janeiro de 1988 (Buchillet, 1990, pp. 128-135). Com o pretexto de que esses índios estavam envolvidos no contrabando de ouro e, por extensão, no tráfico de cocaína e nas atividades de guerrilha colombiana, os militares, a toque de armas, intimidaram os índios, forçando-os a abandonar suas casas e enfrentar uma longa caminhada até outras aldeias de seus parentes, por trilhas alagadas pelas chuvas, no passo lento de crianças e mulheres carregadas de pertences. Alegaram os militares que os índios estavam fora da "Área indígena", embora os marcos plantados no chão indicassem uma demarcação já estabelecida. Sublinhando a expulsão, os homens do Exército queimaram as casas e destruíram seus equipamentos de garimpagem.

Essa história foi-me contada por três índios Tukano que, três semanas depois do incidente, conseguiram chegar a Brasília para demandar as providências que nenhuma autoridade havia tomado até então para apurar esses fatos e corrigir a injustiça (2). Contaram-me também a recepção que tiveram por parte do representante de uma das entidades de defesa dos direitos indígenas, a primeira instância que procuraram no seu pedido de socorro. É essa reação que tomo como objeto de interesse para esta reflexão sobre a trajetória do ativismo indigenista nos últimos anos. Mas, antes, é preciso trazer alguns fatos anteriores que ajudam essa reação a fazer sentido e revelam os parâmetros de uma ética branca num contexto de política interétnica.

Esses mesmos líderes Tukano que vieram denunciar ações arbitrárias dos militares foram alvo de pesadas críticas e até de expurgo, por parte de outros índios e de brancos indigenistas, por haverem feito um acordo com os dirigentes do Projeto Calha Norte e com a mineradora Paranapanema, que vinha substituir a atuação caótica de centenas de garimpeiros que extraíam ouro na região do Alto Rio Negro, território de vários grupos indígenas, inclusive Tukano. Depois de anos de luta inglória e inconclusiva junto à Funai e a outras agências do governo para que suas terras fossem devidamente demarcadas, esses líderes optaram por aceitar o retalhamento do território indígena proposto pelos militares, em troca de benfeitorias por eles prometidas e de *royalties* da mineradora cujas atividades estavam apoiadas pelo Calha Norte. Tal acordo valeu a esses líderes o mais longo e generalizado ostracismo da "comunidade" indigenista, aliás, um risco calculado que assumiram sem a inocência dos desprevenidos. Dois anos depois, eles se sentiam traídos pela companhia mineradora, que abandonou a área por falta de maior interesse econômico nos recursos da região, devolvendo aos índios a ameaça iminente de reinvasão pelos garimpeiros. Sentiam-se traídos também pelos militares que, alegando ter seus recursos engolidos pela inflação, deixaram de construir os prometidos hospitais, escolas e projetos econômicos, para erigir apenas quartéis na área. O pior de tudo foi se sentirem traídos por perceberem quão inútil, face à expulsão de seus

companheiros da área Pari Cachoeira III, fora sua "imolação ética" junto ao movimento indígena-indigenista. Afinal, foi em nome do bem-estar dos Tukano e da tranquilidade na terra demarcada que se denegaram, aparentemente para nada, pelo que percebi em seus desabafos.

Segundo me relataram, seu encontro com o representante da entidade brasileira de apoio ao índio teve o caráter de um interrogatório policial: quantos índios estariam envolvidos na guerrilha, no narcotráfico, no contrabando de ouro; se as trilhas tradicionais de acesso à Colômbia (onde vivem muitos de seus parentes) foram alargadas para facilitar o tráfico. Foi questionada a legitimidade das reivindicações que traziam quanto ao status da área, da qual os 123 Tukano haviam sido expulsos. Foi afirmado que os três estavam "cutucando a fera com vara curta", portanto, seu caso seria praticamente indefensável. Foram-lhes " jogados na cara" os acordos que haviam feito com os militares. Os índios precisariam esperar que os membros da entidade se reunissem, para decidirem se iriam ou não assumir a defesa de um caso tão complicado.

Desapontados e desorientados, os três recorreram a diversos contatos em Brasília, desde o então diretor da Polícia Federal, Romeu Tuma - que haviam conhecido durante as negociações com o Calha Norte, ajudando-o a queimar seu tradicional *ipadu* (coca) e entregando-lhe todas suas armas -, a jornalistas e antropólogos (incluindo os que eles mesmos haviam alijado durante a fase áurea de sua cooperação com os militares) e acabaram sendo atendidos pela Procuradoria-Geral da República que, desde a Constituição de 1988, é o órgão oficial e legítimo no atendimento das reivindicações indígenas.

Abro aqui um parêntese para um breve comentário sobre o artigo 232 da Constituição, que declara: "Os índios, suas comunidades e organizações, são partes legítimas para ingressarem juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo". Esse artigo que, ironicamente, as entidades de apoio ao índio ajudaram a criar com sua pressão junto aos Constituintes, tem o efeito de esvaziar um importantíssimo espaço que antes era ocupado por elas, que se estendiam como pontes entre os índios e as instâncias políticas e jurídicas do país. Embora as ações das entidades não se esgotem na dimensão jurídico-legal, esta é, sem dúvida, uma das instâncias mais importantes no que toca aos direitos indígenas.

Devo esclarecer que meu conhecimento do confronto dos Tukano com aquela entidade em Brasília vem apenas dos três índios, além de uns poucos comentários de terceiros. Não fiz maiores indagações sobre o ocorrido e não tenho a versão do representante indigenista em questão. É com base no depoimento dos Tukano e em minha própria vivência no campo do ativismo indigenista que teço estas considerações. Não pretendo fazer uma exegese do caso, nem passar julgamento sobre qualquer dos atores envolvidos. Apenas tomo o ocorrido como um desses privilegiados "fatos sociais", prenhes de significado, capazes de desnudar dimensões sociológicas, políticas e simbólicas até então mal percebidas ou mesmo desconhecidas pelo antropólogo.

O caso - ou a série de episódios -Tukano vem comprovar magistralmente duas teses: a de um clássico e a de um *enfant terrible* pós-moderno. O clássico é Weber; o *enfant terrible*, Baudrillard. Exemplifica a passagem do artesanato político à burocratização e desta ao simulacro ou, se quiserem, um pulo do medieval ao pós-moderno no relâmpago de uns poucos anos. Ao longo do caminho que começa na *communitas* anárquica e chega à prática impessoal do profissionalismo, o trabalho ativista de defesa dos direitos indígenas - o *advocacy work* dos anglosaxões - passou por profundas mudanças em sua organização, em suas prioridades e em seu *ethos*. A passagem do tempo parcial de antropólogos, artistas, advogados, jornalistas etc., militantes da causa indígena nos interstícios de seu tempo profissional, ao tempo integral dos profissionais do ativismo indigenista, corresponde a uma metamorfose em termos de tempo, espaço, recursos materiais, disponibilidade e ética.

Ensina Weber que, na história da burocratização iniciada na Idade Média, é fundamental a criação

do *bureau*, do *Kontor*, ou seja, do "escritório". Com ele foram criadas especializações, atitudes e situações novas, além de uma ética própria. Se, para Weber, a burocracia representava um dos tipos ideais de racionalidade, o auge da eficiência no gerenciamento público e privado, ela chegou a nossos dias com a reputação bastante abalada. Hoje, burocracia tem uma conotação que é o oposto exato da definição weberiana: "uma burocracia" é um entrave, um emaranhado confuso que faz emperrar o fluxo da cidadania; "alimentar a máquina burocrática" significa desperdiçar recursos sem grandes resultados além de perpetuar o sistema do "escritório". Diz Weber: "Que o escritório é uma 'vocação' está expresso [entre outras coisas por] não se estabelecer uma relação com uma pessoa (...), mas, ao contrário, pela devoção a propósitos *impessoais e funcionais*" (1978, pp. 957, 958-9. Grifos no original).

Para Weber, "existe apenas uma escolha, que é entre a burocracia e o diletantismo". Não esqueçamos também que, segundo ele, "do ponto de vista puramente técnico, [a burocracia é] formalmente o meio mais racional conhecido de se exercer autoridade sobre seres humanos" (Idem, *ibidem*, p. 223).

As entidades de apoio ao índio não escapariam a esse processo "moderno" que, afinal, é medieval. Mas, no seu caso, a senda da burocratização, talvez inevitável para o Ocidente, mostra-se muito pouco apropriada, já que seu objeto, sua razão de ser, é refratária à lógica do "escritório". O que fazer com a alteridade dos índios, tão pouco afeita à domesticação da lógica do *bureau*? Como controlá-la e torná-la compatível com os "propósitos impessoais e funcionais" da organização burocrática? Como contornar o descompasso entre a ânsia organizacional das entidades e a necessidade de atuar na interface entre políticas indígenas e políticas brancas? A "vocação" weberiana do escritório não poderia ser menos apropriada para lidar com a questão interétnica. Então, para cumprir o destino ocidental da burocratização e, ao mesmo tempo, lidar com questões indígenas, a saída parece ter sido inventar um índio "burocratizável". Os índios "de carne e osso" começam a ser filtrados, sua alteridade indomada, criadora de desordem em potencial ou de fato para as entidades, sofre um processo de domesticação e surge então um modelo de índio, que seria uma espécie de "índio-modelo".

Com a burocratização pode ter havido um aumento de eficiência - nem sempre alcançado, malgrado Weber -, mas ao custo de um distanciamento com relação ao mundo social e à visão de mundo dos índios, que põe em xeque o papel e o futuro dessas entidades. Definida por seu engajamento com índios reais, a máquina indigenista privada, para se sustentar, precisa alimentar-se do índio de carne e osso, matéria-prima de suas atividades e razão de sua existência.

Mas esse índio fica cada vez mais longínquo e menos inteligível para a inteligência burocrática, cada vez menos compatível com a razão contábil e administrativa do "escritório" indigenista. É como se as ONGs se vissem presas num torque, entre duas forças paralelas, mas opostas: as necessidades reais de índios reais, eivadas pela irracionalidade de relações contorcidas e controvertidas na arena interétnica, e a "mística do escritório", gerada pela necessidade de se automanter em termos de organização de recursos materiais e humanos. Cria-se, assim, uma "razão" própria, uma autonomia ontológica em relação àquilo que lhe deu origem e sentido. Com as ONGs apanhadas entre a ética dos direitos humanos e a impessoalidade da prática burocrática, o mais grave é que se cria também um campo social e simbólico extremamente nebuloso, no qual a moralidade individual é misturada e confundida com o princípio norteador de sua ação que é, acima de tudo, a defesa dos direitos dos índios, enquanto povos subjugados. É como se, ao praticarem ações condenáveis, os índios reais desonrassem as entidades, mesmo que, motivando essas ações, estivessem os interesses de sua gente.

Dos tempos em que o *locus* da ação indigenista alternativa eram nossas salas e cozinhas até a atual situação de escritórios computadorizados, a causa indígena dos brancos vem cumprindo um destino weberiano que está agora em via de implodir no que Baudrillard tem chamado de "simulacro". É a simulação do "índio de verdade", o modelo criado por antecipação que toma totalmente o lugar da

experiência vivida com os índios. É o modelo que acomoda o índio às necessidades da organização. O caso Tukano ilustra essa tendência que já se percebe há tempos nos meios ativistas do indigenismo: a construção do índio-modelo, o índio perfeito, aquele que por suas virtudes e vicissitudes pode mobilizar o esforço defensor dos profissionais das ONGs, aquele índio que é mais real que o real, o índio hiper-real (Baudrillard, 1981, p. 161).

Do índio genérico ao índio domesticado

Assim é o índio do circuito de muitas entidades de apoio ao índio. Desde a profecia frustrada de Darcy Ribeiro, corri seu "índio genérico", prisioneiro da guerra do contato e etnicamente oco, passando pelos anos dourados de labuta na forja que fundiu a consciência pan-indigenista, até chegar à burocratização da prática indigenista privada, o índio no Brasil vem sendo alvo de uma ética *sui generis* por parte de seus aliados brancos. No passado, as figuras indianistas de José de Alencar e Gonçalves Dias alicerçaram muitos dos sonhos nacionalistas brasileiros e depois se prestaram à verve sardônica dos modernistas dos anos 20; e na versão pós-moderna dos "amigos dos índios" também não falta uma boa dose de romantismo, quando se demanda dos índios, se não um exotismo redentor, no mínimo uma inquebrantável integridade de princípios: morrer, se preciso for, mas defendendo suas terras, resistindo ao assédio dos poderosos, repelindo a corrupção, denunciando os descabros. Quanto mais estóico e resistente a tentações for o índio, mais merecedor ele será da solidariedade dos brancos. Cooptação, assim como poder, não é programa de índio.

Princípios virtuosos, pureza ideológica, disposição de morrer heroicamente e outras proezas morais não são mais do que fantasias de branco. Mas não parece ocorrer a muitos militantes indigenistas que, ao exigí-las dos índios, eles estão, de fato, criando o modelo perfeito daquele que não sucumbe a pressões. O contraste entre o índio-mártir e o índio-vendido é, no fundo, o reflexo do contraste entre o branco-honrado e o branco-corrupto.

O índio genérico de Darcy Ribeiro foi a projeção intelectual de um vaticínio catastrófico, de uma morte cultural anunciada. Por falta de ressonância social e histórica, essa imagem não progrediu. Pulverizou-se no vazio de sua própria prestidigitação; não passou de um holograma retórico à procura de entidades que lhe dessem concretude operacional. Já o índio hiper-real de muitas entidades, esse obscuro objeto de defesa, é a hipótese de trabalho do ativista profissional: projeção de uma ilusão, o modelo de índio/índio-modelo passou a ser seu holograma ético por excelência. O representante daquela entidade brasiliense esperava receber um holograma de índio, um ectoplasma etéreo e ideal, e entram-lhe pela porta três índios reais, importunos e problemáticos. Chega-se, então, ao absurdo de situações em que membros de entidades pró-índio despacham índios de carne e osso, por perturbarem seu trabalho de defesa do índio! Há que fazer uma reunião de cúpula para decidir se o caso merece sua atenção. Então, defende-se o que contra quê? Do simulacro contra o concreto, poderíamos dizer.

Instaura-se uma burocracia pós-moderna, em mais uma das manifestações do que C. Wright Mills chamou de *managerial demiurge* ao se referir à burocratização de campos como a academia (Mills, 1956). São os meios assumindo o papel de fins, numa reprise da síndrome Ponte-do-rio-Kwai: afinal, para que serve a obra a duras penas executada, senão para ser usufruída, mesmo arriscando esquecer qual era mesmo seu objetivo original? É o beco sem saída, caminho ético obstruído no qual "a hipersimilitude equivaleria a um assassinato do original e, portanto, a um puro *nonsense*" (Baudrillard, 1981, p. 162). Criam-se estruturas quase-cartoriais destinadas a gerir os recursos muitas vezes vultosos que permitem produzir e manter esse simulacro que é o índio hiper-real: dependente, sofredor, vítima do sistema, inocente das mazelas burguesas, íntegro em suas ações e intenções e de preferência exótico. Os índios assim criados são como clones de fantasia, feitos à imagem do que os brancos gostariam de ser, eles mesmos. Pairando acima e além do real, o modelo de índio passa a existir como que numa quarta dimensão, instituindo uma entidade ontológica de terceiro grau. É o índio-modelo que justifica recursos

materiais e humanos para sua defesa, pois, de outro modo, como seria possível convencer agências de financiamento para que contribuam para a defesa de índios que, recalcitrantes, ousam agenciar suas próprias alianças com quem lhes aprovar? (algo que, como sabemos *ad nauseam*, nada tem de condenável e até rende pontos nas mais altas esferas do mundo político dos brancos). Se é essa a realidade caótica da alteridade que constitui ameaça para as entidades, o recurso para sua sobrevivência institucional é a criação de uma hiper-realidade que não perturbe a rotina e os desígnios do "escritório".

Não quero afirmar que toda e qualquer ONG padeça desse mal, mas também não descarto a possibilidade de que esse destino seja estruturalmente inevitável, de que entidades de apoio ao índio, ao seguirem o caminho medieval pós-moderno da rotinização e do distanciamento com seus sujeitos reais - os índios de carne e osso -, não estejam automaticamente expostas ao vírus da simulação; e que, sem uma tomada de consciência e reorientação de meios e fins, elas caíam vítimas da metástase simbólica que insidiosamente se espalha pelo organismo burocrático, a exemplo do corpo informático ou orgânico (Baudrillard, 1990). Nesse caso, não seria tanto uma falha individual de cada entidade em particular, mas do tipo de sistema a que as ONGs estão ligadas, sistema esse que já traz embutida sua própria involução, no sentido que Geertz (1963) deu ao termo. Chegamos ao requinte de ter ONGs criadas especialmente para gerir as finanças de outras ONGs, como num sonho (ou pesadelo?) de ficção científica. Encarar algum dia um índio de verdade não está na agenda dessas ONGs contábeis de segundo grau.

Inimigo íntimo ou amigo remoto?

Em sã consciência, não poderíamos censurar os três índios Tukano se, depois do interrogatório a que foram expostos em Brasília e intuindo a contaminação virótica das ONGs, fizessem suas as famosas palavras do bandido Giuliano: "Que Deus nos proteja dos nossos amigos". Mas não o fizeram. Recorreram a outros brancos, desvinculados de ONGs e a quem nem sempre chamaram de amigos. Proximidade e distância mostram aqui ser categorias ainda mais relativas do que imaginávamos. Se, para os povos colonizados como, por exemplo, os indianos, o branco colonizador é o que Ashis Nandy (1983) chama de "inimigo íntimo", aquele que legou uma nova consciência de identidade aos "nativos", passando a fazer parte de seu novo *ethos*, embora seja muitas vezes odiado, para os povos "nacionalizados" como os indígenas do Brasil, o branco solidário é como um "amigo remoto", aquele que assume o papel de defensor, mas que, no fundo, não tem grande ou alguma intimidade existencial ou intelectual com os índios. Estes passam a ser, antes de tudo, instrumentos de trabalho do militante indigenista.

A relação dos índios com os brancos que se dedicam à defesa dos direitos indígenas, e que nesse campo merecem o qualificativo de esclarecidos, pode ser amistosa, mas não supera os problemas criados pela barreira interétnica. É até possível uma colaboração entre índios e indigenistas, mas nunca seria uma colaboração "mecânica" no sentido durkheimiano, pois nunca se realizaria entre iguais que compartilham uma mesmidade. Também improvável seria uma colaboração "orgânica", pois precisaria primeiro passar por alguns testes de resistência e ousadia, como, por exemplo, enfrentar o "índio real". Uma vez que a interdependência funcional que caracteriza a organicidade pressupõe a interação de elementos diferentes, mas da mesma ordem, seria necessário abdicar do índio hiper-real e associar-se ao índio real, ou então abdicar de si mesmo como indigenista real e criar o indigenista hiper-real. Nesta última hipótese, teríamos a consagração do simulacro, ou seja, o simulacro do simulacro: o que se fizesse nessa esfera não teria absolutamente mais nada a ver com o que acontece no mundo dos eventos reais. Seria o puro *nonsense* de Baudrillard. Não é isso que ocorre, pelo menos, até agora.

Existem pontos de encontro entre membros de entidades e índios que permitem aos primeiros prestar serviços aos segundos: preparar e encaminhar documentos, promover lobbies com parlamentares, captar recursos para projetos comunitários, denunciar injustiças ou deslanchar campanhas de informação no exterior. A recíproca é verdadeira, mas de maneira menos óbvia. As entidades de apoio ao índio só existem porque os índios são esbulhados e não têm (ou não tinham, até há pouco tempo) acesso a canais

competentes dentro do aparelho de Estado para ventilar suas reivindicações. Logo, as entidades dependem dos índios para sobreviver. Mas - e aí é que vem o paradoxo que inibe uma cooperação orgânica - a máquina burocrática das entidades é alimentada com recursos de agências que mantêm padrões éticos próprios de uma moralidade ocidental; por sua vez, esses padrões instilam-se nas entidades, reclamando que se faça a assepsia da alteridade indígena como contrapartida da colaboração: não é com o índio real que se colabora, mas com o índio-modelo. As entidades dependem dos índios, mas dos índios criados por elas.

Este é um tipo particular de colaboração que não parece ser privilégio do campo indigenista (3). Talvez seja mesmo uma consequência inevitável do fenômeno "defesa dos direitos humanos", quando o "humano genérico" substitui o indivíduo complexo, composto de dimensões tanto aprováveis como reprováveis pelos *mores* ocidentais e, portanto, incontrolável pela ordem burocrática. Talvez seja o único caminho viável para criar uma consciência reivindicatória coletiva e um sujeito político visível na arena nacional e internacional. Ou se cria o "humano genérico" como objeto de interesse político, ou se arrisca a perder esse objeto na pulverização de alteridades multivariadas e incompreensíveis à razão sócio-política do Estado-Nação e de entidades supranacionais. Nesse sentido, há que reconhecer o esforço e a eficácia das ações de muitas ONGs e, dentre estas, as indigenistas em especial, pelo caráter *sui generis* da questão indígena no cenário nacional. Minha análise crítica não pretende desnudar de mérito a atuação dos ativistas indigenistas, mas apenas chamar a atenção para o outro lado do ativismo profissional. O preço da profissionalização é um afastamento daquilo para que ela veio: o índio de carne e osso.

Suspeita

Não acho que é por acaso que muito poucos antropólogos se dedicam atualmente à militância profissional como atividade exclusiva. A formação que recebemos da antropologia inclui em sua bagagem um princípio básico que pode bem ser o antídoto do vírus do simulacro: é o princípio da suspeita, da desconfiança em relação a verdades fixas. O questionamento que fazemos como rotina de trabalho nos vacina, ao menos em parte, contra esse vírus. Por outro lado, nossa profissão - refiro-me aqui especificamente aos etnólogos - nos leva constantemente ao convívio com o "índio real", o índio concreto, com suas grandezas e misérias, complexidades e ambigüidades, mas nunca vazio, nunca modelo de nada, ectoplasma de nossa imaginação. A cumplicidade que comumente se cria entre os índios e seus antropólogos, muitas vezes pouco entendida pelos profissionais da defesa dos índios, advém dessa experiência em comum de se desvendarem ontologicamente uns aos outros. É sobre o "real" gerado por essa experiência que construímos nossa ética e não sobre uma imagem idealizada pelo distanciamento asséptico e formal. Se os etnólogos são com tanta frequência chamados a fornecer matéria-prima etnográfica para a produção do ativismo profissional é porque se percebe em nós um fenômeno de primeiro grau, mais acessível que os próprios índios, com os quais os profissionais do indigenismo, por força do contágio do simulacro, não têm intimidade. Ao traduzirmos a nossa vivência entre os índios para a linguagem do consumo simbólico da alteridade, tornamos possível que imagens recapeadas desses índios sejam vicariamente vividas pela indústria do ativismo indigenista. Por nossa proximidade com índios reais, tornamo-nos seus *surrogates*. É como se o objeto da ação das entidades representasse, por assim dizer, uma vaga, um espaço a ser preenchido. Preferencialmente, o dono da vaga é o índio modelo, domesticado, depurado da virulência da alteridade caótica; na sua falta, viria seu *ersatz*, o etnólogo branco; e, por último, se de todo inevitável, o índio real, intratável pela lógica ordenada da razão burocrática, fonte de riscos e de desordem na organização.

Estas reflexões não apelam, obviamente, a sentimentos de simpatia e aprovação; nem é essa a intenção. Elas projetam, isto sim, uma preocupação quanto ao destino do indigenismo profissional dentro e fora do Brasil. Apesar do crescimento do movimento indígena neste país e da voz cada vez mais audível dos próprios índios, estes ainda precisam de nosso apoio e de nossa assessoria. Para que possamos desempenhar esse papel de maneira esclarecida, precisamos estar atentos para o que constitui uma ética

indigenista, para as distorções que o vírus da simulação pode impingir a essa ética, e para a relação entre meios e fins, numa prática em que a profissionalização corre o grave risco de pôr a perder a sensibilidade, a espontaneidade e o sentido de justiça histórica. Obviamente, não se deve confundir o engajamento político com a burocratização desse engajamento. Seria o mesmo que confundir a prática médica com a burocratização da medicina. Os resultados dessa confusão são vividos todos os dias nos dramas das filas da Previdência Social.

Antropólogos e indigenistas andaram juntos na fase heróica do indigenismo contemporâneo. Parecia uma parceria ideal e uma divisão de trabalho sensata e eficaz: os etnólogos produzindo informações e análises advindas de pesquisas empíricas e os profissionais do indigenismo colocando os resultados etnológicos pertinentes na roda da política do contato. Mas episódios como o dos Tukano nos fazem repensar essa associação com o indigenismo profissional. Fazem-nos tomar consciência de que nossa ética não coincide com a de organizações que, como um rio de lava que começou fluido e acabou se solidificando, se encastelam na fortaleza burocrática que criaram em torno de si e tendem a se expandir à maneira das corporações, fundido-se, reproduzindo-se, ramificando-se. Nossa lealdade, em última instância, é com os próprios índios, os índios do dia-a-dia das virtudes e dos vícios, e também com os princípios da antropologia, em particular, com o respeito à alteridade concreta. O hábito da reflexão constante, parte de nosso *habitus* (Bourdieu 1974, p. 191), dificulta, e deveria até impedir, que nos cristalizemos em verdades últimas e estabelecidas. Nosso compromisso consiste em tornar explícito o que não o era antes. O que quero aqui não é provocar uma reação defensiva e magoada, mas uma tomada de pé do que tem sido, como tem andado e para onde vai o caminho do indigenismo profissional. É, em suma, um exercício antropológico da suspeita.

NOTAS

* Sou grata a Luis Eduardo Soares pelo convite para participar do Seminário sobre Ética e Antropologia, organizado por ele e realizado no Iuperj, em junho de 1988, ocasião em que apresentei a primeira versão deste trabalho. Agradeço igualmente a Rita Segato, Jeremy Beckett e Dominique Buchillet por suas leituras cuidadosas do texto. Estas reflexões devem muito à perspicácia e sensibilidade de Bruce Albert, que, em nossa intensa troca de idéias e experiências, muito contribuiu para me ajudar a desenrolar esse novo.

1. Na verdade, este trabalho faz parte de um projeto muito mais amplo sobre a construção do indigenismo no Brasil, ao qual venho me dedicando ultimamente (Ramos, 1990a, 1990b, 1991a, 1991b, 1992a, 1992b, 1994, sal.). Com pequenas modificações, corresponde à versão em inglês publicada em *Critique of Anthropology*, 1994, vol. 14, n°2/153-172.

2. Consta do dossiê da Procuradoria-Geral da República sobre o caso, anexo ao Ofício/Secodid/N° 147/90 de 1° de junho de 1990, assinado pelo subprocurador-geral da República, Claudio Lemos Fontelles, endereçado ao ministro do Exército, Carlos Tinoco Ribeiro Gomes.

3. Teresa Caldeira apontou-me que algo semelhante ocorre com o movimento feminista nas metrópoles brasileiras

BIBLIOGRAFIA

BAUDRILLARD, Jean. (1981), *Simulacres et simulation*. Paris, Galilée.

_____.(1990), *La transparente du mal. Essai sur les phénomènes extremes*. Paris, Galilée.

BOURDIEU, Pierre. (1974), *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.

BUCHILLET, Dominique. (1990), "Pari Cachoeira: le laboratoire tukano du projet Calha Norte". *Brésil. Indiens et Développement en Amazonie, Ethnies* 11-12, pp. 128-135.

FUENTES, Carlos. (1988), *Myself with Others*. Nova York, Farrar, Straus & Giroux. Fundação Nacional Pró-Memória, (1988), *Atas Indigenistas*, Brasília, SPHAN/FNPM.

GEERTZ, Clifford. (1963), *Agricultural Involution*. Berkeley, University of California Press.

MILLS, C. Wright. (1956), *White Collar. The American Middle Classes*. Nova York, Galaxy.

- NANDY, Ashis. (1983), *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi, Oxford University Press.
- RAMOS, Alcida Rita. (1990a) "Vozes indígenas: o contato vivido e contado". *Anuário Antropológico* n° 87/117-43.
- _____. (1990b), "Indigenismo de resultados". *Tempo Brasileiro* n° 100-133-49.
- _____. (1991 b), "A Hall of Mirrors". *Critique of Anthropology* n° 11/2-155-69.
- _____. (1991 b), "Amazônia: a estratégia do desperdício". *Dados* n° 34/3-443-61.
- _____.(1992a), "O antropólogo como ator político", in A.A. Arantes, G.R. Ruben e G.G. Debert (orgs.), *Desenvolvimento e direitos humanos. A responsabilidade do antropólogo*. Campinas, Unicamp, pp. 155-62.
- _____.(1992b), "Os direitos do índio no Brasil: na encruzilhada da cidadania", in A.A. Lançado Trindade (org.), *A proteção dos direitos humanos nos planos nacional e internacional: perspectivas brasileiras*. San José de Costa Rica/Brasília, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, pp. 225-35.
- _____.(1994), "From Eden to Limbo. The Construction of Indigenism in Brazil", in G. Bond e A. Gilliam (orgs.), *The Social Construction of the Past: Representation as Power*. Londres, Routledge, pp. 74-88.
- _____.(s.d.), "Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias", in G. Zarur (org.), *Etnia e nação na América Latina*. Washington, OEA, no prelo.
- TURNER, Victor. (1969), *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. Chicago, Aldine.
- WEBER, Max. (1978), "Bureaucracy", in *Economy and Society*, 2° volume, pp. 956-1005. Berkeley, University of California Press.