

Apresentação

Dossiê Efeitos das políticas de conhecimentos tradicionais

Este número da *Revista de Antropologia* aborda vários temas suscitados pelas políticas de patrimonialização cultural que se têm multiplicado nas recentes décadas. Resulta de um projeto coletivo, sediado no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap) e financiado pela Fundação Ford (dotação 1080-1188-0), que se propôs estudar os efeitos dessas políticas em populações tradicionais.

Nossa ideia foi considerar tais efeitos mediante estudos detalhados de casos etnográficos. Participam dessa proposta antropólogos que, na sua grande maioria, têm uma longa experiência com as sociedades de que falam. Cada um deles viu nos estudos de caso aspectos particularmente salientes suscitados pela etnografia. Por sua vez, essas sociedades entraram em processos patrimonializantes em momentos e sob modalidades diferentes, de modo que as experiências apresentam profundidade histórica variável. Não cabe ainda empreender a sua síntese e tirar conclusões: os efeitos das políticas de patrimonialização seguem seu curso e o trabalho de pesquisa e análise continua. Restrinjo-me nesta apresentação a considerações sobre uns poucos aspectos que já parecem passíveis de serem destacados.

A maioria dos exemplos trata da passagem de uma esfera interna, cultural, para uma esfera interétnica, “cultural”. A repatriação dos antigos enfeites recuperados, após setenta anos, por um movimento de revitalização da “cultura” é um caso de passagem em sentido inverso. A análise arguta e minuciosa de André Martini, que produz uma etnografia das mais interessantes, mostra a difícil, perigosa, mas afinal, exitosa

reinscrição dos enfeites na vida dos Tukano, Tariana e Desana de Iaraúetê, no alto Rio Negro. A vida de André foi muito curta, mas ele deixa aqui uma marca de seu trajeto.

A ideia de patrimônio, de algum tipo de ligação identitária e privilegiada com coisas materiais e imateriais, de direitos específicos sobre elas, não foi introduzida pelas atuais políticas nacionais e internacionais de patrimonialização. No plano internacional, elas são sobretudo conduzidas por órgãos da ONU e, mais especificamente, pela Unesco, sendo instrumentalizadas pela OMPI. No Brasil, é sobretudo o Iphan que as protagoniza.

Mas, dizia, a coisa não é nova. Praticamente todas as múltiplas redes de trocas indígenas se assentaram – e, mais provavelmente, se produziram – em especializações emblemáticas. Pois, como já muito se comentou, importa mais a troca em si do que a obtenção de objetos: o principal valor é a troca, não o que é trocado. Nos dois conjuntos multiétnicos mais conhecidos no Brasil, o do alto Xingu e o do alto Rio Negro, onde as etnias são vizinhas umas das outras, a especialização por etnia é particularmente exacerbada. Assim, neste volume (no artigo de Lucia van Velthem), vemos como no alto Rio Negro cada implemento dessa atividade comum a todos os povos – o processamento da mandioca – é patrimônio de etnias específicas. Os bancos são Tukano; os raladores, Baniwa; os cestos cargueiros *waturá* são Baré.

Se a patrimonialização não é novidade, nesse sentido de atribuir direitos e especializações a etnias particulares, em que difere das novas políticas de patrimônio?

Uma diferença é evidente de saída: em um caso, trata-se de patrimônios que se situam em um mesmo regime compartilhado. Todos os participantes entendem como funciona: o Baré sabe que não lhe compete autoridade sobre o banco tukano e o Tukano sobre o *waturá* baré. Ao contrário, o regime não é compartilhado entre o que se entende dentro

do grupo indígena como patrimônio e o que é implementado pela sociedade nacional ou internacional. Daí as múltiplas conexões e traduções que, como mostra Dominique Gallois para os Wajãpi, são elaboradas na tentativa de conciliar regimes de conhecimentos díspares. Daí também os ajustes e as contradições que surgem a cada passo, bem como o prazer de encontrar valorizado e reconhecido seu patrimônio confrontando-se com o temor de vê-lo espoliado, usado sem os devidos cuidados, sem a devida autoridade.

O que está embutido em um conhecimento: *autoridade versus autoria*

Muitas sociedades indígenas têm manifestado uma reserva ciumenta na transmissão de alguns domínios de seus conhecimentos. Chegou-se a confundir essa atitude com uma concepção de propriedade monopolista do conhecimento. Enquanto advogamos por um *creative commons* e nos alinhamos com Thomas Jefferson, para quem meu conhecimento não infringe nem diminui o de outrem, eles estariam erigindo uma cerca de proteção e criando um *creative enclosure*. Na realidade, como diz Dominique Gallois, “o valor do conhecimento [entre os Wajãpi] está fundado na sua capacidade de circulação”, mas esta será uma circulação correta, legítima.

O que parece estar em jogo é que o valor não reside somente (ou privilegiadamente) nas coisas e no conhecimento, mas também na cadeia legítima de transmissão entre detentores com *autoridade* (mas não necessariamente *autoria*) e seus aprendizes *autorizados*. Deve-se manter sob um manto de discrição tanto o conhecimento quanto seu modo de aquisição. Mas, por mais que não seja ostentada essa origem, o conhecimento é uma cadeia de transmissão e, ao mesmo tempo, o potencial de

produzir algo no mundo. Sua passagem do virtual ao atual, sua instanciação, não deveria apagar essa origem e essa cadeia. Esse apagamento é o risco em que se incorre quando se passa de um regime de transmissão interno à sociedade Wajãpi a uma disseminação externa: “a pintura que foi passada para outra pessoa não vai querer mais saber de quem ela veio”.

A ênfase na autoridade não exclui a inovação, mas a inovação enquanto produto é subsumida pela sua produção: o *processo* de aquisição de conhecimento é muito mais enfatizado do que o conhecimento propriamente dito.¹ Assim, a autoridade deriva de disposições adequadas, do *habitus* xamânico por exemplo ou, outro exemplo, da relação mestre-aprendiz.² Nos Marubo, o *habitus* xamânico do *romeya* consiste, segundo Cesarino, na comunicação com os espíritos, os *yovevo*, o que é obtido quando os corpos do xamã e de seus três duplos se tornaram desenhados e belos. Nos Yanomami, as disposições, ou seja, o *habitus* do xamã, são igualmente enfatizadas e correspondem à fonte de sua autoridade: consistem em uma série de prescrições e proibições em que se sobressai o consumo intensivo de *yekuana*. As virtudes epistêmicas do xamã, para usar os termos de historiadores e filósofos da ciência, se formam através de duros exercícios. É possivelmente essa ênfase no *habitus* que explica a teoria katukina de que “para que se conheça algo é preciso tê-lo como uma experiência continuamente vivida. Reza melhor, quem mais reza; caça melhor, quem mais vai à floresta; conhece mais da roça, quem mais planta e assim indeterminadamente. Isso porque se está intimamente familiarizado com cada uma dessas coisas” (artigo de Edilene Coffaci de Lima). De forma correlata, não se pode transmitir conhecimentos sem que estes tenham já se inscrito no *habitus* do detentor: “não há como ensinar aquilo que não está bem estabelecido, amadurecido, ou que não é longo [...] Ao transmitir precocemente qualquer canto de cura ou reza, corre-se o risco de perdê-lo ou, dito de outra forma, de ter sua potência anulada” (*idem*). Ou seja, só se adquire realmente um

conhecimento quando ele se torna, por assim dizer, inscrito no corpo, automático. Há muitas analogias pertinentes, por exemplo, a da bicicleta e da memória de uma poesia: sabe-se andar de bicicleta quando *se anda* de bicicleta sem ter consciência da coordenação de cada movimento; sabe-se uma poesia não quando se a leu ou a ouviu, mas quando se a sabe recitar de cor (etimologicamente, com o coração). Em ambos os casos, é um saber que foi automatizado, inscrito no corpo, ou seja, um *habitus*. E só havendo adquirido esse *habitus*, ou ainda, corporificado esse conhecimento, é que se pode, dizem os Katukina, transmiti-lo. Até porque, sem corporificação, ele não se atualiza. Saber e saber fazer, para o conhecimento tradicional, se confundem.

Vista sob este ângulo, a escrita apresenta sérias deficiências nesse quesito. Não apenas é uma memória externa ao corpo, mas ela se arroga o poder de transmitir dados e conteúdos sem as disposições adequadas, sem estabelecer o *habitus*. O conteúdo, porém, não basta. É como se se pretendesse aprender a dirigir um carro guiando-se por um manual, lendo e aprendendo todas as regras mas sem jamais as executar corporalmente. Ou tornar-se um cirurgião “teórico”. Ou aprender a nadar por meio de um livro. Assim, todas as compilações escritas de saberes nunca poderão realmente transmitir os saberes tradicionais. No máximo, poderão ser índices de sua existência e fornecer pistas.

Pode-se talvez entender assim o mal-estar, a ambiguidade de sentimentos que qualquer registro de saberes – pela imagem, pelo som, pela escrita e, sobretudo, pela palavra impressa – parece provocar em sociedades tradicionais. Não importa se quem os transmitiu tinha autoridade para tanto, nem se houve consentimento informado e generosa retribuição individual ou coletiva. Falta-lhes alguma coisa para serem veículos de conhecimentos. Ouvidos com interesse e até sofreguidão pelos índios, os cantos alheios e até os do próprio grupo são muitas vezes tidos por pirateados, pois pecam no quesito da transmissão adequada e, portanto,

da aquisição autorizada. Essa falta ou carência poderá ser parcialmente remediada com uma xamanização *a posteriori*, como parece ser o caso entre os Marubo.

A diferença entre um regime externo de tipo Unesco e os regimes de conhecimentos e prerrogativas locais, sejam eles intra ou interétnicos, levam as sociedades tradicionais a políticas e acomodações diversas. Vários exemplos constam neste dossiê. Os Tariano e os Tukano, estes representando todos os não-Tariano que moram em Iauaretê, por exemplo, segundo Geraldo Andreello, passaram a operar em paralelo nos dois regimes. De certa forma, o regime Unesco impulsionou uma revitalização do regime agonístico mais tradicional em que os Tariano e Tukano exibem uns aos outros, em momentos diferentes, seus ornamentos e flautas, tentando estabelecer, a cada dabucuri, sua versão das origens. Que a preeminência de cada versão seja por natureza efêmera, sujeita a desafio e inversão a cada dabucuri, que sua única constância seja a de ser impermanente, isso não parece perturbar ou contaminar o regime Unesco coletivizador, que tenta pacificar a disputa acolhendo sem hierarquizar todas as versões.³

Manuela Carneiro da Cunha
Universidade de Chicago

Notas

- ¹ Como escreve Edilene Coffaci de Lima: “os produtos e os processos estão imbricados, são tidos como inseparáveis”
- ² Por isso, a pessoa não qualificada, sem a autoridade necessária, que manipula objetos ou conhecimentos, arrisca-se seriamente (Wajãpi).
- ³ A febre editorial que tomou conta de várias etnias do alto Rio Negro e que resultou na grande coleção de mitos e histórias “Narradores do rio Negro” da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) adotou a mesma equanimidade em relação a versões eventualmente conflitantes. Não consta, porém, que essa política tenha eliminado as disputas tradicionais.