

11

O real e seu avesso: as utopias clássicas

Maria das Graças de Souza

25

Qual estação do porvir (por causa de uma *visão* em Chico Buarque)

Stélio Marras

53

Utopias missionárias na América

Paula Montero

85

Utopia e fabricação da cidade

Guilherme Wisnik

103

Essa incansável tradução [entrevista] com Dominique Tilkin Gallois

123

Nossas utopias não são as deles: os Mebengokre (Kayapó) e o mundo dos brancos

Cesar Gordon

139

Utopias tecnológicas, distopias ecológicas e contrapontos românticos:
“populações tradicionais” e áreas protegidas nos trópicos

Henry T. Barretto Filho

153

Da virada cibernética aos abismos da globalização [entrevista] com Laymert Garcia dos Santos

163

Genética e ética

Franklin Leopoldo e Silva

123 . Noçsas utopias não são as deles: os Mebengokre
(Kayapó) e o mundo dos brancos *Cesar Gordon*

Já muito cedo os índios apareceram ao pensamento ocidental como exemplos para nossas utopias. A idéia da bondade natural difundida pelos românticos do século XVIII nos é bastante conhecida. Mas ela se encontra bem antes. Desde Montaigne, no célebre ensaio sobre os canibais, atravessando o século XVII até chegar a Rousseau e aos enciclopedistas, a figura do “selvagem” como modelo de virtude, vivendo em liberdade, num estado natural, ocupou um papel central nas formulações filosóficas, morais e políticas da Europa. No interessante *O índio brasileiro e a Revolução Francesa*, de 1937, Afonso Arinos retraça a história da idéia da bondade natural ao longo desses três séculos, mostrando como ela desliza de um princípio filosófico e moral, em Thomas Morus e Montaigne, para uma doutrina jurídica, na pena de Grotius e Pufendorf, por exemplo, até se tornar finalmente base para uma teoria política nos filósofos iluministas. Nesse percurso, é possível perceber com nitidez a influência do índio brasileiro, ou melhor, de uma representação do índio—na gestação dos ideais de liberdade e igualdade que culminaram na Revolução Francesa e em outros movimentos utópicos posteriores. O discurso europeu construiu—escolhendo alguns elementos a partir de inúmeros disponíveis na literatura dos cronistas e viajantes—uma imagem do índio como “homem natural”, que se adequava a um determinado ideal de sociedade; isto é, a uma utopia.

Vale lembrar que a maravilhosa ilha imaginada por Thomas Morus foi muito provavelmente inspirada no Brasil, e mais precisamente em Fernando de Noronha, como nos sugere Afonso Arinos (2000:139). E se a *Utopia* do santo é declaradamente uma obra de ficção, o ensaio de Montaigne é explícito em estabelecer a conexão entre um estado natural benévolo e a vida dos índios das costas brasileiras. Em meio a uma descrição em tudo inspirada em Jean de Léry e Thevet (idem:175–84), Montaigne exalta o estado de natureza—modelo de perfeição—dos habitantes do Novo Mundo, ainda não contaminados pela civilização. Tudo neles era justo e belo, pois que guiado por princípios naturais. O ensaio sobre os canibais termina com uma impressionante provocação revolucionária, mas o relativismo de Montaigne não o permitia aferrar-se demais à idéia de que as leis naturais estruturavam a sociedade do Novo Mundo, como se vê em seus ensaios posteriores (Lévi-Strauss, 1991:284). Não obstante, nos duzentos anos seguintes, a teoria da bondade natural e as concepções do naturalismo humanista constituem fundamento das utopias iluministas e matriz dos principais movimentos revolucionários.

Nunca é demais observar a força e a penetração dessas idéias nas formulações intelectuais dos séculos que se seguiram, incluindo o pensamento antropológico e a etnologia indígena (Taylor, 1984). Atualmente, escutamos seu eco em alguns discursos ambientalistas e no chamado movimento ecológico, sobretudo em versões mais fundamentalistas, onde despontam neo-hippies, comunidades alternativas e outros grupos de contracultura tardia. Os índios aparecem aí, quase sempre, como a encarnação da nossa utopia pós-moderna e ecológica: modelo para um mundo mais equilibrado, em harmonia com o meio-ambiente, onde os valores coletivos possam englobar os indivíduos, fornecendo um forte senso comunitário mas ao mesmo tempo de justiça e de liberdade. Se nossa sociedade é tida por mercantilista, individualista, baseada num sistema de produção industrial em massa, cujo efeito é a degradação sistemática e planetária do meio natural, os índios seriam seu contrário: coletivistas, anticapitalistas, ecológicos, exemplo de harmonia entre sociedade e natureza, talvez porque estejam, pensamos nós, mais próximos dela em todos os sentidos, ou até indistintos dela.

Já vamos longe dos iluministas, e nossas utopias do novo milênio podem não ser exatamente as mesmas, entretanto continuamos a projetá-las sobre as figuras idealizadas de sempre, como se algum atavismo fizesse dos índios nosso eterno ideal de perfeição e pureza. Que fique claro, nada contra as utopias. O problema é quando elas se baseiam numa fantasia do outro, numa idealização de um outro por nós imaginado, pois fatalmente esse outro terá que se haver, mais cedo ou mais tarde, com essa idealização, essa fantasmagoria de si. Problema maior, visto que a idealização funciona como armadura moral, exógena e estranha ao outro, mas em cujos limites procuramos mantê-lo em nome de nossos ideais. E se o outro dela escapa, sendo o que é, e não o que pretendemos que seja, um mecanismo reverso transforma-o não mais em ideal, mas em simulacro, em ídolo de pés de barro, como se o erro em não viver *nossa* utopia fosse dele. Pensando ainda no século XVIII, lembremo-nos, por exemplo, das estratégias de Voltaire para derrubar o argumento rousseauiano da bondade natural. Voltaire caça dos ingênuos otimistas como Pangloss, que crêem na pureza do selvagem, e constrói para este uma imagem em negativo: “um espertalhão bem informado, com raciocínio de filósofo reacionário” (Melo Franco, 2000: 251), ou seja, como um outro civilizado oitocentista. Em ambos os casos, no entanto, é a alteridade que se suprime: ou os selvagens são aquilo que *nós* não somos, mas desejamos ser; ou não passam de um *outro nós*, com os mesmos defeitos ou

até piores. Entre a idealização e o cinismo, desaparece a diferença. Essa é a perversão da idealização e sua contraface, portanto, de muitas de nossas utopias.

Neste ensaio quero falar dos índios Kayapó e mais particularmente dos Xikrin, grupo kayapó com quem venho trabalhando e convivendo desde 1998. Quero falar dos Kayapó porque eles são um exemplo atual do perigo potencial de nossas utopias. Como nos debates dos filósofos do século XVIII, a imagem recente dos Kayapó foi aprisionada entre dois pólos. Vistos inicialmente pela mídia internacional como avatares *fin de siècle* do bom selvagem, defensores da floresta amazônica e dos direitos indígenas, como um povo que “poderia salvar o mundo”, conforme célebre manchete do suplemento dominical do *Washington Post* de abril de 1992, os Kayapó passaram a ser julgados em pouco tempo como índios mercantilistas, interessados nos luxos da civilização, envolvidos em atividades altamente predatórias como o garimpo e a exploração de madeira. Aqui, mais uma vez, a passagem de um ideal de pureza e perfeição à vilania não deixa espaço para conhecermos verdadeiramente os Kayapó, seu modo de vida, suas escolhas, suas ambições, suas dificuldades e conflitos, e, por que não, *suas utopias*. É disso que gostaria de falar agora.

Os Kayapó, autodenominados Mebengokre, são hoje aproximadamente 6 mil índios, falantes de uma língua jê setentrional, habitando diversas aldeias nos estados do Pará e Mato Grosso. Cada aldeia constitui um universo sociopolítico relativamente autônomo, mas todas são lingüística e culturalmente homogêneas. Igualmente, a despeito de especificidades locais, pode-se dizer que os Mebengokre vivenciaram, nos últimos cinquenta anos, processos históricos muito semelhantes, marcados pela intensificação do relacionamento com os brancos ou, como eles nos chamam, *kuben*. Nos anos 1980 e 1990, os Mebengokre tornaram-se célebres na mídia nacional e internacional pela ativa mobilização em favor de direitos políticos, da demarcação de suas terras, e também pela forma intensa como se relacionam com os mercados locais, em busca de produtos industrializados. No curso dessa mobilização, rostos como o dos líderes Ropni (mais conhecido como Raoni) e de Bepkoroti (Paulinho Payakã), tornaram-se mundialmente famosos, clicados pela imprensa ao lado de artistas, personalidades e grandes chefes de Estado. Mas a saga dos Mebengokre no mundo dos *kuben* começou há mais tempo. Desde o século passado, como mostra Turner (1992), eles têm mantido contato com as frentes de expansão regional. Esses contatos se davam de forma esporádica, quase sempre marca-

dos por hostilidades de lado a lado. Guerreiros intrépidos, os Mebengokre faziam ataques-relâmpago e saqueavam rancheiros, ribeirinhos e pequenos extrativistas (seringueiros ou castanheiros), atrás de armas e mercadorias. A partir de 1950, em resposta à atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), todas as comunidades mebengokre, com exceção dos Gorotire (cuja “pacificação” ocorrera em 1936), decidem estabelecer contato sistemático e pacífico com os brancos (Verswijver, 1985:41). Em troca do fim das hostilidades, o órgão indigenista oferecia mercadorias na forma de presentes. Para Turner (1991:292), nesse sentido, estabelecer a paz aparecia aos Mebengokre como uma continuação da guerra por meios muito mais fáceis. Os brancos estavam ali oferecendo voluntariamente aquilo que os índios só vinham logrando obter através da pilhagem. Parecia um bom negócio.

Aos poucos foi ficando claro para os Mebengokre que o que imaginavam ser a generosidade do *kuben* tinha limites muito estreitos. Seja nas mãos dos agentes indigenistas ou de missionários que passaram a atuar nas áreas indígenas, o fluxo de mercadorias e presentes diminuiu após a pacificação, criando a incômoda situação de dependência em relação aos brancos (Turner, 1991; Caron, 1971). Para os índios, era preciso, portanto, readquirir controle sobre os mecanismos de aquisição e circulação dos objetos que eles tanto desejavam e que já tinham incorporado em seu sistema de reprodução social. Tanto mais quanto o passar das décadas só fazia ressaltar a precariedade da atuação indigenista governamental. Assim, ao longo dos anos, assistimos a transformações gradativas na sociedade mebengokre, que podem ser entendidas como um processo de expansão de seu universo político e econômico, com objetivo de garantir maior autonomia em suas relações com o mundo dos brancos. Evidentemente, isso só foi possível graças a determinadas instituições socio-culturais mebengokre, a sua organização social e a sua grande capacidade de mobilização política (Turner, 1991; 1992).

Esse processo torna-se conspícuo no final dos anos 1980, momento em que os Mebengokre ganham visibilidade nacional e internacional e são apropriados pelo discurso ambientalista. Suas aparições espetaculares em Brasília, durante o processo da Assembléia Constituinte, e a intensa movimentação de líderes como Raoni e Payakã em articulações no Brasil e no exterior foram a marca do período. O ponto culminante parece ter sido o célebre encontro pan-indígena de Altamira em fevereiro de 1989, de grande repercussão na mídia, em que lideranças de comunidades mebengokre,

junto com representantes de 24 povos indígenas, além de grupos ambientalistas de vários países, reuniram-se para impedir a construção de complexos hidrelétricos no rio Xingu. No ano anterior, Payakã estivera nos Estados Unidos, a convite dos antropólogos americanos Darell Posey e Janet Chernela, para denunciar o mesmo projeto e questionar representantes do Banco Mundial que o financiariam. Paralelamente, Raoni havia conquistado auxílio internacional do cantor Sting, que resultou na criação de organizações não-governamentais de proteção à floresta e aos Mebengokre, como a Rainforest Foundation e sua filial brasileira Fundação Mata Virgem (Rabben, 1998). Em novembro de 1989, Payakã foi agraciado com a medalha de honra da Better World Society, entidade filantrópica de defesa da ecologia e do bem-estar da humanidade, na categoria Proteção do Meio Ambiente (CEDI, 1991:336).

No início dos anos 1990, portanto, a associação dos Mebengokre com o discurso ambientalista internacional estava no auge. Mas boa parte do movimento ambientalista incorporou-os com uma imagem edênica: eles eram vistos como nobres selvagens, defensores da floresta e da natureza, pois que—outra vez o naturalismo humanista—seres naturais. É possível que, dadas as circunstâncias, os líderes mebengokre tenham se valido dessa representação para chamar a atenção da opinião pública internacional acerca dos problemas que os afligiam, sobretudo a situação de suas terras. Segundo Linda Rabben, em livro recente, Raoni teria utilizado a estratégia de apresentar-se ao mundo como ambientalista a fim de arregimentar aliados estrangeiros e conseguir demarcar a área indígena Mekrâknoti (1998:50). Por outro lado, eles certamente não perceberam com clareza que, sendo absorvidos pelo discurso idealizado do ambientalismo, podiam estar caminhando num fio de navalha. Anos depois, pensando retrospectivamente, Payakã comentaria, em entrevista a Rabben: “Durante o período em que eu levava os Kayapó à cidade e viajava para fora do Brasil, os Kayapó viviam bem, com o dinheiro do garimpo e da exploração de madeira. Mas ao mesmo tempo, eu estava falando em nome dos Kayapó que meu povo lutava em favor da natureza. E depois, todo mundo ficou contra o que nós fazíamos” (1998:77. Tradução minha).

Havia aí, portanto, um mal-entendido. A imagem idealizada que parte do movimento ambientalista tinha dos Kayapó impediu de ver que a defesa que estes faziam da floresta e da natureza não tinha um fim em si mesmo, nem era baseada numa suposta pureza silvícola. Fica a impressão

de que a ajuda internacional só se interessava pelos índios porque eles se comportavam como defensores da natureza. Como observou o antropólogo William Fisher (1994:229), era como se o modo de vida indígena só valesse a pena ser preservado na medida em que fosse benéfico ao meio-ambiente, e não em razão de seus direitos de autodeterminação como povo. E se é verdade que um simples olhar em imagens de satélite atesta que, na Amazônia, as áreas indígenas, incluindo a dos Mebengokre, são ilhas de cobertura vegetal, cercadas pelo desflorestamento do entorno, isso certamente não ocorre pelo fato de os índios pensarem como os ecologistas.

Esse ponto foi logo ressaltado para a opinião pública, pois ao mesmo tempo que, no nível global, eram vistos defendendo a floresta, localmente os Mebengokre faziam negócios com aqueles agentes econômicos que mais provocam danos ambientais na Amazônia: a exploração de madeira e o garimpo. A aparente contradição (e abaixo explicarei porque digo aparente) custou caro à imagem dos Mebengokre, sobretudo após o incidente que envolveu o líder Payakã em uma acusação de violência sexual. As notícias das relações comerciais dos índios, somadas à exploração ideologizada do episódio, fizeram com que os Mebengokre passassem de heróis ecológicos a verdadeiros vilões da Amazônia. A acusação a Payakã caiu como uma luva aos inimigos da causa indígena, em meio à Eco-92, grande conferência das Nações Unidas sobre meio-ambiente e desenvolvimento. Freire (2001) mostra como a imprensa brasileira procurou demolir a versão ecológica dos Kayapó, para substituí-la por outra, em que apareciam como ricos capitalistas, latifundiários, privilegiados, “acobclados”, vivendo todo os piores vícios da civilização. Num artifício voltairiano, mas sem nenhum brilhantismo, combateram vigorosamente o mito do “bom Kayapó”, apenas para construir em seu lugar outro mito, desta vez no sentido que Barthes (1975) dá ao termo, e cuja perversidade repousava no seu caráter circular. Ao mesmo tempo que atacavam a idéia dos Kayapó como bons e nobres selvagens defensores da natureza, cobravam deles a pureza moral e ética que supostamente faltava, e sem o que não deveriam ter seus direitos reconhecidos. Ora, o ponto nevrálgico das acusações contra os Mebengokre baseava-se numa falsa representação, cujo signo não era tanto o fato de negociarem com madeireiros e garimpeiros, mas principalmente sua razão (e efeito): aquilo que eu chamaria de “consumismo” mebengokre, isto é, a grande demanda e conseqüente aquisição de bens, mercadorias e serviços. Se a exploração florestal e o garimpo em suas terras serviram para derru-

bar o ambientalismo indígena, o consumismo serviu para pôr sob suspeita sua própria identidade étnica. A moral da história: não dá para considerar que *esses* índios sejam defensores da natureza, pois sua condição (natural) de indígena está comprometida a partir do momento em que fazem contratos supostamente milionários, vestem calça *jeans*, relógios de pulso, dirigem automóveis e deslocam-se constantemente para as cidades próximas em aviões particulares. Como apontou Manoela Carneiro da Cunha (*apud* Freire, 2001: 100), “a receita é simples e surrada: reconhecem-se os direitos, mas não os sujeitos dos direitos”. Já que os Kayapó não são bons e puros selvagens, já que exploram a natureza como qualquer civilizado interesseiro e mercantilista, seus direitos como povos culturalmente diferenciados seriam, na realidade, privilégios inaceitáveis. Em outras palavras: já que não são bons selvagens, não são doravante índios. Eis o que se pode fazer com nossas utopias.

De todo modo, seja qual for o mito, o que desaparece é a perspectiva dos próprios índios. E, no entanto, da perspectiva dos Mebengokre a coisa toda é muito diferente. Não foram eles que inventaram a idéia da bondade natural, nem de pureza cultural. Alinhar-se com os ambientalistas e negociar com a economia local com a qual convivem de longa data fazia igualmente parte das estratégias de relacionamento dos Mebengokre com o mundo dos brancos, parte do *seu* modo de enfrentar as novas condições históricas que se lhes apresentavam. Na ausência de uma política governamental para a questão indígena, os Mebengokre trataram de obter recursos (simbólicos, políticos e econômicos) fundamentais para sua reprodução social. Não apenas bens de consumo, serviços, atendimento médico, mas também possíveis parceiros e colaboradores. Daí a necessidade de chamar à atenção internacional para o problema da demarcação de suas terras, de quem estava disposto a ouvir. Daí negociar parte dos recursos naturais de suas terras em troca de dinheiro. Além disso, as idealizações (positiva ou negativa) não permitiam enxergar que essas estratégias nunca foram consensuais, provocando muitas vezes conflitos internos, e até cisões nas comunidades, entre os partidários de um ou outro tipo de atuação. Os Mebengokre não são um bloco monolítico de pensamento e atitudes. É preciso entender suas ações e estratégias tanto no contexto de sua “política externa” (luta por autonomia e afirmação étnica), como no de sua “política interna”, que envolve também disputas por prestígio entre lideranças intra e interaldeãs e grupos de idade.

Por outro lado, a experiência acumulada diz aos Mebengokre que não se pode confiar sempre no *kuben*, e que as parcerias são intrinsecamente instáveis e conflituosas. Para eles, os brancos não se comportam adequadamente, pois mentem em demasia (*kuben ênhire*) ou, como costumam descrever jocosamente os Xikrin, têm “duas bocas” (*japê kré amé*). Os Mebengokre sabem que as negociações com madeireiros e garimpeiros, apesar de importantes em algum momento, foram prejudiciais e quase sempre desonestas. Hoje, mostram-se abertos a alternativas ao modelo econômico predatório que se enraizou fortemente na Amazônia desde o regime militar. Os Xikrin, por exemplo, romperam todos os contratos com madeireiros no início da década de 1990 e apostaram no desenvolvimento de um modelo de exploração florestal sustentável e renovável, dentro dos padrões de certificação internacional. Foram o primeiro grupo indígena no Brasil a ter um Plano de Manejo Florestal aprovado pela Funai e pelo Ibama, e hoje começam a despontar como exemplo não só para os outros Mebengokre, como para todo o estado do Pará, no que diz respeito à questão madeireira. Atualmente, muitas comunidades mebengokre desenvolvem projetos de alternativas econômicas sustentáveis, em parcerias com ONGs e agências multilaterais de financiamento.

Apesar de nossas armadilhas, os Mebengokre seguem tentando se mover na interface entre o seu mundo e o nosso. Têm aprendido um bocado sobre nós. E nós, o que temos aprendido com eles? Talvez seja hora de abandonarmos nossas visões idealizadas, românticas ou cínicas, para tentar compreender quem são eles verdadeiramente.

Mas ao longo deste ensaio uma questão ficou em aberto. Por que o consumismo mebengokre? Por que eles passaram a demandar tantos bens industrializados, que hoje definem um determinado “estilo de vida kayapó”? Colocada assim abruptamente, a questão pode parecer uma obviedade. Afinal, o leitor poderia argumentar, os índios não tiveram escolha, a sociedade dos brancos invadiu implacavelmente seu mundo, impondo-lhes padrões culturais. No entanto, no caso mebengokre, temos razões para acreditar que seu consumismo não se deve à inevitabilidade da pressão externa da sociedade brasileira, rumo a absorvê-los por meio da força do capitalismo de mercado. Ao contrário, ele parece ser resultado de um movimento, em alguma medida consciente (ainda que não totalmente controlado, haja vista os mal-entendidos e outros efeitos deletérios como perdas popu-

lacionais, danos ao meio ambiente etc.) dos próprios índios em direção ao mundo dos bens. Uma necessidade interna ao regime social indígena, portanto, e não um efeito inexorável da situação de contato interétnico. Desse modo é legítimo perguntar: por que fizeram um movimento na direção do mundo dos brancos e das mercadorias?

Os antropólogos que estudaram os Mebengokre não nos esclarecem sobre isso. Em geral, todos destacaram a importância da produção e circulação de pessoas (Turner, 1979), e de nomes e prerrogativas cerimoniais (Lea, 1986). Mas deixaram de observar que a circulação de “objetos”, e mais precisamente dos objetos do *kuben*—bens, mercadorias, dinheiro—, é central, e totalmente impregnada na dinâmica social mebengokre, repercutindo sobre a vida política, sobre as relações de parentesco, sobre as atividades cerimoniais. O americano Terence Turner tem escrito trabalhos interessantes sobre as mudanças por que passam os Mebengokre no processo de interação com a sociedade envolvente (1991, 1992). Mas no que diz respeito à enorme demanda por mercadorias, argumenta em termos de uma *dependência* originada pelo contato.

Ora, uma das respostas mais frequentes dos Xikrin, quando questionados sobre o porquê de adquirirem tantos bens “de branco” (*kuben nhõ môia*), vem sempre na forma de uma nova pergunta: “Por que só os brancos podem ter coisas bonitas, roupas boas, sapatos de couro, casas de tijolo? Nós somos índios, mas também *queremos* ter essas coisas. Queremos nossa aldeia bonita, com muita gente. Só que os brancos não dão nada. Na cidade, ao contrário da aldeia, é preciso pagar tudo com dinheiro. Então, nós precisamos de dinheiro para comprar essas coisas”.

Pela fala do informante, percebe-se que a aquisição de dinheiro e mercadorias funciona como um mecanismo de afirmação étnica. Mas não somente. Sem ter a pretensão de resolver a questão, gostaria de sugerir que para entender o fenômeno do consumismo mebengokre é preciso inscrevê-lo em uma reflexão sobre o regime sociocosmológico mebengokre, e sobre o lugar da alteridade nesse regime. Quero crer que a aquisição de bens pode ser entendida tanto como afirmação étnica como um processo de abertura ao exterior. Com isso, devemos deixar de ver o consumismo mebengokre pelo prisma da necessidade ou da inevitabilidade, passando a enxergá-lo como uma questão de *escolha*. E nesse caso, talvez, da *boa escolha*. Justifico-me.

Muitos povos ameríndios explicam por intermédio dos mitos aquilo que percebem ser

uma superioridade material ou tecnológica do homem branco. Entre os Mebengokre, as histórias de origem dos brancos estão associadas quase sempre ao tema da *má escolha*, como ocorre entre outros grupos jê, na mitologia dos índios do Alto Xingu, nos grupos do rio Negro e entre os Tupi (Viveiros de Castro, 1992:30-1). Muitas versões sobre esse tema são surpreendentemente constantes no ponto central da narrativa: a certa altura, aos índios é dada a chance de optar entre as armas de fogo e o arco e a flecha. Acabam por escolher os últimos, e disso resulta sua pobreza material. Os que escolhem as primeiras tornam-se os homens brancos, opulentos e numerosos.

As versões mebengokre (Wilbert, 1978; Vidal, 1977) contam a história de Wakmekaprã, índio que desde o nascimento comporta-se inadequadamente. Amedrontados com suas demonstrações anti-sociais e não propriamente humanas, seus parentes ou afins (dependendo da versão), resolvem assassiná-lo. Mas Wakmekaprã é imortal: ou não se deixa matar ou ressurgue das cinzas. Por fim, desiste da convivência pois os parentes não o querem. Tempos depois, no local onde foi visto pela última vez, estes o reencontram, vivendo como branco (*kuben*), de posse de toda a sorte de bens industrializados: panelas, roupas, armas, sal. Após alguma tentativa de reaproximação, a história termina com a separação de Wakmekaprã, transmutado em branco, e seus antigos parentes indígenas. Aquele fica em sua fazenda, que logo se transforma em cidade. Estes retornam à vida na aldeia. Na versão Apinajé recolhida por Nimuendajú (Wilbert, 1978), a má escolha teria sido o próprio assassinato de Wakmekaprã, que se queixa no final: “Se vocês não tivessem me perseguido, hoje estariam ricos”. No mito xikrin, Wakmekaprã dá ao próprio filho, a quem não mais reconhecia, a opção de levar com ele um presente: o rifle ou o conjunto de arco e flecha. O jovem, por desconhecimento, prefere os últimos, e por isso os índios hoje não possuem a opulência material dos brancos (Vidal, 1977:265).

Gostaria de concluir este ensaio sugerindo que a relação atual dos Mebengokre com os bens industrializados—o que venho chamando de consumismo—só pode ser entendida dentro de um domínio sociocosmológico mais amplo, que dá significado a seus modos de relação com os brancos. Aqui poderíamos percebê-lo expresso em uma interessante interação entre mito e história. Talvez não seja absurdo arriscar que o consumismo mebengokre pode ser lido como uma tentativa de reverter a escolha mítica, operando uma nova reaproximação a Wakmekaprã. É como

se os Mebengokre recusassem tanto o destino advindo da má escolha como a separação definitiva daquele que poderia ter feito parte de suas relações sociais.

Mas se no mito aqueles que escolheram as armas foram os que viraram brancos, essa nova escolha dos Mebengokre significaria sua transformação? Eis uma outra pergunta difícil. Viveiros de Castro (2001) dá a pista para as respostas possíveis. Segundo ele, se os mitos resolveram o problema da origem dos brancos, deixam em aberto o destino dos índios. Assim, o “desafio ou enigma que se põe aos índios consiste em saber se é realmente possível utilizar a potência dos brancos, isto é, seu modo de objetivação—sua cultura—sem se deixar envenenar por sua absurda violência, seu grotesco fetichismo da mercadoria, sua insuportável arrogância, isto é, por seu modo de subjetivação—sua sociedade” (2001:50-2).

Os Mebengokre não têm uma resposta definitiva. Mas parecem acreditar que, sim, é possível utilizar a “cultura” dos brancos sem junto absorver sua “sociedade”. Talvez seja desse modo que devemos compreender o fato de que, nos dias de hoje, grande parte do arcabouço material dos *kuben* tornou-se parte fundamental do seu modo de vida. E, indo além, entender sua decisão de que, para obtê-lo, seria melhor tentar a paz. Os Mebengokre decidiram que é preciso ir atrás de Wakmekaprã—nós, brancos—, e conviver conosco. Quiçá imaginando que seja possível não só viver com a cultura do branco, mas ensiná-lo a viver como se vive na sociedade indígena. Sabem que é difícil, mas talvez pensem poder um dia, enfim, fazer com que nos comportemos como gente. E talvez seja esta a *sua* utopia.

Cesar Gordon é mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Desenvolve pesquisa entre os Mebengokre-Xikrin do Cateté desde 1998. Atualmente é assessor do Instituto Socioambiental (ISA) no Projeto de Manejo Florestal Sustentável da Área Indígena Xikrin do Cateté.

Referências bibliográficas

- BARTHES, Roland. *Mitologias*. São Paulo, Difel, 1975.
- CARON, Raymond. *Curé d'indiens*. Paris, Union Générale, 1971.
- CEDI. *Povos indígenas no Brasil: 1987-90*. São Paulo, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, 1991.
- FISHER, William. "Megadevelopment, environmentalism, and resistance: The institutional context of Kayapo indigenous politics in Central Brazil", *Human Organization*, vol. 53, n. 3, Oklahoma, 1994.
- FREIRE, Maria José Alfaro. *A construção de um réu: Payakã e os índios na imprensa brasileira durante a Eco-92*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2001. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.
- LEA, Vanessa. *Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1986. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Histoire de lynx*. Paris, Plon, 1991.
- MELO FRANCO, Afonso Arinos de. *O índio brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro, Topbooks, [1937], 2000.
- RABBEN, Linda. *Unnatural selection: the Yanomami, the Kayapo and the onslaught of civilisation*. Seattle, University of Washington Press, 1998.
- TAYLOR, Anne-Christine. "L'Américanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie?" in: RUPP-EISENREICH, B. (org.). *Histoires de l'anthropologie du XVI^{me} au XIX^{me} siècle*. Paris, Meridiens Klincksieck, 1984.
- TURNER, Terence. "Kinship, household and community structure among the Kayapo" in: MAYBURY-LEWIS, David (org.). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- _____. "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness" in: STOCKING JR., George W. (org.). *Colonial situations:*

essays on the contextualization of ethnographic knowledge. Madison, University of Wisconsin Press, 1991.

_____. "Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica" in: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/SMC, 1992.

VERSWIJVER, Gustaaf. *Considerations on Mekrãgnoti warfare*. Tese de doutorado. Sociale Wetenshappe Faculteit van Rechtsgeleerdhei, 1985.

VIDAL, Lux. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem", *Revista de Antropologia*, n. 35. São Paulo, USP, 1992.

_____. "Os termos da outra história" in: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2001.

WILBERT, Johannes (ed.). *Folk literature of the Gê indians*. Los Angeles, UCLA Latin American Studies, vol. 44. University of California, 1978.